

---

# **QÜESTIONS DE VIDA CRISTIANA**

---

178

---

**PAU RELIGIOSA  
I PAU POLÍTICA**

Vist que en molts casos han estat tradicionals les relacions de cooperació entre les institucions religioses i els exèrcits, amb l'existència, per exemple, de la figura dels capellans castrenses en el cas del cristianisme, fóra utòpic contemplar la hipòtesi d'una presa de posició conjunta en defensa dels objectors de consciència?

Però tot i ser importants totes aquestes possibles aportacions, cap d'elles no és segurament la contribució més específica que hom hauria d'esperar de les grans tradicions religioses. Allò que em sembla que hom pot esperar sobretot d'elles, i potser tan sols d'elles, és que ens recordin els límits de la nostra condició humana; que ens desvetllin la consciència de la realitat del pecat, de la imperfecció, de la maldat; i que ens cridin a la conversió del cor: la *conversio* o *conversatio morum*, com escrivia San Benet a la seva Regla monàstica, la conversió dels nostres costums, la conversió de la nostra vida.

El nostre és un món en el qual impera la llei que diu que la teva vida suposa la meva mort, i que la teva mort és la meva vida. La construcció d'una cultura de pau implica tendir cap a una situació en la qual sigui possible afirmar que desitjo la teva vida perquè és la meva vida, mentre que la teva mort seria la meva mort. En el camí vers aquesta fita, tan sols des de la religió és possible proclamar que, mentre maldem per assolir aquesta pau, abans que la teva mort em sigui vida, prefereixo la meva mort i la teva vida.

# **MÉS LLUNY I MÉS A PROP QUE MAI: UNA PERSPECTIVA DE CIÈNCIES SOCIALS/ESTUDIS DEL FUTUR SOBRE LES CONTRIBUCIONS DE LA RELIGIÓ RESPECTE A LA PAU**

*Sohail Inayatullah*

## INTRODUCCIÓ

El marc de referència que utilitzo és alhora personal i professional. En l'àmbit personal, vaig néixer al Pakistan i em vaig educar a Indiana, Nova York, Ginebra, Islamabad i Kuala Lumpur. He passat els vint darrers anys a Hawaii i actualment visc a Austràlia. He estat educat com a musulmà i actualment estic casat amb una dona iugoslava d'origen serbo-russo-eslovè. A ella, la van educar com a marxista i cristiana ortodoxa. El meu propi marc espiritual s'ha guiat tan pel sufisme com pel tantra (meditació i ioga). En l'àmbit professional, he rebut les influències de les idees de desenvolupament, estudis sobre el futur i sistemes epistemològics postestructurals. Tenint en compte aquests antecedents transcivilització, sempre m'ha semblat absurd mantenir una perspectiva rígida de la religió o la ciència; al contrari, sempre m'he decantat més (Inayatullah, 1988) per tota mena de tasques encaminades cap al diàleg entre les cultures i els camins espirituals. Al mateix temps, no defenso l'eclecticisme total. Cadascun de nosaltres necessita un centre, un marc que doni sentit, guiatge i direcció a la vida. A mi, això m'ho ha proporcionat el camí espiritual. Ara bé, l'espiritual engloba el social, un compromís cap a la justícia social i la transformació social. Tanmateix, no resulta senzill parlar de religió, ciència, ciències socials i mite d'una tirada. He descobert que el discurs del futur és el més raonable, per tal com permet diverses vies de coneixement. D'altres marcs es limiten a considerar la religió com una variable no essencial, o tan sols com una variable personal, i no pas quelcom central per a la creació de passats i futurs alternatius. Tot i que potser seria anar massa enllà el fet d'afirmar que qualsevol escrit és au-

tobiogràfic, qui som nosaltres influeix evidentment en el punt on estem epistemològicament situats. La meua pròpia vida sens dubte ha estat influïda per la meua manera d'abordar la qüestió de la religió i de la pau. En aquest assaig investigarem en primer lloc una sèrie de posicions sobre la manera de veure la religió de les ciències socials i els estudis sobre el futur; crearem seguidament uns escenaris per al futur de la religió i després conclourem amb les qüestions que estan apareixent i prometen transformar la comprensió convencional de la religió (i la seva contribució a la pau).

## RELIGIÓ I PAU

Podem dividir la religió entre baixa i alta, i la pau, entre pau directa (personal i a curt termini) i estructural (institucional i a llarg termini). Al si de cada religió hi ha una dimensió mística i una dimensió institucional. Sovint la violència entre les religions (estructural i personal) és blasmada en el sentit baix, mentre el sentit alt representa l'experiència directa del Diví. Moltes persones també estableixen la distinció entre l'espiritual i el religiós. Els compromisos socials de l'espiritual i la disciplina imprescindible per transformar el món, si bé resulten útils tenint en compte que el diví actualment es vincula directament amb l'individual, sovint es deixen de banda pel fet que la persona té una interpretació directa del diví. El que s'oblida és que l'amor, al capdavant, és un compromís i no pas un sentiment. Això no obstant, la perspectiva de les ciències socials actuals i tradicionals es basa en el fet que aquest intent d'absoldre la religió és de bon tros massa senzill. Podem resseguir les causes de les guerres religioses, tot i que a un nivell merament en qüestions polítiques, d'apropiació de territori i d'ego-expansió, a partir de les instruccions transferides en els textos bàsics de les religions (Davies, 1993). El fet de sortir a conquerir, a convertir, fins i tot a matar, ha estat la pràctica de la major part de les religions institucionalitzades, encara que no ho trobem en les ensenyances dels seus fundadors (Kammer, 1988). S'afirma que l'estructura de la mateixa religió mena a una perspectiva del món segons la qual cal conquerir la natura, les dones i l'Altre (Galtung, 1988). Així, per la seva pròpia naturalesa, la religió és violenta; els seus textos bàsics fan una crida als seguidors perquè exerceixin la violència contra els qui no els pertanyen, contra allò que no és enterament humà. Per a

Comte (1875), la religió era simplement un sistema de conèixer el món; un sistema que al cap de poc va donar pas al filosòfic, el qual, posteriorment, va desembocar en el racional: el científic. Els practicants religiosos ho han plantejat d'una altra manera: que les seves ensenyances s'havien corromput o que és l'altra religió la que és violenta, no pas la nostra, o bé que es permet la violència tan sols com a autodefensa, sota les condicions més despietades. Per bé que els experts en ciències socials han presentat unes impressionants proves textuals i empíriques sobre el fet que la religió mena a la pau a un grup reduït i a la violència per a la majoria, les personalitats religioses defensen que la càrrega s'hauria de dirigir cap als polítics, l'Estat secular o als qui practiquen el culte i van desencaminats. Ara bé, sota la impetuosa època de la ciència i la revolució tecnològica, es creia que amb la modernitat, la irracionalitat de la religió donaria pas a la tecnocràcia de la creació de profit. En el lloc dels antics sistemes de creences s'hi col·locaria l'encís de les llums de la ciutat, del mercat que mai no tanca, de les institucions eficients, del desig de bastir cultures que fossin tan mundanes. La mobilitat havia de permetre als individus salvar-se dels pecats dels seus pares, no trobar-se lligats per la societat tradicional, convertir-se a la ciència i al secularisme. Això no ha succeït pas del tot així. S'ha demostrat que Comte anava errat. En comptes de les religions, el que es continua atacant és el secularisme —fins mentre triomfa— en les seves diverses formes d'imperialisme, americanisme i marxisme. La crida actual se centra en noves perspectives del món, mites i sistemes que defineixen de nou la idea de secular i religions, que creen una autèntica societat plural (Sardar, 1991; Nandy, 1987); una idea que deixi espai perquè puguin coexistir una sèrie de sistemes, en comptes de proclamar que el no científic quedi proscrit a la prehistòria, tal com ha pressuposat el desenvolupamentalisme secular de la religió. Aquest tipus d'argument (la religió com a discurs separat de la ciència) ha estat repetit pels postestructuralistes (Foucault, 1984; Shapiro, 1992; Harvey, 1989; Inayatullah, 1991), que defensen que la veritat s'ha de considerar històrica, contextual i epistèmica. La pregunta postestructural no és «hi ha alguna cosa certa?», puix que és impossible comprovar la veritat si no ens preguntem «com és certa una cosa?» Quin són els costos de les declaracions de veritat concretes? Qui hi guanya i qui hi perd? Naturalment, en les eres religioses, el poder de definir la veritat es va traduir en guanys per als sacerdots, els monjos i tots els que participaven de la jerarquia de

l'església, el temple o la mesquita. Això no obstant, a l'era moderna, la definició de la veritat (com a empírica, controlable) atorga privilegis als qui pertanyen a la societat Oficial (economistes, desenvolupadors i científics, d'entrada). La divisió més important de bon tros que no pas la que existeix entre la ciència i la religió —ja que sovint ambdues són sistemes tancats en si mateixos, tot i que tots dos prediquin l'obertura, la ciència perquè no existeix una veritat absoluta i la religió perquè cal apreciar la interrelació de tota la vida— és la gran divisió entre els fonamentalistes (que creuen que l'empíric és primordialment sensitiu) i els metafòrics (que consideren que la realitat consta d'uns marcs socials, històrics i culturals). Aquesta és una divisió molt més important que la que s'estableix entre els practicants religiosos i el xaman, tot i que hi ha un element clar de dissensió del xaman dins de la perspectiva metafòrica (Nandy, 1989). El xaman pot dissentir perquè existeix fora de l'òrbita de la societat, i d'aquesta manera pot contribuir a la pau directa, encara que no a la pau estructural. Les posicions metafòriques —les que permeten el diàleg, que veuen la veritat a partir de posicions liminals, que examinen els valors que acompanyen cada reivindicació per a l'objectiu— són molt més penetrants a l'hora de crear formes de pau a escala local i mundial, per tal com permeten el diàleg. A partir de les perspectives empiricistes (Manicas, 1989), que pretenen trobar proves que abonin la hipòtesi segons la qual la religió té una correlació amb la violència, i les posicions postestructurals, que pretenen disputar els espais independents que la «religió» i la «ciència» desitgen colonitzar, trobem les posicions interpretatives o hermenèutiques, que consideren que la religió és essencial en el projecte de creació de sentit i mite. Sense els mites, els grans sistemes d'interpretació, no serien capaços de transformar les tristes condicions del present i de crear un futur més just. La narrativa important és formada per un text autoritzat, un dirigent o preceptor, una teoria de la societat, un sistema d'economia política, un sistema de metafísica, i així poden proporcionar la cola que ajunta una civilització (Sarkar, 1988). La religió, a més, proporciona les regles per romandre al si de la civilització o per ser desterrat a l'exterior dels bàrbars. Evidentment, hi ha uns sistemes que han reeixit més que d'altres. A Occident, l'ètica protestant va dirigir el desenvolupament econòmic, de la mateixa manera que ho va fer l'ètica de Bushido al Japó. D'altres sistemes han estat més forts pel que fa a la justícia social, centrant-se més en la distribució que en el creixe-

ment. El tantra (en les seves varietats budista, tibetana i «hindú») ha resultat molt més útil a l'hora de proporcionar models de la transformació alquímica de la ment que no pas per trobar sistemes perquè els individus acumulin riquesa. L'eupsíquia ha estat més important que l'eutopia. Els sistemes més centrats en l'individu, tal com caldria, no tenen tanta tendència a la violència com altres civilitzacions. Els objectius utòpics, la gran narrativa, tot i que prometen el paradís, ho fan amb el cost de l'explotació d'altri. Quan el paradís és més difícil de copsar, l'enginyeria social no constitueix tant una necessitat. Tanmateix, això no absol els sistemes idòguics o taoistes. La casta, per exemple, predestina l'individu a un món en què no és possible el paradís a la societat o al Brahma. A més, mentre que la manca de lloc del zen és un lloc de no violència, es tracta d'un sistema que no oposa resistència a la tirania o al genocidi, a diferència d'altres sistemes, com ara el xiisme, que s'oposa a la injustícia. El sector civil ha constituït l'harmonia salvadora de la societat moderna, puix que ha oposat resistència a la violència epistemològica i reduccionista de tots els projectes científics (Shiva, 1988). Tot i això, i aquí rau el punt central a partir de la perspectiva interpretativa, la religió (o la ciència) atorga significat, proporciona un enfocament a la societat i la civilització. És un projecte universal. Mircea Eliade (1971) i Joseph Campbell (1968), entre altres, han descobert les profundes similituds existents entre una sèrie de tradicions i han arribat a la conclusió que la religió és una aspiració humana universal i bàsica. Els marxistes i els científics poden esperar que desaparegui, però el que succeeix és que apareix de nou, si bé distorsionada, en la seva pròpia ideologia. El punt de vista estructural marxista i la perspectiva postmarxista (Sarkar, 1988; Galtung, 1991) són molt més acusadors. La religió materialitza les falsedats bo i creant una societat en què la religió és utilitzada pel poder —pels guerrers, sacerdots, capitalistes i treballadors— per practicar la violència entre ells. Els sacerdots utilitzen la religió per apropiarse la riquesa de les altres classes, els generals utilitzen la religió per crear aliances amb les forces fonamentalistes a fin de congelar el seu poder en la societat civil, i els capitalistes utilitzen la religió no tant per vendre productes com per vendre l'acomodament del món, de la codícia i de la racionalitat instrumental. L'univers moral es converteix en un *ghetto* a l'església i a la universitat. Recentment, el postmodernisme ha envaït aquest *ghetto*, aconseguint que la moral sigui una cosa molt més rara, i actualment tan sols les

perspectives espirituals xamanístiques són capaces d'agafar l'estendard d'una societat alternativa «diferent». Utilitzant el model de quatre tipus de poder —militar, econòmic, cultural i poder de masses—, nosaltres defensem que cadascun d'aquests tipus representa un estadi històric i una psicologia col·lectiva, un esperit del temps, si es vol. Llavors, la religió es converteix alhora en un subministrador de veritat i sentit i un opressor de l'altre, un innovador en cadascuna d'aquestes eres. Cadascun dels altres tipus de classes i poders l'utilitza. El poder de masses és al mateix temps transformador i destructiu, violent, com en psicologia de masses. El poder militar és alhora protector i coercitiu. Pot constituir una ajuda a l'hora de crear cultures de la pau (en protegir, desarmar, imposar) i escampar actituds violentes. El poder cultural, interpretatiu i religiós, ens proporciona veritats sublimes, moralitat, però sovint es fa servir per racionalitzar el dolor i la violència. El poder econòmic porta tant al benestar com a l'acomodament. El poder econòmic empra també els altres tipus de poder per a la seva pròpia legitimació. Així, doncs, la religió és una dimensió de l'evolució històrica del poder, utilitzat tant per crear com per destruir, per alliberar i per empresonar. La religió, això no obstant, en constituir el centre d'una creació més àmplia d'un projecte de significat, pot proporcionar-nos la direcció que tingui en compte tots aquests tipus de poder. El dirigent moral coratjós, que comprèn l'activitat econòmica, és revolucionari i estableix vincles amb l'estat i el poder del poble. La religió pot proporcionar-nos unes persones amb una ment completa, el que en sànscrit s'ha anomenat el *sadvipra* (Sarkar, 1988). Un dirigent centrat en el servei, protector, innovador i creatiu. Aquest tipus de persona, i de comunitat, que encarnen les dimensions positives de les estructures de poder que hem remarcat suara, tenen el potencial de transformar la religió en una força que molt sovint és capaç de crear cultures de la pau.

#### ANÀLISI CAUSAL ESTRATIFICADA

En passar de la discussió teòrica anterior, ens trobem davant d'una metodologia del futur que ens pot ajudar a explorar els múltiples indrets en què cohabita la religió. Tal com hem esmentat abans, en les discussions sobre les cultures de la pau, sovint es defensa que la religió és l'element causal clau que hi ha darrera de la



violència. Ara bé, mentre aquesta perspectiva toca la superfície, ens cal anar més cap al fons. Utilitzant la metodologia de l'anàlisi causal estratificada, demostrem que és possible analitzar diversos nivells de violència. L'anàlisi causal estratificada manté que en una qüestió o problema hi ha un gran nombre de nivells i que, segons quin nivell utilitzem, la solució pot canviar (Inayatullah, 1995). El primer nivell és la Lletania (tendències, problemes, sovint exagerats, sovint utilitzat per a objectius polítics) presentada en general per les notícies dels mitjans de comunicació (Slahughter, 1990). El segon nivell es refereix a les causes socials, en què s'inclouen factors econòmics, culturals i polítics (i també històrics a curt termini). Normalment s'articula a través d'institucions polítiques i es publica en pàgines concretes de diari o en publicacions no gaire acadèmiques. En aquest estadi, adoptant un punt de vista crític, podem explorar fins a quin punt els diferents discursos (l'econòmic, el social, el cultural) van més enllà de provocar el tema, el constitueixen, i el discurs que nosaltres utilitzem per comprendre és còmplice en la nostra formulació del tema. Amb això s'afegeix una dimensió horitzontal a la nostra anàlisi estratificada. El tercer nivell concerneix profundament l'estructura i el discurs/cosmologia que l'abona i el legitima. La tasca rau a trobar unes estructures més profundes socials, lingüístiques i culturals que són agents invariables, com ara les relacions centre-perifèria i el sistema inter-estat anàrquic. El quart estrat de l'anàlisi, el trobem al nivell de la metàfora o mite. Són les històries profundes, els arquetips col·lectius, les dimensions inconscients del problema de les paradoxes. Finalment, el que inicia el flux dels esdeveniments és la causa que precipita, l'acció o unes quantes accions. L'anàlisi causal estratificada ens porta més enllà de la formulació convencional de les qüestions. Tanmateix, no atorga cap primacia a un nivell concret: es desplaça en sentit ascendent i descendent pels estrats, en sentit horitzontal a través dels discursos i les perspectives del món i augmenta la riquesa de l'anàlisi. Com a exemples, comentarem el cas de Iugoslàvia i de l'Índia, on sovint es manté que la religió és antitètica respecte a les cultures de la pau, que, de fet, genera cultures de la guerra. En passar d'un nivell a l'altre, observem que també hi ha en joc altres variables. En un nivell bàsic, podríem plantejar que els hindús i els musulmans són violents per naturalesa o bé que els serbis s'inclinen més cap a l'agressió perquè són cristians ortodoxos. En el nivell següent, introduïm variables com ara el paper de les Nacions Unides, de la

Unió Europea, el paper de Milosèvic en utilitzar l'església per consolidar i agitar un nacionalisme serbi que sovint accentua unes diferències irrellevants i invisibles. A l'Índia hi havia una ecologia local entre musulmans i hindús, que uns quants dirigents van explotar per crear un conflicte religiós. Els dirigents religiosos hindús van combatre contra els atacs a Babri Masjid, sabent que havien viscut junts durant segles, els musulmans eren els artesans que havien conformat les deïtats. En un nivell més profund hi ha l'àmbit del paradigma i de la visió del món. Aquest fins explica millor els conflictes en ambdues parts del món. A Iugoslàvia darrera la religió hi ha la creació política i d'identitat, i darrera d'aquesta, la desigual visió global del treball i del sistema interestatal. La creació de Iugoslàvia no es produeix en els seus propis termes sinó en els termes d'altres. A l'Índia, el colonialisme, els traumes de la partició i la creació d'una identitat nació-estat ha ajudat a crear les divisions entre hindús i musulmans. En el nivell del mite i de la metàfora, el mite operatiu és el del grup tancat/grup exterior. Els serbis sovint no confien en els musulmans bosnians perquè s'han convertit a l'Islam. Com que han creat l'orientalisme i després han estat captivats per la seva manera de contemplar l'Àsia, els europeus experimenten un temor mític envers l'Islam. El model és de dominació, de temor que si no es crea una sobirania d'identitat, es perdrà el futur. Aquest mite sovint es manté en oposició al mite que podem viure junts, de la nostra humanitat comuna. Tant a Iugoslàvia com a l'Índia veiem com s'ha convertit en dominant el primer mite, per raons que es fan més clares a mesura que avancem per amunt i per avall en les anàlisis estratificades. Així, la religió es pot construir en moltes vies, clarament a causa tant de la violència com de la pau, en actuació recíproca amb d'altres variables. Les religions tant han oprimit com han alliberat, creant noves visions d'utopies i eupsiquies.

#### SORTIDES QUE ES PRESENTEN

A partir d'una discussió general dels enfocaments estructurals en la religió, la pau i la violència, entrem en l'espai futur, bo i analitzant les opcions tecnològiques que sorgeixen poden tenir incidència en la religió. Les opcions que sorgeixen són les que tenen una menor probabilitat de produir-se però també unes conseqüències importants si es fan efectives (Inayatullah, 1994b). Aquestes

opcions han sorgit de diverses crítiques literàries i d'opinions tècniques de futuristes, filòsofs i tecnòlegs. En concret, les tecnologies que estan sorgint prometen fer més problemàtica la idea de religió, la seva pròpia imatge i la seva capacitat de crear cultures de la pau.

Final de la realitat: La primera qüestió que es planteja és la fi de la realitat. Per raó de la manca de perfil del real amb què s'ha construït en el terreny social, tant a través dels avenços en informàtica com la de la intel·ligència artificial, la realitat virtual i els complicats avenços epistemològics, la realitat ha sofert una transformació fonamental. La realitat virtual, en concret, augura deteriorar encara més la línia establerta entre el que és creat i el que és real. Tornaran a la vida les nostres icones espirituals com a profetes virtuals? La religió ha constituït un intent de demostrar que hi ha un marc essencial darrera d'altres marcs. En el cas del postmodernisme, haurem d'acceptar un marc desenvolupat evolutivament, una voluntat cap a l'espiritual. Aleshores, el fonamentalisme, en el sentit de la interpretació autoritària del text, quedarà ridícul? O potser es tracta del final de la realitat, simplement una etapa, l'estadi final dels darrers dies de l'economia mundial capitalista amb una nova realitat universal a punt de brollar dels nostres somnis. En aquest cas, la realitat ja no és el que era (Anderson, 1990), sinó que més aviat la realitat es considera que s'ha construït en l'àmbit social i que el seu sentit rau en l'interpretador i la cognició. Això respon a la perspectiva religiosa del món que manté que més enllà de la interpretació hi ha l'existència fonamental del diví. La perspectiva del final de la realitat estableix un canvi impressionant a partir de la posició que hi ha una determinada base a partir de la qual es pot interpretar, defensant que totes les posicions són relatives.

Final del natural: Igual deteriorador de la perspectiva tradicional de la realitat: Déu, el jo i la natura, és la perspectiva del final del natural (Dator, 1990). Els avenços en enginyeria genètica prometen transformar la reproducció sexual tradicional de tal manera que podríem ser la darrera generació que procreés d'una manera natural. Amb la creació de l'úter artificial, i el nostre desig d'evitar les malalties i augmentar la capacitat, l'Estat passarà al control de l'enginyeria genètica. Finalment, l'Estat controlarà els centres de reproducció per assegurar un accés igual al tractament genètic. D'aquesta manera, els nostres gens passaran de l'espai privat al públic (Gesche, 1995). L'enginyeria genètica sota la forma de la fi de la reproducció sexual qüestiona l'argument religiós que és Déu qui dona

vida, que els humans tenen determinats límits, entre els quals, la (el dret a) creació de vida. Posa en qüestió així mateix la dicotomia que fins el zen manté: la del natural i el no natural (Suzuki, 1949). Com es plantejaran les perspectives religioses aquests avenços que alteren la nostra concepció de vida i naixement? Serà aquesta la confrontació decisiva final entre la perspectiva d'una tradició centrada en Déu i la ciència centrada en la matèria? O potser les religions hauran de posar al dia la seva perspectiva sobre la natura i el natural o unir-se per lluitar contra tot tipus d'enginyeria genètica? Potser acceptaran que hem de regir l'evolució? Final de la sobirania: Intercanvi de models d'actuació social, és a dir, tan el capitalisme de mercat com el moviment ecològic i la necessitat d'establir uns sistemes d'alarma ràpida a escala mundial per a catàstrofes naturals, guerres i altres qüestions que exigeixin un control mundial, que gairebé han fet desaparèixer l'Estat, malgrat que les oficines de passaport i visat continuïn amargant la vida dels treballadors. El proteccionisme intenta el mateix quant el capital, però amb molt poc èxit. El jo també s'estén cap a noves fronteres, com ara l'internet i l'espai (la pròxima frontera). Això significa que el canvi d'enfocament es dirigirà més cap a la civilització i l'individu que no pas entre les nacions. La sobirania de les nacions, se substituirà per la sobirania de les religions o bé aquestes categories són igual de poroses? La fi de la sobirania promet també separar les idees tradicionals d'un jo cohesiu o centrat, així com les idees d'autoria. Amb la mobilitat i la postmodernitat, entrem en un món de molts jos, cadascun dels quals s'ha creat en l'àmbit social, sense cap jo autèntic subjacent en l'estructura de la nostra individualitat (Ball, 1985). L'autoria esdevé problemàtica a mesura que la literatura deixa de basar-se en la impremta i se centra cada cop en l'electrònica. Això queda accentuat per la pràctica postestructural que defensa que és la cognició (Foucault, 1971) la que crea, de fet, els límits del que es pot escriure o conèixer. Cada cop es fa més difícil reivindicar l'exclusiva autoria d'un text. L'autor ha passat a ser anònim. Això qüestiona també la perspectiva que els textos religiosos foren creats per un autor, Déu, si volem. Més aviat, es considera que tot el coneixement es basa en la història i la cultura. A mesura que l'Alcorà, la Bíblia, el Tao Te Ching i el Gita passin a l'internet i el CD-Rom, ¿reduiran aquests nous mitjans de comunicació el paper del poder religiós oficial i institucional, transformarà el text o bé la pèrdua de la sobirania del text desembocarà en textos més personals (Sardar, 1992)? Portarà

això a uns textos que de manera paradoxal esdevindran més sobrians per a l'individu atès que els podrà personalitzar?

Final dels humans: El final dels humans com a categoria delimitadora bàsica (Foucault, 1971) és també una qüestió que neix d'una manera aclaparadora per a les posicions clàssiques de la veritat (Dator, 1990). En part és així per raó del desenvolupament de la robòtica (McNally i Inyatullah, 1988), si bé també a partir de noves concepcions de vida que defensen que els humans no són la mesura de totes les coses, que l'univers és molt més misteriós que això. La religió és capaç de proporcionar la base ètica per viure en un món en què l'altre és íntim, on l'home no és més que una categoria entre altres. Això significa que vivim en una ecologia de vida (Sarkar, 1982), en la qual els humans són simplement un ésser més dins d'un tot que inclou els animals, les plantes, els àngels i la tecnologia (Jones, 1989). Les perspectives religioses que no tenen en compte la riquesa de la realitat es trobaran que quedaran de racó defensant la monocultura en un món cada cop més divers. Aquestes qüestions que estan sorgint canviaran ben segur el contingut del debat però no pas la seva substància. Romandran les qüestions clàssiques del nostre paper en l'evolució, en les relacions de la humanitat amb l'entorn, la moral contra el científic, la racionalitat instrumental contra l'abnegació, el bé contra el mal (Woodruff i Wilmer, 1988). Tanmateix, el que canvia és qui som nosaltres i com ens organitzem. Aquestes quatre qüestions que estan emergint potser són les més significatives: el creixement ràpid de la població mundial (i la seva urbanització), la possibilitat d'una depressió mundial, l'esfondrament del capitalisme mundial i els viatges espacials desafien la manera com vivim i ens governem. Prometen així mateix nous punts de vista i mites d'organització. De la mateixa manera que les noves tecnologies desafien el mite del «hem arribat massa enllà» de l'«home com a cocreador amb l'evolució», probablement els nous mites sobre la manera com ens definim nosaltres mateixos i els nostres límits sorgiran a partir dels traumes futurs.

#### ESCENARIS DEL FUTUR

Tenint en compte l'anàlisi anterior de la religió i les qüestions que van sorgint, quin és el futur probable de la religió, en concret la seva capacitat de contribuir a les cultures de la pau? Aplicant un

punt de vista crític als estudis sobre futur, no intentarem predir el futur, sinó que, més aviat, plantejant futurs alternatius, posicions alternatives, intentarem oferir una idea del que pot ser el futur, tenint presents diverses tendències i les pautes històriques (Dator, 1979). Ara bé, tot i que la història perfila el futur, sempre hi ha el mitjà humà, el nivell individual i la nostra consciència col·lectiva (així com el paper del diví, no ho oblidem) que també conformen el futur. Així, doncs, el futur és contingent i no determinat.

*Self-service* de religió o *self-service* postmodern muntats exprés: En aquesta perspectiva o escenari, la religió ja no es basa en cap tradició cultural o històrica, sinó que més aviat és un menú. Un hi pot triar un xic d'islam, un xic de zen, un xic de cristianisme, i ajuntar-ho tot. Un corollari d'escollir el que ens agrada evita allò que no ens agrada. És un *self-service* de creences. La resposta índia americana, tanmateix, ha estat que la persona no pot utilitzar els símbols espirituals sense participar en les lluites més àmplies. És a dir, les religions són sistemes totals, perspectives del món, una persona no en pot prendre una part, ha d'entrar en el sistema com a tot. A més a més, el creixement espiritual supera una durada del temps, no pas immediatament, i certament mai després d'un àpat ràpid (Thompson, 1991). La resposta contrària és que la major part de religions tenen dimensions bones i dolentes. Els individus consideren que tenen el dret de triar el que els abelleix, mesclar-ho i combinar-ho, lentament o ràpidament. Aquesta posició o escenari pressuposa que el canvi social es limita a oblidar d'una manera paradigmàtica les lluites més àmplies mitològiques (les històries antigues de sacrifici), culturals, econòmiques i polítiques que es tradueixen en creació de sentit i lleialtat respecte a la identitat. Això no obstant, l'escenari de *self-service* postmodern ajuda a dirigir la pau, tenint en compte que la identitat i el compromís són més negociables, atès que la persona no està disposada a adoptar unes posicions més fermes. No ajuda a transformar el món, ja que la persona és un consumidor de mercat en haver-se violat la sobirania de la religió, la cultura i l'estat-nació.

Desvinculació de la religió de la història genètica: De sempre, els fills han adoptat la religió dels seus pares. Això s'ha trencat a Occident, en part per raó de la mobilitat, intensificat per la crisi moral d'Occident (Spengler, 1972) i en part gràcies a la postmodernitat (la individualització de la realitat). Les persones poden pujar al si d'una religió i després establir compromisos amb una altra. Això dife-

reix de la versió *self-service* postmodernista pel fet que hi trobem la crida al compromís, a la lluita i la transformació. La religió no és tan semblant a la vestimenta com a la pell: una persona la pot canviar. En aquest escenari, hi ha més mobilitat respecte a l'espai religiós on la persona entra i abandona. Situades al costat del primer escenari, trobem persones que salten d'un *self-service* a un altre. Tanmateix, sovint els individus entren i surten de les religions, les abandonen i hi tornen, trien, si bé potser no amb tanta coqueteria com en l'escenari del *self-service* postmodern. En aquest escenari, els signes de la pau tornen a ser positius pel fet que l'individu no traga la càrrega dels seus pares, ni tampoc els pecats d'aquells, encara que tampoc les seves contribucions. Si més no, la història genètica està a punt de trobar un espai territorial. Aquesta desvinculació converteix la idea de «llar» en una cosa fonamentalment problemàtica. Lluitar per la terra es converteix en una empresa difícil, per tal com tothom pot traslladar-se a una altra banda. A més, Déu no és territorial, no ofereix prioritats a determinades races, nacions o a un sexe en concret a costa d'altres. L'esperit de l'individu o del grup no viatja cap a la regió més rica o poderosa. De tota manera, en això hi ha una dimensió de classe. Els grups més rics i més mòbils tenen més tendència a canviar de religió. No esperem ni pronostiquem que això canviï. A mesura que la urbanització es va ampliant a uns nivells espectaculars, hem d'esperar, per una banda, la disminució del desig envers la «llar» i, per l'altra, l'augment del desig de recrear la terra del passat, en el cas dels emigrants: emocions, religió, olors i imaginacions. Aquesta és certament una recepta per a la tensió, tal com vam veure a les Fiji, on els indis d'allí van viure un segle XIX de records mitificats amb romanticisme de l'Índia a les Fiji. Els fidgians no es distreien amb la violència com a resultat (tanmateix, hauríem d'anar amb compte a presentar-ne una lectura tan simple, atès que la política local, les rivalitats ètniques, l'estructura de classe de l'etnicitat, el capital internacional, tot plegat es combina per crear el cop militar).

Vincles i desvinculacions conflictius amb la religió i la nació-estat: L'escenari més remot, o més apropiadament l'anàlisi, demostra fins a quin punt els escenaris podrien frenar les contradiccions. Aquest aborda directament dues tensions en conflicte. Si bé existeixen una sèrie d'intents per part del fonamentalisme i el postmodern de replantejar la modernitat, d'assegurar que les nacions del Tercer Món segueixin una via diferent amb vista al benestar econòmic

(Sardar, 1991; Sarkar, 1992), les estratègies actuals que se segueixen ens expliquen una història ben diferent. De fet, som testimonis d'una agudització de la secularització de la societat i un distanciament més profund de la perspectiva religiosa respecte a nosaltres mateixos. A mesura que el sagrat abandona els passos del govern, el poder epistemològic se centralitza molt més en l'estat modern. La religió es personalitza més i cada cop se cerimonialitza més, com ara en el cas del Japó i altres nacions de l'est de l'Àsia. Tot i que el confucianisme hagi pogut proporcionar una de les variables del creixement econòmic, la tasca real és el capitalisme. Mentre les nacions islàmiques es troben cada dia més dominades per l'onada capitalista, podem preveure que elles també seguiran aquesta via, si bé amb força més contradiccions, tal com hem vist a l'Iran i d'altres bandes. Les contradiccions continuaran concloent en crides cap a uns estats menys seculars i més religiosos, utilitzant els símbols del passat per justificar la violència, com ara a Egipte. En aquesta perspectiva, l'estat ha de seguir el guiatge de la moralitat i les ensenyances del text. Això és fonamentalisme, l'essència d'anar en contra i la recerca de la tradició per contenir els corrents del declivi. Podem preveure que aquesta tendència anirà agafant més força a mesura que la fi del modern i postmodern es faci més palesa (debatuda pel final de la realitat i altres qüestions que van sorgint). Aquest retorn al passat és diferent de l'argument que diferents religions han de bastir societats que siguin fidels a les seves pròpies categories i paradigmes de desenvolupament. Més aviat la tradició reacciona contra el marc que continua essent Occident, la modernitat i el capitalisme.

La gran síntesi i el nou diàleg mundial: En el nostre darrer escenari, la recerca no se centra en un *self-service* postmodern o de desvinculació o vinculació amb la religió i l'estat, sinó en un nou paradigma basat essencialment en l'espiritual, que pressuposa que els humans experimenten unes necessitats de llibertat (mobilitat de capital, d'idees i de treballadors), necessitats quant a seguretat (pau, educació, llar, vestit, alimentació), necessitats de benestar (participació amb els altres en activitats que produeixen un ventall de valors, des dels ingressos fins al canvi social) i necessitats (la necessitat d'uns sistemes de significat que ens parlin del nostre paper al planeta). Aquest nou paradigma és la tasca de crear una societat civil i espiritual mundial. Aquesta posició, en efecte, preveu, afirma, que la veritat és estratificada, no binària, que el paradigma del crei-



xement industrial del capitalisme i del comunisme ha fracassat i que cal un nou paradigma que englobi les característiques següents: 1. Paper central del transcendental. Situat en l'individu i metafòric en el còsmic, i no pas en qualsevol territori, raça o altra categoria social. El diví no es pot posseir o negociar. 2. Teoria espiral de la història. Una teoria que posseeix uns elements de progrés i uns de cicle (Voegelin, 1987). Quedant-nos tan sols amb el progrés, ensafitem exageradament la història d'estadi lineal (Laszlo, 1987) i d'aquesta manera tenim dret a jutjar els altres com a inferiors. Si ens limitem al cicle, esperarem eternament que caigui el poderós i que pugui el submís. Cal una teoria espiral (Purce, 1974) que permeti la circulació d'elits (Pareto, 1968), de pujada i davallada i que, a més, tingui una direcció progressiva. Al si d'aquesta teoria trobaríem com a mínim tres tipus de mecanismes de canvi: el mitjà individual, unes estructures històriques profundes i l'atracció o estirada de les transcendència. 3. Les organitzacions econòmiques de cooperació que tenen en compte els incentius i les necessitats bàsiques. Les associacions de cooperació no donen prioritat ni a l'individu ni al comú, sinó que més aviat troben un camí intermedi. Qualsevol societat correcta ha de començar amb un programa de necessitats bàsiques i democràcia econòmica com a dret humà fonamental (Galtung, 1984). 4. Gestió responsable amb l'entorn i un compromís amb les generacions futures. Una nova perspectiva del futur ha d'incloure un sistema de valors en què les plantes i els animals gaudeixin de determinats drets bàsics (Stone, 1974) i en què les decisions es prenguin en el context de fins a quin punt això ha d'afectar les generacions vinents (plantes, animals, éssers humans, metàfores i potser fins i tot tecnologies, a mesura que es vagin fent més sensibles). 5. Govern estratificat des del nivell del globus fins als nivells locals. Cal disposar d'una governació mundial, o d'un govern, i també d'uns nivells autònoms de governació autoorganitzada a altres àmbits. Això ha d'estar vinculat en estructures caòtiques d'ordre i llibertat, sobretot pel que fa a la posada en pràctica. Sempre que sigui possible, les formes de governació locals s'haurien de basar en bioregions o regions culturals històriques en comptes de fer-ho en la irracionalitat de les divisions postcoloniales. 6. Una coordinació més gran entre els sexes i una cooperació basada en diferents models culturals d'equilibri entre els sexes. La cooperació i la coordinació comporten el respecte, la dignitat i les remuneracions iguals i impliquen que hi ha d'haver esferes compartides i di-

ferents per a homes i dones. Tenint en compte que la dona ha estat víctima de sacerdots, guerrers, intel·lectuals i capitalistes al llarg de la història, qualsevol perspectiva alternativa del futur ha de trobar les vies adients per recuperar i restablir l'equilibri entre els sexes (Walker, 1985). 7. També és igual d'important l'equilibri entre cultures i regions, el que en sànscrit s'anomena *prama*, o equilibri dinàmic. El desenvolupament resulta impossible quan determinades regions viuen en la pobresa i d'altres en la riquesa (Inayatullah, 1994a). 8. Aquest nou paradigma té com a punt central la nostra necessitat de disposar de perspectives positives de pau (Sivarska, 1992). És la pau a escala personal i social, de la pau *tamasik* (estàtica) a la sensible (duradora), de la pau estàtica a la dinàmica. Per arribar-hi, ens cal un projecte mundial ampli, un projecte positiu que ajunti les nostres diferències, que creï el repte i que, mitjançant el treball comú, la humanitat aconsegueixi autointimitat, es comenci a conèixer a si mateixa i conegui també la seva naturalesa divina. La creença bàsica és que hi haurà pau quan el món tingui un equilibri dinàmic. Hem passat cinc-cents anys d'una cultura dominant; ara hi ha la tasca de crear un món amb una cultura mundial (un acord sobre l'ètica de la política, l'economia i la societat universals) al costat de moltes altres cultures, un diàleg transcultural. Això comporta observar el món a través dels ulls de l'altre i implica uns acords en les qüestions bàsiques: drets i responsabilitats envers els altres, la natura i la tecnologia. Evidentment, això no es pot organitzar del tot entre les nacions, sinó a través d'una gamma i uns nivells de categories: ONG, bioregions, grups de comerç, associacions religioses, ensenyament, civilitzacions, individus i humanitat.

## LA TRANSFORMACIÓ

Aquest darrer escenari té com a punt central la creença bàsica en la transformació. Tant si adoptem una perspectiva profètica de la possibilitat d'aquest tipus de societat, com si creiem que serà fruit del mitjà humà o sorgirà com a mescla d'ambdós (Thompson, 1971), les proves convergents —el paper que pot tenir aquesta perspectiva alternativa del futur, del paper de la religió i de l'espiritual a l'hora de crear una cultura mundial de la pau— procedeixen de diversos àmbits. Willis Harmon (1988), basant-se en Sorokin (1957),

considera que avancem cap a una civilització integrada, que equilibra en la humanitat els desitjos sensitius i les idees. Alguns científics com ara Prigogine (1986) mantenen que en temps de crisi és possible una bifurcació més gran cap a un nou ordre, un nou nivell d'humanitat (Allen, 1990). Rupert Sheldrake (1981) considera que els humans a la llarga poden aprendre els uns dels altres a través d'uns camps morfogenètics. La teoria de la microvita de Sarkar defensa que es poden difondre les idees a través de les «unitats de realitat» bàsiques sota la forma de virus subtils (Rudreshananda, 1989). Tots defensen que l'actuació d'uns quants duta a terme en el moment apropiat (en èpoques de turbulència) i amb els factors socials o els imants (les institucions clau, les persones i tecnologies) adequades pot desembocar en unes importants transformacions socials: un nombre reduït d'individus compromesos pot crear una cultura de la pau mundial. Certament, aquesta és l'època, l'època adequada, el *kairos* (Wallerstein, 1984). La teoria de la microvita té una importància específica pel fet que defensa que l'essència bàsica de la vida és alhora ideacional i material, mental i física. Es tracta d'un desenvolupament respecte a la física quàntica pel fet que afirma haver resolt la dicotomia ment/cos. La microvita és positiva i negativa. La microvita positiva millora la salut i es relaciona directament amb els estats mentals de cadascú. La microvita negativa col·labora en la creació de la malaltia i porta cap a sensacions de malestar. Ara bé, les microvites, pel fet de ser tant mentals com físiques, pot manipular-les la ment de l'individu (si la ment les pot percebre de manera adequada), i especialment la ment còsmica, més àmplia, a la qual tots els humans estan connectats. Així, la microvita no solament transporta virus i constitueix la base d'àtoms i molècules, sinó que, a més, de manera semblant als camps morfogenètics de Rupert Sheldrake, transporta idees. Suposant que això sigui cert, la idea d'un grup reduït d'individus que desenvolupen perspectives sobre les futures generacions, sobre la pau, esdevé poderosa, sobretot si aquestes perspectives comporten esperança i alegria. Això no significa, tanmateix, que no s'hagin de transformar també les estructures socials o que el poder —en el sentit tradicional d'autoritat coercitiva— no s'hagi de qüestionar. Significa que l'experiència espiritual, l'experiència real de l'altre, del diví, té una importància dia a dia i també significa que les noves idees poden atreure microvita positiva i transformar les posicions socials. Ara bé, per a aquells que no se senten tan fascinats per aquestes grans

perspectives, la transformació també pot tenir lloc a través de les petites coses que cadascun de nosaltres pot fer cada dia a casa o a la societat: protecció ambiental, pràctica d'amabilitat i organització comunitària. Fins en institucions més àmplies, en èpoques de caos, la pressió concreta en una variable particular pot portar a la transformació. Passant al nivell cel·lular, Margulis i Sagan (1986) defensen que les entitats arriben a un punt en què les unitats bàsiques o bé cooperen i passen a nous nivells d'organització o s'esfondren. Per consegüent, hem de passar cap a un nou ordre mental (Jaynes, 1982) a fi de sobreviure. Tornant al nivell ampli, no hauríem d'oblidar el treball creatiu de Polak (1973), que defensa que el que ens estira és la imatge de futur. La humanitat, afeixugada per les guerres, el terror, la pobresa i la injustícia, ha perdut la perspectiva d'aquesta imatge. Si la ressuscitàvem, es podria iniciar el procés de la gran transformació (Markley, 1976). A més, una sèrie de grans pensadors procedents de tradicions ben diverses, entre els quals cal esmentar De Chardin (1964), Sarkar, Soroki, Toynbee (1972) i molts altres, han arribat a la mateixa conclusió: som al crepuscle d'una era i l'albada d'una de nova per a la civilització (Khalidun, 1967). La postmodernitat marca la fi de la perspectiva d'un món, d'un text, d'una nació, d'un dirigent i d'un únic sistema d'observar el món. Certament, és una època de caos i de bifurcació cap a un nou món. En paraules de Sarkar, som a la fi de l'era *vaeshyan*, en paraules de Sorokin, a la fi del món sensitiu, i en les de Wallerstein (1986), a la fi de la gran onada del capitalisme. Després del caos (desordre ordenat) del present i l'inici d'un diàleg transcivilitzacions, ens cal una nova ètica universal: sobre la naturalesa del transcendental, sobre l'ecologia, sobre les diferències respecte al sexe, sobre la governació. Les respostes no sorgiran dels programes d'intel·ligència artificial, sinó de la nostra saviesa col·lectiva. Un cop haguem abandonat el caos de la transformació, estic convençut que entrarem en un món més equilibrat: sensitiu i ideacional; espiritual i material; mercat i estat; força de treball i capital; i estructura i mitjà. Les religions poden contribuir a la pau fent de pont entre les fronteres que se situen a banda i banda de la metàfora i l'empirisme (obrint les seves tradicions, si bé mantenint els seus compromisos de valors, el seu respecte envers un univers moral); definint-se com a no vinculades a un indret territorial concret; acomodant-se a diferents ontologies (la naturalesa de la vida) i epistemologies (la forma amb què les diferents cultures coneixen el seu món), ço és, ad-

quirint una dimensió estratificada vertical i horitzontal. Les religions poden contribuir certament a les cultures de la pau igual que a les cultures de la violència. Hem estat somiant en aquesta societat positiva durant milers d'anys, potser la tenim més lluny i més a prop que mai.

#### BIBLIOGRAFIA

- Peter ALLEN, «Why the Future is Not What It Was», *Futures* (juliol/agost de 1990).
- Walter ANDERSON, *Reality Isn't What it Used to Be*. San Francisco, Harper and Row Publishers, 1990.
- Richard BALL, «Crime Problemes of the Future», *World Futures* (vol. 21, 1985).
- Joseph CAMPBELL, *The Hero With A Thousand Faces*. Nova Jersey, Princeton University Press, 1968.
- Auguste COMTE, *Positive Philosophy*. Trad. Harriet Martineau. Londres, Trubner, 1875.
- Teilhard DE CHARDIN, *The Future of Man*. Trad. Norman Denny. Nova York, Harper and Row, 1964.
- James DATOR, «Its Only a Paper Moon», *Futures* (desembre de 1990).
- «The Futures of Cultures and Cultures of the Future», dins de Marsella et al. (eds.), *Perspectives on Cross Cultural Psychology*. Nova York, Academic Press, 1979.
- Meryll WYN DAVIES, Ashis NANDY i Zia SARDAR, *Barbaric Other: A Manifesto on Western Racism*. Londres, Pluto Press, 1993.
- Mircia ELIADE, *The Myth of the Eternal Return*. Nova Jersey, Princeton University Press, 1971.
- Michel FOUCAULT, *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow. Nova York, Pantheon Books, 1971.
- *The Order of Things*. Nova York, Vintage Books, 1971.
- Johan GALTUNG, *Essays in Peace Research*. Vol. 1-6. Copenhaguen, Christian Ejlers, 1988.
- *There Are Alternatives*. Nottingham, Spokesman, 1984.
- «Visioning a Peaceful World», dins de Glenn PAIGE i Sarah GILLIAT, *Buddhism and Nonviolent Global Problem-Solving*. Honolulu, Universitat de Hawaii, 1991.
- Astrid GESCHE, «The Futures of Genetic Engineering», *WSFS Bulletin* (primavera de 1995).
- Willis HARMON, *Global Mind Change: The Promise of the Last Years of the 20th Century*. Indianapolis, Knowledge Systems, 1988.
- David HARVEY, *The Condition of Postmodernity*. Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- Sohail INAYATULLAH, «An Introduction to Future Studies: Case Study, The Futures of South-East Asia», dins d'Azizan BAHARUDDIN, *Futures Visions of South-East Asia*. Kuala Lumpur, IKD, 1995.
- «Beyond Development and Towards Prama», *Development* (4/94a).

- «Deconstructing and Reconstructing the Future», *Futures* (vol. 22, núm. 2, 1992).
- *Judicial Foresight in the Hawaii Judiciary*. Honolulu, estat de Hawaii, 1994b.
- «Painfully Beyond East and West: the Futures of Cultures», dins de *Context* (estiu de 1988).
- «Rethinking Science» *IFDA Dossier 81* (abril-juny de 1991).
- Julian JAYNES, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston, Houghton Mifflin, 1982.
- Chris JONES, *The Politics and Futures of Gaia*. Tesi doctoral. Universitat de Hawaii, 1989.
- Charles KAMMER, *Ethics and Liberation*, Londres, SCM Press, 1988.
- Ibn KHALDUN, *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Trad. Franz Rosenthal (Princeton, Princeton University Press, 1967).
- Erwin LASZLO, *Evolution: The Grand Synthesis*. Londres, Shambhala Publications, 1987.
- Peter MANICAS, *A History and Philosophy of the Social Sciences*. Oxford. Basil Blackwell, 1989.
- Lynn MARGULIS i Dorion SAGAN, *Origins of Sex: Three Billion Years of Genetic Recombination*. New Haven, Yale University Press, 1986.
- O. W. MARKLEY, «Changing Images of Man, Part I and Part II», *Renaissance Universal Journal* (vol. 1, núm. 3 i 4, 1976).
- Phil McNALLY i Sohail INAYATULLAH, «The Rights of Robots: Technology, Law and Culture in the 21st Century», *World Peace Through Law Centre: Law/Technology* (núm. 4, 1987) i dins de *Futures* (vol. 2, núm. 2, 1988).
- Ashis NANDY, ed., *Science, Hegemony and Violence*. Delhi, Oxford Publishing Press, 1993.
- «Shamans, Savages, and the Wilderness: On the Audibility of Dissent and the Future of Civilization», *Alternatives* (vol. 14, núm. 3, 1989).
- *Tradition, Tyranny, and Utopias*, Delhi, Oxford University Press, 1987.
- Vilfredo PARETO, *The Rise and Fall of the Elites*. Intro. Hans Zetterburg. Nova Jersey, The Bedminster Press, 1968.
- Ilya PRIGOGINE, «Science, Civilization and Democracy», *Futures* (agost de 1986).
- Fred POLAK, *The Image of the Future*. Trad. Elise Boulding. San Francisco, Jossey-Bass, 1973.
- Jill PURCE, *The Mystic Spiral*. Londres, Avon Books, 1974.
- Avadhuta RUDRESHANANDA, «Microvita: Unifying Science and Spirituality», *New renaissance* (vol. 4, núm. 1, 1993).
- Zia SARDAR, «Paper, Printing and Compact Disks: The Making and Unmaking of Islamic Culture», *Media, Culture and Society* (vol. 15, 1992), 43-59.
- «The Post-Modern Age», dins de Munawar AHMAD ANEES, Syed Z. ABEDIN i Ziauddin SARDAR, *Christian-Muslim Relations: Yesterday, Today, Tomorrow*. Londres, Gey Seal, 1991.
- P. R. SARKAR, *PROUT in a Nutshell*, vols. 1-22. Calcuta, Ananda Marga Publications, 1988.
- *Proutist Economics: Discourses on Economic Liberation*. Calcuta, Ananda Marga Publications, 1992.
- *The Liberation of Intellect*. Calcuta, Ananda Marga Publications, 1982.
- Michael SHAPIRO, *Reading the Postmodern Polity*. Minneapolis, Universitat de Minnesota, 1992.

- Rupert SHELDRAKE, *A New Science of Life*. Londres, Blong and Briggs, 1981.
- Sulak SIVARASKA, *Seeds of Peace: A Buddhist Vision for Renewing Society*. Berkeley, California, Parallax Press, 1992.
- Vanda SHIVA, «Reductionist Science as Epistemological Violence» dins d'Ashis NANDY, ed., *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*. Delhi, Oxford University Press, 1988.
- Richard SLAUGHTER, *Futures Concepts and Powerful Tools*. Melbourne, Future Studies Centre, 1990.
- Christopher D. STONE, *Should Tree Have Standing: Towards Legal Rights for Natural Objects*. Los Altos, William Kaufmann, 1974.
- Pitirim SOROKIN, *Social and Cultural Dynamics*. Boston, Porter Sargent, 1957.
- Oswald SPENGLER, *The Decline of the West*. Trad. Charles Atkinson. Nova York, Alfred Knopp, 1972.
- D.T. SUZUKI, *An Introduction to Zen*. Nova York, The Philosophical Library, 1949.
- William Irwin THOMPSON, *At the Edge of History*. Nova York, Harper and Row, 1971.
- William Irwin THOMPSON i David SPANGLER, *Reimagination of the World*. Santa Fe, Nou Mèxic, Bear and Company, 1991.
- Arnold TOYNBEE, *A Study of History*. Londres, Oxford University Press, 1972.
- Eric VOEGELIN, *The New Science of Politics*. Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- Barbara WALKER, *The Crone: Woman of Age, Wisdom and Power*. San Francisco, Harper and Row, 1985.
- Immanuel WALLERSTEIN, *The Politics of the World Economy: The States, the Movements, and the Civilizations*. Londres, Cambridge University Press, 1984.
- «World System and Civilization», *Development: Seeds of Change* (1/2, 1986).
- Paul WOODRUFF i Harry WILMER, eds., *Facing Evil: Light at the Core of Darkness*. Illinois, Open Court, 1988.

Sohail INAYATULLAH, Ph.D *The Communication Centre Queensland University of Technology* GPO Box 2434, Brisbane Qld, 4001. Tel: 61-7-864-2192. Fax: 61-7-864-1813. Internet: S. Inayatullah qut.edu.au

Sohail Inayatullah és un investigador postdoctoral al Communication Centre, Queensland University of Technology. Abans era planificador i feia recerca de futur al Hawaii Judiciary. Forma part del departament editorial del diari internacional *Futures* i és membre del consell executiu de la World Futures Studies Federation. Inayatullah també és soci dels Prout Research Institutes. Va rebre el doctorat l'any 1990 del Departament de Ciències Polítiques de la Universitat de Hawaii. D'entre els seus llibres recents destaquen: *Chaos and Coherence in Our Uncommon Futures* (editat amb Mika Mannermaa i Rick Slaughter) i «Judicial Foresight» dins del Hawaii Judiciary (editat).

Com a llibres de propera publicació citarem: *The Futures of Democracy in Pakistan and the Developing World* (editat amb James Dator i Ikram Azam); *Macrohistory and Macrohistorians* (amb John Galtung); *Women and Han in Korean Literature* (amb Young Hee Lee); *The Grand Narratives of P.R. Sarkar; Sarkar's Contribution to Science, Social Science and the Arts* (ed.); i *Alternative Futures for South Asia* (ed.). És autor de més de cinquanta capítols de llibres i articles pe-

riòdistics professionals en diaris acadèmics com ara *Development*, *Futures*, *Futures Research Quarterly*, *Euro-Asia Business Review*, *Third Text*, *IFDA i Law/Technology*, i més de quaranta articles en revistes populars en publicacions com ara *Whole Earth Review*, *AsiAm*, *Edges*, *In Context*, *The Muslim and New Renaissance*. També ha publicat textos de ficció a *Sufi* i *Hawaii Review*. Durant els dos darrers anys, Inayatullah ha fet cursos i seminaris a Malàisia, Hawaii, Fiji, Andorra, Tailàndia i Grècia. Recentment ha presentat informes a Turku, Finlàndia; Budapest; Hongria; NoviSad, Iugoslàvia; París, França; Islamabad, Pakistan; Ciutat de Mèxic, Mèxic; Bangkok, Tailàndia; i Honolulu, Hawaii, Kyoto, Japó i Barcelona, Catalunya. Recentment ha estat convidat a la direcció de números especials del diari *Futures Research Quarterly* sobre «The Futures of Legal Systems». Actualment és el director convidat dels números especials del diari *Futures* sobre «Futures of Communication: Meanings, Technologies and Post-Development» i sobre «What Futurists Think». Inayatullah també ha ensenyat meditació durant els darrers catorze anys. Està casat amb Ivana Milojevic de Novi Sad, Iugoslàvia. Tenen un fill, Saim Dusan.



# ENTREM A L'ERA INTERESPIRITUAL: LA POSSIBILITAT DE L'ESPIRITUALITAT MUNDIAL

*Wayne Teasdale*

Ens adonem a poc a poc que estem arribant a la fi de la civilització que coneixem des de fa tants mil·lennis. La primera era axial (1000 a.C. cap a Jesús i Mahoma), com a època de formació de les bases espirituals de la cultura, amb els seus brillants fundadors, savis, com ara els místics dels boscos, de les coves i les muntanyes de l'Índia que van inspirar els Vedes i l'Upanisad, Zaratustra a Pèrsia, Mahavira, Gautama el Buda també al subcontinent, Lao Tse, Confuci a la Xina, els profetes Elies, Isaïes i Jeremies a Israel, Sòcrates, Plató i Aristòtil a Grècia, Jesús i Mahoma, està arribant a la fi. Estan sorgint noves exigències. L'era axial, o la primera axial, era massa exclusiva pel que fa a les religions. Aquestes tradicions van créixer relativament aïllades entre si. Ara, en aquesta era de comunicació instantània, de mitjans de comunicació i ràpid desplaçament entre les diverses parts del planeta, l'aïllament ja no es pot donar. Tampoc no és ni possible ni desitjable una civilització dominada per una o dues cultures. Som al llindar d'una nova era, una segona era axial, un període decisiu que es caracteritzarà per un profund sentit comunitari entre les religions, i així, de saviesa interespirtual, i per un profund compromís amb la justícia ambiental. La segona era axial serà, d'aquesta manera, l'era interespirtual, l'era ecològica, com l'anomena Thomas Berry.<sup>1</sup> Aquestes denominacions de fet són intercanviables, per tal com la segona era axial assenyala aquests dos canvis fonamentals en la consciència que s'impliquen mútuament: el sorgiment d'una saviesa interespirtual a partir del descobriment d'una comunitat entre els membres de diverses religions i l'enfocament seriós del valor principal de la preocupació per la Terra. La saviesa interespirtual engloba una ecoes-

1. Thomas BERRY, *The Dream of the Earth* (San Francisco: Sierra Club Books, 1988), cf. ch. 5, pp. 36-49.