

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES
Section Sciences Religieuses

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Rita Macedo Grassi

**A CONTRIBUIÇÃO ACADÊMICA DE RAIMON PANIKKAR AOS ETUDOS
DAS RELIGIÕES:
Do pluralismo religioso ao método intercultural como caminho para a paz.**

Paris / Belo Horizonte
2024

Rita Macedo Grassi

**A CONTRIBUIÇÃO ACADÊMICA DE RAIMON PANIKKAR AOS ETUDOS
DAS RELIGIÕES:**

Do pluralismo religioso ao método intercultural como caminho para a paz.

Resumo da tese apresentada na seção de Ciências da Religião da École Pratique des Hautes Etudes e no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como condição parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências da Religião.

Orientadores: Profa. Dra. Valentine ZUBER e Prof. Dr. Roberlei PANASIEWICZ

Área de concentração: Religião e cultura (PUC Minas)

Eixo de pesquisa: Religião e Relações Internacionais (EPHE) / Pluralismo, Imaginação e Sociedade (PUC Minas)

Paris / Belo Horizonte
2024

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

G769c Grassi, Rita Macedo
La contribution academique de Raimon Panikkar aux etudes des religions:
du pluralisme religieux à la méthode interculturelle comme voie vers la paix /
Rita Macedo Grassi. Belo Horizonte, 2024.
397, [2] f.

Orientadora: Valentine Zuber
Orientador: Roberlei Panasiewicz
Tese (Doutorado) - École Pratique des Hautes Études / Pontifícia
Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências
da Religião

1. Panikkar, Raimundo, 1918-2010 - Pesquisa. 2. Pluralismo religioso. 3.
Religião e cultura. 4. Diálogos. 5. Comunicação intercultural. 6. Religiões. 7.
Metodologia. 8. Paz - Aspectos religiosos I. Zuber, Valentine. II. Panasiewicz,
Roberlei. III. L'École Pratique des Hautes Études. IV. Pontifícia Universidade
Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.
V. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 248.2

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Marques de Souza e Silva - CRB6/2086

Rita Macedo Grassi

**LA CONTRIBUTION ACADEMIQUE DE RAIMON PANIKKAR AUX ETUDES
DES RELIGIONS :**

Du pluralisme religieux à la méthode interculturelle comme voie vers la paix.

Thèse présentée à la section Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études et au Programme d'Études Supérieures en Sciences de la Religion de l'Université Pontificale Catholique de Minas Gerais, en tant que condition partielle pour l'obtention du titre de Docteur en Sciences Religieuses.

Directeurs de Thèse : Prof. Dr. Valentine ZUBER et Prof. Dr. Roberlei PANASIEWICZ

Axe de recherche : Religion et Relations Internationales (EPHE) / Pluralisme, imaginaire et société (PUC Minas)

Dr. Valentine ZUBER – EPHE (Directrice de Thèse)

Dr. Jean-François PETIT – ICP (Rapporteur / Président Jury)

Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas (Co-Directeur de Thèse)

Dra. Francilaide de Queiroz Ronsi – PUC-Rio (Jury)

Dr. Fabiano Victor Campos – PUC Minas (Rapporteur)

Paris / Belo Horizonte, 17 décembre 2024.

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. Esta pesquisa tem 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. Os principais objetivos desta pesquisa são a análise da correlação entre as disciplinas que lecionou e suas teorias, bem como a aplicação do método intercultural em seu projeto de "interculturalidade como caminho para a paz". Esta tese defende que esta foi sua contribuição para o estudo das religiões. Para isso, realizamos uma análise cuidadosa dos seminários ministrados por Panikkar sobre os temas da relação do cristianismo com outras religiões, da "antropologia intercultural", da semântica do pluralismo religioso, da natureza dos estudos religiosos e dos fundamentos interculturais da paz. Esta tese desenvolve-se em três partes e nove capítulos. Cada parte corresponde a um período acadêmico da vida de Pannikar: primeiro o da teologia comparada em Harvard, depois o dos estudos interculturais e, finalmente, o desenvolvimento de seu projeto para a paz, em Santa Bárbara. 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. Diálogo. Metodologia. Raimon Panikkar.

RÉSUMÉ

Le philosophe et théologien catalan Raimon Panikkar (1918-2010) est une personnalité importante du dialogue interreligieux et interculturel au XX^e siècle, mais il reste très peu étudié et demeure peu connu dans le milieu académique contemporain. Cette recherche vise à faire une étude diachronique des théories du pluralisme religieux et de la méthode interculturelle développées par Raimon Panikkar de 1969 à 1987, lorsqu'il a été professeur à l'Université de Harvard et de Californie à Santa Barbara, aux États-Unis. Les objectifs principaux de cette recherche sont l'analyse de la corrélation entre les disciplines qu'il a enseignées et ses propres théories et leur application dans son projet d'« interculturalité comme chemin vers la paix ». Il s'agit aussi d'enquêter sur sa possible contribution *aux études des religions*, surtout pour ce qui relève de sa méthode interculturelle. Pour cela, nous avons procédé à l'analyse minutieuse des séminaires animés par Panikkar autour des thèmes de la relation du christianisme avec les autres religions, de l'« anthropologie interculturelle », de la sémantique du pluralisme religieux, de la nature des études religieuses et des fondements interculturels de la paix. Cette thèse est développée en trois parties et neuf chapitres. Chaque partie correspond à une période académique de la vie de Panikkar : d'abord celle de la théologie comparée à Harvard, puis celle des études interculturelles et enfin le développement de son projet pour la paix à Santa Barbara. La méthodologie historico-bibliographique est basée sur l'analyse des documents non-publiés et d'enregistrements audios inédits auxquels on a eu accès exclusif dans les archives personnelles et académiques de Raimon Panikkar, mais aussi sur l'étude attentive de sa bibliographie concernant l'élaboration de ses théories et de ses méthodologies pour les études de la religion pendant la période concernée.

Mots-clés : Pluralisme. Interculturalité. Dialogue. Méthodologie. Raimon Panikkar.

RESUMO DA TESE

Raimon Panikkar (1918-2010) é uma figura importante do diálogo inter-religioso e intercultural do século XX, mas é muito pouco estudado e permanece pouco conhecido, especialmente na França e no Brasil. Nascido em Barcelona, em uma família cristã-hindu, foi criado no catolicismo desde a infância, sob a influência de sua mãe catalã e católica; mas sempre manteve contato com o hinduísmo e sua tradição, sob a influência de seu pai, que era indiano e hindu.

Sua trajetória religiosa foi ao mesmo tempo polêmica, original e autêntica. Por volta de 1940, integrou um grupo leigo liderado pelo padre espanhol Josemaria Escrivá de Balaguer (1902-1975), que mais tarde se tornou a Opus Dei¹, movimento no qual permaneceu por quase 25 anos. Em 1965, ele se distanciou desse grupo e descreveu sua experiência como uma "carreira ruim", ao mesmo tempo em que denunciava o que chamou de "exploração" (Panikkar, 2018). Parece que, por ocasião da sua ruptura com a Opus Dei, esta organização tentou – em vão – expulsá-lo da Igreja.

Panikkar foi ordenado sacerdote em 1946, em Roma, e fez sua primeira viagem à Índia em missão apostólica em 1954, onde estudou filosofia hindu e budista na Universidade de Mysore e na Universidade Hindu de Benares. Lá, ele pôde experimentar os ensinamentos védicos de forma profunda, tanto intelectual quanto misticamente. Entre 1962 e 1963, seu itinerário biográfico indica que ele participou no Sínodo de Roma e nas atividades do Concílio Vaticano II, onde teria colaborado na declaração *Nostra Aetate*, sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs. Posteriormente, foi nomeado pelo Papa Paulo VI (1897-1978) como membro do grupo do Instituto Ecumênico Tantur (Jerusalém). Em 1964, participou de uma palestra sobre "O Apocalipse Cristão e as Religiões Não-Cristãs" no 38º Congresso Eucarístico Internacional em Bombaim, ao lado de outros teólogos, como, entre outros, o suíço-alemão Hans Küng (1928-2021). Durante este período, Panikkar fez uma estadia mais longa na Índia, onde levou um tipo de vida bastante monástica. Lá, ele teve muitos encontros, sendo o principal deles com Henri Le Saux (1910-1973), monge beneditino francês (que adotou o nome indiano

¹ A Opus Dei, cujo nome completo é "Prelazia da Santa Cruz e Opus Dei", é uma instituição da Igreja Católica fundada em 1928 pelo padre espanhol Josemaria Escrivá de Balaguer. Tem como objetivo promover a ideia de que todos os cristãos são chamados à santidade e que isso pode ser alcançado na vida cotidiana, através do trabalho e das atividades ordinárias. A organização é frequentemente descrita como de caráter conservador, com forte ênfase na autodisciplina, oração e trabalho árduo, e tem estado no centro de várias controvérsias e teorias da conspiração, em parte devido à sua influência percebida na igreja e na sociedade.

Abhishiktananda), "com quem obtive a confirmação de que era possível ser hindu e cristão ao mesmo tempo" (Pérez Prieto, 2008).

Na vida profissional (mesmo que para Panikkar essa separação entre vida privada e profissional seja difícil de estabelecer), ele traduziu cerca de mil páginas de uma antologia de um dos textos dos Vedas. Colaborou também com o Instituto Cristão para o Estudo da Religião e da Sociedade, dirigido pelo teólogo e político indiano M. M. Thomas (1916-1996), e com o Conselho dos Estados Indianos para as Relações Culturais, para o qual participou de várias conferências na América Latina, inclusive no Brasil. Na década de 1970, viveu entre os Estados Unidos e a Índia; e fez uma incursão mais profunda no budismo, no qual pôde ter trocas pessoais com o 14º Dalai Lama, Tenzin Gyatso (1940-).

Panikkar viveu nos Estados Unidos como leigo², no entanto, nunca deixou de se sentir vinculado ao sacerdócio, a parte mais importante de sua identidade, segundo ele. Permaneceu ligado à diocese de Varanasi, na Índia, até o fim de sua vida (Luise, 2011). Seu caminho religioso e espiritual permitiu-lhe formular sua frase mais famosa: "Parti cristão, me descobri hindu e voltei budista, sem nunca ter deixado de ser cristão", acrescentando mais tarde que se tornou um cristão melhor graças a estes diferentes encontros e experiências.

A vida acadêmica de Panikkar foi tão diversa quanto intensa, apesar de nunca ter se identificado realmente com a função única de professor, o que não é surpreendente porque ele sempre teve grande dificuldade em pertencer a instituições religiosas, acadêmicas ou outras (Panikkar, 2018), especialmente porque não queria ser colocado em nenhuma categoria. Possui três doutorados, em filosofia (1946), química (1958) e teologia (1961). Lecionou nas Universidades de Roma (entre 1962 e 1965), Varanasi (1964) e, como professor visitante, nas Universidades de Harvard (entre 1967 e 1971), no *Centro para o Estudo das Religiões Mundiais* da Universidade de Cambridge, no Union Theological Seminary em Nova York, mas também em Montreal (Canadá) e na América Latina (México, Venezuela, Colômbia, Peru, etc.). Em 1970, foi nomeado Professor Honorário do United Theological College em Bangalore. Durante este período universitário, ensinou várias disciplinas, tais como: "O Problema do Encontro das

² Panikkar se casou, em 1984, com a filósofa e teóloga espanhola Maria Josefa Gonzalez-Haba, com quem adotou uma filha. Ela foi "pesquisadora sênior da 'Academia de Ciências da Baviera'", "doutora em filosofia e teologia, conhecida por seu trabalho sobre Sêneca, Meister Eckhart, espiritualidade hispânica e alegria cristã" e faleceu um ano após a morte do autor. (Guy, 1970, p.181).

Religiões" (Roma), "Religião Comparada" (Varanasi), "A Interpretação da Religiosidade de Outros Homens" (Harvard), etc. A convite do indólogo norte-americano, Gerald J. Larson (1938-2019), Panikkar tornou-se professor permanente do Departamento de Estudos Religiosos da Universidade da Califórnia, em Santa Bárbara (de 1972 a 1987). Lá, ele dirigiu seminários em filosofia comparada da religião e história da religião, intitulados "Antropologia Intercultural da Religião", "Semântica no Pluralismo Religioso" e "Encontros de Religiões". Fundou, também, o *Centro de Estudos Religiosos Interculturais*. Contratar Panikkar foi "crucial", de acordo com Larson, pois permitiu um "novo olhar sobre a interculturalidade e o trabalho interdisciplinar no estudo da religião" na Universidade de Santa Bárbara (Chang-Ro; Yusa, 2014).

De 1972 a 1986, Panikkar organizou um seminário sobre a Antropologia Intercultural da Religião. A partir de 1982, ele e alguns de seus alunos de pós-graduação começaram a abordar questões sobre a paz dentro deste seminário. Segundo ele, "eles rapidamente descobriram o quanto se poderia esclarecer o assunto usando os métodos e intuições dos Estudos Religiosos e estudando a paz como um símbolo religioso". Em 1983, recebeu uma bolsa do *Instituto de Conflito e Cooperação Global – IGCC* para aprofundar estudos sobre este tema, através do desenvolvimento e estudo de uma variedade de tópicos relacionados às questões da paz no século XX: "as origens da violência, o apelo à não-violência, o sistema tecnocrático, a Teologia da Libertação, a responsabilidade social dos cientistas, tecnologia e poder, colonialismo cultural", etc. Este foi um projeto relevante no difícil contexto da Guerra Fria, quando na Califórnia os movimentos pela paz já eram bastante numerosos e ativos. A ideia era promover diálogos entre esses diferentes grupos e "fortalecer os vínculos" entre eles.

Além de seu trabalho de ensino, Panikkar proferiu palestras e conferências em várias universidades e instituições ao redor do mundo, incluindo o Colóquio da UNESCO em Buenos Aires (1965) e as *Gifford Lectures* (1988). Dirigiu mais de vinte teses de doutorado, foi presidente da Sociedade Espanhola de Ciências da Religião, em Madrid (1993), e recebeu vários prêmios e títulos de Doutor Honoris Causa em universidades europeias. Foi também um dos fundadores da ONG *Pax Romana* (1960), que tem estatuto consultivo junto das Nações Unidas e da UNESCO, e da *Fundação Vivarium* (1987), que é hoje legatária da sua obra, sob a direção da sua colaboradora e tradutora, a italiana Milena Carrara Pavan. Panikkar se aposentou em 1987 e morreu em 2010 em Tavertet, na Espanha. Foi lá aonde viveu os últimos anos de sua vida, escreveu e finalizou suas Obras Completas, que compreendem setenta livros e centenas de artigos. Segundo

Carrara Pavan (2014, p.13), "a maioria de seus escritos mais importantes remonta ao seu longo período acadêmico".

A importância da experiência mística na obra de Panikkar deve ser enfatizada, como ele testemunha: "[...] é o tema mais importante da minha vida, o tema que inspirou silenciosamente todos os meus escritos até se tornar uma chave hermenêutica indispensável" (Panikkar, 2015b, p. 19). Ele acrescenta que, sem experiência mística, torna-se impossível entender conceitos, que devem ir além dos sentidos e do intelecto. Ele resume a mística como "a experiência da Vida" e, portanto, afirma que o ser humano "é essencialmente um místico"; e que "não deve ser uma experiência do ego, mas uma experiência física, intelectual e espiritual ao mesmo tempo" (Panikkar, 2015b, p. 21).

Desenvolveu conceitos importantes ao longo de sua obra, tais como: "a nova inocência", "a visão cosmoteândrica", "a *cristofania*³", "a atitude pluralista", "o diálogo intra-religioso" e a "secularidade sagrada", entre outros. Esses conceitos estão diretamente relacionados à sua experiência religiosa, tanto no cristianismo, quanto no hinduísmo e no budismo. São baseados em elementos-chave dessas tradições, como o *Advaita*⁴ hindu, a Trindade Cristã e o *Pratityasamutpada* budista.

Como parte da minha pesquisa de mestrado, propus-me a responder à seguinte questão: como a perspectiva hindu da a-dualidade, ou *advaita*, constitui-se como caminho para a elaboração de teorias do diálogo inter-religioso nas obras de Raimon Panikkar? Minha hipótese, comprovada por minha pesquisa, foi a de que o *advaita* funciona como uma espécie de fio condutor ou fator explicativo presente nos principais conceitos e teorias elaborados pelo autor. Ele também é decisivo em sua abordagem do diálogo inter-religioso e intercultural. Devo, portanto, explicá-lo brevemente.

³ Segundo Prieto e Rueda (2016), esse conceito, em espanhol *Cristofanía*, já havia sido usado antes pelo teólogo O. González de Cardedal (1934-). A palavra "refere-se a Cristo como um caminho: 'dejarse alumbrar por la revelación de Dios en Cristo'". (Prieto; Rueda, 2016, p.74-75). Na obra de Panikkar, a expressão apareceu pela primeira vez em 1981, no subtítulo de uma nova edição em inglês do livro citado acima, que se tornou *O Cristo Desconhecido do Hinduísmo. Rumo a uma cristofania ecumênica*. Isso demonstra claramente onde ele começou a pensar sobre esse conceito, que foi profundamente desenvolvido pelo autor mais tarde em seu livro *La plenitud del hombre. Una cristofanía* (1999). Podemos investigar o conceito de forma mais profunda em nosso mestrado e no artigo escrito publicado na revista *Pistis&Praxis Cristofania na Realidade Cosmoteândrica: cristologia de Raimon Panikkar e implicações para o Diálogo Inter-religioso e Intercultural* (2020), em coautoria com Roberlei Panasiewicz.

⁴ Este conceito foi explorado por Śāṅkara (788 aC), fundador da chamada escola filosófica de pensamento conhecida como Vedanta *Advaita*. Esta escola se tornou uma das mais populares do hinduísmo na Índia e seu ensino se espalhou para outros lugares do mundo.

De acordo com Panikkar, "[...] a mente hindu não descansa até encontrar *relacionalidade*⁵ em todas as coisas - sem negar que não seja também um traço da mente humana", para isso será necessário "buscá-la na identidade de cada coisa, e não em sua igualdade com as outras. E, para encontrar identidade, faz-se necessário mergulhar na interioridade [...]" (Panikkar, 2005).

O autor tem feito esse mergulho, do ponto de vista *Advaita*, desde a infância, quando "seu pai cantou e explicou o *Bhagavad-gītā*, envolvendo-o em uma atmosfera hindu não denominacional; e ao mesmo tempo "nas dimensões da fé cristã" de sua mãe, o que lhe permitiu viver esse diálogo interior de forma experiencial e mística (Teixeira, 2012).

Na opinião de Panikkar (2005), o *advaita* é completamente diferente do monismo, que "é pura lógica racional; na qual governa a mística do Uno". Ele prefere traduzir a palavra *advaita* como a-dualidade (e não como não-dualidade, como é o caso da maioria das traduções), porque não se trata de rejeitar ou omitir a dualidade, mas de testemunhar sua não-existência. Em vez disso, é uma questão de "[...] reconhecer a ausência de dualidade no contexto de *uma* realidade que em si carece de dualidade; ou seja, não é numérica, porque não há duas" (Panikkar, 2005).

No *Advaita*, os polos coexistem, se complementam, se relacionam. Nós "[...] vemos a polaridade da realidade como uma prioridade aos polos que a constituem; Esta é a visão primária da *relacionalidade* como tal [...]" (Panikkar, 2005). No entanto, para compreender essa concepção, é necessário, segundo o autor, vivenciá-la. O intelecto não é suficiente, pois não se trata de um "movimento dialético da mente que vê primeiro um polo, depois o outro. Não é a visão da inteligibilidade racional que requer uma redução da unidade do objeto percebido (*reductio ad unum*). É um estado de consciência que está ciente da concatenação" (Panikkar, 2005).

É por isso que o sentido da perspectiva *Advaita* na obra de Panikkar não é um conceito, mas sim uma "intuição". É uma experiência de "que Deus está em tudo, que tudo está em Deus e, no entanto, Deus não é nada do que é, então [...] que, como qualquer experiência verdadeira, não pode ser comunicada ou expressa por meio de conceitos" (Panikkar, 2011, p.121).

⁵ Termo usado pelo autor para designar uma maneira de ver que todos os aspectos da realidade são indivisíveis. "A realidade é; mas o que é, descobrimos como um movimento dinâmico ou como uma relacionalidade" (Panikkar, 2016, p. 296).

Ele, portanto, compara a intuição *Advaita* a uma "fé experiencial", que está longe de ser apenas uma crença em um Deus que virá para nos salvar, mas é apresentada como uma experiência ontológica que nos faz entender que já somos o que conhecemos. É também entender que os polos da realidade estão intrinsecamente ligados, um não excluindo o outro, mas, ao contrário, que um depende do outro para existir. *Advaita* é, resumidamente, a relação entre todos os elementos que compõem a realidade. Uma "intuição", que, na opinião de Panikkar, "representa a maior originalidade da espiritualidade hindu"⁶ (Panikkar, 2005). Finalmente, "[...] a palavra 'realidade' expressa não apenas a soma total das coisas existentes, mas também tem uma certa unidade; contém um *kosmos*, um mundo, um *universo*. A realidade é vida, espaço, lugar, que engloba todas essas coisas" (Panikkar, 2013, p. 76).

A "intuição *Advaita*" o influenciou a ponto de reformular os símbolos cristãos da Trindade, do próprio Cristo e do pluralismo religioso. Essa influência se materializou no que ele chamou de "visão cosmotêndrica", de "cristofania" e de "atitude pluralista".

Conforme apontado em artigo publicado na revista *Interações* (2019), *O conhecimento amoroso advaita: uma experiência mística em Raimon Panikkar*, essa concepção de adualidade seria capaz de dar uma importante contribuição para o mundo contemporâneo, pois ajudaria os seres humanos a ter uma visão da totalidade sem fechar os olhos para a diversidade. Ou seja, seria possível, talvez, ter um olhar mais humanista sobre as diferenças e (por que não?) sobre as minorias.

Como vimos, a trajetória religiosa de Panikkar começou dentro da Igreja Católica. Portanto, sua reflexão sobre a Trindade antecede sua experiência espiritual na Índia e seu contato com a concepção *advaita*, o que não significa que ela não tenha mudado e amadurecido ao longo dos anos. Pelo contrário, tal contato lhe permitiu uma "visão mais plena e radical da Trindade", segundo o teólogo espanhol Vicentino Pérez Prieto (1954-), que também citou o teólogo norte-americano Ewert H. Cousins (1927-2009) e o indiano Francisco X. D'Sá (1936-), todos os três estudiosos da obra *de Panikkar*. Essa visão tornou-se, assim, uma base fundamental para o pensamento do autor.

É "[...] tão fundamental [...] que afeta não apenas sua concepção teológica do diálogo inter-religioso, mas também dimensões tão diferentes como o pluralismo cultural, a filosofia, a política, a ciência e a história" (Pérez Prieto, 2008, local. 2959). A

⁶ De acordo com Victorino Pérez Pietro, teólogo e biógrafo de Panikkar, a *perspectiva Advaita* não é exclusiva do hinduísmo, aparecendo de outras maneiras também no budismo, taoísmo e sufismo (Pérez Prieto, 2008).

"pertinência" com que viveu "o mistério trinitário" colocou-o sob o status de "um 'teólogo clássico', inspirado no pensamento dos Santos Padres ao dos teólogos do século XX, como Barth, Tillich ou Rahner, mas sabendo desenvolver aspectos que lhes eram novos" (Pérez Prieto, 2008, local. 2959). Ao mesmo tempo, ele é "radicalmente inovador", especialmente na "maneira como relaciona o conceito trinitário do dogma cristão com o pensamento de outras religiões mais antigas, em particular [...] o Hinduísmo, e como ele relaciona a doutrina cristã da Trindade com toda a estrutura da realidade" (Pérez Prieto, 2008, local. 2959). É um meio universal para chegar à compreensão de uma "totalidade", de algo que está além de nós, que seria a busca de todo ser humano e não se limitaria aos cristãos⁷.

Para Panikkar, a Trindade foi finalmente relegada a segundo plano, por razões políticas. Isso acabou levando ao fato de que, de certa forma, foi mal interpretado do ponto de vista monoteísta, por um lado, e do ponto de vista triteísta, por outro. Em sua concepção, a Trindade está presente na própria estrutura da realidade, para além de uma simples representação de um Deus transcendente e imanente e de uma visão monoteísta ou triteísta⁹.

Influenciado pelo *Advaita*, ele considerou que as pessoas da Trindade não podiam ser consideradas separadas, porque estão em relação *pericorética* (tirada do grego *pericoresis*¹⁰). Ou seja, em relação de "interpenetração" e de "interdependência"¹¹, que

⁷ Pérez Prieto enfatiza que, em suas conversas com o autor catalão, ele disse que sua compreensão da Trindade não pretendia "negar o monoteísmo", mas "conceber Deus verdadeiramente em sua originalidade cristã: o Pai-Filho-Espírito do monoteísmo trinitário. Este não é o caso, insiste nosso autor, do monoteísmo judaico-abraâmico e do Islã. A preocupação de Panikkar seria restituir aos cristãos a noção de "Deus trino", que se tornou muito "abstrata", devido à "prevalência do Deus do monoteísmo" (Pérez Prieto, 2008).

⁸ O teólogo francês Claude Geffré, em seu livro *Crer e Interpretar*, afirma que a Trindade, representada pelo símbolo do Pai-Verbo-Espírito, ainda existe e que o termo "Filho" será inserido após a entronização de Jesus como o "Filho de Deus", da ressurreição. Isso, disse ele, evitaria "os perigos reais do biteísmo e do triteísmo", porque "a filiação divina não seria necessariamente de ordem física ou mesmo metafísica" (Geffré, 2001, p. 223). A concepção de Geffré, de acordo com Panasiewicz, "facilitaria o diálogo entre cristãos, judeus e muçulmanos sem interferir no dogma cristão" (Panasiewicz, 2007, p. 145).

⁹ Segundo Cousins, "na história da teologia trinitária, há duas tendências": a que limita o evento trinitário à "revelação em Cristo e à obra santificada do Espírito na Igreja"; e a que "universaliza a Trindade para a plena expansão do universo, em sua criação e história" (Cousins, 1992, p. 85). Panikkar coloca-se claramente nesta segunda tendência, que tem como precursores "a doutrina do vestígio do agostinianismo medieval", a "doutrina trinitária da criação" da patrística grega e "a doutrina da apropriação dos Santos Padres e dos escolásticos" (Primos, 1992, p. 85). Na opinião do teólogo americano, Panikkar se insere e, ao mesmo tempo, supera cada uma dessas tendências, trazendo melodias inovadoras, inspiradas principalmente na "intuição *advaita*".

¹⁰ De acordo com Pérez Prieto (2008), o termo *pericorese* foi originalmente usado pela teologia para se referir à cristologia como "a unidade da natureza humana e divina em Cristo".

¹¹ O conceito budista que influenciou a visão trinitária de Panikkar e a criação do termo "interdependência" foi, segundo Pérez Prieto (2008), o princípio de *pratīyasamutpāda*, ou seja, a afirmação de que "nada existe por si mesmo, que nada tenha em si o fundamento de sua própria existência, pelo

o autor chamará de "relacionalidade radical", onde "o Pai não existe sem o Filho e ambos não existem sem o Espírito Santo" (Pérez Prieto, 2008, local. 3304).

Para Panikkar, a relação entre as Pessoas da Trindade é a base constitutiva de toda a realidade e, a partir daí, ele desenvolverá sua "visão cosmoteândrica". É uma forma intuitiva de ver a realidade do mundo de hoje sem fragmentação, que permite às pessoas humanas compreender que são cocriadoras da própria realidade e realizar uma comunhão entre o divino e a matéria. Para tanto, propõe uma trindade formada pelos elementos Deus-Homem-Mundo ou Deus-Homem-Cosmos¹², como constituintes da própria realidade. Essas três dimensões também estão na relação pericorética ou *advaita*, são "inter-independentes". Para o autor, o símbolo que representaria a síntese dessa visão cosmoteândrica seria Cristo, a plenitude do *humanum*.

Nesse sentido, e com a intenção de refletir sobre a questão da cristologia no paradigma pluralista, permitindo avanços ao diálogo inter-religioso, Panikkar propõe o conceito de "cristofania". Uma teoria segundo a qual, através de uma visão trinitária e teândrica de Cristo, pode haver um encontro com Ele que vai além da doutrina cristã. Portanto, Cristo não seria mais um "monopólio dos cristãos". Para Panikkar, é necessário adotar uma "visão contemplativa" que vá além do Jesus histórico e se volte para o Cristo que "se revela apenas no encontro pessoal da fé", quando a *metanoia* é produzida e que pode estar "presente e ativo em aspectos tão diversos quanto as tradições religiosas" (Panikkar, 2015b, p.122). Segundo o teólogo brasileiro, Faustino Teixeira (1954-), "a

contrário, tudo está condicionado a tudo no ciclo da existência" (Panikkar, 2015b, pág. 460). Panikkar (2015b) usa esse termo para nomear a dinâmica de "relacionamento e dependência" que, de fato, "dá substância" ao ser, que sem ele, segundo a linguagem budista, seria "vazio (*śūnya*)". Em *The Gifford Lectures*, Panikkar diz que este princípio é um "equivalente homeomórfico" da "*perichtōrēsis* trinitária" e do "*karma* cósmico hindu", e que todos os três serviram de inspiração para seu conceito de "interdependência" (Panikkar, 2013, p. 284).

¹²Na minha pesquisa de mestrado, questiono a atitude do autor catalão em manter a palavra Homem, até por causa das recentes mudanças na linguagem, dada a questão da importância primordial da igualdade de gênero. Essa atitude também tem sido questionada por vários comentaristas de sua obra, entre eles o cientista da religião Paulo Agostinho Nogueira Batista, que utilizou em suas teses de mestrado e doutorado, esta última publicada com o título *Libertação e ecologia: a teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff*, o termo *teoantropocósmico*, também defendido por Pérez Prieto (2008), embora não o tenha adotado em sua obra. Concordo com Batista e acho sua contribuição relevante e ainda válida para as discussões atuais. No entanto, entendo que para os fins deste trabalho, será mais conveniente manter o termo proposto por Panikkar, levando em consideração o contexto e as prerrogativas que o levaram a essa concepção. Em sua participação nas *Gifford Lectures*, ele disse que faz "uma distinção" entre a "intuição teoantropocósmica", que ele diz "pertencer à consciência humana", e a "intuição cosmoteândrica", que diz ser sua "interpretação" da primeira (Panikkar, 2013, p. 55). Ou seja, para Panikkar, os termos teoantropocósmico e cosmoteândrico têm significados diferentes e, portanto, um não pode substituir o outro. "Panikkar argumenta que antes de Homero, *andro* significava o ser humano, sem definir o gênero masculino ou feminino, e, devido à tradição ocidental, seria preferível preservar a palavra *cosmoteândrico*" (Batista, 2011, p. 170).

Cristofania envolve, assim, uma abertura à realidade mais ampla do Espírito, o que implica uma abertura genuína ao diálogo com outras religiões” (Teixeira, 2010, p.378). Como podemos perceber em sua obra, os conceitos também se relacionam e se interpenetram, em relações pericoréticas, ontonômicas e interindependentes; ou seja, em relação *advaita*.

A partir desta introdução aos conceitos que inspiraram particularmente Panikkar, podemos entender melhor as teorias desenvolvidas por ele ao longo de sua obra e de sua carreira docente.

Dentro de sua teoria do diálogo intercultural e inter-religioso, retemos antes de tudo sua visão do pluralismo, que seria mais uma atitude de vida do que uma teoria acadêmica, ou seja, que iria além do campo teológico, apresentando certos traços filosóficos. É uma "atitude pluralista", que olha para a harmonia na diversidade, sem a necessidade de abandonar a própria visão de mundo para aceitar o outro, reconhecendo que a sua perspectiva não é a verdade absoluta porque está aberta ao relacionamento com quem pensa diferente. Para Panikkar, essa atitude torna-se a própria base de um verdadeiro diálogo inter-religioso, que deve ir "além do nível da doutrina" e integrar a subjetividade dos crentes, de modo a "remover máscaras" e a provocar uma profunda mudança interna (Panikkar, 1999). Nesta visão, o diálogo inter-religioso só se realiza eficazmente se for acompanhado pelo “diálogo intra-religioso”. Trata-se de um tipo de método que deve acompanhar o diálogo inter-religioso, tendo como base teórica o "diálogo dialógico" e a "hermenêutica diatópica" (Panikkar, 1999). Assim, o diálogo intra-religioso não só precede, mas "acompanha" o diálogo inter-religioso. Eles estão, portanto, em profunda interação¹³.

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

¹³ Por três anos, Panikkar liderou um projeto de diálogo inter-religioso na Espanha chamado "O Espírito da Religião". Foi uma experiência de encontro entre testemunhas de várias tradições, num processo de aprofundamento dessas tradições em diálogo com os outros, como forma de colocar em prática suas teorias.

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). De um modo geral, é 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.

As teorias de Panikkar sobre o pluralismo religioso foram criticadas por vários pensadores. O teólogo estadunidense Paul Knitter (1939-) descreveu-o como pluralista "dissidente" ou "nas fronteiras do campo pluralista", baseado em uma "confiança" cósmica e bastante mística no pluralismo, que fala apenas a uma elite burguesa e não está interessada nos menos privilegiados (Prabhu, 1996). O teólogo suíço com raízes no Brasil, Rudolf von Sinner (2004), considera que a visão intercultural de Panikkar é "irenismo", porque pressupõe uma imersão na cultura daqueles com quem se dialoga e que de certa forma "cristianiza" outras tradições. As duas críticas são coerentes na medida em que a experiência pluralista proposta por Panikkar parece ser uma utopia difícil de realizar, pois é uma experiência que não é totalmente racional, que pressupõe uma profunda confiança na essência do ser humano (que ele considera profundamente religiosa) e que precisa ser testada pela própria prática do diálogo. O que realmente não parece acessível a todos. Também tendo a pensar, com Von Sinner, que há uma certa cristianização de outras tradições por parte do autor, apesar de seus esforços para mostrar uma visão mais holística da realidade. No entanto, deve ser lembrado que o próprio Panikkar sempre disse que nunca deixou de ser cristão. Isso, em nossa opinião, não diminui seu mérito, sua originalidade e a importância de sua contribuição para o diálogo inter-religioso e intercultural, mas poderia colocá-lo em uma posição delicada, caso ele não deixasse transparecer sua relação com a fé cristã e também sua profunda imersão no hinduísmo e no budismo. Minha pesquisa anterior me fez pensar que o autor queria, acima de tudo, provocar novas questões e reflexões que pudessem ser desenvolvidas a partir de seu pensamento sobre os temas do diálogo, da interculturalidade e do pluralismo religioso, em vez de trazer ideias prontas ou uma "verdade absoluta".

Antes de continuar, é necessário fazer um balanço da distinção entre estudos das religiões (no título da tese), estudos religiosos (para designar a disciplina ministrada nos Estados Unidos) e ciência da religião ou ciências religiosas (para designar a disciplina ministrada no Brasil e na França).

Em meados do século XIX, na Europa, "os sinais de uma consciência disciplinar cada vez mais consolidada" tornaram-se mais claros, e o termo *Religionswissenschaft* (Ciência da Religião) começou a ser usado. Esse é especialmente o caso a partir de 1867, quando o alemão Friedrich Max Müller (1823-1900)¹⁴ declarou que o termo deveria "ser reservado para designar uma disciplina autônoma" (Usarski, 2013, p. 56). Esse período também foi de consolidação dos caminhos a serem percorridos pela disciplina e seus pesquisadores. Em síntese, buscou-se os seguintes elementos: (i) uma "posição neutra", defendida por Max Müller, a ser adotada nas análises; (ii) a organização interna da disciplina como um "ramo sistemático interessado em explicar as condições em que as religiões se manifestam"; (iii) e a conclusão de que a pesquisa deve ser "um estudo sem preconceitos de dogmas, textos, ritos e crenças" e que "a comparação de religiões" não deve ser confundida com um "empreendimento apologético" (Usarski, 2013, p. 59).

Com base nessas premissas, é possível identificar, entre um conjunto complexo de considerações, pelo menos duas tendências que marcam o enquadramento dessa disciplina nos campos institucional e programático: o aprimoramento do conhecimento das diferentes tradições religiosas e culturais; e o destacamento da predominância do método científico em detrimento das perspectivas confessionais e doutrinárias da teologia. Tais perspectivas conceituais são de fundamental importância para nossas análises e são consistentes com a ideia de que, por sua vez, a teologia, em seu estatuto epistemológico e fundamentação acadêmica, não é e não pode ser um conhecimento arbitrário e subjetivista.

O debate e a evolução da discussão sobre o aspecto epistemológico dos estudos das religiões, em particular da chamada Ciência da Religião, começam de forma mais forte, com o programa proposto pelo historiador romeno das religiões, Mircea Eliade (1907-1986). Ele considerou que a religião e seu estudo específico tinham um aspecto *sui*

¹⁴ "Formado em filosofia por Friedrich Schelling; em sânscrito, por Brockhaus, em Leipzig; em gramática comparada, por Franz Bopp, em Berlim; em Avesta e no indianismo por Eugène Burnouf, em Paris, Max Müller ensinou em Oxford e em Estrasburgo. [...] Foi o fundador da Mitologia Comparada sobre bases metodológicas filológico-linguísticas" (Campos, 2020, p. 9-10).

generis e que deveriam ser estudados em "seus próprios termos" por um historiador das religiões. Ele também enfatizou o aspecto do sagrado, do simbolismo, da mística; ou seja, "hierofanias", termo que ele criou para descrever as manifestações do sagrado. Eliade considerou os dados fornecidos por outras disciplinas, que também estudavam o objeto "religião", como algo secundário.

A partir da década de 70, esse programa começou a ser alvo de muitas críticas em vários aspectos. As mais importantes delas estão relacionadas ao aspecto *sui generis* da religião levantado por Eliade e, também, à questão epistemológica. De acordo com os detratores do programa *eliadiano*, para que a religião tivesse caráter epistemológico, ela teria que passar por critérios científicos, denominados "virtudes epistemológicas", tais como: ser sensível ao caráter empírico; apresentada de forma clara e objetiva; falsificável; apresentar hipóteses e aspectos causais; ser redutível a um fenômeno que pudesse ser comparado a outros fatos conhecidos e analisado por outros campos disciplinares (sociologia, psicologia, etc.). Este último critério é o que mais incomoda Eliade, pois vai contra o aspecto *sui generis* do objeto, que ele tanto defendeu.

A própria definição do objeto "religião" ou mesmo do "sagrado", proposta pelo teólogo e filósofo alemão Rudolf Otto (1869-1937), também foi questionada. "Poderíamos falar sobre outra coisa além de religião? Como podemos reduzir esse objeto a algo palpável, que pode ser estudado por um método científico rigoroso?". Essas são algumas das questões levantadas por esses críticos.

Com a evolução do debate, concluiu-se, finalmente, que a ciência da religião tinha um aspecto interdisciplinar e que tinha que dialogar com outras subdisciplinas que contribuíssem para a compreensão do objeto "religião", como psicologia, ciências sociais, teologia... Mas, ainda era necessário ter cautela com as questões epistemológicas em jogo e continuar o debate em andamento sobre elas, à luz do que aconteceu no passado. E isso, principalmente no Brasil, onde o estudo da religião de forma científica ainda é muito recente.

Outro cuidado deve ser tomado, que também foi enfatizado pelos críticos de Eliade: a ciência da religião não deve se tornar uma *criptoteologia*, usada principalmente por fieis de uma determinada religião, na defesa de suas próprias crenças. No entanto, não devemos mostrar ceticismo metodológico ou agnosticismo exacerbado, o que impediria a evolução da discussão e o diálogo constante com todas as esferas pertencentes ao objeto.

Existem muitos estudos recentes sobre religião, dada a metodologia das ciências naturais, que preocupam alguns pesquisadores neste campo. Isso confirma o debate sobre

a questão não *sui generis* do objeto, uma vez que tais métodos podem ser utilizados por qualquer disciplina.

No Brasil, o que se chama de ciências da religião foi formado por volta da década de 1970. A versão brasileira da disciplina tem uma relação direta com a *Religionswissenschaft* alemã e, ao mesmo tempo, está intimamente associada à teologia e também, embora um pouco menos de perto, à filosofia. área de conhecimento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) do Ministério da Educação é denominado Ciências da Religião e Teologia. As duas principais associações desta área também reúnem as duas disciplinas: a Associação Nacional de Pesquisa e Estudos Superiores em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE¹⁵) e a Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (Soter¹⁶). Ou seja, os eventos mais importantes são sempre realizados em conjunto. A maioria dos professores em programas de ciências da religião tem formação em teologia (ou filosofia, em alguns casos) e vem de instituições católicas. Portanto, as discussões em torno da distinção e interface entre as duas disciplinas ainda são relevantes e são consideradas a principal contribuição brasileira para o debate internacional sobre a questão, pois apesar de suas especificidades, são complementares nos estudos das religiões (Senra, 2015).

A teologia e a ciências da religião tornaram-se "delimitadores úteis" uma da outra. A ciências da religião fornece a toda a "comunidade científica", e não apenas à teologia, uma pesquisa metódica sobre o fenômeno religioso e suas questões; e um conhecimento preciso da diversidade religiosa, que levanta "novas questões teológicas" e traz um novo ar à teologia. Por outro lado, a ciências da religião pode se valer do conhecimento teológico, no que diz respeito à escuta do "crente com conhecimento especializado" (Soares, 2007, p.302).

Mas também há muita tensão nesse relacionamento. O antropólogo e cientista da religião¹⁷, Marcelo Camurça, descreve, a partir de sua experiência no Programa de Pós-

¹⁵ Criada em 2007, com os seguintes objetivos: formular uma identidade conceitual e epistemológica da unidade do território; propor a nova árvore de conhecimento do CNPq (Centro Nacional de Pesquisa) e ampliar o diálogo com a agência; construir, em conjunto, critérios de avaliação e ampliar a interface com a CAPES.

¹⁶ Fundada em 1985 e constituída sob a forma de sociedade civil, de direito privado, sem fins lucrativos e econômicos e que, de acordo com os seus estatutos, tem como objetivos: incentivar e apoiar o ensino e a investigação no domínio da teologia e da ciências da religião; promover o serviço dos teólogos e dos religiosos às comunidades e organismos eclesiais, em vista da opção preferencial pelos pobres; contribuir para a publicação e divulgação dos resultados da investigação no campo da ciências da religião e da teologia; facilitar a comunicação, o debate e a colaboração entre os membros da Sociedade e entre a Sociedade e suas instituições relacionadas, nos níveis nacional e internacional.

¹⁷ Como é chamado o profissional graduado em Ciências da Religião no Brasil.

Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), os problemas encontrados pelo campo em sua própria definição epistemológica; na tensão gerada entre uma atitude mais positivista da academia e a chamada "confessionalidade" existente entre muitos pesquisadores, em particular entre os "teólogos adaptados"; no debate sobre se o Estado laico deve subsidiar o estudo das religiões, no âmbito de uma universidade pública... (Camurça, 2008).

Para se ter uma ideia mais precisa dessa interface, a árvore de conhecimento desse campo de estudo conta atualmente com oito subcampos, a saber: Epistemologia das Ciências da Religião; Teologia Fundamental-Sistemática; Ciências Empíricas da Religião; História das Teologias e Religiões; Ciências da Religião Aplicada; Teologia Prática; Ciências da Linguagem Religiosa; Tradições e Escrituras Sagradas (Senra, 2016, p.114). Nossa própria pesquisa está no subcampo da Ciências da Religião Aplicada.

A outra discussão bastante presente no cenário acadêmico brasileiro diz respeito à epistemologia e, também, ao nome a ser dado à disciplina. De acordo com o cientista da religião e ex-coordenador da área de conhecimento da CAPES, Flávio Senra, desde seus primórdios no Brasil, optamos "pela forma inclusiva de escrita, com ou sem o acréscimo ou não dos respectivos 's's da Ciência – para designar unidade ou multiplicidade metodológica; ou na Religião – para designar unidade ou multiplicidade no reconhecimento do objeto" (Senra, 2016, p.114). Desta forma, cada programa adota o nome de sua preferência entre os seguintes: Ciência da Religião, Ciências da Religião, Ciência das Religiões e Ciências das Religiões. O Programa de Pós-Graduação de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, ao qual pertenço, adota o que também se tornou o chamado nome oficial, Ciências da Religião, por isso é o que usarei aqui quando falar sobre a disciplina no Brasil.

Nos Estados Unidos, os departamentos de Estudos Religiosos começaram a surgir nas universidades públicas no final dos anos 1950 e 1960. *A Academia Americana de Religião* (AAR), a principal associação de acadêmicos de estudos religiosos na América do Norte, fundada em 1964, agora tem mais de 11.000 membros, incluindo professores e alunos de pós-graduação de faculdades, universidades e escolas de teologia e estudos religiosos em toda a América, Ásia, África e Europa. Hoje, os departamentos de religião de estudos religiosos são parte integrante das divisões de ciências humanas nos campi de faculdades e universidades nos Estados Unidos.

Lá, o termo usado para designar a disciplina é, em inglês, *Religious Studies*. E por que não usar o mesmo Ciências da Religião neste caso? Acredite, seria muito mais fácil,

mas não se trata da mesma coisa. Na visão de Panikkar, os Estudos Religiosos seriam um passo depois da Ciência da Religião (*Religionswissenschaft*), uma vez que seriam uma disciplina mais "aberta a outros métodos que não a razão" (Griffith, 1981, p.2). Ele também fala de um mal-estar entre os cientistas da religião "como resultado da descolonização política da maior parte do mundo, [...] - por causa do que eles sentiam ser uma ameaça de outras culturas superiores" (Griffith, 1981, p.2).

É interessante notar que, no mundo anglófono, ainda que se siga a mesma trajetória de todos os outros pesquisadores do mundo, foi decidido mudar o nome da disciplina para marcar uma ruptura real com o período anterior. Não se trata de um julgamento, pelo contrário, talvez fosse necessário fazer a mesma avaliação no Brasil, por exemplo, onde nomes e métodos alemães são persistentemente preservados, em um contexto completamente diferente.

Tudo isso para dizer que, nesta pesquisa, usamos os Estudos Religiosos para nomear a disciplina praticada nos Estados Unidos.

Na França, a história da disciplina é obviamente muito mais antiga. Segundo o diretor de estudos da École Pratique des Hautes Études (EPHE), Émile Poulat (1920-2014) e a pesquisadora, Odile Poulat, "o primeiro vento veio do Oriente - a Alemanha protestante e a erudição germânica: uma dupla falha imperdoável para muitos - e que a tempestade estourou em 1863 [...]". Ele acrescenta que "as discussões, que foram apaixonadas, não tiveram apenas aspectos teóricos. Na prática, o desenvolvimento das ciências religiosas secularizadas exigiu a criação de um ensino secularizado dessas ciências" (Poulat; Poulat, 1966, p. 24).

Em 1880, a Terceira República, que já havia começado "consagrando esse regime de educação teológica que era ao mesmo tempo confessional e controlado pelo Estado [...], criou a primeira cadeira de história das religiões no Collège de France" (Poulat, 1966, p.26). Este "espírito de legislação secular em processo de elaboração" levou consequentemente à abolição, em 1885, das "dotações destinadas aos salários dos professores das Faculdades de Teologia Católica: tratava-se, da mesma forma, de abolir estas Faculdades". Mas "a intenção do governo" era "libertá-los [esses professores] e designá-los para um novo ensino" (Poulat; Poulat, 1966, p. 27).

A EPHE foi fundada, na Sorbonne, em 1868. Era "originalmente composta por quatro seções independentes umas das outras [...]. Em 30 de janeiro de 1886, [...] um decreto do Presidente da República estabeleceu 'uma quinta seção, denominada Ciências Religiosas'". Esta nova seção reuniu "onze cursos [...]" e [...] mudou-se para as instalações

deixadas vagas pela Faculdade de Teologia". Nunca "deixou de funcionar desde aquela data" (Poulat; Poulat, 1966, p. 28).

A seção de ciências da religião da EPHE tornou-se uma das mais prestigiadas e importantes da disciplina no mundo. Em 1900, organizou "em Paris, por ocasião da Exposição Universal [...], o 1º Congresso Internacional de História das Religiões".

Em 1919, "foi criada a Sociedade Ernest Renan", cujo objetivo era "desenvolver na França, entre um público esclarecido, o gosto pelo estudo da história das religiões e da filosofia da religião...". Esta Sociedade "é afiliada [...] à Associação Internacional para o Estudo da História das Religiões (A.I.H.R.), fundada em 1950 sob os auspícios da U.N.E.S.C.O. e que, desde então, tem sido responsável pela organização de congressos internacionais" (Poulat; Poulat, 1966, p. 31).

Com essa longa história desde a oficialização da disciplina na França, é óbvio que no final dos anos 1960 até o início dos anos 1980 (período em que nossa pesquisa está situada), discussões em torno da epistemologia, metodologia, distinção vis-à-vis da teologia etc. já estavam desatualizadas há muito tempo. Naquela época, quando a disciplina acabava de aparecer nos Estados Unidos e mais ainda no Brasil, as ciências religiosas francesas já "[...] especificaram seus métodos; [...] se impuseram por seus resultados; e continuaram a expandir seu domínio. Elas não suprimiram controvérsias religiosas, mas elevaram o nível da discussão [...]" (Poulat; Poulat, 1966, p. 34).

Nesta pesquisa, portanto, chamo de "estudos das religiões" ou "estudos da religião" o conjunto de disciplinas que têm como ponto de partida a ciência da religião, sem esquecer a interface com a teologia e outras disciplinas que podem usar nossos resultados em seus próprios estudos. Feito o balanço dos vários nomes da disciplina, é preciso ainda falar sobre o método, aspecto crucial desta pesquisa.

De acordo com os acadêmicos da religião, Steven Engler (1962-) do Canadá e Michael Stausberg da Alemanha, "métodos de pesquisa são técnicas para coletar e analisar dados em pesquisas científicas ou acadêmicas. Metodologia refere-se a questões técnicas gerais e métodos", mas também à "teoria e conceitualização dos métodos" (Engler; Stausberg, 2013, p.63). Eles enfatizam a pouca importância dada ao método na ciência da religião em geral e refutam a "desculpa" dada, em muitos casos, de que é uma disciplina "*plurimetodológica*". Para este último, este seria mais um motivo para estar mais atento ao método e que todas as ciências humanas têm esse caráter "*plurimetodológico*". Eles argumentam que "o uso de métodos na ciência da religião

permanece relativamente ingênuo e surpreendentemente uniforme, e que é hora de mudar essa situação" (Engler; Stausberg, 2013, p.63).

Dados e teoria estão totalmente interconectados e os métodos atuam como mediadores entre eles; seu papel varia de acordo com a pesquisa e a teoria nela utilizada, ou seja, o "conjunto de afirmações" que serão testadas por meio do método científico ou do "modelo de construção teórica", que não utilizará dados, mas construirá novas propostas utilizando "coleta e análise de dados" como materiais. "A falta de reconhecimento desse papel mediador dos métodos, dessa gestão da complexa interação entre materiais empíricos e teoria, é talvez outra razão para a negligência da metodologia na ciência da religião" (Engler; Stausberg, 2013, p. 70)

No entanto, o fato é que a genealogia do termo "religião" está inevitavelmente ligada ao cristianismo e à história ocidental. De acordo com o outro acadêmico da religião, Richard King, essa concepção "foi forjada na encruzilhada entre conflito e interação inter-religiosa", o que "implica um contexto pluralista" (King, 1999, p. 40). No entanto, o cristianismo e a cultura ocidental tornaram-se, de certa forma, o modelo pelo qual as chamadas "outras religiões" devem ser comparadas. Portanto, "uma das tarefas centrais da pesquisa sobre religiões não cristãs é precisamente se esforçar para desvendar alguns dos pressupostos cristãos que moldaram a discussão até agora" e reconhecer que, "em um contexto intercultural, [...] a própria categoria é privilegiada" (King, 1999, p. 40). Não reconhecer isso seria uma posição perigosamente ingênua, uma vez que "a natureza aparentemente secular dos estudos religiosos" não é "uma 'posição do nada'" (King, 1999, p. 42); ou seja, uma chamada "asepsia" que poderia configurar a ciência da religião como uma análise objetiva poderia esconder perspectivas coloniais.

O mesmo autor questiona ainda a tentativa do estudo da religião como tendo de ser uma ciência supostamente baseada no modelo de metodologias que visam seguir métodos objetivos e neutros, baseados em análises racionais sólidas e investigação empírica, com o objetivo de evitar preconceitos subjetivos e favorecer fenômenos previsíveis (por exemplo, rituais), que podem ser repetidos, analisados e classificados (King, 1999, p. 43).

Algo semelhante pode acontecer com a teologia. As incertezas em torno dos termos "religião" e "outras religiões" e suas definições geralmente ocorrem "quando as teologias da diversidade religiosa falham" (Thatamanil, 2020, p. 108). Coincidentemente ou não, essas teologias, incluindo a teologia das religiões comparadas, aparecem ao mesmo tempo que as discussões sobre a genealogia do termo "religião". Assim, todas

essas perspectivas teológicas ainda foram influenciadas pela generalização problemática do conceito de religião. Com o desenvolvimento desse pensamento, surgiram pontos de vista críticos.

Panikkar (1967b, p. 5) aceita a ideia de que os métodos usados tanto pela sociologia quanto pelas ciências da religião e pela teologia "não devem ser descartados", mas que se limitam à "compreensão da religiosidade humana". A sociologia das religiões seria capaz de "discernir a dinâmica dos movimentos religiosos", mas não de explicar "[...] nem o custo, nem a urgência, nem mesmo a liberdade desse movimento, 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, para Panikkar (1967b, p. 6), 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, [...] a religião" (Panikkar, 1967b, p. 6).

No que diz respeito à teologia, o autor afirma que ela também apresenta um método insuficiente para compreender a religiosidade humana, uma vez que trata, em geral, de uma religião específica. "A teologia de uma determinada religião não é válida a priori para outra religião", mesmo que "possamos ter uma teologia rígida e aberta do cristianismo, essa teologia [...] não pode ser aplicada sem mais reservas a um objeto que não seja precisamente o cristianismo" (Panikkar, 1967b, p. 6).

Ao formular essas críticas, entendo que o autor está começando a entrar na esfera do que mais tarde chamará de "método intercultural". Essa mesma abordagem foi usada por ele para desenvolver sua teoria do diálogo intra-religioso, na qual há uma base comum para comunicação e comunhão, a fim de expandir as fronteiras e limites da consciência egóica. Mas, também, para que, nessa compreensão de si, também seja possível incluir, abraçar e compreender o outro. Desse ponto de vista, a experiência religiosa não pode ser monopolizada por uma única religião, nem uma religião pode reter o poder único da verdade, porque deve ser estabelecida com base em experiências de interculturalidade (Grassi; Ribeiro, 2023, pp. 270-271).

O encontro intercultural, assim como os diálogos inter-religiosos e interculturais, é inevitável no mundo globalizado de hoje. De acordo com o cientista da religião alemão radicado no Brasil, 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 como 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 outro cientista da religião alemão, Hans-Jürgen Greschat (1927-), 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 (1916-2000), 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 no estudo são verdadeiras. Essa abordagem poderia, a partir de então, ser feita por meio de entrevistas, conversas e instruções feitas pelos devotos aos pesquisadores e pesquisadoras. As entrevistas podem ser realizadas por meio de pesquisa estatística ou perguntas feitas pela pesquisadora a um determinado componente de uma religião. Essas conversas podem ser mais úteis para a pesquisa do que ler um livro ou até mesmo aprofundar a compreensão do que foi lido. No entanto, é necessário adotar um vocabulário comum e focar no essencial.

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). Este permanece hoje "um assunto importante" para as ciências da religião", onde "[...] aprender sobre aspectos religiosos requer reverter a atitude usual." Ou seja, "em vez de falar, devemos ficar em silêncio; em vez de seguir em frente, um deve seguir o outro; em vez de se associar livremente, é preciso ouvir; em vez de se preparar para fazer objeções, deve-se abster-se de fazer julgamentos" (Greschat, 2005, p. 88).

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, a 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. Com efeito, o pluralismo religioso é uma coisa natural na sociedade de hoje, uma questão

fundamental para o pensamento teológico depois do Concílio Vaticano II e uma força motriz para o diálogo. De acordo com o cientista da religião brasileiro, Roberlei Panasiewicz (2020), e com base nessa reflexão, a Igreja Católica propôs formas desse diálogo em dois de seus documentos: *Diálogo e Missão* (1984) e *Diálogo e Anúncio* (1991). De acordo com Usarski (2014), "a ciência da religião deve atuar como uma disciplina auxiliar da teologia das religiões". Com efeito, 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.

O estudo da religião nasce, 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. No entanto, quando iniciei o mestrado e comecei a pesquisar o diálogo inter-religioso, fui confrontada com esta pergunta: basta estudar o fenômeno do diálogo inter-religioso ou é necessário ir além da mera análise científica e checagem de fatos?

Essa preocupação não é só minha. Na chamada "bíblia" da ciência da religião no Brasil, o *Compêndio da Ciência da Religião* (2013), no capítulo sobre a ciência da religião aplicada¹⁸, Afonso Maria Ligorio Soares (1960-2016) coloca o objetivo do capítulo como sendo expor "a aplicabilidade dos resultados obtidos pela ciência da religião" a fim de "contribuir socialmente para a paz, a humanização e a mediação dos conflitos culturais-religiosos" – segundo o pensamento do religioso alemão Udo Tworuschka (1949-) (Soares, 2013, p. 573). Ele ressalta que "essa parte do caminho está literalmente inacabada e ainda há várias possibilidades sequer imaginadas sobre o que será, de fato, uma *ciência prática da religião*" (Soares, 2013, p. 576). Em outras palavras, ainda está em construção.

O que Tworuschka propõe são, entre outras coisas, os seguintes pontos referentes ao termo "ciência prática da religião": "modelo [...] ilimitado, inter e transdisciplinar, que incentiva e promove a ação orientada, crítica, comunicativa, político-social na ciência da religião"; seu "modo básico" é a "comunicação com e entre pessoas de diferentes origens, compreensão de horizontes e jogos linguísticos"; "refere-se a outras ciências humanas e abrange toda a gama de tentativas psicológicas, sociológicas e epistemologicamente fundadas"; "lida com 'processos de mediação' por diferentes meios de comunicação";

¹⁸ É um dos oito subcampos elencados pela CAPES no campo da teologia e das ciências da religião e é nesse subcampo que se inserem os temas relacionados à diversidade, respeito e tolerância e diálogo inter-religioso.

"quer facilitar realidades 'melhores' no futuro com base em ações ponderadas de resolução de problemas"; seus "interesses [...] são, entre outros, pacificadores, humanistas e conciliadores"; "é concebido como uma combinação de vários campos de estudo diferentes [...] interessado no desenvolvimento de normas, modelos, tarefas organizacionais para a ação"; "gera conhecimento útil que pode ser usado na prática" (Tworuschka, 2013, p. 579). E, acrescenta, "a ciência da religião pode desempenhar um papel educativo eminente no diálogo e, portanto, tem uma tarefa prática: formar alunos que possam desempenhar o papel de intermediários e intérpretes entre duas tradições religiosas" (Tworuschka, 2013, p. 582). Entre os importantes projetos realizados ao longo da história, que ilustram a ciência prática da religião e estão ligados ao diálogo e à tolerância religiosa, podemos citar: a "Sociedade Religiosa das Nações", de Rudolf Otto; o *Projeto de Ética Mundial*, de Hans Küng; e, dentro da academia, a proposta de Ninian Smart da "Academia Mundial de Religiões".

É a partir de algumas dessas inquietações e reflexões que nosso Grupo de Pesquisa "Religião, Pluralismo e Diálogo" (REPLUDI), do Programa de Pós-Graduação em Ciências Religiosas da PUC Minas, organizou seu segundo colóquio tendo como tema central "a discussão das perspectivas epistemológicas e práticas do Diálogo Inter-religioso no contexto da Ciência da Religião Aplicada". Os debates propostos para o simpósio tiveram como objetivo ampliar e melhorar questões metodológicas e práticas relacionadas tanto aos estudos acadêmicos sobre o diálogo inter-religioso quanto à contribuição social que essas discussões podem dar na promoção da tolerância, respeito e valorização da diversidade religiosa.

Da mesma forma, nosso grupo de trabalho "Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo", coordenado pelos professores Cláudio de Oliveira Ribeiro, Gilbraz Aragão, Roberlei Panasiewicz, Maria Cecília Simões e eu, organizou e lançou o *Dicionário do Pluralismo Religioso*, que apresenta verbetes escritos por pesquisadores do cenário acadêmico e religioso brasileiro com sínteses, descrições, análises e perspectivas sobre o pluralismo e a diversidade religiosa. Nesta edição, também são apresentados outros tipos de diálogos, como o diálogo *inter-fés* (por Angélica Tostes) e o diálogo inter-convicções (por Rita Grassi). Essa é uma iniciativa relevante para começarmos a refletir sobre o pluralismo religioso a partir de uma perspectiva brasileira e latino-americana e entender que há diálogos para além do inter-religioso, pois, afinal, todas as chamadas "religiões" e seus "religiosos, fiéis, etc." não se consideram como tal e, também, devem ser levados em consideração.

Depois de me formar como bacharel em Relações Internacionais em 2003, trabalhei no mercado de eventos internacionais, enquanto estudava de forma independente as religiões, em particular, o cristianismo e o hinduísmo. Defendi meu mestrado em março de 2019 na PUC Minas, com uma tese de pesquisa intitulada *Uma peregrinação "advaita" ao encontro do outro: o diálogo inter-religioso na obra de Raimon Panikkar*. É numa lógica de continuidade da minha investigação sobre o diálogo inter-religioso e a interculturalidade na obra deste filósofo e teólogo catalão, que escolhi continuar e aprofundar o meu trabalho no âmbito do doutorado. Tive a oportunidade de consolidar meus fundamentos teóricos durante o mestrado – principalmente participando de seminários no Brasil dedicados à sua obra, em particular no meu grupo de pesquisa sobre pluralismo e diálogo inter-religioso, mencionado acima. No plano prático, tive a oportunidade de fazer um estágio de docência e de participar da comissão organizadora do "Simpósio Internacional Filosofia – Teologia e Ciências da Religião: Diálogos Inter-religiosos e Interculturais para o Centenário de Raimon Panikkar". Conduzi um seminário com meu orientador, Roberlei Panasiewicz. Nesta ocasião, tive a oportunidade de conhecer Milena Carrara Pavan, que foi discípula e colaboradora de longa data de Panikkar. Ela me encorajou a continuar minha pesquisa sobre sua obra e também me convidou para passar alguns dias em sua casa na Espanha, onde ela e Panikkar organizaram muitos retiros de diálogo inter-religioso.

Para o projeto de doutorado, comecei a ampliar minha visão para outras formas de diálogo, que incluíam também os não religiosos, ateus, humanistas, enfim, vozes diversas também fora do campo religioso institucional, levando em consideração novos movimentos religiosos ou espirituais e filosóficos. Acabei descobrindo o movimento europeu de diálogo inter-religioso e, em minha pesquisa atual, me concentro mais na interculturalidade e no pluralismo religioso, a partir da experiência acadêmica de Raimon Panikkar, como professor da *Divinity School* da Universidade de Harvard, entre 1967 e 1971, e do Departamento de Estudos Religiosos da Universidade da Califórnia, Santa Bárbara, entre 1972 e 1987. Neste mesmo período, em que os estudos religiosos como disciplina, começaram a se desenvolver de forma independente e gerar maior interesse nos Estados Unidos.

A partir do diálogo estabelecido com a presidente da *Fundación Vivarium*, Milena Carrara Pavan, em 2018, e seu interesse em minha pesquisa sobre a obra de Raimon Panikkar, tive a oportunidade de acessar, exclusivamente, os arquivos inéditos de parte do período acadêmico do autor (de 1964 a 1987). Nestes documentos, que pude consultar

durante uma das minhas pesquisas de campo na Espanha, em 2019, há anotações, planos de aulas e seminários, referências bibliográficas, etc. São documentos ricos em detalhes que, segundo minha análise, permitiriam apresentar a particularidade e a gênese de suas teorias para o pluralismo religioso e intercultural, que foram posteriormente publicadas em vários livros: *O Diálogo Intra-religioso* (1978/1999), *Mito, Fé e Hermenêutica: Estudos Ineterculturais* (1979), *Sobre el diálogo intercultural* (1990), *El diálogo inter-religioso: la transformación de la misión cristiana en diálogo* (1992). Os documentos também mostraram seu envolvimento em um projeto acadêmico que teve como tese "A interculturalidade como caminho para a paz", por meio do qual Panikkar desenvolveu uma série de seminários, e que resultou em vários artigos e trabalhos como: *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, (1990), *Paz y désarme cultural* (1993), *Pace e Interculturalità. Una riflessione filosofica*, (2003), e *El diálogo indispensable: paz entre las religiones* (2003). 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 vários seminários liderados por Panikkar, bem como discussões de membros do corpo docente do Departamento de Estudos Religiosos da época sobre a disciplina, métodos etc.

É principalmente a partir desses documentos inéditos e exclusivos que pude identificar um método para os estudos interculturais das religiões, proposto pelo autor em uma de suas reuniões com seus colegas de departamento.

Esta pesquisa visa, portanto, fazer um estudo diacrônico das teorias do pluralismo religioso e do método intercultural desenvolvido por Raimon Panikkar, no período de 1969 a 1987, quando foi professor na Universidade de Harvard e Santa Bárbara; ver a correlação entre as disciplinas que lecionou e suas teorias, sua aplicação no projeto que teve como tese "a interculturalidade como caminho para a paz"; e, também, investigar sua possível contribuição para *o estudo das religiões*.

Além disso, faço um balanço das possíveis contribuições de seu pensamento e trabalho acadêmico para os estudos das religiões da época. Faço-o 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 dos estudos das religiões, da filosofia e da teologia.

Sacerdote, leigo, professor, cristão, hindu, budista, filósofo, teólogo, catalão, espanhol, europeu, indiano. Além de suas muitas características, o personagem Panikkar foi definido por seus contemporâneos, alunos e comentadores por adjetivos, como: "profeta do depois de amanhã" (Raffaele Luise), "protagonista da virada intercultural da

filosofia e da teologia" (Giuseppe Cognetti), "cristão fundamentalmente indiano" e "crente garimpeiro" (Robert Smet), "teólogo da inculturação e filósofo das religiões" (Alessandro Calabrese), "professor de gênio" (Sonia Calza), um místico etc. Resta-nos perguntar por que razão alguém que é assim reconhecido por sua genialidade, pelo seu carisma, pela sua capacidade única de ligar os pensamentos filosóficos ocidentais e orientais, por ser um dos pioneiros do diálogo inter-religioso e intercultural, em particular do diálogo hindu-cristão, permaneceu ainda à margem da lista dos pensadores fundamentais da filosofia contemporânea, da teologia e da ciência da religião?¹⁹ Talvez a resposta esteja no próprio fato de que o autor nunca se encaixou realmente em um movimento ou instituição a ponto de ser considerado um representante de nenhum deles. Como ele mesmo disse, nunca se sentiu realmente confortável em nenhum dos papéis que desempenhou ao longo de sua vida ou nos quais foi classificado. Fez parte da Opus Dei, mas durante muitos anos esteve um pouco "exilado" porque o seu pensamento não era compatível com o que se esperava dele ali; na Europa, era considerado indiano e hindu, na Índia, cristão e europeu; nos Estados Unidos como um professor respeitável, mas também provavelmente um representante exótico com todas as características anteriores misturadas, incluindo o fato de ser uma "*pessoa de cor*" (uma expressão americana para alguém que não é branco). Além disso, carregava dentro de si traços da cultura oriental que certamente provocavam esse sentimento de estranheza para os acadêmicos de sua época, tanto norte-americanos quanto europeus: a ideia de *sangha* (grupo de pessoas que se reúnem em comunidade), que o tornava uma espécie de mestre entre seus alunos, muitas vezes reunindo-os em sua casa e representando para eles um líder (ou um guru?), alguém que os orientava em suas vidas intelectuais e pessoais. Se nos referirmos às tipologias da sociologia da religião, de Max Weber e Ernst Troeltsch, talvez pudéssemos qualificar seu grupo de seguidores como pertencente a uma espécie de "seita" mística? (Willaime, 1995).

O pensamento de Panikkar também será associado de muitas maneiras à germinação de um tipo de pensamento decolonial, sem que esteja, mais uma vez, oficialmente vinculado a nenhum dos movimentos. Poderia ser o que o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos²⁰ (1940-) chama de "epistemologia marginal", que não tinha lugar nas cadeiras europeias da época? Nesta pesquisa, tentarei responder a

¹⁹ Autores que trabalham a filosofia intercultural da América Latina, como Raul Fornet-Betencourt e Ricardo Salas Austrain, o reconhecem e o citam em suas referências.

²⁰ Denunciado por várias mulheres por ter cometido assédio sexual e moral.

algumas dessas perguntas e demonstrar se, e como, seu pensamento permaneceu à margem ou teve um impacto verdadeiramente relevante em seus contemporâneos e alunos. Mas acima de tudo se pôde contribuir, de alguma forma, para o estudo das religiões.

Com base nessas reflexões, esta pesquisa visa responder a várias questões, sendo as principais como Panikkar desenvolveu suas teorias sobre a teologia do pluralismo religioso durante as disciplinas e seminários que dirigiu, entre 1969 e 1987, e entender qual é o método intercultural que ele criou para colocá-las em prática em seu projeto acadêmico de "interculturalidade como caminho para a paz". É precisamente isso que teria sido sua principal contribuição para o estudo das religiões?

As questões secundárias são: quais foram seus referenciais teóricos e em que contexto histórico e biográfico ele se encontrava quando formulou essas teorias para as quais o projeto pela paz foi realizado? Houve alguma repercussão nas discussões acadêmicas que estavam acontecendo na época? Como ele influenciou seus alunos, os pensadores de seu tempo, bem como aqueles que vieram depois dele? Seu trabalho fez novas contribuições para o estudo das religiões?

Minha hipótese sobre a questão principal foi que havia uma correlação direta entre as disciplinas e seminários conduzidos por Panikkar e suas teorias sobre a teologia do pluralismo religioso, incluindo a da interculturalidade como método para o estudo das religiões; além de uma evolução de seu pensamento de uma teologia mais inclusivista do pluralismo religioso para uma visão "pluralista radical", que ele também chamou de "atitude pluralista". Essa hipótese se baseia no fato de que essas teorias aparecem pela primeira vez em seu livro *O Diálogo Intra-religioso*, publicado em 1978 e escrito durante o período em questão. Outro fato importante é também, durante este período, a republicação de sua polêmica tese de doutorado em teologia *El Cristo desconocido del hinduismo* (1971), o que demonstra uma mudança em sua visão teológica, em nossa opinião bastante inclusivista, para enfrentar as várias críticas que lhe foram feitas. O teólogo belga Jacques Dupuis (1923-2004) (2002) notou essa evolução no pensamento de Panikkar, reconhecendo que o pensamento do autor se tornou "mais claro" na segunda edição. Esse progresso também é confirmado por outros autores, como a teóloga americana Catherine Cornille (1961-) (2019), que afirma que, embora seus primeiros trabalhos fossem "claramente confessionais, ao envolver o hinduísmo a partir de uma posição normativa cristã, seus últimos trabalhos se tornaram [...] menos cristocêntricos, [...] abrangendo as particularidades de todas as religiões"; Milena Carrara Pavan também

menciona sua palestra inaugural no *Instituto Ecumênico de Estudos Teológicos Avançados* em Tantur (Jerusalém), como um exemplo dessa evolução (Phan; Ro, 2018). A palestra foi intitulada *Salvação em Cristo: concretude e universalidade, o Supernome* (1972). Ele publicou outro livro importante para estudos interculturais em 1979: *Mito, Fé e Hermenêutica: Estudos Interculturais*. Nessa obra, a maioria dos textos foi originalmente escrita em francês e havia sido proferida nas conferências sobre filosofia da religião organizadas pelo filósofo italiano Enrico Castelli (1900-1977), em Roma, mas também preparadas pelo filósofo italiano no Instituto Católico de Paris. De acordo com Milena Carrara Pavan, esses textos de Panikkar "expressaram seu esforço para recuperar sua humanidade nua, sem a qualificação de qualquer tradição religiosa no sentido clássico do termo" (Phan; Ro, 2018). Durante esses colóquios, Panikkar pôde conhecer personalidades importantes da filosofia e da teologia, como Giuseppe Dossetti, Jean Daniélou, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner e Paul Ricoeur.

Além de suas teorias sobre o pluralismo religioso, eu disse que Panikkar havia criado um método intercultural. Por meio desse método, e ainda no que diz respeito à nossa questão principal, o autor teria aplicado suas teorias na tese que a interculturalidade é um caminho para a paz. Uma abordagem que, segundo o autor, se levantaria contra um "colonialismo intelectual que leva à homogeneidade cultural [...] ineficaz, como evidenciado pelo número de guerras [130] que este planeta testemunhou desde 1945" (UCSB, 1984). E acrescenta que "o símbolo da paz pode cobrir a riqueza de todas as diferentes culturas enquanto desafia o status quo". A posição de Panikkar demonstra uma clara abertura ao que mais tarde foi classificado como pensamento decolonial, o que já nos leva a algumas hipóteses para o tratamento de pesquisas futuras.

Em relação a este último, penso que as experiências do período em questão – desde a sua saída da Opus Dei, em 1964, até à experiência *Advaita* do hinduísmo e do budismo, e depois através do que ele chamou de "secularidade sagrada" – estão absolutamente interligadas. Elas influenciaram o desenvolvimento de suas teorias sobre o pluralismo religioso e seu método intercultural, no contexto californiano e estadunidense do qual tratamos, mais precisamente na década de 1970 até meados da década de 1980, período de convulsão global devido à Guerra Fria e à corrida armamentista, com movimentos pela paz como contraponto.

Academicamente, este é também o período em que a disciplina de Estudos Religiosos (um estágio posterior, ou desdobramento, da *Religionswissenschaft*) começou a se desenvolver de forma independente e gerar maior interesse neste país norte-americano.

E Panikkar esteve no centro das discussões no Departamento de Estudos Religiosos da Universidade de Santa Bárbara, em um corpo docente composto por estudiosos como Ninian Smart, Gerald Larson, Walter Capps, entre outros. E podemos ver até que ponto ele foi capaz de provocar seus pares, chamando-os a considerar a interdisciplinaridade e a interculturalidade como pressupostos básicos da disciplina. Em uma palestra proferida a seus colegas de Departamento 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 em momentos anteriores, mas com uma compreensão nova e redobrada" (Arquivo Pessoal). Penso, portanto, que o autor também pode ter dado uma grande contribuição para o pensamento disciplinar dos Estudos Religiosos e dos estudos das religiões em geral.

Suas teorias e seu projeto sobre a paz também parecem ter influenciado outros pensadores de seu tempo e posteriores a ele, através do que pude perceber no livro *Philosophia Pacis: homenaje à Raimon Panikkar* (1989), onde cerca de cinquenta autores de diferentes nacionalidades (Alemanha, França, Bélgica, Itália, Espanha, Brasil, Suíça, etc.) e várias especialidades (filósofos, teólogos, sociólogos, psicólogos, entre outros) escreveram artigos sobre a paz usando o conceito criado pelo autor como fonte de inspiração. Há também uma extensa bibliografia de vários autores de todo o mundo, da América Latina à Ásia, Europa e Estados Unidos, sobre suas teorias de interculturalidade e diálogo inter-religioso e, também, sobre mística, teologia hindu-cristã, entre outros.

Ao ter acesso exclusivo e inédito aos arquivos acadêmicos do autor, que ainda não são acessíveis ao público em geral, e correlacioná-los com sua bibliografia e biografia, pude confirmar essas hipóteses.

Esta pesquisa faz três contribuições principais. Em primeiro lugar, permite-nos aprofundar os estudos sobre as teorias do pluralismo religioso e da interculturalidade na obra de Raimon Panikkar, particularmente na França e no Brasil, onde ele ainda é relativamente pouco conhecido e, também, pouco estudado. De fato, no estado da arte, encontrei apenas duas teses de doutorado sobre o autor na França e, no Brasil, apenas duas teses de doutorado e duas teses de mestrado, uma das quais é a minha.

Em segundo lugar, pode oferecer ao público o conteúdo de arquivos inéditos, com informações ainda não publicadas em outro lugar sobre o pensamento do autor, particularmente durante seu período acadêmico, um aspecto de sua identidade que ainda não foi realmente explorado. Tudo isso pode ser útil para futuras pesquisas sobre sua obra

e, também, para complementar sua biografia oficial ainda não publicada, já que apenas Milena Carrara Pavan tem o direito de escrevê-la, como o próprio Panikkar havia previsto em seu testamento.

E, por fim, a análise do impacto do método intercultural no estudo das religiões como estratégia para a paz, pode ser utilizada na divulgação científica dessa metodologia, mas não só, no campo do diálogo inter-religioso e da interculturalidade.

Pareceu-me importante realizar esta pesquisa no âmbito do programa de doutorado "Religião e Sistemas de Pensamento" da École Pratique des Hautes Études (PSL), especialmente sob a direção da Profa. Dra. Valentine Zuber e em consonância com sua pesquisa sobre "Religião e Relações Internacionais", pelos seguintes motivos: lançar um olhar histórico sobre os documentos disponíveis; ser capaz de analisar criticamente a evolução do pensamento do autor sobre o pluralismo religioso e a interculturalidade com a distância específica dos métodos das ciências da religião; estar na França, onde o trabalho de Panikkar foi muito pouco estudado, e também muito perto da Espanha e da Itália, onde estão localizados os documentos, e da *Fondación Vivarium*, que administra sua obra; enfim, ter uma abordagem que levasse em conta sua influência no diálogo inter-religioso e intercultural no cenário internacional e sua contribuição para os estudos das religiões.

Também me pareceu importante escrever a tese em co-tutela com a Universidade PUC Minas, para continuar minha pesquisa no âmbito da linha Pluralismo Religioso, Diálogo e Linguagem, com a colaboração do meu orientador do mestrado em Ciências da Religião, Roberlei Panasiewicz, com quem coordeno o grupo de trabalho "Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo".

A tese foi desenvolvida em uma introdução, três partes, nove capítulos e a conclusão, bem como uma bibliografia classificada.

A primeira parte baseia-se na análise dos documentos existentes nos arquivos de Raimon Panikkar durante o período em que lecionou em Harvard. É centrado em um seminário cujo tema principal foi *A interpretação cristã da religiosidade de outros homens*. Nós o analisamos estudando como essa religiosidade tem sido abordada fenomenologicamente (capítulo 1), filosófica (capítulo 2) e teologicamente (capítulo 3).

A segunda parte enfoca as discussões em torno dos estudos religiosos e os seminários e disciplinas ministrados pelo autor em Santa Bárbara sobre os estudos interculturais das tradições religiosas, que deram origem ao método intercultural: *A*

Antropologia Intercultural da Religião (capítulo 4), *a Semântica no pluralismo religioso* (capítulo 5) e *A natureza dos Estudos Religiosos* (capítulo 6).

A terceira parte consiste em uma contextualização histórica do período em que o autor se engaja em seu projeto pela paz, aplicando seu método intercultural. Descreve o projeto, as disciplinas desenvolvidas e a pedagogia utilizada para esse fim em: *Desafios aos Estudos Religiosos* (Capítulo 7), *Os Fundamentos Interculturais da Paz* (Capítulo 8) e *O Uso da Tecnologia, a Responsabilidade Científica e a Corrida Armamentista* (Capítulo 9).

Algumas informações práticas sobre como escrevi a tese. Todas as citações que não estavam em francês foram traduzidas por mim e coloquei os textos originais em nota de rodapé. Dei prioridade ao conteúdo dos documentos e gravações inéditos do autor, dada a sua natureza original e sua maior coerência com o tema da tese. Por uma questão de extensão e, também, de fluidez, citei alguns autores para dialogar com Panikkar, mas estou ciente de que na maioria das vezes ele é o verdadeiro protagonista. Isso também se deve à dificuldade de descobrir quais eram suas referências, já que ele as mencionava muito raramente. Para a formatação, foram mantidas as regras impostas pela Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT).

Esta pesquisa teve, portanto, como objetivo fazer um estudo diacrônico das teorias do pluralismo religioso e do método intercultural desenvolvidas por Raimon Panikkar, no período de 1969 a 1987, quando foi professor da Universidade de Harvard e Santa Bárbara. Investigamos a correlação entre as disciplinas que ele ensinou e suas próprias teorias, sua aplicação no projeto que tinha como tese "a interculturalidade como caminho para a paz"; e, também, sua possível contribuição para o estudo das religiões. O que, na minha opinião, foi confirmado, mesmo que essa contribuição tenha permanecido em um círculo fechado.

A primeira parte tratou do período entre 1967 e 1971, quando Panikkar lecionou como professor visitante na Harvard Divinity School e seu campo de pesquisa era a filosofia da religião comparada. Os meus principais objetivos nesta parte foram, portanto: a) descrever o conteúdo de algumas das disciplinas e seminários ministrados pelo autor durante a sua estadia em Harvard, b) contextualizar a sua base teórica; c) analisar a evolução do seu pensamento sobre estudos comparativos da religião; e (d) identificar a metodologia utilizada por ele. Para tanto, analisei a disciplina *Interpretação Cristã da Religiosidade de Outros Homens*, na qual Panikkar utilizou as abordagens fenomenológicas (capítulo 1), filosóficas (capítulo 2) e teológicas (capítulo 3) do assunto

em questão. Há todos os indícios para acreditar que ele ensinou esta disciplina como parte de um curso para pessoas religiosas.

No que diz respeito à fenomenologia da religião como abordagem da questão da relação entre o cristianismo e a religiosidade dos praticantes de outras religiões, ele imediatamente apontou o erro fenomenológico de comparar duas religiões de um único ponto de vista, ou seja, a religião perfeita ou "ideal". Panikkar criticou os estudos missionários sobre outras religiões, que procuram sobretudo compará-las com o cristianismo. Pareceu-lhe particularmente importante estudar as religiões como "coisas vivas, reais, eficazes e complexas". No que diz respeito à teoria da *epoché* fenomenológica, ela permanece útil segundo ele, mas apenas durante um primeiro estágio, quando se introduz ao conhecimento de "uma religiosidade particular". Por outro lado, torna-se menos útil quando se trata de abordar a questão do encontro entre as religiões de forma mais frontal. Parece-lhe impossível colocar nossas convicções de lado e nossa fé entre parênteses nesta operação. Panikkar também lembrou a eterna reminiscência do complexo de superioridade cristão e ocidental, do qual seria impossível se livrar no contexto de tal encontro. Assim, as perguntas-chave que Panikkar procura responder seriam: "Como posso entender o homem que tem outra compreensão da compreensão? Como posso entender um homem como ele entende a si mesmo?" A transcendência do logos estaria diretamente ligada a essa compreensão e ao confronto com outras religiões, que permaneceriam sempre um grande desafio para a consciência cristã. O erro desse pensamento (fenomenológico) está na crença de que o obstáculo para chegar a esse consenso seria a própria fé e as próprias convicções, quando o verdadeiro obstáculo é de fato sua conceituação ou a pretensão de racionalizar a fé. Concluí que Panikkar estava se referindo a uma experiência, que não necessariamente passaria pelo intelecto ou apenas pelo intelecto. Uma vez que os conceitos são em si limitados, a consciência não conceitualizável "mais importante" seria, portanto, a "autoconsciência". Quando somos autoconscientes, também estamos cientes de que é impossível nos incluirmos inteiramente em um único conceito. Somente se, como as crianças, "transcendermos conceitos e o pensamento conceitual, poderemos nos livrar de qualquer pré-conceito".

Ele também admite que a abordagem filosófica apresenta outro problema, porque implica levar a sério nossa "condição humana e nossa capacidade intelectual", sem realmente nos submetermos a "corpos externos". Ao mesmo tempo, Panikkar assume plenamente o compromisso acadêmico de um "verdadeiro filósofo". E, sem renunciar à

sua convicção, coloca-se numa posição de abertura e vulnerabilidade, de fragilidade, ao aceitar a tensão e o conflito inerentes a esta posição. Ele adverte seus alunos que, se eles querem fazer pouco trabalho e estão interessados apenas na ideia de receber um título, eles são "desonestos consigo mesmos e com a sociedade", porque o esforço filosófico requer dedicação ao longo da vida.

Em relação à questão da hermenêutica no âmbito da abordagem filosófica, o que pretendia abordar era a aplicação desta última não só ao texto, mas também ao ser humano. O problema que se coloca, então, é o de compreender o ser humano através do mito. Segundo ele, essa mesma atitude seria possível em relação ao ser humano e a forma de acessar a consciência daqueles com quem se relaciona. Observou-se que é importante identificar esse "desejo de entender" o outro, pois é a base de vários desenvolvimentos no pensamento de Panikkar, em particular em tudo o que diz respeito ao diálogo inter-religioso. A ideia do autor de que o conhecimento, nesse caso, também deve passar pela esfera do amor e não se limitar a uma relação sujeito-objeto, também foi enfatizada. Qualquer outro tipo de relacionamento inserido no "esquema sujeito-objeto" não pressupõe esse tipo de amor e compreensão. E essa seria a grande força, mas também a principal fraqueza do mundo ocidental, já que não há sujeito, nem objeto, sem relação. E se olharmos para a perspectiva do objeto, ele sempre será também um sujeito em si. Ou seja, não se trata de tratar o outro como um objeto que está ali para me fornecer informações que possam nutrir minha intelectualidade e desenvolver meu conhecimento espiritual. Ele fala dessa compreensão do outro como uma revelação que nos permite retornar à questão da hermenêutica, quando diz que não se trata apenas de uma "interpretação do outro", mas de um "processo de crescimento mútuo da consciência" e do ser (Panikkar, 1967, p. 75).

O que a pesquisa deixa claro é que a questão da compreensão e do encontro entre religiões e culturas, na obra de Panikkar, envolve necessariamente a questão do mito. Ele considera o mito como um "contraponto" ao reino do logos no pensamento ocidental. A crença é necessária, porque usando apenas o logos, ou seja, o pensamento lógico para abordar o mito, o resultado é necessariamente falso e às vezes até imoral. É por isso que propõe o conceito de transmitização ou reemitização, para nos permitir pensar sobre a transformação do mito em conexão com o logos e não mais seu desaparecimento apenas sob o exame meticuloso da razão. Evoca, assim, o significado redescoberto da palavra diálogo (dia-logos), onde o logos está em relação, uma ponte entre dois (ou mais) portadores dos seus próprios mitos. É necessário, portanto, colocar o mito e o logos em

uma relação que permita seu enriquecimento mútuo ou, como Panikkar certamente gostaria de dizer, em uma relação *advaita*. Dessa forma, podemos entender que a base do diálogo só pode ser o mito, ou a dupla *logos-mythos*. É uma espécie de comunhão no mito que é falada e ouvida com o *logos*, este último agindo mais como um símbolo, ou seja, mais como uma ponte do que como um filtro racional e lógico. Os mitos fazem, assim, parte das experiências primordiais do ser humano na busca do sentido da vida e na elaboração de uma realidade que está além dele, pois estamos tão imersos no mito que nem percebemos mais. É um entendimento, no entanto, que passa pelo reino da fé. Reconhecer a importância da fé e do mito parece, portanto, ser fundamental para que o encontro e o diálogo inter-religioso sejam verdadeiramente frutíferos.

No Capítulo 3, foi observado que Panikkar mudou radicalmente seu ponto de vista durante o curto período de 1964 a 1967. Inicialmente, como um teólogo que defendia uma teologia bastante inclusivista, ele se tornou um professor que defendia a abertura teológica e o que mais tarde seria chamado de pluralismo religioso. Em 1964, ano em que deixou a Opus Dei, falou da comunhão natural "*em, através, de e a partir do Cristo*" entre cristãos e membros de outras tradições religiosas. Mesmo que eu não concorde com tal aplicação de uma definição cristã de redenção como sendo também uma verdade para toda a humanidade, uma vez que testemunha mais o próprio lado inclusivista do autor, deve-se notar que encontramos aqui as premissas de um pensamento que ele desenvolveria mais tarde em seu projeto pela paz. Vimos, também que, ao criticar o que chamou de "teologia das religiões", Panikkar começou a entrar na esfera do que mais tarde chamaria de método intercultural e assim iniciou sua teoria do diálogo intra-religioso.

Para resolver a questão específica da relação entre cristãos e não-cristãos, ele propôs uma abordagem antropológica, que chamou de "teologia antropológica". Essa também seria a base da antropologia intercultural que ele desenvolveu em Santa Bárbara.

Ao analisar a forma como conduziu a disciplina, percebi que ter consciência do fator humano na questão religiosa e da religiosidade do ser humano é parte integrante da carreira acadêmica do autor. A descrição de Panikkar de como esses seminários aconteceram demonstra sua clara intenção de ensinar, não apenas por meio de conceitos, mas também por meio da experiência estritamente humana. Ou seja, sua teoria também foi implementada em sua prática acadêmica, através do que ele qualifica como conhecimento amoroso.

Na segunda parte, vimos que, se em Harvard, Panikkar se especializou no campo da Teologia e especialmente da Teologia Comparada, quando começou a lecionar na

Universidade da Califórnia em Santa Bárbara (UCSB), inseriu-se nos Estudos Religiosos e mais especificamente nos estudos interculturais da religião. Vimos, também, que a contratação de um padre católico, teólogo, ex-Opus Dei, etc. não era bem vista por todos na instituição californiana. Apesar dessa resistência inicial, ele desempenhou um papel bastante importante no estabelecimento do novo Departamento de Estudos Religiosos da UCSB, participando do redesenho do programa de doutorado em "Estudos Interculturais e Interdisciplinares da Religião" com atenção especial para os "Estudos Interculturais das Tradições Religiosas", dos quais "Panikkar e Gerald J. Larson assumiram a coordenação". De 1972 a 1984, dirigiu, portanto, um seminário sobre a *Antropologia Intercultural da Religião*, no qual lecionou várias disciplinas, partindo da premissa de que "os estudos interculturais apresentam problemas metodológicos próprios" (Panikkar, 1972h, p. 1). Foi com isso em mente que ele desenvolveu seu método intercultural ao longo desse período.

Ao tentar entender o que ele quis dizer com "antropologia intercultural da religião", no capítulo 4, parti de sua concepção de religião como essência do ser humano ou "religiosidade", intrinsecamente ligada ao contexto cultural em que ele evolui. Vimos, assim, que, para Panikkar, a religião é ao mesmo tempo uma essência, uma linguagem e um valor cultural para os seres humanos e que nossa natureza religiosa está fundamentalmente ligada à busca perpétua de respostas para as "questões essenciais" e o sentido da vida (Panikkar, 2016b, p. 27). Tais questões seriam, portanto, a semente fundamental 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 própria essência. Nossas verdades são trazidas à luz, postas à prova no encontro com o outro, que também está em sua própria busca.

A pergunta que nos fizemos é sobre até que ponto tais preceitos podem realmente ser colocados em prática na humanidade hoje. Mas, 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 interculturalidade, portanto, começa a partir do momento em que os caminhos se cruzam. Os principais desafios nessa jornada, no entanto, seriam romper "mal-entendidos e preconceitos" e construir "metodologias de aproximação e hermenêutica". 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?"

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 intra-religioso. Panikkar não menciona o termo intracultural, mas me parece apropriado no caso dos diálogos interculturais. A imersão na própria tradição deve ser feita no sentido de que requer a mesma 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.

No Capítulo 5, a teologia do pluralismo religioso foi revisitada em um seminário chamado *A Semântica do Pluralismo Religioso*. A leitura deste último me ajudou a entender o que aconteceu com o pluralismo do Panikkar de 1977 em comparação com o de 1967: um pluralismo que não seria mais apenas religioso, mas também cultural. Tudo começou com seu questionamento do mito do pluralismo. Este último é ilustrado com a parábola da Torre de Babel como uma analogia do desejo de que todos pudessem falar a mesma língua e estar unidos em um microuniverso, inerente à natureza humana. A destruição da torre seria então o início, em sentido bíblico, da pluralidade de línguas, culturas e tradições que podem ser vistas até hoje e que é ainda mais visível devido ao progresso tecnológico e à comunicação. Essa pluralidade, no entanto, não deve ser

confundida com o pluralismo, pois a primeira está mais relacionado à objetividade, enquanto o segundo ocorre a priori em uma esfera inicialmente subjetiva, com a objetividade ocorrendo posteriormente. Ou seja, quando tal pluralidade afeta nossa própria visão de mundo, nossos valores religiosos e culturais, nossa subjetividade, é aí que a concepção *panikkariana* de pluralismo pode entrar em jogo.

O autor propõe então mais três tipos de abordagem: filosófica, fenomenológica e antropológica. A abordagem filosófica demonstra que o a-dualismo é de fato o que significa pluralismo. O a-dualismo vê a diversidade como algo positivo, sem qualquer intenção de unificá-la em qualquer sistema ou reduzi-la a um denominador comum. Dessa forma, ele reconhece a natureza pluralista da realidade. O conflito se torna oportunidade para criação, compreensão e crescimento mútuos. É por isso que concluí que o que Panikkar chama de pluralismo pode ser lido através de sua visão trinitária e de sua compreensão do *Advaita* hindu. Pode-se pensar que ele manteve a expressão "pluralismo" para ser mais inteligível para o público cristão ocidental. Nos perguntamos, no entanto, se isso não gerou mais confusão do que esclarecimento do conceito, quando o pluralismo que Panikkar defende é essencialmente diferente do conceito mais difundido de pluralismo.

Uma das principais falhas encontradas pelo pluralismo está no nível histórico-político. Assim, encontramos conflitos na resolução dos quais os "métodos democráticos" não são suficientemente eficazes. E "as mudanças positivas", que "foram numerosas", "aconteceram graças" àqueles que se manifestaram pacificamente. O ativismo pacífico poderia, no entanto, ser uma resposta ao problema colocado pelo pluralismo no âmbito de uma abordagem fenomenológica.

Vimos que, através da abordagem antropológica, podemos descobrir também a natureza pluralista do ser humano. Eu acrescentaria a isso a abordagem mística, quando o pluralismo corresponde ao que Panikkar chama de "diversidade radical". Ou seja, uma atitude que busca manter a harmonia ("ordem cósmica") sem negar a diversidade, e que vê a beleza da unidade ao mesmo tempo em que reconhece singularidades e diferenças.

Nesse sentido, o pluralismo não é apenas uma teologia, uma teoria ou um novo paradigma da modernidade, mas uma experiência, uma atitude. Deve-se reconhecer que o próprio ser humano é pluralista e não tem como conhecer toda a verdade, a menos que respeite e esteja aberto ao pluralismo inerente ao outro e sem negar que existe algo que está "além da compreensão" de todos. Aceitar a existência de uma "força transcendente" é, para Panikkar, a premissa da existência de uma "sociedade pluralista". E aceitar "o não

reconhecimento da equivalência das várias visões de mundo, religiões, ideologias e sistemas" é de fato uma *atitude pluralista* no sentido *panikkariano*. É também por isso que Panikkar defende a ideia de que o pluralismo é da ordem do *mito* e não do *logos*.

Depois de atualizar a posição de Panikkar sobre o pluralismo religioso, que se tornou muito mais aberta, até mais pluralista, do que a que ele defendia dez anos antes, encontramos um Panikkar mais secular, mais acadêmico e menos apegado a uma única tradição, especialmente a católica.

As principais questões abordadas por Panikkar em seu seminário de 1977 estão relacionadas às chamadas concepções universais em uma estrutura intercultural, como o Nome de Deus. Nele, Panikkar enfatizou "a questão da identidade" como central para a humanidade neste momento da história. As respostas a perguntas como "o que ou quem somos nós?" dizem respeito a pessoas de "todas as culturas" e estão "à espreita em todas as consciências humanas". O problema é como responder a essas perguntas de forma universal, válida para todos? E, além disso, sem sufocar a identidade individual, supostamente concreta, de cada pessoa humana? E, se nos fizermos esta pergunta a partir das nossas visões de mundo, das nossas tradições, é ainda mais difícil, senão impossível, encontrar uma resposta que seja verdadeiramente universal num mundo que é plural, diverso e que exige uma abertura àqueles com quem somos quase obrigados a conviver.

Para obter uma resposta positiva, a salvação cristã deve ser concreta e universal, válida para toda a humanidade. Mas, os valores cristãos pertencem a uma cultura e a um contexto específicos e, para serem verdadeiramente universais, as pessoas de outras culturas, de outras religiões, teriam que incorporá-los e compreendê-los plenamente.

É, também por isso, que deve ser feita uma distinção entre texto e contexto, uma vez que o texto só pode ser verdadeira e corretamente compreendido em seu contexto. Isso implica ser capaz de questioná-lo e interpretá-lo como tal, a fim de chegar à textura, ou seja, à riqueza e à complexidade das interações humanas. No entanto, também é necessário fazer uma análise da mudança de contextos ao longo da história para que o texto continue fazendo sentido ou, pelo menos, para que seja adaptado novamente ao novo contexto. E isso também é verdade para a mensagem universal da salvação cristã, cujo contexto "mudou tão radicalmente". Ela deve, portanto, adaptar-se a esta nova realidade.

Na mesma linha, Panikkar afirma que também é necessário entender como se pode discernir entre o Cristo concreto, a pessoa humana de Jesus, e o símbolo que poderia ter uma conotação universal. Qual é a relação entre o nome e o símbolo? Ele pensa que o

nome não é propriamente a coisa nomeada, mas uma parte dela, porque o nome também precisa de um significado. Ou seja, o conceito atribuído ao nome (logos) tornou-se mais importante do que o mito atribuído a ele.

Para Panikkar, "'Jesus' não é o nome revelado, mas ele revela" o que ele chama de "o Supernome" (Panikkar, 2015, p. 262). É como se o nome nos permitisse tirar "a coisa nomeada de seu isolamento", de seu esconderijo. O nome representa o encontro entre o "concreto e o universal", mas também pode se tornar ainda mais concreto quando é monopolizado, dominado, usado ou manipulado "por uma determinada classe, casta, cultura, etc." O nome e a pessoa de "Jesus Cristo" revelam o Supernome. É o que torna a pessoa "única". Concluimos, portanto, que, mesmo em sua visão pluralista supostamente mais radical, Panikkar continua a considerar Cristo como parâmetro definitivo. Ao mesmo tempo, ele ainda reconhece a dificuldade de estabelecer uma Teologia das Religiões por causa dessa grave questão cristológica.

Essa tese do *Supernome* foi, de certa forma, também defendida por Panikkar em seu livro sobre a *cristofania*, publicado em 2004. O fato de ele ter discutido isso com seus alunos anteriormente demonstra não apenas o quanto ele se sentia mais confortável com eles, mas também que as discussões em classe eram a origem de (ou paralelas a) alguns dos conceitos e ideias que ele desenvolveu e/ou publicou mais tarde na vida. Isso responde a uma das questões desta pesquisa.

Percebemos, também, uma evolução na forma como ele ensina a mesma disciplina, e na dinâmica de seu pensamento, que, na relação com os alunos, sistematiza melhor suas concepções. No seminário, ele explicou que, por meio do símbolo, a linguagem se tornaria uma visão de mundo ou talvez uma tradução dessa visão. Panikkar defendia que o que está "faltando, na verdade" é "uma linguagem comum". Segundo ele, é necessário, no entanto, diferenciar entre "linguagem comum" e "linguagem universal". Heidegger me parece ter influenciado esse pensamento.

Como as palavras, os símbolos religiosos não podem ser "traduzidos" diretamente para outra tradição, porque não podem ser objetivados. Eles devem então ser "transplantados", com a "visão de mundo que corresponde" ao seu significado e, no entanto, podem ser ressignificados. Mas nem todos os símbolos podem ser transplantados. Eles precisam de condições apropriadas, ou seja, que "o tradutor" também seja falante dessa língua estrangeira, dessa tradição estrangeira. E, como qualquer idioma, a religião está enraizada em uma determinada cultura, com uma certa visão de mundo. As religiões nasceram e se desenvolveram em "uma realidade específica de um grupo humano" e,

portanto, estão intrinsecamente ligadas aos valores culturais desse grupo específico. Aqui vemos uma contribuição direta e útil para o estudo da religião, especialmente da religião comparada e do diálogo inter-religioso e intercultural.

Panikkar destacou assim "certas reflexões sobre os estudos interculturais", sendo a primeira que o pluralismo deve ser distinguido de uma ideologia pluralista, onde as vozes daqueles que são considerados "minorias" se tornaram mais interessantes e "(melhor) respeitadas". Tal "abertura" pode encorajar uma crença enganosa na "tolerância" e "superioridade" de uma "missão global e até universal", mas assim se transformaria em uma ideologia e uma falsa abertura ao pluralismo. Essa distinção me lembra diretamente nossa situação atual, quando o movimento *woke* ainda é incompreendido a ponto de se tornar uma arma de marketing. Ao mesmo tempo, as ações contra minorias continuam aumentando, especialmente no Brasil, o país com as maiores taxas de homicídios da população LGBTQIA+, sem mencionar o número de mortes das populações negras e indígenas em comparação com outras. É por isso que Panikkar defende uma atitude pluralista e não apenas um discurso ou uma tolerância teórica.

Para concluir o seminário e para fins pedagógicos, Panikkar pediu aos alunos que escrevessem um "sutra", um pequeno parágrafo para fazer uma avaliação inicial dos pontos abordados que poderiam ser colocados em prática. É interessante ver como cada aluno colocou um pouco de si mesmo, mas também a influência do pensamento de seu professor. Tudo isso me confirmou a ideia de que o trabalho acadêmico de Panikkar e seu papel como professor estavam totalmente integrados a sua própria visão de mundo e evolução, de uma visão trinitária inter-religiosa para uma visão bastante secular, mesmo que ainda permaneça mística e intercultural. Os sutras dos alunos também demonstram seu impacto no pensamento e na própria vida dos mesmos, que não estavam apenas buscando um diploma, mas se comportavam como ávidos discípulos de um guia em suas vidas pessoais e/ou espirituais.

Em 1981, Panikkar dedicou um seminário à *Natureza dos Estudos Religiosos*, que analisei no Capítulo 6, juntamente com uma conferência interna do corpo docente do Departamento de Estudos Religiosos, que ocorreu no mesmo ano. Ambos os eventos trataram do tema do desenvolvimento, características e dificuldades da disciplina no contexto americano. Foi nessa conferência que Panikkar sugeriu, aparentemente pela primeira vez, seu método intercultural como método disciplinar a ser favorecido dentro do departamento. Ele também insistiu na importância de praticar a interdisciplinaridade.

Notamos igualmente a ênfase dada à história da disciplina, que segundo ele está em crise; à sua função na academia e na sociedade; e a seu método.

Panikkar descreveu, assim, uma crise sobre a "existência" da disciplina no campo acadêmico, que também se refletiria no próprio "funcionamento" do departamento dentro da UCSB. Voltando às próprias raízes da disciplina, ele procurou saber por que essa crise lhe parecia tão importante, além do fato de que encorajava a autocrítica. Sua resposta é que a mesma está ligada a uma característica dos Estudos Religiosos, "onde todos os elementos" se reúnem, e todos estão conectados "à própria situação da civilização de hoje", que também está em crise.

A discussão sobre a função da disciplina no mundo acadêmico e na sociedade suscitou a questão do próprio propósito da "religião" e o que pode ou deve ser estudado sobre ela. Essa questão crucial sempre esteve presente nos debates que ocorreram na UCSB e – de certa forma – ainda persiste em alguns círculos acadêmicos, daí sua importância até hoje. A crise desse conceito também se espalha para o que é considerado problemas religiosos, uma vez que "para uma proporção crescente de seguidores de religiões tradicionais, os verdadeiros problemas religiosos estão se deslocando do reino do sagrado em seu sentido clássico para o reino do profano, sem excluir os domínios político e técnico" (Panikkar, 2016b, p.294). Esta afirmação está em sintonia com as discussões que ocorriam à época, na América Latina, sobre o tema da Teologia da Libertação e, talvez também, com o desenvolvimento, alguns anos depois, de movimentos decoloniais na Ásia e na América Latina. Isso me faz acreditar que Panikkar estava de alguma forma ligado à origem destes movimentos, uma intuição que gostaria de confirmar em pesquisas futuras. A solução para a crise vivida pelo conceito permaneceria, portanto, na aceitação da religião como símbolo. O desafio para o estudo das religiões seria, então, o fato de que a abordagem dos símbolos requer uma metodologia, que também permita lidar com problemas interculturais. Foi nesse ponto que Panikkar propôs seu método intercultural.

No que diz respeito à função da disciplina, vimos que a maioria dos participantes do seminário acreditava na possibilidade de os Estudos Religiosos "ajudarem o mundo a tornar-se um lugar melhor [...] por meio de pesquisas que poderiam "ajudar a ampliar os horizontes das pessoas que estão em posição de influenciar a política mundial" e promover "um senso de fraternidade", expondo "a tradição religiosa de outras nações" e "diferentes culturas" (Otsuki In: Griffith, 1981, p. 29). No entanto, a questão da linguagem técnica e bastante obscura para a maior parte do resto da sociedade continua a

preocupá-los. Também compartilho o medo de que nossa pesquisa ainda não seja muito acessível a pessoas fora do mundo acadêmico. Na minha opinião, temos de continuar a trabalhar realmente numa divulgação mais ampla dos resultados do nosso trabalho no estudo das religiões.

Sobre a questão do método a ser preferido, Panikkar optou por lidar apenas com as características do que ele considera serem os "métodos legítimos" dos Estudos Religiosos: o método integrativo, o método pluralista, o método intercultural e a interdisciplinaridade. Duas propostas diferentes que poderiam ser aplicadas nos cursos e dentro do departamento foram sugeridas durante o seminário e pelo próprio Panikkar, durante a conferência do corpo docente.

Os alunos organizaram os tópicos de discussão em torno dos Estudos Religiosos em uma conclusão que reuniu as decisões mais importantes e as questões que delas fluíram sobre: "o aluno, o estudo, o conteúdo estudado e [...] sua correlação" (Griffith, 1981, p. 19). Na estrutura proposta, cada elemento "envolve suas próprias questões" (Griffith, 1981, p. 19). Essa estrutura foi apresentada em sua totalidade dentro da pesquisa, porque a considero bastante relevante, tanto para o meu trabalho quanto para os estudos das religiões em geral. Parece-me que, ainda hoje, poderia ser usada em cursos, especialmente na introdução à epistemologia e ao método específico da disciplina. Esta seria, novamente, uma contribuição de Panikkar para a disciplina.

Panikkar também propôs durante a conferência do corpo docente um exercício para definir os Estudos Religiosos a partir de sua "*práxis de ensino*". A importância dada aos fatores interculturais e interdisciplinares ficou novamente evidente.

Para colocar em prática essa interdisciplinaridade necessária, ele propõe uma "colaboração mútua com outros Departamentos", que ensinam sobre assuntos relacionados às religiões e à interculturalidade. O conceito de interdisciplinaridade apresentado, aplicado à pesquisa sobre interculturalidade, também levanta a questão da diversidade. Panikkar chamou a atenção para o fato de que os pesquisadores devem não apenas aprofundar seus estudos com base nas disciplinas disponíveis que abordam o tema das religiões, da cultura e seus desdobramentos, mas também estar atentos à subjetividade do objeto desta pesquisa, dada a sua complexidade. Na prática, no contexto da interdisciplinaridade, o que falta aos estudos sobre interculturalidade são, segundo ele, os "novos métodos". Em sua opinião, a interdisciplinaridade, as hipóteses científicas, a necessidade de adquirir conhecimento em mais de uma religião, tornam os pesquisadores

da religião profissionais-chave para a compreensão e implementação do pluralismo religioso e da prática intercultural, ideia à qual subscrevo plenamente.

O método que ele propôs para os estudos interculturais da religião 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.

Mas, também, pudemos descobrir que não existe apenas um método desenvolvido pelo autor sobre o tema da interculturalidade. Ele propôs ainda:

- A equivalência homeomórfica, que se resume a fazer uma equivalência simples entre os valores culturais de diferentes culturas, sem hierarquiza-los.
- A hermenêutica diatópica, que se dá quando no diálogo intra-religioso, o encontro do outro dentro de si mesmo. O resultado desse encontro, se for realizado corretamente, permite o surgimento de uma linguagem comum.
- O diálogo dialógico, que consiste em lidar com a compreensão dos contextos culturais de diferentes tradições e que promove o encontro entre pessoas (e não entre doutrinas).

Concluímos, 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 intra-religioso e que também é composto por esses 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.

A partir da tese de doutorado de Maria Kopecka-Verhoeven, vimos que o pensamento intercultural de Panikkar também esteve na origem da filosofia intercultural, que surgiu na década de 1980, tendo como premissa tentar "imaginar o mundo e a história

de outra forma que não a partir de uma perspectiva eurocêntrica". A interação fundamental entre cultura e linguagem, apresentada por Panikkar há mais de quatro décadas, é agora considerada o próprio pilar dos estudos interculturais. Isto encoraja-me a confirmar a sua importante contribuição para o estudo das religiões, que estão de fato na origem do seu pensamento intercultural.

Para concluir esta parte, vimos também que Panikkar fala de sua própria experiência intercultural e da importância da "experiência vivida" como algo "inefável", demonstrando a impossibilidade de objetivar a cultura. Alguns aspectos de sua personalidade também me ajudaram a entender uma das questões levantadas por esta tese, em particular as relativas 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.

O ano de 1983 marcou um novo capítulo na vida acadêmica de Panikkar e a terceira parte desta tese. Este foi o momento em que suas teorias sobre o pluralismo religioso e o método intercultural, desenvolvido durante o período anterior, foram aplicadas em seu programa pela paz. Isso é o que ele chamou de *ortopraxia*. Nesta parte, queríamos mostrar a maneira como Panikkar os colocou em prática por meio de seus seminários e em suas relações com os alunos. Tudo isso para poder confirmar ou não o impacto que essa abordagem pode ter tido nos estudos das religiões e se representou uma contribuição significativa de Panikkar para a disciplina.

Com acesso às gravações de áudio da UCSB, estudadas no Capítulo 7, foi possível analisar o conteúdo de uma reunião do corpo docente do Departamento de Estudos Religiosos. Na conferência, Panikkar dirigiu-se ao público, composto por seus colegas, sobre a importância de realizar tais estudos no mundo de hoje, utilizando a questão da paz como um grande exemplo. Ele explicou que considerava que a disciplina estava em crise, porque não enfrentava suficientemente as questões atuais, e ainda estava apenas ligada a "rotinas estabelecidas" ao tratar a religião como um simples assunto de arqueologia, uma antiguidade, uma série de "velhos tesouros", etc.

No que diz respeito à situação contemporânea da época, que já considerava ser controlada por um sistema tecnocrático, Panikkar sugeriu a ideia de que a paz era um problema religioso, porque se apresentava como um contraponto a uma ameaça à humanidade, que estava na origem desse sistema. O mundo precisaria, portanto, fazer

uma "mudança radical" em sua visão da guerra, o que estaria longe de ser um fato natural, mas o resultado civilizacional de um sistema tecnocrático. Esse tipo de "metanoia" deveria incorporar a compreensão da civilização como sinônimo de cultura, da hegemonia da razão contra a intuição, do chamado desenvolvimento sobre a tradição, da construção de muros entre culturas, etc. Ele defendeu a ideia de que o grande desafio para a humanidade era a própria humanidade, diante de um possível apocalipse nuclear, mas também outros experimentos científicos incontroláveis.

Vimos que essa ideia repousa diretamente em sua definição de religião como "o caminho para a salvação". A palavra salvação é agora substituída por Panikkar pela palavra Paz. Ele propôs, portanto, uma lista de tarefas a serem realizadas no próprio quadro do funcionamento dos *Estudos Religiosos* no contexto atual, através da adoção de uma plataforma intercultural. Ele também apresentou os principais desafios que a disciplina poderia enfrentar, devido aos rumos tomados pelo mundo, pelas religiões organizadas e pelo mundo acadêmico. Sua opinião era que as questões mais importantes da época deveriam ser levadas em consideração pelos profissionais da disciplina. Estes últimos não deveriam apenas realizar pesquisas, mas também tentar explicá-las e posicionar-se em relação a elas de forma acadêmica, ou seja, de uma forma que fosse ao mesmo tempo criticável e refutável.

As reações de seus colegas do corpo docente a todas essas propostas não foram muito positivas e foi demonstrado que havia algumas tensões entre eles e Panikkar. Isso pode ter ido tão longe quanto uma certa forma de discriminação contra seu pensamento ou sua maneira de explicá-lo, julgada por alguns como não sendo anglo-americana, ou mesmo ocidental o suficiente. A ideia de o Departamento de Estudos Religiosos ser uma espécie de ponte entre os diferentes Departamentos também foi vista como algo que poderia distanciá-los de sua própria essência. Vimos que isso reforçou o sentimento de Pannikar de não pertencer a essa casta e que também poderia ter sido o motivo de sua decisão de se aposentar.

Os dois seminários que analisei foram uma demonstração do que ele achava que deveria ser a plataforma ideal para os Estudos Religiosos na universidade e um exemplo da aplicação prática de seu método intercultural.

No Capítulo 8, *Os Fundamentos Interculturais da Paz* consideraram que o grande desafio da humanidade seria a criação de uma "nova visão da realidade", tendo "paz, harmonia e ordem" como seus verdadeiros objetivos (Rapp; Weber, 1984, p. 1). A questão que se colocava, no entanto, era que "uma única noção de paz" não poderia ser imposta,

e que então inevitavelmente assumiria a forma de "colonialismo cultural", que não atenderia, portanto, às demandas da diversidade. O seminário propôs-se, assim, a "explorar o conceito de paz interculturalmente de forma a entrar em contacto com" diferentes "mensagens" e noções de paz emitidas pelas várias sociedades culturais do mundo. Isso seria feito a partir do seguinte ponto de partida: "o caminho para a paz passa pela compreensão do outro" (Rapp; Weber, 1984, p. 1). Esse processo exigiria uma revitalização da linguagem que permitiria a única interpretação que seria reconhecida e validada por aqueles que foram interpretados. Para isso, seria necessário desenvolver uma "consciência simbólica das palavras", ou seja, entrar na esfera do mito, através do diálogo. A partir desse nível de compreensão, Panikkar propôs aos participantes criar coletivamente "um novo símbolo de paz", atuando ao mesmo tempo em todos os níveis socioculturais e antropológicos, mas também no "nível mais fundamental, o do mito" (Rapp; Weber, 1984, p. 4). Para isso, seria necessário compartilhar as convicções refletidas no mito, o que teria o potencial de enriquecê-las, pois existe uma interação entre os mitos de cada pessoa. Essa metodologia para avaliar mitos seria uma verdadeira abordagem intercultural para procurar em outras sociedades por "variantes culturais", que poderiam ser "constitutivas do símbolo" que o Ocidente reconhece como paz.

Panikkar chegou assim à conclusão de que a religião poderia ser um caminho para a paz, embora a maioria das guerras muitas vezes tivesse um aspecto religioso ou, pelo menos, que "uma justificativa religiosa fosse buscada para elas" (Panikkar, 2008, p.65). A palavra paz, segundo ele, contém a esfera religiosa (*pax spiritualis*) e a esfera secular ou política (*pax civilis*), ambas indispensáveis. E é assim que a religião pode tornar-se também um caminho para a paz, pois trata-se da dimensão propriamente religiosa, presente também na laicidade, e que dá à paz um caráter não "pessoal, mas social", que Panikkar chamou de *secularidade sagrada*. A noção de paz experimentada pelas pessoas deve, portanto, ser tão importante na discussão quanto o conceito de paz científica, acadêmica e intelectual. A questão e os seus desafios são colocados a toda a humanidade, coletiva ou individualmente, porque se trata de pôr em questão todas as comodidades artificiais que o homem criou e que, em última análise, são prejudiciais à sua própria existência.

O seminário também abordou a relação entre a ruptura do status quo e a religião. Em vez de servir para administrar o status quo, a paz se tornaria a conquista do "fluxus quo", o reconhecimento de que as coisas estão em contínua mudança. A paz não seria, portanto, a ausência de guerra.

Das três soluções possíveis para os conflitos apresentados no seminário, resolução, solução e dissolução, é a última que mais se aproximaria de uma chamada "paz verdadeira", de "um estado de harmonia". Haveria um relacionamento trinitário em situações de conflito, quando uma pessoa discute com outra sobre algo que não poderia ser compartilhado. A solução, nesse caso, seria promover um diálogo dialógico entre eles que lhes permitisse encontrar um elemento comum para "subsumir" seu desejo pela coisa em questão.

Os resultados da pesquisa realizada durante o seminário mostraram que as sociedades "que pareciam as mais pacíficas" têm em comum uma "igualdade de condições", um entrelaçamento de elementos espirituais e práticos vividos em harmonia com a natureza, uma certa autossuficiência e isolamento do resto do mundo. Os alunos concluíram que essas sociedades "viviam em um mito ininterrupto" muito próximo da cosmologia indígena em geral e, também, da visão cosmoteândrica de Panikkar, onde a vida está sempre interligada. Na cultura ocidental, a conexão com o mito teria sido efetivamente interrompida.

Essa discussão me levou a julgar a importância da educação intercultural e do método intercultural para mudar a cultura da guerra, uma parte importante da qual seria o reconhecimento do pluralismo cultural. No entanto, para que esta abordagem entre paz e pluralismo fosse bem-feita, seria necessário promover um pluralismo de verdadeira aceitação, no qual as ideias absolutistas deixariam de ser toleradas, porque a verdade seria reconhecida como sempre provisória e relativa e as tradições reconheceriam que nenhuma delas poderia ter um "monopólio da verdade" e defenderiam a necessidade de um "diálogo dialógico". Vimos que, neste tipo de pluralismo, a paz não seria necessariamente garantida, pois há sempre um limite para o que pode ser aceito. É por isso que, para Panikkar, a paz vista como uma espécie de paraíso é inatingível; mas no que diz respeito à "paz dinâmica", quando há uma tentativa de diálogo dialógico permanente, se quisermos ter em mente a possibilidade de reconciliação, torna-se muito mais viável. Isso obviamente exigiria uma mudança de atitude, especialmente na cultura ocidental que teria que incorporar as diversas perspectivas extraídas de outras culturas, mais relacionadas a uma vida mais conectada à natureza e "menos orientada pelo poder e pela materialidade". Essa resposta descreve adequadamente a visão pluralista de Panikkar, para a qual alcançar a harmonia não é anular as diferenças para que tudo se torne um, mas cultivar o convívio entre os proponentes da diversidade. Isso também não significa que não haverá conflitos, mas sim que eles serão capazes de gerar diálogos e não o desejo de destruir ou excluir o

outro. Diversidade, conflitos, contradições são inerentes à realidade, então a paz como paraíso não pode ser paz real.

O outro seminário, analisado no capítulo 9, referia-se sobretudo à paz, como supostamente resultada apenas do desenvolvimento tecnológico. Vimos que Panikkar utilizou essencialmente o método da interdisciplinaridade neste projeto sobre interculturalidade como um caminho para a paz, convidando especialistas de outras disciplinas para apresentarem suas ideias. Este curso abordou as questões mais importantes e "preocupantes" da época, colocando um desafio "individual, coletivo e acadêmico" para si mesmo e seus alunos. Esse tipo de curso não ensina um assunto já estudado pelo professor que deveria simplesmente ser transmitido, mas assume uma dinâmica de "colaboração" entre o professor e os alunos, onde eles se concentrariam juntos no problema.

Uma das características mais importantes do curso foi a definição de interculturalidade, ou seja, demonstrar que existem outros pontos de vista legítimos, outros modos de vida possíveis, outros valores de mundo etc. Para Panikkar, essa é uma tarefa que apenas os Estudos Religiosos, como disciplina, podem realizar. Assim, defendeu a ideia de que o contato com outras culturas poderia provocar uma mudança nessa visão de mundo que privilegia apenas a racionalidade e a primazia da ciência. Outro ponto muito importante, também, foi a necessidade da *ortopraxia*, ou seja, a união harmoniosa entre teoria e práxis. Ao mesmo tempo, Panikkar disse que não era sua intenção criar um "grupo de ação", mas entender todo o problema para que a mudança dentro de cada um ocorresse, para que os resultados obtidos deixassem de ser meramente teóricos ou acadêmicos.

Ao transcrever suas palavras, percebemos o quanto elas podiam esconder um significado às vezes contraditório para quem o ouvia, quando dizia que era necessário tomar uma posição, mas não de forma política; unir teoria e práxis, mas não na ação prática; para influenciar o sistema, não para avançar em direção à ação coletiva, mas por meio de um movimento individual. Nos perguntamos se, de certa forma, Panikkar não esteve meio em cima do muro durante toda a sua vida. No final, pareceu-me que ele estava sempre procurando o caminho do meio ou compartilhar uma síntese complexa de todas as suas características, em vez de lutar por uma causa ou fincar sua bandeira em algum lugar.

E referindo-se à antropologia intercultural e à hermenêutica diatópica como métodos "teóricos e práticos" para a compreensão do outro, Panikkar mencionou que seu

principal objetivo era demonstrar que não se pode encontrar soluções para a situação do mundo tendo apenas o ponto de vista da cultura hegemônica ocidental. Também seria necessário levar em conta a colaboração de culturas que "estão ameaçadas de morte" pela expansão dessa mesma "civilização predominante". É por isso que na base da questão crucial, a ponta do iceberg, como a corrida armamentista e a Guerra Fria, etc., haveria aspectos sociopolíticos, econômicos, culturais, a colonização em si, o racismo estrutural, a exploração ecológica... Mas, em sua opinião, esse tipo de discurso começou a perder força no momento em que ficou claro que "recursos humanos e físicos" não são ilimitados e que a civilização tecnológica conecta o mundo inteiro de uma forma na qual ninguém é excluído de sua ação. Ao mesmo tempo, porém, as desigualdades continuaram a crescer. Concluí que essa reflexão crítica também poderia ser o início do pensamento decolonial.

Essa situação mundial exigiria, segundo ele, "um novo projeto de cultura humana", no qual os seres humanos deixariam de ser vistos como essencialmente violentos ou maus, ou que consideram como inimigos aqueles que pensam diferente. Com o objetivo de identificar possíveis caminhos para este novo projeto, Panikkar defendeu a necessidade do desarmamento cultural e de reflexão intercultural sobre o uso de tecnologias modernas. Ele também apresentou três ideias principais, preocupado com o fato de que seu curso não deveria se inclinar em uma direção e que seria ainda mais sério ou um "colonialismo imperdoável" supor que apenas a "civilização ocidental" poderia ter as soluções para problemas que se tornaram globais. Ele, então, mostrou o que seria "uma reação oriental típica e tradicional, [...] uma reflexão histórica [...] tipicamente europeia. E [...] uma consideração antropológica" às questões abordadas pela disciplina. Na reação oriental, boas intenções, prestígio, virtudes, não seriam suficientes se não se tivesse a humildade e a abertura para entender o outro e como este apreende as coisas. A atitude a ser tomada seria, ao invés disso, a de um diálogo dialógico, onde ninguém pensa que tem a verdade absoluta ou é o representante do único caminho para a perfeição. A reflexão histórica de Panikkar começou com uma crítica à falta de consciência histórica entre os estadunidenses, especialmente quando se tratava da União Soviética, em comparação com a forma como os europeus viam a mesma como o símbolo da liberdade. A perspectiva dos estadunidenses em geral sobre esse estado de coisas parecia totalmente distorcida para ele, especialmente porque se baseava no princípio de que o que é bom para nós deve ser bom para todos. A consideração antropológica foi a construção do outro como inimigo, porque ele é diferente ou porque pensa diferente.

Panikkar recusou alguns mitos ocidentais que agravariam a situação: a síndrome do adiamento, a idolatria da especialização e o poder do intermediário. Em sua opinião, a parte ocidental do mundo tem uma tendência a adiar "coisas reais" para o futuro, para não pensar nelas no momento presente; também valoriza o intermediário, os meios, e não o objetivo final; e a "síndrome da fragmentação" impede uma visão global da situação. Portanto, o que separa enfraquece, pois é somente em uma visão de conjunto que podemos ver a complexidade das coisas e, portanto, nos beneficiar de mais clareza.

Para Panikkar, a única maneira de escapar desse sistema seria não procurar a solução fora, mas dentro. Notamos que, muitas vezes, ele propõe mudanças existenciais individuais para combater problemas estruturais e levantamos a questão sobre a eficácia e coerência dessa abordagem com a visão mais holística que ele também defende. Nesse caso específico, Panikkar defende a ideia de que o desarmamento não deve ser apenas desarmamento militar, mas também desarmamento cultural, uma vez que este último seria mais sustentável e, também, mais eficaz. O problema mais sério nessa situação seria que, quando se está imerso em uma cultura, a compreensão de outras culturas se torna cada vez mais difícil, o que exigiria ainda mais interdisciplinaridade e colaboração entre as humanidades.

Panikkar também lembrou que falamos de "desenvolvidos e subdesenvolvidos" ou "países em desenvolvimento", termos que mostram que para um país ser considerado desenvolvido ele deve estar armado, ter bombas e outros objetos semelhantes. Ele, então, se perguntou se: "A noção de desenvolvimento pode ser útil para levar adiante o projeto de humanização e de boa vida, ou estamos no caminho errado porque o conceito não pode ser universalizado?". Ele propôs, portanto, a substituição da palavra desenvolvimento pela palavra alquimia, que representaria "a transformação da realidade", enfatizando mais uma vez a mudança radical de que realmente precisamos, também para não nos destruirmos. É uma mutação que tem como principal característica o "emprego tecnológico", uma vez que a tecnologia também mantém um lado de uma "ideologia pan-econômica", que, entre outras consequências, transforma a humanidade em uma "sociedade de consumo". É um "fenômeno complexo" que Panikkar chamou de "civilização tecnológica" ou "competência tecnocrática". Em tal civilização, a tecnologia é muito mais do que uma ciência aplicada, ou uma teoria, ela é também "práxis". Isso me fez pensar no que ele diria sobre a Inteligência Artificial amplamente utilizada hoje. Porque o que é a IA, senão uma criação humana que agora pode substituir o próprio ser

humano em vários campos, incluindo o conhecimento, a produção intelectual, a educação...

Para Panikkar, o etnocentrismo, o antropocentrismo e, também, o tecnocentrismo representam o risco da "ocidentalização do mundo". Nesta "civilização tecnológica", não há espaço para o mistério, para a intuição, para as crenças, ou o que chamamos de cosmovisões, de outras culturas. Da mesma forma, quanto mais uma cultura está ligada à mística, menos ela está sujeita ao poder tecnológico e vice-versa. Na civilização tecnológica, o conhecimento não passa pela observação, contemplação ou participação até que a realidade seja absorvida pelo objeto da investigação, mas se baseia no princípio da intervenção na realidade para obter um resultado, por meio da experimentação. Um método que é cada vez mais utilizado, embora essa aceitação tenha mudado um pouco desde então, com todas as discussões sobre bioética, direitos dos animais etc. Por outro lado, a contemplação como método de conhecimento pode ser comparada à meditação, na qual a realidade pode se desdobrar naturalmente, de modo que a clareza possa vir à superfície da consciência, sem que a consciência intervenha para alcançar um resultado. Poderíamos nos perguntar como conseguiríamos encontrar medicamentos e vacinas com esse método... Mas, para Panikkar, o importante seria saber que, apesar dos "enormes resultados" que a experimentação e as intervenções podem dar, elas não são métodos "universais". Ele compara a demanda pela universalização da tecnologia à "reivindicação de universalidade" do cristianismo e do marxismo. No entanto, outras culturas, como a Bantu, a Hindu, a Budista, nunca pensarão em tal universalização de uma cultura, de uma religião ou mesmo de descobertas. Portanto, essa reivindicação ainda representa a abolição de toda singularidade, bem como da diversidade de traços culturais de diferentes tradições. Neste mundo tecnológico, a matéria é considerada morta, embora ainda existam culturas onde a matéria é tão viva quanto os seres humanos. Panikkar também fala de um "nominalismo ontológico" pressuposto pela tecnologia, onde as palavras se tornam nada mais do que rótulos e perdem sua função simbólica ou "ponte ontológica", quando através do diálogo, os seres humanos podem realmente "comungar em uma experiência única". Na lógica do nominalismo, as palavras tornam-se apenas "um fluxo de informação" ou mesmo um "bombardeio de informação". Isso me fez pensar na solidão, que se tornou um problema contemporâneo, apesar da proliferação das redes sociais. Durante esta parte da pesquisa, podíamos imaginar os efeitos de suas palavras sobre os jovens estadunidenses, quando seu país estava no auge de seu poder e da superioridade tecnológica com relação aos demais.

A principal conclusão de tudo isso foi "que o planeta está doente" e, no entanto, no final, é a autoridade máxima. "A Terra e sua energia" são o "empregador", porque até mesmo os chefes das corporações existem apenas sob sua condição. Como possíveis soluções, 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 "consciência" da existência, outros "estilos de vida possíveis" permitiriam ver as coisas de forma diferente, em um tipo diferente de categoria; que "a desmonetização da vida"; a descentralização, se não se sente mais "no centro do mundo", deixaria de ser necessária e sempre nos sentiríamos marginalizados, na periferia. E essas são suas soluções "mais concretas". Mas, então, isso "é realmente possível?", já que elas são de fato bastante subjetivas e ainda mais difíceis de serem efetivamente executadas. Mas, para ele, o pior que poderia acontecer nessa situação "por causa da imensidão do problema" seria ter "a sensação de impotência pessoal", o que seria paralisante. E é nisso que o sistema quer que acreditemos. Sua resposta para combater esse tipo de inércia é descobrir que a vida é mais do que realmente vemos com nossos olhos e que mesmo as piores situações têm um significado oculto, uma transcendência, sem a qual perderíamos necessariamente toda a fé em nós mesmos e na vida. Ao contrário, se compreendermos "a profundidade da vida humana", nada pode nos impedir de seguir em frente.

E foi com este apelo à ação que encerrou o seminário, agradecendo aos seus alunos por terem concordado em navegar com ele neste mar "tempestuoso", mas também lembrando-lhes que o mundo é "belo", apesar de todas as suas dificuldades e que, por isso, devem tentar fazer "juntos" tudo o que for possível para melhorar as coisas. Assim, apesar do sentimento de negatividade de sua parte, ele ainda tentou concluir o curso com um pouco de esperança e com um discurso mais inspirador, o que é bastante característico de sua personalidade. Reafirmou, também, sua forte crença na utilidade dos "métodos e insights dos Estudos Religiosos" para "lançar luz" sobre o assunto, uma vez que "a paz, na verdade, é um símbolo religioso", no sentido da religião como ele a entende, de "dimensão humana". Panikkar admitiu, no entanto, que teve dificuldade em expressar suas crenças e ainda mais em "colocá-las em prática". Os alunos, por sua vez, consideraram o curso a revelação de uma situação que "nunca haviam imaginado" que pudesse ser tão grave.

Por fim, vimos quais eram os possíveis caminhos para a paz na concepção defendida por Panikkar, após a finalização do projeto e também no final de sua carreira acadêmica: "não apenas o desarmamento unilateral, mas a abolição da instituição militar";

um sistema educacional que seja ao mesmo tempo "intercultural e multirreligioso", que vise a uma cultura de paz, onde haveria participação da comunidade escolar em geral; um confronto "com a razão armada e depois superá-la", ou seja, mudar a mentalidade de que quem tem poder também tem razão; a resposta, no entanto, permaneceria na humanidade, "e, precisamente porque é ambiciosa, deve ser humilde: colada à terra (*húmus*) e ao homem (*homo*)". Basicamente, o problema persiste em nossa incapacidade de reconhecer que essas soluções devem ser encontradas na sabedoria dos povos indígenas, uma vez que geralmente nos vemos como "a sociedade desenvolvida" (Panikkar, 2008, p. 156)! É certamente uma realidade difícil de encarar. Mas, também, é difícil supor que uma solução realmente sempre tenha um "preço a pagar", e isso, por meio de uma mudança no estilo de vida, mentalidade, cultura e uma verdadeira tomada de responsabilidade. O método mais adequado para chegar a tal transformação seria, sem dúvida, o diálogo no sentido dialógico defendido por Panikkar, um diálogo no nível existencial, ético, mas em certo sentido também místico. Finalmente, a paz seria "fruto da sabedoria daqueles que sabem transformar tensões (destrutivas) em polaridades (criativas)" (Panikkar, 2008, p. 20). Uma transformação que surge no momento em que escolhemos o caminho da paz, que é também o caminho do diálogo, um caminho que emerge na aprendizagem mútua.

Essa mensagem marcou, não apenas o fim do projeto de paz, mas também do período acadêmico de Panikkar, no início de 1986, quando ele passou seu último semestre como professor em Santa Bárbara. Naquela época, ele também expressou o sentimento de que sempre foi incompreendido e o medo de que nunca fosse de outra forma. Ele lembrou de "dizer coisas importantes" que "não gostaria que fossem levadas pelo vento" e, enfim, que o mais importante para ele seria colher os "possíveis frutos" de seus esforços (Panikkar, 2018, p. 155). As ações posteriores de Panikkar em relação às questões de paz e sua possível influência sobre seus alunos e colegas, bem como no pensamento contemporâneo de forma geral, serão objeto de pesquisas futuras.

Concluo, portanto, este trabalho de pesquisa com a aplicação de suas teorias do pluralismo religioso e do método intercultural, ou melhor, como vimos, dos métodos interculturais no projeto sobre a interculturalidade como caminho para a paz, que poderia ter sido uma das principais (e talvez menos conhecida) contribuições de Panikkar para os estudos das religiões.

Quando busco me aprofundar no pensamento de Panikkar, fica mais clara sua inserção no paradigma pluralista, no qual o próprio autor também se insere. No entanto, há aqui uma ressalva, muito coerente com seu pensamento, que é a crítica à

"departamentalização" do conhecimento, típica da modernidade, e ao seu desejo, expresso em entrevistas e escritos, de não ser rotulado. Em outras palavras, as tipologias existem para dar direção, mas não devem ser vistas como categorias cristalizadas, pois são o pensamento humano em toda a sua complexidade e fluidez. A visão de pluralismo de Panikkar vai além do campo teológico, apresentando traços filosóficos, mantendo-se fiel à sua crítica à separação dos dois campos de conhecimento e à sua visão cosmoteândrica.

As grandes questões que dizem respeito à humanidade e à criação exigem, naturalmente, indicações teológicas coerentes. A cooperação, os diálogos inter-religiosos e as possibilidades de interculturalidade devem ser vistos sob esta luz. Para conhecer a diversidade dos aspectos que interpelam a vida humana e a terra, em particular os temas da paz, da justiça e da sustentabilidade da vida no mundo, são necessárias orientações para que a reflexão teológica continue a ser relevante diante dos desafios que a sociedade apresenta e possa contribuir efetivamente para iniciativas de aproximação inter-religiosa. Como é sabido, não obstante os conflitos, as culturas de violência e os fundamentalismos, as religiões e todas as expressões de espiritualidade encontram-se, nas diversas partes do mundo, num processo de contínua reflexão sobre a vida, com o desenvolvimento positivo de processos de humanização e de preocupações ecológicas. Em diferentes contextos, nos últimos anos, as religiões têm se mostrado relevantes em eventos e processos sociais e obviamente relacionadas ao tratamento de diferentes aspectos da vida. Este entrelaçamento com as múltiplas dimensões da vida social tem produzido ações de diferentes cores ideológicas, por vezes até antagônicas ou geradoras de violência, ora sendo vetores para os construtores da paz e da justiça. O fato é que não se pode negar a importância pública das crenças religiosas. Portanto, nenhuma cultura é o lugar exclusivo ou privilegiado a partir do qual podemos avaliar universalmente as outras. Da mesma forma, o autor afirma que nenhuma religião pode ser considerada a única verdadeira e universal, daí a importância de interpretações dos elementos conectivos da cultura que reúnam e articulem as contradições presentes no todo, mas, sobretudo, que não negligenciem as particularidades, as singularidades e a concretude das experiências. Tanto o diálogo inter-religioso quanto o diálogo interconvicções e intercultural, exigem da parte dos diferentes grupos, a abertura e a escuta mútua e uma apreciação crítica da interculturalidade para a realização e expansão de espaços democráticos e inclusivos, levando em consideração a paz, a justiça e a integridade da criação.

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. Isso pode incluir a França, que vive em um contexto de crise migratória e rejeição de estrangeiros, além de um período crítico marcado pela luta do Estado francês contra o terrorismo; mas também o Brasil, dada a atual fase de predominância da intolerância religiosa e a ascensão de uma política religiosa fundamentalista que satura o espaço público e ameaça tanto a democracia quanto a laicidade do Estado brasileiro.

As mudanças sociais e culturais têm implicações éticas para indivíduos e grupos. Tal contexto leva à convivência com os outros e a viver na diversidade, mesmo que se tente sempre permanecer em "guetos" ou "bolhas" conhecidos e confortáveis. Em um mundo globalizado, não é mais possível evitar essa convivência. E se em outros tempos as diferenças e divergências foram resolvidas com base na guerra, na violência explícita e nas ações totalitárias, hoje são possíveis formas e atitudes dialógicas e interculturais. No contexto dos valores democráticos, eliminar aqueles que pensam ou agem de forma diferente não é uma opção razoável e adequada e, portanto, ética, daí a importância de valorizar os diálogos.

E acredito que foi exatamente isso que Panikkar se propôs a fazer com seus alunos e que agora pretendo destacar com esta pesquisa, considerando que o mundo de hoje exige reflexão, análise crítica, mas também ação. Isso significa que nenhum profissional pode ficar de braços cruzados escondendo-se atrás de uma suposta imparcialidade científica, dispensando uma ação efetiva, sem, no entanto, ser proselitista. Pelo contrário, usando essa mesma imparcialidade, é necessário engajar-se em uma ação efetiva, em uma nova base metodológica, na (re)criação de uma realidade, onde valores como paz, igualdade, liberdade, fraternidade e sororidade ainda possam prevalecer.