

A Interculturalidade como Alternativa à Violência¹

Raúl Fornet Betancourt²

RESUMO: O artigo pretende elucidar a contribuição da filosofia intercultural no contexto de uma sociedade globalizada. Uma das tarefas básicas é a promoção da paz, objetivo que só pode ser alcançado através do diálogo entre religiões e/ou culturas.

PALAVRAS-CHAVE: Interculturalidade; filosofia intercultural; o diálogo e a paz.

Surpreendeu-me ver, freqüentemente, homens que professam a religião cristã, religião de paz, de amor, de temperança e de boa fé, combaterem-se uns aos outros com tal violência e se perseguirem com terríveis ódios, mais parecendo que sua religião se distinguiu por este caráter do que pelos que apontava anteriormente. [...] Indagando a causa deste mal, descobri que provém, sobretudo, de situarem-se as funções do sacerdócio, as dignidades e os deveres da igreja na categoria das vantagens materiais, e naquilo que o povo imagina que toda a religião consiste nas honras que tributa a seus ministros.

Baruc Spinoza

¹ Tradução de Jovino Pizzi, jornalista e doutor em filosofia, professor da Universidade Católica de Pelotas.

² Doutor em filosofia pelas universidades de Aachen e de Salamanca. Professor na Universidade de Bremen e diretor do Departamento de América Latina do Instituto de Misionologia, em Aachen. É diretor de *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* e coordenador do Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sul, assim como dos Congressos Internacionais de Filosofia Intercultural. Além disso, é membro da Société Européenne de Culture. Dentre seus trabalhos, destacam-se: *Introducción a Sartre* (México, 1989); *Estudios de Filosofía Latinoamericana* (México, 1992); *José Martí* (Madrid, 1998); *O marxismo na América Latina* (São Leopoldo, 1995); *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde América Latina en el contexto de la globalización* (Bilbao, 2001) e *Transformación del marxismo en América Latina* (México, 2001).

1. Observações preliminares

Gostaria de iniciar minha exposição, recordando, de maneira explícita, o contexto na qual a realizo, pois, às vezes, o mais evidente é o que menos se vê, ou aquilo em que menos se repara. Minha exposição sobre a interculturalidade, como alternativa à violência, tem como foco central o tema “Paz e violência nas religiões”.

Por isso, gostaria de salientar que, na apresentação dos objetivos deste curso, aparece o seguinte: “Depois do 11 de setembro, existe uma tendência generalizada a considerar as religiões como fonte de violência e responsabilizá-las pelos muitos conflitos que acontecem hoje no mundo. No entanto, olvidou-se que, em todas elas, há também experiências e propostas de paz, que podem contribuir na formação de uma sociedade sem guerras. Este estudo pretende analisar as manifestações de paz e de violência nas diferentes tradições religiosas e buscar alternativas à violência, a partir da interculturalidade, do direito e do diálogo entre religiões”.

No marco temático de “paz e violência nas religiões” se aposta, portanto, pela interculturalidade como uma das perspectivas que nos pode ajudar a encontrar alternativas à violência de fundo “religioso”; uma aposta que me parece razoável e pertinente, porque entendo que a interculturalidade é uma questão fundamental para compreender essa ambivalência do “religioso”, que se reflete na formulação do tema escolhido, que é, em grande parte, reflexo da ambivalência concernente a toda cultura humana, enquanto criação histórica de seres sempre mutáveis, num constante processo da própria readaptação, com seus vizinhos, com seu mundo e com a história que os faz desta forma.

De maneira que, ao menos a partir desta ótica, é possível compreender os objetivos do curso sobre as religiões e/ou tradições religiosas, porém acrescentando também – e, neste caso, até com mais razão – as tradições culturais em geral. As culturas são sempre reflexo da profunda ambivalência que acompanha o humano e, em nenhuma delas, as religiões conseguem suprimir esse fundo ambivalente. Ao contrário, elas mesmas, enquanto realidades ou esferas de vida “inculturadas”, transpiram a ambivalência de seu respectivo “ambiente cultural”. Como fórmula mais específica, e com todos os riscos que isso implica, poder-se-ia sustentar que não há religião sem cultura, nem diálogo entre religiões, sem diálogo entre culturas.

Outrossim, não negamos que, na sua autopercepção, as religiões “transcendem” suas respectivas culturas, e que é

precisamente por isso que podem – ou deveriam – jogar, no seio de suas culturas, um papel crítico e profético; todavia, isso não impede seu indispensável arraigo cultural, que se expressa, de diferentes e múltiplas maneiras, no fato de que as religiões não podem ser vivenciadas nem praticadas como tal, nem comunicar-se entre si, isto é, nem conhecerem sua possível “identidade rigorosa”, muito menos estabelecerem um diálogo com outras identidades religiosas, sem mediações de natureza cultural.

Por isso, gostaria de insistir no tema do curso, que aponta para um horizonte cultural, em cuja luz deve ser vista a questão da “paz e violência nas religiões” ou, se alguém desejar, sobre a dialética de interação complexa entre religião e cultura, porque oferece o pano de fundo adequado para formular, mesmo que seja somente de maneira esquemática, algumas observações preliminares que parecem necessárias para pontualizar as reflexões que seguem.

A primeira observação visa apenas salientar que, na análise do tema em foco, a consideração da perspectiva intercultural não deve ser entendida nem como resultado de uma concessão à “moda” da interculturalidade, nem como uma dimensão da análise anexada desde fora. A ótica da interculturalidade não é alheia ao tema, mas, ao contrário, é uma possibilidade e uma exigência analítica que brotam do mesmo, porque, além das razões implícitas daquilo que afirmava anteriormente, deve-se reconhecer que a pergunta referente a expressões de paz e de violência nas religiões é uma questão que investiga, em razão de seu próprio contexto histórico, as constelações culturais que tornam possível e canalizam tais manifestações, pois são elas que condicionam, em grande parte, a “função” de paz e/ou de violência das religiões no mundo.

Por outra parte – e como informação sobre o pano de fundo teórico, desde o qual enfoco o tema – quero deixar clara uma segunda observação: quando se fala de religiões e de culturas, de tradições religiosas e/ou de tradições culturais, creio que é imprescindível admitir que se fala de “referências” que permitem um certo *fundamento*, uma razão ou sentido para viver, nos compreender e agir no mundo. Além disso, creio que se trata de um *fundamento* que, muitas vezes, se experimenta como uma verdadeira necessidade histórico-antropológica, não somente de identidade e identificação, mas também de sentido e de orientação, para não se perder no caminho, para não ir à deriva na história ou cair na arbitrariedade generalizada, que nos impeça de ensaiar ações de compromisso universal. Todavia, e por isso mesmo, trata-se também, ao menos desde uma postura de vocação intercultural,

de saber reconhecer um *fundamento*, em outras palavras, de aprender a *ter-se* nele, sem *ser* fundamentalista. Tratar-se-ia, pois, de aprender a manter-se numa relação dialógica com as tradições religiosas e culturais, que a todos mantêm e que são fontes de vida e doação. Deste modo – parece-me – poderíamos aprender que o *fundamento* não amarra, não prende a um lugar fixo e seguro para sempre, mas permite iniciar um caminho, que nos orienta, para que seja possível uma abertura ao mundo, e não somente a uma parte dele e se inicie, assim, uma vida de reciprocidade e diálogo com as muitas tradições que saem ao encontro em nosso “próprio” caminho.

O desafio consiste, pois, em aprender a caminhar com as tradições e com aquilo que elas oferecem ou transmitem como *fundamento*, para assumir, como um processo normal, a experiência de sua transformação “em” e “pelo” encontro com os que fazem seu caminho, a partir de outros lugares de partida ou com procedência diferentes, como souberam recordar, por exemplo, Pedro Abelardo (1079-1142) e Ramón Llull (1232/35?-1315).³ Nesse sentido, gostaria de insistir na idéia de que é, precisamente, este trato dialógico – tanto “consigo mesmo” como com o “alheio” – que podemos aprender e colocar em prática no diálogo inter-religioso ou diálogo entre religiões, porque – aproveito para dizê-lo também – desde meu ponto de vista, deve ser considerado como uma dimensão central de todo diálogo intercultural que pretende merecer este nome.

A terceira observação que desejo salientar, complementa a anterior, pois recorda que a seguridade, ou melhor, a “fortaleza” (no significado de “força” e “vigor” que ajuda a superar o temor) dos “fundamentos” e, em geral, as identidades religiosas e/ou culturais, com as que se identifica e se aceita como referências reitoras para o agir, não podem ser procuradas em fixações dogmáticas, nem nas definições doutrinárias com as que, muitas vezes, se pretende “reter” e codificar o possível núcleo essencial de tais tradições e identidades, mas na qualidade do tipo de relações que se geram e são fomentadas na comunidade de seus membros. Vale insistir no fato de que a medida da “fortaleza” de tradições e identidades é dada pelas práticas culturais dos membros que nelas se reconhecem e que, por isso mesmo, as reconhecem, na sua vida, como pautas orientadoras.

As tradições, bem como as identidades religiosas e culturais, devem ser vistas, portanto, num vínculo estreito, vital e

³ Ver, por exemplo, suas obras: *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum e Libre do gentil e dels tres savis*.

contextual com a história que realizam (ou padecem) os seus membros.

Esta idéia requer, todavia, que se aclare outro aspecto, de onde surge minha quarta observação preliminar: quando se fala de tradições e identidades, não é unicamente de “fundamentos” e “referências”, mas se alude também, e de modo especial, a processos, cujos sujeitos somos nós mesmos, ainda que membros desta ou daquela tradição religiosa ou cultural. Fala-se, pois, de processos de diálogo e de transformação nos quais, queira ou não, se está envolvido e se é parte dos mesmos e, como tais – consciente ou inconscientemente – parte de uma dupla dialética de comunicação e transformação. Na verdade, a dinâmica desses processos nos impulsiona, por uma parte, a estabelecer um diálogo para dentro, ou seja, com nossa própria identidade, a fim de narrar nossa própria relação com aquilo que se é (ou que dizem o que se é) e poder, deste modo, revisar a cegueira dos espelhos que a própria tradição produz.⁴ Por outra parte, essa dialética, ao mesmo tempo, leva cada um a reconhecer que a outra cara desse diálogo para dentro é, precisamente, o intercambio com “o outro”, com “o alheio”, e o esforço por fazer desse diálogo o lugar de transformações mutuas, que promovam a situações existenciais e convivenciais de qualidade verdadeiramente inter-religiosa e intercultural.

Por fim, uma quinta observação preliminar: o diálogo entre religiões e/ou culturas é, a meu modo de ver, uma iniciativa na qual se condensa uma das aspirações e necessidades mais antigas e mais desejadas da humanidade, a saber, o ideal da paz. Por isso, penso que, quando se fala de “paz e violência nas religiões”, encarar, com isso, uma tarefa crítica, que busca elucidar as razões dessa ambivalência a que já nos referimos, mas que indica, precisamente, a reconfiguração antidogmática do encontro entre religiões e culturas no mundo de hoje, para que o diálogo entre elas não seja apenas manifestação da vontade de construir a paz, mas também uma expressão concreta da paz como situação e realidade.

Tendo em vista o que foi esboçado nas observações precedentes, passo agora à exposição do tema que me foi solicitado. Relevo que tomarei como fio condutor a idéia de que a interculturalidade pode ser, realmente, uma alternativa à violência – de modo especial àquela que, supostamente, encontra suas raízes em tradições religiosas e/ou culturais – porque é uma atitude e uma disposição para a convivência que, como trataremos de explicar,

⁴ Cf. José Saramago, *Ensayo sobre la ceguera*, Madrid, 1995.

desnaturaliza, desantropologiza e desdogmatiza as diferenças religiosas e culturais e, deste modo, ajuda a estabelecer as condições para poder viver as diferenças em um horizonte de diálogo e de solidariedade, ou seja, de paz.

1. Elucidando conceitos

Sem querer entrar agora no problema das definições conceituais⁵, pois não é o propósito deste item oferecer definições, começarei com uma breve delimitação das noções de interculturalidade e de violência – os dois conceitos que demarcam estas reflexões – para esclarecer o uso que se irá fazer deles e o campo de sentido que ficará limitado.

No que diz respeito ao termo “interculturalidade”, devo salientar, primeiramente, que não se deve confundi-lo, como às vezes se faz, com o conceito de multiculturalismo. Com este último, procura-se descrever a realidade fática da presença de várias culturas no seio de uma mesma sociedade. O mais problemático é que, com ele, pode-se designar uma estratégia política liberal, voltada a manter a assimetria de poder entre as culturas, visto que postula o respeito às diferenças culturais, mas sem colocar em questão o marco estabelecido pela ordem cultural hegemônica.

Assim, o respeito e a tolerância, das que tanto se vangloriam na retórica do multiculturalismo, vêm-se, de fato, fortemente limitados e, inclusive, minados por uma ideologia semicolonialista, que consagra a cultura (ocidental) dominante como espécie de metacultura que, benevolmente, concede determinados espaços às demais, sem esquecer, naturalmente, a tendência à indiferença e a fragmentação das culturas em ilhas isoladas, aspectos que o modelo do multiculturalismo propicia.

A interculturalidade, como é entendida, aponta para o lado oposto, ou seja, para a comunicação e para a interação mútuas entre culturas. Ela representa o nível das relações e de qualidade interativa nas relações culturais entre si, e não o nível da mera co-existência fática de distintas culturas num mesmo espaço.

Não se deve também confundir a interculturalidade com outro termo, que está na moda e se usa, sobretudo, para indicar uma característica supostamente típica da condição cultural dos seres humanos em sociedades pós-modernas, onde cada pessoa pode

⁵ Cf. Raúl Fornet-Betancourt, “Lo intercultural: el problema de su definición”, en Fundació CIDOB (Ed.), *Intercultural. Balance y perspectivas. Encuentro internacional sobre interculturalidad*, Barcelona, 2002, pp. 157-160.

escolher e construir sua identidade a seu gosto e pelo tempo que quiser. Refiro-me ao conceito de transculturalidade. Se, anteriormente, era sublinhado o momento da construção individual, como expressão da autonomia dos membros de uma sociedade composta por indivíduos e, por decorrência, a capacidade de *passar* de uma cultura a outra, a interculturalidade, sem negar esta possibilidade, salienta mais precisamente uma dinâmica de transformação do “próprio” que, tendo seu norte na convivência, desdogmatiza as diferenças e as converte não em pontos de passagem, mas em meros pontos de encontro e de apoio solidário para o cultivo das mesmas, como referências e tradições de que se necessita para viver em relação e enriquecer-se, desenvolvendo a pluralidade das relações culturais. Numa palavra, se a transculturalidade fomenta um processo de hibridação, que pode configurar uma situação cultural que se assemelha à “noite na qual todos os gatos são pardos”⁶ – para utilizar a famosa metáfora de Hegel, a respeito da concepção schellingiana do absoluto – a interculturalidade prefere trabalhar por um mundo plural de diferenças, dentro de uma relação interativa.

Nesse sentido, compreende-se que a interculturalidade não deve, simplesmente, reduzir-se a um projeto transdisciplinar ou interdisciplinar. As fronteiras que a interculturalidade redefine, redimensiona e relaciona, não são as fronteiras dos saberes científicos, nem do respectivo profissionalismo, mas culturais. Por isso, seu programa é muito mais radical e não se contenta com uma estratégia metodológica, voltada a reparar o dano que produz a parcialização do saber, porque, ao permitir ler suas fronteiras como zonas de comunicação, implica numa revolução hermenêutica que possibilita a inter-fecundização das culturas.⁷

É importante, ainda que brevemente, dizer algo sobre o termo “violência”. Com ele, faz-se alusão ao complexo fenômeno de agressão e destruição, de ódio e de morte, com que se costuma, geralmente, associar esta palavra. Aqui, porém, se limita, basicamente, a sua expressão no âmbito das instituições religiosas e culturais e, de modo especial, ao âmbito de tais instituições no marco do sistema capitalista ocidental. Assim, refere-se, em primeiro lugar, à violência sistemática que gera instituições religiosas e culturais quando, assumindo a lógica de dominação

⁶ Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, 1960, p. 15.

⁷ Para uma delimitação mais detalhada da interculturalidade em relação com estes outros termos, que acabamos de enumerar, ver: Raimon Panikkar, *Pace e interculturalità*, Milão, 2002; e, ainda, Rodrigo Miquel Alsira, *La comunicación intercultural*, Barcelona, 1999.

imperial do Ocidente capitalista, instrumentaliza as tradições religiosas e culturais e as coloca a serviço da ordem estabelecida. Na verdade, refiro-me, além da cumplicidade com a violência institucional, ao sistema hegemônico, que se verifica nos múltiplos níveis, com a finalidade explícita de nivelar as memórias históricas da humanidade. Numa palavra, trata-se da violência da “cultura” e/ou a “pedagogia” do esquecimento.

2. O ponto de partida

Como se pode deduzir do título da conferência, minha proposta defende a idéia de uma convivência intercultural como sendo uma alternativa concreta e viável à incultura da guerra e da militarização dos conflitos, com que se confronta, hoje, a violência institucional da ordem hegemônica.

O ponto de partida desta proposta é o delineamento da filosofia intercultural, que apresento, fazendo referência a alguns de seus aspectos fundamentais, para que se possa compreender melhor o horizonte desenhado com as observações introdutórias e, com isso, o lado no qual me situo.

À diferença de outras filosofias críticas e tentativas emancipatórias, que postulam também a necessidade de transformar a realidade histórica e, ainda, que a filosofia deve articular-se, deste modo, com os movimentos de transformação social, mas que, ao mesmo tempo, entendem este processo de articulação como um processo de realização ou inserção da filosofia no mundo, a filosofia intercultural insiste em repensar o que se chama “filosofia” desde os diferentes mundos culturais e suas práticas de libertação. Na verdade, não se trata de encarnar idéias filosóficas no mundo, mas de contribuir para que haja mais mundo para todas e todos.

Neste sentido, a filosofia intercultural projeta-se como um filosofar desde e com os mundos da gente, porém orientado criticamente pela idéia reguladora da convivência solidária. Por isso, outro aspecto que caracteriza a configuração da filosofia intercultural é, precisamente, seu caráter contextual, isto é, um filosofar que não parte de idéias ou teorias, mas das práticas culturais nos diferentes contextos em que vive a humanidade.

Disso decorre uma outra característica muito significativa da filosofia intercultural. Trata-se do exercício de acompanhamento de processos concretos, desses processos em que, cotidianamente, se joga o sentido do que se faz, aqui e agora, e do que se pode realizar no futuro. É o chamado filosofar de cotidianidades,

filosofar situado, que assume posição, na ambivalente pluralidade das razões cotidianas para viver.

Por fim, gostaria de mencionar outro aspecto referente a uma filosofia do diálogo de contextos e das razões, argumentos ou discursos que se geram em tais contextos e decidem, no fundo, se as “razões” que se atribui para viver são fonte de convivência ou, pelo contrário, motivo de conflito e de violência.

Deste modo, a filosofia intercultural procura articular-se como um movimento que resiste a violência, no sentido de fazer frente às múltiplas estratégias do sistema vigente para reduzir a diversidade dos mundos, promovendo, por isso mesmo, a pluralidade contextual. Isso implica, entre outras coisas, em opor-se ao analfabetismo contextual e à “pedagogia” da descapacitação da gente (que estende o sistema com suas políticas de “estandarização” do saber), com uma campanha de recuperação da memória e das referências locais, que permitem ser os intérpretes de nossos próprios mundos contextuais. Daí, então, a tarefa a que se propõe contribuir, aspecto que é tema do ponto seguinte.

3. A tarefa

À luz do que foi dito, é compreensível que, a partir da idéia do diálogo intercultural, as estratégias econômicas, financeiras, políticas, sociais e de informação, com as quais se globaliza o neoliberalismo, garantindo sua globalização como força destruidora, igual a um furacão que, ao passar, ameaça arrasar a diversidade⁸, representem um exercício diário e institucionalizado de práticas de violência que, sob o nome politicamente correto de globalização, esconda a tentativa de assalto totalitário à pluralidade dos mundos contextuais dos povos e suas respectivas tradições.

Ainda assim, é possível compreender que a tarefa de que se fala fique caracterizada, então, pelo sentido de configurar o projeto de um mundo intercultural, como alternativa à violência que dissemina, atualmente, a globalização do neoliberalismo. Isso supõe, por sua vez, que o objetivo de fazer história real, esse “outro mundo possível”, implica, necessariamente, uma crítica da globalização neoliberal que ponha de manifesto o seu ato de violentar mundos e culturas, biografias e geografias, ao dilatar-se, partindo de um conjunto de estratégias, cuja finalidade é a de impor a monotonia do tempo da modernização ocidental-capitalista, reduzida, evidentemente, ao ritmo do mercado e seus interesses.

⁸ Cf. Franz J. Hinkelammert (Compilador), *El huracán de la globalización*, San José, 1999.

Sem esquecer que este domínio sobre os tempos dos povos, que esta nivelção dos tempos nos cursos da vida da humanidade é fundamental para a ocupação dos espaços contextuais e seu nivelamento como lugares mercadológicos.

A contribuição da filosofia intercultural à tarefa de construir um mundo de convivência intercultural, começa, assim, pelo desmascaramento da violência destruidora deste furacão em todas as suas manifestações.

Nesse sentido, é suficiente fixar-se numa delas, que me parece decisiva, uma vez que muda os horizontes referenciais das culturas.

Falo da violência inerente a política de produção e administração do saber e do conhecimento, que hoje fomenta o sistema hegemônico; uma política que não apenas despreza e marginaliza os chamados conhecimentos tradicionais contextualizados, mas que, além disso, gestiona a sacralização do saber “global” produzido “em” e “por” encomenda dos centros de poder do sistema capitalista. Sua pretensão é, pois, clara. Resumida numa fórmula perigosa e um tanto polêmica, seria possível descrevê-la da seguinte maneira: “Esqueçam o que sabem, esqueçam suas memórias e tudo aquilo que, por tradição, entendem bem, e aprendam de novo a ler o mundo na escola da modernização e da globalização neoliberais.”

Como se pode perceber, no coração desta política palpita um novo imperativo epistemológico e hermenêutico. Trata-se daquilo que, anteriormente, denominei de “pedagogia” do esquecimento e/ou da descapacitação contextual da gente.

Para a filosofia intercultural, este novo imperativo, que descapacita e descontextualiza os membros das chamadas culturas tradicionais, constitui-se numa forma central da violência do sistema hegemônico que, como tal, deve ser desmascarado e criticado. Todavia, é preciso também ir além da crítica, optando pela alternativa da formação intercultural – no melhor sentido do termo – como concretização de uma política educativa-cultural, dirigida à manutenção e a comunicação entre si da diversidade contextual dos muitos “alfabetos”, em que a humanidade sabe ler sua origem e sua história. Parece-me que esta medida é a melhor forma de fazer frente ao perigo fatal do analfabetismo contextual do que antes se falava.

É óbvio que, ao traçar a alternativa dos muitos alfabetos culturais, frente ao alfabeto único da globalização neoliberal, a filosofia intercultural não pretende regressar as cavernas, nem ao provincialismo fragmentado do “aldeão vaidoso”, já criticado

magistralmente por José Martí, ao final do século XIX.⁹ Muito menos, trata-se de promover uma política localista, que alimente a fragmentação da memória libertadora comum dos oprimidos e oprimidas. Pelo contrário, a formação contextual e intercultural se oferece, aqui, como eixo comum, no sentido de fortalecer a consciência da co-pertença e as práticas de intercambio solidário.

A construção de um mundo universal que realmente mereça esse adjetivo, passa pela capacitação contextual de todos os seus habitantes, pois a verdadeira universalidade não é alcançável por nenhum processo de formalização ou uniformização descontextualizante, pois se projeta, em termos de uma complexa e permanente campanha de aprendizagem, na e pela tradução dos distintos alfabetos”, assim como pelo intercâmbio das diferentes capacitações contextuais.

4. A paz como tarefa e esperança

Com este último ponto, gostaria de salientar um aspecto mais positivo, ou seja, com a proposta da interculturalidade como alternativa à violência (da globalização neoliberal), isto é, precisar o caráter positivo de sua contribuição à tarefa de construir um mundo alternativo, deixando claro que o diálogo intercultural apresenta-se, justamente, como alternativa à violência, porque a entendemos como uma prática de paz.

A paz é, pois, uma tarefa que, ao final de tudo, deseja contribuir para o esboço da filosofia intercultural, enquanto filosofia do diálogo entre culturas e da convivência solidária entre os povos do mundo. Todavia, para a filosofia intercultural, a paz é tarefa, por ser, fundamentalmente, a esperança que a incita a trabalhar para gerar, com o apoio de todas as culturas, processos de universalização, que vão, por sua vez, criando hábitos de saber viver juntos, compartilhando vida em “agrupamentos” interculturais que equilibram o mundo.

A paz é a esperança que vai equilibrar o mundo. Uma alternativa para esse equilíbrio é a interculturalidade, já que encaminha para um novo tipo de relações de convivência e, com isso, para uma universalidade solidária e compartilhada; uma universalidade em equilíbrio, sem nenhuma marca cultural específica, porque toda tentativa de autenticar ou de colocar-lhe o selo de uma determinada cultura, representaria uma forma de desequilíbrio e um assalto ao comum, isto é, uma recaída na

⁹ Cf. José Martí, “Nuestra América”, en: *Obras completas*, tomo 6, La Habana, p. 15ss.

violência e nos hábitos de dominação.

A paz se apresenta, portanto, como a esperança de uma convivência, que capacita para o universal num mundo em equilíbrio.

Neste sentido, a paz é a idéia, ou melhor, o ideal que mais radicalmente desmonta os artifícios do sofisma de que um mundo globalizado é um mundo apto para a paz. A paz, como dizíamos, cresce com essa universalidade sem marca específica, que configura o lugar de convivência, num mundo equilibrado. No entanto, esse crescimento é precisamente o que impede a globalização atual que, enquanto expansão do neoliberalismo, possui a característica de uma cultura ou civilização determinada, ou seja, carrega a marca do império. Daí que a violência, epistemológica, política, social ou administrativa – para não mencionar a militar, que é tão evidente – lhe seja uma dimensão inerente.

Para terminar, permitam que, em vez aprofundar nessa contradição entre globalização neoliberal e paz, retome a idéia inicial da vinculação essencial existente entre interculturalidade e inter-religiosidade.

O que me interessa sublinhar é a importância do diálogo entre tradições religiosas no marco do diálogo intercultural. Pois, se é certo que a perspectiva da interculturalidade pode ajudar na radicalização do diálogo entre religiões, fazendo ver, por exemplo, a necessidade de libertar as tradições e identidades religiosas das redes monoculturais, em que, muitas vezes, se vêm aprisionadas, não há dúvidas, por outro lado, de que o diálogo inter-religioso pode ser uma fonte de orientação importante para o trabalho intercultural, no sentido de recuperar as memórias libertadoras da humanidade, em toda sua pluralidade, sem renunciar, por isso, a um fundamento normativo vinculante. Penso aqui, concretamente, nas memórias religiosas vinculadas à opção pelos pobres e humilhados deste mundo. Creio que, sobre a importância deste aspecto no diálogo intercultural e na busca da paz, não se faz necessário qualquer comentário. Será possível alcançar a convivência humana e a paz, sem fazer desta opção, ‘pelos’ e ‘com’ os pobres, o sol das transformações culturais e sociais?