

Raúl Fornet-Betancourt

La interculturalidad como alternativa a la violencia

“Me ha sorprendido a menudo ver a hombres que profesan la religión cristiana, religión de paz, de amor, de continencia, de buena fe, combatirse los unos a los otros con tal violencia y perseguirse con tan terribles odios, que más parecía que su religión se distinguía por este carácter que por los que antes señalaba. [...]

Indagando la causa de este mal, he encontrado que proviene, sobre todo, de que se colocan las funciones del sacerdocio, las dignidades y los deberes de la iglesia en la categoría de las ventajas materiales, y en que el pueblo imagina que toda la religión consiste en los honores que tributa a sus ministros.”

Baruc Spinoza

Observaciones preliminares

Permitan que empiece mi exposición recordando de manera explícita el contexto inmediato de la misma, pues a veces lo más evidente, es lo que menos se ve o aquello en lo que menos se repara. Para evitar tal riesgo, comienzo, pues, recordando lo evidente: Mi ponencia sobre la interculturalidad como alternativa a la violencia se inscribe en este curso de verano cuyo tema general reza “Paz y violencia en las religiones”.

Y quiero destacar además que en la presentación de los objetivos de este curso se subraya lo siguiente: “Tras el 11 de septiembre, hay una tendencia generalizada a considerar las religiones como fuente de violencia y a responsabilizarlas de no pocos de los conflictos que se producen hoy en el mundo. Se olvida, sin embargo, que en todas ellas hay también experiencias y propuestas de paz que pueden contribuir a la contribución de una sociedad sin guerras. El presente curso pretende analizar las manifestaciones de paz y de violencia en las diferentes tradiciones religiosas y buscar alternativas a la

violencia a partir de la interculturalidad, del derecho y del diálogo entre religiones”.¹

En el marco temático de “paz y violencia en las religiones” se apuesta, por tanto, por la interculturalidad como una de las perspectivas que nos pueden ayudar a buscar alternativas a la violencia de motivación “religiosa”; una apuesta que me parece razonable y pertinente porque entiendo que la interculturalidad es una clave fundamental para comprender que esa ambivalencia de lo “religioso” que se trasluce en la formulación del tema del curso, es en gran parte reflejo de la ambivalencia que le es propia a toda cultura humana en tanto que creación histórica, siempre inestable, de seres en continuo reajuste consigo mismo, con sus vecinos, con su mundo y con la historia que los hace y que hacen.

De manera que, al menos desde esta óptica, se ve que lo que se nos dice en los objetivos del curso sobre las religiones y/o tradiciones religiosas, se puede decir también, y acaso hasta con más razón, de las tradiciones culturales en general. Las culturas son siempre reflejo de la profunda ambivalencia que acompaña lo humano, y las religiones no suprimen ese fondo de ambivalencia en ninguna cultura. Al contrario, ellas mismas, en tanto que realidades o esferas de vida “inculturadas”, transpiran la ambivalencia de su respectivo “ambiente cultural”. En fórmula apretada, y con todos los riesgos que ello implica, se podría sostener que no hay religión sin cultura ni diálogo entre religiones sin diálogo entre culturas.

No se niega que, por otra parte, en su autopercepción las religiones “trascienden” sus respectivas culturas, y que es precisamente por ello por lo que pueden – o deberían – jugar un papel crítico y profético al interior de sus culturas; pero eso no impide su necesario arraigo cultural que se expresa, entre otras muchas formas, en que las religiones no pueden ser vividas ni practicadas como tal, ni comunicarse entre sí, esto es, ni conocer su supuesta “identidad

¹ Ver el anuncio oficial del curso hecho por su director Juan José Tamayo.

fuerte” ni entablar un diálogo con otras identidades religiosas, sin mediaciones de naturaleza cultural.

Pero si me he permitido comenzar mi ponencia recordando el tema del curso y lo que nos sugiere sobre el horizonte cultural a cuya luz debe ser vista la cuestión de “paz y violencia en las religiones” o, si se refiere, sobre la dialéctica de interacción compleja entre religión y cultura, es porque me ofrece el trasfondo adecuado para formular, aunque sea sólo de manera esquemática, algunas observaciones preliminares que me parecen necesarias para enmarcar las reflexiones que luego siguen.

La primera observación es, simplemente, para hacer notar que la consideración de la perspectiva intercultural en el análisis del tema que nos ocupa, no debe ser entendida ni como resultado de una concesión a la “moda” de la interculturalidad ni como una dimensión de análisis que se le añade desde fuera. No, porque la óptica de la interculturalidad no es ajena al tema, sino que, por el contrario, es una posibilidad y exigencia analítica que brotan del mismo tema, porque, además de las razones implícitas en lo que decía antes, hay que reconocer que la pregunta por las expresiones de paz y de violencia en las religiones es una cuestión que inquiere, en razón de su misma contextura histórica, por las constelaciones culturales que hacen posible y canalizan dichas manifestaciones, ya que son estas constelaciones culturales las que condicionan en gran medida la “función” de paz y/o de violencia de las religiones en el mundo.

Por otra parte, y como información sobre el trasfondo teórico desde el que enfoco el tema, quiero adelantar esta segunda observación: Cuando hablamos de religiones y de culturas, de tradiciones religiosas y/o de tradiciones culturales, creo que debemos de comenzar por asumir que hablamos de “referencias” que nos dan un cierto *fundamento*, una razón o sentido para vivir, para comprendernos y para actuar en el mundo. Creo, además, que se trata de un *fundamento* que sentimos muchas veces como una verdadera necesidad

histórico-antropológica, no sólo de identidad e identificación sino también de rumbo y de orientación para no perdernos en el camino, para no ir a la deriva en la historia o caer en la arbitrariedad generalizada que nos impida ensayar acciones de compromiso universal. Pero por eso mismo se trata también, al menos desde una postura de vocación intercultural, de saber *tener* un *fundamento*, es más, de aprender a *tenerse* en él, sin *ser* fundamentalista. Dicho en otros términos: Se trataría de aprender a mantener una relación dialógica con las tradiciones religiosas y culturales que nos mantienen y que son fuentes de vida y de acción para nosotros. De este modo, me parece, podríamos aprender que el *fundamento* no nos ata, no nos planta en un lugar fijo y seguro para siempre, sino que nos permite más bien comenzar un camino, que nos encamina para que nos podamos abrir al mundo, y no sólo a una parte del mismo, esto es, para que nos abramos a los muchos lugares que fundan el mundo e iniciemos así una vida de intercambio y diálogo con las muchas tradiciones que nos salen al camino en nuestro “propio” camino.

El desafío radica, por consiguiente, en aprender a caminar con y desde lo que nuestras tradiciones nos ofrecen o transmiten como *fundamento* nuestro, para asumir como un proceso normal la experiencia de su transformación en y por el encuentro con los que hacen su camino desde otros lugares de partida o procedencia diferentes, como supieron recordar ya, entre otros, Pedro Abelardo (1079-1142) y Ramón Llull (1232/35?-1315).² Y permítaseme que insista en la idea de que es precisamente este trato dialógico, tanto con lo “propio” como con lo “ajeno”, lo que podemos aprender y poner en práctica en el diálogo interreligioso o diálogo entre religiones, que - aprovecho para decirlo también - desde mi punto de vista debe ser considerado como una dimensión central de todo diálogo intercultural que quiera merecer este nombre.

La tercera observación que deseo adelantar, complementa la anterior en el sentido de que recuerda que la seguridad, mejor, la “fortaleza” (en el significado

² Ver por ejemplo, respectivamente sus obras: *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* y *Llibre del gentil e dels tres savis*.

de “fuerza” y “vigor” que nos ayuda a superar el temor) de nuestros “fundamentos” y, en general, de las identidades religiosas y/o culturales con las que nos identificamos y que aceptamos como referencias rectoras para nuestro actuar, no debe buscarse en las fijaciones dogmáticas ni en las definiciones doctrinales con las que muchas veces se pretende “retener” y codificar el supuesto núcleo esencial de dichas tradiciones e identidades, sino más bien en la calidad del tipo de relaciones que generan y fomentan en la comunidad de sus miembros. Vale decir que la medida de la “fortaleza” de tradiciones e identidades la dan las prácticas culturales de los miembros que se reconocen en ellas y que, por ello mismo, las reconocen como pautas orientadores en su vida. Las tradiciones e identidades religiosas y culturales deben ser vistas, por tanto, en vínculo estrecho, vital y contextual, con la historia que hacen (o padecen) sus miembros.

Mas esta idea hace necesario aclarar otro aspecto. De aquí, pues, mi cuarta observación preliminar: Cuando hablamos de tradiciones e identidades no hablamos únicamente de “fundamentos” y “referencias” – como hemos subrayado hasta el momento – sino que hablamos también, y acaso sobre todo, de procesos; de procesos cuyos sujetos somos nosotros mismos, y por cierto justo en tanto que miembros de ésta o aquella tradición religiosa o cultural. Hablamos, pues, de procesos de diálogo y de transformación en los que, queramos o no, estamos involucrados; somos parte de los mismos y, como tales – insisto, consciente o inconscientemente – somos parte igualmente de una doble dialéctica de comunicación y mutación. Porque la dinámica de esos procesos nos impulsa, por una parte, a entablar un diálogo hacia dentro, es decir, con nuestra propia identidad para historizar nuestra propia relación con lo que somos o se nos dice que somos, y poder revisar de esta manera la ceguera de los espejos que la propia tradición produce.³ Y porque, por otra parte, nos mueve al mismo tiempo a reconocer que la otra cara de ese diálogo hacia dentro es justamente el

³ Cf. José Saramago, *Ensayo sobre la ceguera*, Madrid 1995.

intercambio con “el otro”, con “lo ajeno”, y el esfuerzo por hacer de ese diálogo el lugar de mutaciones mutuas que nos eleven a modos existenciales y convivenciales de calidad verdaderamente interreligiosa e intercultural.

Permitan todavía, por último, una quinta observación preliminar: El diálogo entre religiones y/o culturas es, a mi modo de ver, una iniciativa en la que se condensa una de las aspiraciones y necesidades más antiguas y más añoradas de la humanidad, a saber, el ideal de la paz. Por eso pienso que cuando hablamos de “paz y violencia en las religiones”, afrontamos con ello una tarea crítica que busca aclarar las razones de esa ambivalencia a la que ya nos hemos referido, pero que apunta sobre todo a la reconfiguración antidogmática del encuentro entre religiones y culturas en el mundo de hoy para que el diálogo entre las mismas sea no sólo manifestación de la voluntad de construir la paz sino también una expresión concreta de la paz como situación y realidad.

Teniendo en cuenta el trasfondo esbozado en las observaciones precedentes, paso ahora a la exposición del tema que se me ha encomendado. Y adelanto que tomaré para ello como hilo conductor la idea de que la interculturalidad puede ser realmente una alternativa a la violencia – sobre todo a la violencia que supuestamente encuentra sus raíces en tradiciones religiosas y/o culturales – porque es una actitud y una disposición para la convivencia que, como trataremos de explicar, desnaturaliza, desantropologiza, y desdogmatiza las diferencias religiosas y culturales y ayuda así a establecer las condiciones para poder vivir las diferencias en un horizonte de diálogo y de solidaridad, es decir, de paz.

1. Aclarando los conceptos

Sin intención de entrar ahora en el problema de las definiciones conceptuales⁴, pues no es el propósito de este apartado el ofrecer definiciones, queremos

⁴ Cf. Raúl Fonet-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.

comenzar con una breve delimitación de las nociones de interculturalidad y de violencia – los dos conceptos que dan marco a estas reflexiones – para aclarar al menos qué uso vamos a hacer de ellas y a qué campo de sentido las limitamos. Por lo que se refiere al término de “interculturalidad”, debo señalar, primero, que no hay confundirlo, como se hace a veces, con el concepto de multiculturalismo. Pues con este último concepto se tiende a describir la realidad fáctica de la presencia de varias culturas en el seno de una misma sociedad. Pero acaso lo más problemático sea que con él se designa una estrategia política liberal que apunta a mantener la asimetría de poder entre las culturas, ya que predica el respeto a las diferencias culturales, mas sin poner en cuestión el marco establecido por el orden cultural hegemónico.

Así, el respeto y la tolerancia, que tanto se alaban en la retórica del multiculturalismo, se ven de hecho fuertemente limitados y, además, minados por una ideología semicolonialista que consagra la cultura (occidental) dominante como especie de metacultura que benevolamente concede ciertos espacios a las otras. Sin olvidar, naturalmente, la tendencia a la indiferencia y a la fragmentación de las culturas en islas que se favorece con el modelo del multiculturalismo.

La interculturalidad, como se precisará después, apunta por el contrario a la comunicación y a la interacción mutuas entre culturas. Es, si se quiere, el nivel de las relaciones y de calidad interactiva de las relaciones de las culturas entre sí, y no el nivel de la mera coexistencia fáctica de distintas culturas en un mismo espacio.

Tampoco debe confundirse la interculturalidad con otro término de moda y que se usa sobre todo para indicar una característica supuestamente típica de la condición cultural de los seres humanos en sociedades postmodernas donde cada persona puede escoger y construirse su identidad a su gusto y por el tiempo que quiera. Me refiero al concepto de transculturalidad. Si aquí se subraya el momento de la construcción individual, como expresión de la autonomía de los

miembros de una sociedad compuesta por individuos, y por consiguiente la capacidad de *pasar* de una cultura a otra, la interculturalidad, sin negar esta posibilidad, nombra más bien una dinámica de transformación de lo “propio” que, teniendo su norte en la convivencia, desdogmatiza las diferencias y las convierte no en puntos de paso sino en puntos de encuentro y de apoyo solidario para el cultivo de las mismas como referencias y tradiciones que necesitamos para vivir en relación y enriquecernos desarrollando la pluralidad de las relaciones culturales. En una palabra, si la transculturalidad fomenta un proceso de hibridación, que puede llevar a la situación cultural de “la noche en la que todos los gatos son pardos”⁵, para decirlo con la famosa metáfora de Hegel a propósito de la concepción schellingiana del absoluto, la interculturalidad prefiere trabajar por un mundo plural de diferencias en relación interactiva. Por lo anterior se comprende que la interculturalidad no debe reducirse tampoco a un proyecto transdisciplinar o interdisciplinar. Las fronteras que la interculturalidad redefine, redimensiona y relaciona, no son las fronteras de los saberes científico ni del subsiguiente profesionalismo sino que se trata de fronteras culturales. Por ello su programa es mucho más radical y no se contenta con una estrategia metodológica para reparar el daño que produce la parcelización del saber, sino que apunta a una revolución hermenéutica que posibilita la interfecundación de las culturas al permitir leer sus fronteras como zonas de comunicación.⁶

Digamos ahora, también muy brevemente, una palabra sobre el término “violencia”.

Con este término hacemos alusión aquí a todo el complejo fenómeno de agresión y destrucción, de odio y de muerte, con que se suele asociar en general esta palabra, pero limitándolo primordialmente a su expresión en el ámbito de las instituciones religiosas y culturales, y muy especialmente al ámbito de dichas

⁵ Cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México 1960, p. 15.

⁶ Para una delimitación más detallada de la interculturalidad en relación con estos otros términos que acabamos de nombrar, ver: Raimon Panikkar, *Pace e interculturalità*, Milan 2002; y Rodrigo Miquel Alsira, *La comunicación intercultural*, Barcelona 1999.

instituciones en el marco del sistema capitalista occidental. Pues queremos referirnos en primera línea a la violencia sistemática que generan instituciones religiosas y culturales cuando, asumiendo la lógica de dominación imperial del Occidente capitalista, instrumentalizan las tradiciones religiosas y culturales y las ponen al servicio del orden establecido. Como trasfondo concreto menciono aquí además la complicidad con la violencia institucional que el sistema hegemónico ejerce en múltiples niveles con el fin explícito de nivelar las memorias históricas de la humanidad. Es, en una palabra, la violencia de la “cultura” y/o la “pedagogía” del olvido.

2. El punto de partida

Como se deduce del título de la conferencia, mi propuesta es la de presentar la idea de la convivencia intercultural como una alternativa concreta y viable a la incultura de la guerra y de la militarización de los conflictos con que nos confronta hoy la violencia institucional del orden hegemónico.

El punto de partida de esta propuesta es el planteamiento de la filosofía intercultural, que esbozo en alguno de sus aspectos fundamentales en este apartado para que mejor se pueda comprender el horizonte apuntado con las observaciones introductorias y con ello la posición en la que me ubico.

A diferencia de otras filosofías críticas y emancipadores que postulan también la necesidad de transformar la realidad histórica y de que la filosofía debe de articularse por ello con los movimientos de transformación social, pero que al mismo tiempo entienden este proceso de articulación como un proceso de realización o encarnación de la filosofía en el mundo, la filosofía intercultural insiste en repensar lo que llamamos “filosofía” desde los diferentes mundos culturales y sus prácticas de liberación. Pues no se trata de encarnar ideas filosóficas en el mundo sino de contribuir a que haya más mundo para todas y todos.

En este sentido la filosofía intercultural se proyecta como un filosofar desde y con los mundos de la gente, pero orientado críticamente por la idea reguladora de la convivencia solidaria.

Lo que significa, por otra parte, que otro de los aspectos que caracterizan el planteamiento de la filosofía intercultural, es precisamente el de ser una filosofía contextual, esto es, un filosofar que no parte de ideas o teorías sino de las prácticas culturales en los distintos contextos en que vive la humanidad.

De donde se sigue a su vez otra característica fuerte de la filosofía intercultural, que es justo el ejercicio de acompañamiento de procesos concretos, de esos procesos en los que cotidianamente se juega el sentido de lo que hacemos aquí y ahora, y de lo que podremos hacer mañana. Es dicho, en breve, filosofar de cotidianidades; filosofar situado, y tomando posición, en la ambivalente pluralidad de las razones cotidianas para vivir.

Y señalo, por último, el aspecto de que se trata de una filosofía del diálogo de contextos y de las razones, argumentos o discursos que se generan en dichos contextos; y que deciden, en el fondo, si las “razones” que damos para vivir son fuente de convivencia o, por el contrario, motivo de conflicto y de violencia.

De esta suerte la filosofía intercultural intenta articularse como un movimiento que resiste la violencia que significan hoy las múltiples estrategias del sistema vigente para reducir la diversidad de los mundos de la gente, promoviendo por su parte la pluralidad contextual que implica, entre otras cosas, contrarestar el analfabetismo contextual y la “pedagogía” de la discapacitación de la gente (que extiende el sistema con sus políticas de “estandarización” del saber) con una campaña de recuperación de la memoria y de las referencias locales que nos permiten ser los intérpretes de nuestros propios mundos contextuales. De ahí precisamente la tarea a la que se propone contribuir. Pero esto ya es tema del punto siguiente.

3. La tarea

A la luz de lo que llevamos dicho hasta ahora, creo que resulta perfectamente comprensible que, desde la perspectiva del diálogo intercultural, las estrategias económicas, financieras, políticas, sociales y de información con las que se globaliza el neoliberalismo y que dan a su globalización la fuerza destructiva de un huracán que a su paso amenaza con arrasar la diversidad⁷, representen un ejercicio diario e institucionalizado de prácticas de violencia que bajo el nombre políticamente correcto de globalización esconden un intento de asalto totalitario a la pluralidad de los mundos contextuales de los pueblos y sus respectivas tradiciones.

Se comprende asimismo que la tarea de la que hablamos se precise entonces en el sentido de perfilar el proyecto de un mundo intercultural como alternativa a la violencia que siembra hoy la globalización del neoliberalismo. Lo que supone a su vez que esta tarea de hacer historia real ese “otro mundo posible” implica necesariamente una crítica de la globalización neoliberal que ponga de manifiesto cómo violenta mundos y culturas, biografías y geografías, al expandirse desde un nudo de estrategias cuya finalidad es la de imponer la monotonía del tiempo de la modernización occidental-capitalista, reducida evidentemente al ritmo del mercado y sus intereses. Sin olvidar que este dominio sobre los tiempos de los pueblos, que esta nivelación de los tiempos en los cursos de la vida de la humanidad es fundamental para la ocupación de los espacios contextuales y su nivelación como lugares de mercancía.

La contribución de la filosofía intercultural a la tarea de construir un mundo de convivencia intercultural comienza así por el desenmascaramiento de la violencia destructora de este huracán en todas sus manifestaciones.

Para el objetivo de esta ponencia basta sin embargo con fijarnos en una de ellas, que me parece decisiva, ya que cambia los horizontes referenciales de las culturas.

⁷ Cf. Franz J. Hinkelammert (Compilador), *El huracán de la globalización*, San José 1999.

Hablo de la violencia inherente a la política de producción y de administración de saber y conocimiento que fomenta el sistema hegemónico hoy; una política que no solamente desprecia y margina los llamados conocimientos tradicionales contextuales, sino que gestiona además la sacralización del saber “global” producido en y por encargo de los centros de poder del sistema capitalista. Su pretensión es, por eso, clara; y , resumida en una fórmula apretada y un tanto polémica, se podría describir de esta manera: “Olviden lo que saben, olviden sus memorias y todo aquello de lo que, por tradición, entienden mejor, y aprendan de nuevo a leer el mundo en la escuela de la modernización y de la globalización neoliberales.”

Y se ve que en el corazón de esta política late un nuevo imperativo epistemológico y hermenéutico. Es lo que antes llamaba la “pedagogía” del olvido y/o de la descapacitación contextual de la gente.

Para la filosofía intercultural este nuevo imperativo que descapacita y descontextualiza a los miembros de las llamadas culturas tradicionales constituye una forma central de la violencia del sistema hegemónico. Y como tal la desenmascara y la critica. Pero procura también ir más allá de la crítica planteando la alternativa de la formación intercultural – en el mejor sentido del término – como concreción de una política educativo – cultural encaminada al mantenimiento y a la comunicación entre sí de la diversidad contextual de los muchos “alfabetos” en que la humanidad sabe leer su origen y su historia. Esta medida, me parece, es la mejor forma de hacer frente al peligro cierto del analfabetismo contextual del que antes hablaba.

Es obvio que, trazando la alternativa de los muchos alfabetos culturales frente al alfabeto único de la globalización del neoliberalismo, la filosofía intercultural no quiere regresar a las cavernas ni al provincialismo fragmentado del “aldeano vanidoso”, ya criticado magistralmente por José Martí a finales del siglo XIX⁸. Como tampoco se trata de promover una política localista que alimente la

⁸ Cf. José Martí, “Nuestra América”, en: *Obras completas*, tomo 6, La Habana 1975, págs. 15 y sgs.

fragmentación de la memoria liberadora común de los oprimidos y oprimidas. Por el contrario, la formación contextual e intercultural se ofrece aquí como eje común para fortalecer la conciencia de la copertenencia y las prácticas de intercambio solidario.

La construcción de un mundo universal que realmente merezca ese adjetivo pasa por la capacitación contextual de todos sus habitantes, pues la verdadera universalidad no se alcanza por ningún proceso de formalización o uniformización descontextualizante, sino que más bien se proyecta en términos de una compleja y permanente campaña de aprendizaje en y por la traducción de los distintos alfabetos” así como por el intercambio de las diferentes capacitaciones contextuales.

4. La paz como tarea y esperanza

En este último punto quiero concretizar en un sentido más positivo la propuesta de la interculturalidad como alternativa a la violencia (de la globalización del neoliberalismo), esto es, precisar el carácter positivo de su aportación a la tarea de construir un mundo alternativo, explicitando que el diálogo intercultural se presenta justamente como alternativa a la violencia porque se entiende como una práctica de paz.

La paz es, pues, la tarea a la que en el fondo quiere contribuir el planteamiento de la filosofía intercultural en tanto que filosofía del diálogo entre culturas y de la convivencia solidaria entre los pueblos del mundo. Pero para la filosofía intercultural la paz es tarea, porque es, fundamentalmente, la esperanza que la mueve a trabajar por generar, con el apoyo de todas las culturas, procesos de universalización que vayan creando a su vez hábitos de saber vivir juntos compartiendo vida en “ayuntamientos” interculturales que equilibren el mundo. La paz es la esperanza de equilibrar el mundo, y un camino hacia ese equilibrio es la interculturalidad, ya que nos encamina hacia un nuevo tipo de relaciones de convivencia y con ello hacia una universalidad solidaria y compartida; una

universalidad en equilibrio, sin ninguna firma cultural determinada, porque todo intento de firmarla o de ponerle el sello de una determinada cultura representaría una forma de desequilibrio y un asalto a lo común, es decir, una recaída en la violencia y en los hábitos de dominación.

La paz se nos presenta, por tanto, como la esperanza de una convivencia que nos capacita para ser universales en un mundo en equilibrio.

Y en este sentido la paz es la idea o, mejor dicho, el ideal que más radicalmente desmonta la trampa del sofisma de que un mundo globalizado es un mundo apto para la paz. La paz, como decíamos, crece con esa universalidad sin firma que da figura de lugar de convivencia a un mundo en equilibrio. Pero ese crecimiento es precisamente lo que impide la globalización actual que, justo en tanto que expansión del neoliberalismo, lleva la firma de una cultura o civilización determinada, es más, lleva el sello del imperio. Y de ahí que la violencia, sea epistemológica, política, social o administrativa - por no mencionar la militar, tan evidente - le sea una dimensión inherente.

Mas, para terminar, permitan que, en vez de abundar en esa contradicción entre globalización del neoliberalismo y paz, retome la idea inicial de la vinculación esencial existente entre interculturalidad e interreligiosidad.

Y es que me interesa subrayar la importancia del diálogo entre tradiciones religiosas en el marco del diálogo intercultural. Pues si es cierto que la perspectiva de la interculturalidad puede ayudar a radicalizar el diálogo entre religiones haciendo ver, por ejemplo, la necesidad de liberar las tradiciones e identidades religiosas de las redes monoculturales en que muchas veces se ven atrapadas, no debe haber duda por otra parte que el diálogo interreligioso puede ser a su vez una fuente de orientación importante para el trabajo intercultural de recuperar las memorias liberadoras de la humanidad en toda su pluralidad, sin renunciar por ello a un fundamento normativo vinculante. Pienso aquí concretamente en las memorias religiosas vinculadas a la opción por los pobres y humillados de este mundo. Creo que sobre la importancia de este aspecto en el

diálogo intercultural y en la búsqueda de la paz sobre todo comentario. Pues ¿podemos alcanzar la convivencia humana y la paz sin hacer de esta opción por y con los pobres el sol de nuestras transformaciones culturales y sociales?

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.