

Nu a Existat Niciodată un Occident

Sau, Democrația se Naște din Spațiile Intermediare

David Graeber

2007

Cuprins

Partea I: Despre incoerența noțiunii de ”tradiție occidentală”	6
Despre Neclaritatea Ochiului Occidental	9
Sisteme mondiale reconfigurate	11
Partea a II-a: Democrația nu a fost Inventată	12
Partea a III-a: Despre apariția „Idealului Democratic”	15
Partea a IV-a: Recuperare	18
„Dezbaterea despre Influență”	20
Tradițiile ca Acțiuni de Reîntemeiere Nesfârșită	23
Partea a V-a: Criza Statului	29
Căsătoria Imposibilă	30
Bibliografie	33

Ceea ce urmează reiese în mare parte din propria mea experiență în cadrul mișcării de globalizare alternativă, unde problemele legate de democrație au fost în centrul dezbaterii. Anarhiștii din Europa sau America de Nord și organizațiile indigene din Sudul global s-au trezit prinse în argumente remarcabile de asemănătoare. Este "democrația" un concept inerent occidental? Se referă la o formă de guvernare (un mod de auto-organizare comunitară) sau la o formă de guvernare (un mod particular de a organiza un aparat de stat)? Democrația implică în mod necesar guvernarea majoritară? Este democrația reprezentativă cu adevărat democrație? Este cuvântul permanent pătat de originile sale din Atena, o societate militaristă, proprietară de sclavi, fondată pe reprimarea sistematică a femeilor? Sau ceea ce numim acum "democrație" are vreo legătură istorică reală cu democrația ateniană? Este posibil ca cei care încearcă să dezvolte forme descentralizate de democrație directă bazată pe consens să revendice acest cuvânt? Dacă da, cum vom putea convinge vreodată majoritatea oamenilor din lume că "democrația" nu are nimic de-a face cu alegerea reprezentanților? În caz contrar, dacă în schimb acceptăm definiția standard și începem să numim democrația directă în alt mod, cum putem spune că suntem împotriva democrației - un cuvânt cu asociații atât de pozitive la nivel universal?

Acestea sunt argumente despre cuvinte mult mai mult decât despre practici. În ceea ce privește chestiunile legate de practică, de fapt, există un grad surprinzător de convergență, în special în cadrul elementelor mai radicale ale mișcării. Fie că discutăm cu membri ai comunităților zapatiste din Chiapas, cu piqueteros șomeri din Argentina, cu ocupanții ilegali din Olanda sau cu activiștii anti-evacuare din cartierele sud-africane, aproape toată lumea este de acord cu importanța structurilor orizontale, mai degrabă decât verticale; cu necesitatea ca inițiativele să se ridice de la grupuri relativ mici, auto-organizate și autonome, mai degrabă decât să fie transmise în jos prin lanțuri de comandă; respingerea structurilor de conducere permanente, cu nume; și necesitatea de a menține un anumit tip de mecanism - fie că este vorba de "facilitare" în stil nord-american, de comitete ale femeilor și tinerilor în stil zapatist sau de oricare dintre o varietate nesfârșită de alte posibilități - pentru a se asigura că sunt ascultate vocile celor care, în mod normal, s-ar găsi marginalizați sau excluși din mecanismele participative tradiționale. Unele dintre conflictele acerbe din trecut, de exemplu, dintre partizanii votului majoritar versus partizanii procesului de consens, au fost în mare parte rezolvate sau, poate mai exact, par din ce în ce mai irelevante, deoarece tot mai multe mișcări sociale folosesc consensul deplin doar în cadrul unor grupuri mai mici și adoptă diverse forme de "consens modificat" pentru coaliții mai mari. Ceva se conturează. Problema este cum să îl numim. Multe dintre principiile-cheie ale mișcării (auto-organizarea, asocierea voluntară, ajutorul reciproc, refuzul puterii de stat) derivă din tradiția anarhistă. Cu toate acestea, mulți dintre cei care îmbrățișează aceste idei sunt reticenți sau refuză categoric să se numească "anarhiști". La fel și în cazul democrației. Abordarea mea a fost, în mod normal, să îmbrățișez deschis ambii termeni, să susțin, de fapt, că anarhismul și democrația sunt - sau ar trebui să fie - în mare parte identice. Cu toate acestea, așa cum am spus, nu există un consens în această privință, nici măcar o opinie majoritară clară.

Mi se pare că acestea sunt chestiuni tactice, politice mai mult decât orice altceva. Cuvântul "democrație" a însemnat o mulțime de lucruri diferite de-a lungul istoriei sale. Când a fost inventat pentru prima dată, se referea la un sistem în care cetățenii unei comunități luau decizii prin vot egal într-o adunare colectivă. În cea mai mare parte a istoriei sale, se referea la dezordine politică, revolte, linșaj și violență între facțiuni (de fapt, cuvântul avea cam aceleași asocieri ca și "anarhie" în prezent). Doar destul de recent a ajuns să fie identificat cu un sistem în care cetățenii unui stat aleg reprezentanți care să exercite puterea de stat în numele lor. În mod clar, nu există o esență adevărată care să fie descoperită aici. Poate că singurul lucru pe care îl au în comun aceste referințe diferite este faptul că ele implică un anumit sentiment că problemele politice care, în mod normal, sunt preocupările unei elite restrânse sunt aici deschise tuturor, și că acesta este un lucru fie foarte bun, fie foarte rău. Termenul a fost întotdeauna atât de încărcat din punct de vedere moral, încât a scris o istorie imparțială și dezinteresată a democrației ar fi aproape o contradicție în termeni. Cei mai mulți cercetători care doresc să mențină o aparență de dezinteres evită cuvântul. Cei care fac generalizări despre democrație au, în mod inevitabil, o plângere sau alta.

Eu cu siguranță am. De aceea, consider că este corect față de cititor să fac evidentă de la început propria mea plângere. Mi se pare că există un motiv pentru care cuvântul "democrație", indiferent de cât de constant este abuzat de tirani și demagogi, își păstrează încă atracția populară încăpățânată. Pentru majoritatea oamenilor, democrația este încă identificată cu o anumită noțiune de oameni obișnuiți care își gestionează colectiv propriile afaceri. Avea deja această conotație în secolul al XIX-lea și, din acest motiv, politicienii secolului al XIX-lea, care mai devreme se fereau de acest termen, au început cu reticență să îl adopte și să se numească "democrați" - și, treptat, să pună cap la cap o istorie prin care să se prezinte ca moștenitori ai unei tradiții care se întindea până în Atena antică. Cu toate acestea, voi presupune, de asemenea, - fără un motiv anume, sau fără un motiv științific anume, deoarece acestea nu sunt chestiuni științifice, ci morale și politice - că istoria "democrației" ar trebui tratată ca fiind mai mult decât istoria cuvântului "democrație". Dacă democrația este pur și simplu o chestiune de comunități care își gestionează propriile afaceri printr-un proces deschis și relativ egalitar de discuții publice, nu există niciun motiv pentru care formele egalitare de luare a deciziilor în comunitățile rurale din Africa sau Brazilia nu ar trebui să fie cel puțin la fel de demne de acest nume ca și sistemele constituționale care guvernează astăzi majoritatea statelor-națiune - și, în multe cazuri, probabil mult mai demne.

Având în vedere acest lucru, voi aduce o serie de argumente conexe și poate că cel mai bun mod de a proceda ar fi să le expun pe toate imediat.

1. Aproape toți cei care scriu despre acest subiect presupun că "democrația" este un concept "occidental" care își începe istoria în Atena antică. Ei presupun, de asemenea, că ceea ce politicienii din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea au început să reinvie în Europa de Vest și în America de Nord este, în esență, același lucru. Astfel, democrația este văzută ca ceva al cărui habitat natural este Europa de Vest și coloniile sale de coloniști vorbitori de limbă engleză sau franceză. Niciuna dintre aceste ipoteze nu este justificată. "Civilizația occidentală" este un concept deosebit de incoerent, dar, în măsura în care se referă la ceva, se referă la o tradiție intelectuală. Această tradiție intelectuală este, în general, la fel de ostilă față de tot ceea ce am putea recunoaște drept democrație ca și cele din India, China sau Mesoamerica.
2. Cu toate acestea, practicile democratice - procese de luare a deciziilor egalitare - apar cam peste tot și nu sunt specifice unei anumite "civilizații", culturi sau tradiții. Ele tind să apară oriunde viața umană se desfășoară în afara structurilor sistematice de coerciție.
3. "Idealul democratic" tinde să apară atunci când, în anumite circumstanțe istorice, intelectualii și politicienii, de obicei, navigând într-un anumit sens între state și mișcări populare și practici populare, își interoghează propriile tradiții - în mod invariabil, în dialog cu altele - citând cazuri de practici democratice trecute sau prezente pentru a argumenta că tradiția lor are un nucleu fundamental de democrație. Eu numesc aceste momente de "refondare democratică". Din perspectiva tradițiilor intelectuale, acestea sunt, de asemenea, momente de recuperare, în care idealurile și instituțiile care sunt adesea produsul unor forme incredibil de complicate de interacțiune între oameni cu istorii și tradiții foarte diferite ajung să fie reprezentate ca fiind apărute din logica tradiției intelectuale respective. Pe parcursul secolelor al XIX-lea și al XX-lea, în special, astfel de momente nu au avut loc doar în Europa, ci aproape peste tot.
4. Faptul că acest ideal se bazează întotdeauna pe tradiții (cel puțin parțial) inventate nu înseamnă că este neautentic sau ilegal sau, cel puțin, mai neautentic sau ilegal decât oricare altul. Contradicția, însă, este că acest ideal s-a bazat întotdeauna pe visul imposibil de a căsători procedurile sau practicile democratice cu mecanismele coercitive ale statului. Rezultatul nu sunt "democrații" în orice sens semnificativ al cuvântului, ci republici cu câteva elemente democratice, de obicei destul de limitate.
5. Ceea ce trăim astăzi nu este o criză a democrației, ci mai degrabă o criză a statului. În ultimii ani, în cadrul mișcărilor sociale globale a existat o renaștere masivă a interesului pentru practicile

și procedurile democratice, dar aceasta a avut loc aproape în întregime în afara cadrelor statale. Viitorul democrației se află tocmai în acest domeniu.

Dați-mi voie să le iau pe acestea aproximativ în ordinea în care le-am prezentat mai sus. Voi începe cu ideea curioasă că democrația este cumva un "concept occidental".

Partea I: Despre incoerența noțiunii de ”tradiție occidentală”

Voi începe, așadar, cu o țintă relativ ușoară: Famosul eseu al lui Samuel P. Huntington despre ”Clash of Civilizations” Huntington este profesor de relații internaționale la Harvard, un intelectual clasic al Războiului Rece, iubit de grupurile de reflecție de dreapta. În 1993, el a publicat un eseu în care susținea că, acum că Războiul Rece s-a încheiat, conflictele globale vor ajunge să se concentreze pe ciocniri între tradiții culturale străvechi. Argumentul s-a remarcat prin promovarea unei anumite noțiuni de umilință culturală. Bazându-se pe lucrările lui Arnold Toynbee, el i-a îndemnat pe occidentali să înțeleagă că a lor este doar o civilizație printre multe altele și că valorile sale nu ar trebui în niciun caz să fie considerate universale. Democrația, în special, a susținut el, este o idee specific occidentală și Occidentul ar trebui să renunțe la eforturile sale de a o impune în restul lumii:

La un nivel superficial, o mare parte din cultura occidentală a pătruns într-adevăr în restul lumii. La un nivel mai fundamental, însă, conceptele occidentale diferă în mod fundamental de cele predominante în alte civilizații. Ideile occidentale de individualism, liberalism, constituționalism, drepturile omului, egalitate, libertate, legea, democrație, piețe libere, separarea bisericii de stat, au adesea puțină rezonanță în culturile islamice, confucianiste, japoneze, hinduse, budiste sau ortodoxe. Eforturile occidentale de a propaga astfel de idei produc, în schimb, o reacție împotriva ”imperialismului drepturilor omului” și o reafirmare a valorilor indigene, așa cum se poate observa în sprijinul acordat fundamentalismului religios de către tânără generație din culturile non-occidentale. Însăși noțiunea că există o ”civilizație universală” este o idee occidentală, în contradicție directă cu particularismul majorității societăților asiatice și cu accentul pus de acestea pe ceea ce distinge un popor de altul (1993; 120).

Lista conceptelor occidentale este fascinantă din mai multe puncte de vedere. Dacă ar fi luată în mod literal, de exemplu, ar însemna că ”Occidentul” a luat cu adevărat o formă recognoscibilă doar în secolul al XIX-lea sau chiar al XX-lea, întrucât în oricare dintre cele anterioare majoritatea covârșitoare a ”occidentalilor” ar fi respins din start aproape toate aceste principii - dacă, într-adevăr, ar fi fost capabili măcar să le conceapă. Se poate, dacă se dorește, să se scormonească prin ultimele două sau trei mii de ani în diferite părți ale Europei și să se găsească precursori plauzibili pentru cele mai multe dintre ele. Mulți încearcă. Atena secolului al V-lea oferă, de obicei, o resursă utilă în această privință, cu condiția ca cineva să fie dispus să ignore, sau cel puțin să treacă cu vederea, aproape tot ceea ce s-a întâmplat între acel moment și poate 1215 d.Hr. sau poate 1776. Aceasta este, în linii mari, abordarea adoptată de majoritatea manualelor convenționale. Huntington este un pic mai subtil, El tratează Grecia și Roma ca pe o ”civilizație clasică” separată, care se împarte apoi în creștinismul oriental (grec) și occidental (latin) - și mai târziu, desigur, în islam. Când începe civilizația occidentală, aceasta este identică cu creștinătatea latină. Totuși, după convulsiile Reformei și Contrareformei, civilizația își pierde specificul religios și se transformă în ceva mai larg și în esență laic. Rezultatele sunt însă cam aceleași ca în manualele convenționale, deoarece Huntington insistă, de asemenea, asupra faptului că tradiția occidentală a fost tot timpul ”mult mai mult” moștenitoare a ideilor civilizației clasice decât rivalii săi ortodocși sau islamici.

Acum există o mie de moduri în care se poate ataca poziția lui Huntington. Lista sa de ”concepte occidentale” pare deosebit de arbitrară. Orice număr de concepte au fost în derivă în Europa Occidentală

de-a lungul anilor, iar multe dintre ele mult mai larg acceptate. De ce să alegem această listă și nu alta? Care sunt criteriile? În mod clar, scopul imediat al lui Huntington a fost de a arăta că multe idei acceptate pe scară largă în Europa de Vest și în America de Nord sunt susceptibile de a fi privite cu suspiciune în alte părți. Dar, chiar și pe această bază, nu s-ar putea întocmi la fel de bine o listă complet diferită: să spunem, să susținem că "cultura occidentală" are ca premisă știința, industrialismul, raționalitatea birocratică, naționalismul, teoriile rasiale și o dorință nesfârșită de expansiune geografică, iar apoi să susținem că punctul culminant al culturii occidentale a fost cel de-al Treilea Reich? (De fapt, unii critici radicali ai Occidentului ar aduce probabil exact acest argument). Cu toate acestea, chiar și după critici, Huntington s-a încăpățânat să se țină mai mult sau mai puțin de aceeași listă arbitrară (de exemplu, 1996).

Mi se pare că singura modalitate de a înțelege de ce Huntington creează lista pe care o creează este să examinăm modul în care folosește termenii "cultură" și "civilizație". De fapt, dacă citim cu atenție textul, constatăm că sintagmele "cultură occidentală" și "civilizație occidentală" sunt folosite aproape interschimbabil. Fiecare civilizație are propria sa cultură. Culturile, la rândul lor, par să conștie în principal din "idei", "concepte" și "valori". În cazul Occidentului, aceste idei par să fi fost cândva legate de un anumit tip de creștinism, dar acum au dezvoltat o distribuție în principiu geografică sau națională, după ce au prins rădăcini în Europa de Vest și în coloniile sale de coloniști anglofoni și francofoni.¹ Celelalte civilizații enumerate nu sunt - cu excepția Japoniei - definite în termeni geografici. Ele sunt tot religii: civilizațiile islamică, confucianistă, budistă, hindusă și creștină ortodoxă. Acest lucru este deja un pic confuz. De ce ar fi trebuit ca Occidentul să înceteze să mai fie definit în principal în termeni religioși în jurul anului 1520 (în ciuda faptului că majoritatea occidentalilor continuă să se numească "creștini"), în timp ce toate celelalte rămân așa (în ciuda faptului că majoritatea chinezilor, de exemplu, cu siguranță nu s-ar numi "confucianști")? Probabil fiindcă, pentru ca Huntington să fie consistent în acest domeniu, el ar trebui fie să excludă din Occident anumite grupuri pe care ar prefera să nu le excludă (catolici sau protestanți, evrei, dești, filosofi seculari), fie să ofere un motiv pentru care Occidentul poate consta într-un amalgam complex de credințe și filosofii, în timp ce toate celelalte civilizații nu pot: în ciuda faptului că, dacă se examinează istoria unor unități geografice precum India sau China (spre deosebire de entități inventate precum hinduismul sau confucianismul), se găsește tocmai un amalgam complex de credințe și filosofii.

Situația devine și mai gravă. Într-o clarificare ulterioară intitulată "Ce face Occidentul occidental" (1996), Huntington susține de fapt că "pluralismul" este una dintre calitățile unice ale Occidentului:

Societatea occidentală a fost, din punct de vedere istoric, extrem de pluralistă. Ceea ce este distinctiv la Occident, după cum a remarcat Karl Deutsch, "este creșterea și persistența diverselor grupuri autonome care nu se bazează pe relații de sânge sau căsătorie". Începând cu secolele al șaselea și al șaptelea, aceste grupuri au inclus inițial mănăstiri, ordine monahale și bresle, dar ulterior s-au extins în multe zone ale Europei pentru a include o varietate de alte asociații și societăți (1996: 234).

El continuă să explice că această diversitate includea, de asemenea, pluralismul de clasă (aristocrații puternice), pluralismul social (organisme reprezentative), diversitatea lingvistică și așa mai departe. Toate acestea au pregătit treptat terenul, spune el, pentru complexitatea unică a societății civile occidentale. Acum, ar fi ușor să subliniem cât de ridicole sunt toate acestea. Am putea, de exemplu, să-i reamintim cititorului că China și India au avut, de fapt, în cea mai mare parte a istoriei lor, un pluralism religios mult mai mare decât Europa de Vest²; că majoritatea societăților asiatice au fost marcate de o varietate amețitoare de ordine monastice, bresle, colegii, societăți secrete, sodalități, grupuri profesionale și civice; că niciuna nu a inventat vreodată modalități atât de clar occidentale de impunere a

¹ Dar nu și cei care vorbesc spaniola sau portugheza. Nu este clar dacă Huntington i-a judecat pe boieri.

² De exemplu, era cu totul neobișnuit ca un oficial al curții Ming să fie taoist în tinerețe, să devină confucianist la vârsta mijlocie și budist la pensionare. Este greu de găsit paralele în Occident chiar și astăzi.

uniformității precum războiul de exterminare a ereticilor, Inchiziția sau vânătoarea de vrăjitoare. Dar ceea ce este uimitor este faptul că Huntington încearcă să transforme însăși incoerența categoriei sale în caracteristica sa definitorie. În primul rând, el descrie civilizațiile asiatice în așa fel încât acestea nu pot fi, prin definiție, pluraliste; apoi, dacă cineva s-ar plânge că oamenii pe care îi grupează sub denumirea de "Occident" nu par să aibă nicio trăsătură comună - nici o limbă, nici o religie, nici o filozofie, nici un mod de guvernare comună - Huntington ar putea răspunde pur și simplu că acest pluralism este trăsătura definitorie a Occidentului. Este un argument circular perfect.

În cele mai multe privințe, argumentul lui Huntington este doar un orientalism tipic, de modă veche: Civilizația europeană este reprezentată ca fiind inerent dinamică, iar "Orientul", cel puțin în mod tacit, ca fiind stagnant, atemporal și monolitic. Cu toate acestea, ceea ce vreau cu adevărat să atrag atenția este cât de incoerente sunt cu adevărat noțiunile de "civilizație" și "cultură" ale lui Huntington. Cuvântul "civilizație", la urma urmei, poate fi folosit în două moduri foarte diferite. Poate fi folosit pentru a se referi la o societate în care oamenii trăiesc în orașe, în felul în care un arheolog s-ar putea referi la Valea Indusului. Sau poate însemna rafinament, realizare culturală. Cultura are cam același dublu sens. Se poate folosi termenul în sensul său antropologic, ca referindu-se la structuri de sentimente, coduri simbolice pe care membrii unei anumite culturi le absorb în cursul creșterii și care informează fiecare aspect al vieții lor cotidiene: modul în care oamenii vorbesc, mănâncă, se căsătoresc, gesticulează, cântă muzică și așa mai departe. Pentru a folosi terminologia lui Bourdieu, am putea numi această cultură *habitus*. Alternativ, se poate folosi cuvântul pentru a se referi la ceea ce se mai numește și "cultura înaltă": cele mai bune și mai profunde producții ale unei elite artistice, literare sau filosofice. Insistența lui Huntington de a defini Occidentul doar prin cele mai remarcabile și valoroase concepte ale sale - cum ar fi libertatea și drepturile omului - sugerează că, în ambele cazuri, este vorba în principal de cel din urmă sens pe care îl are în vedere. La urma urmei, dacă "cultura" ar fi definită în sens antropologic, atunci, în mod clar, cei mai direcți moștenitori ai grecilor antici nu ar fi englezii și francezii moderni, ci grecii moderni. În timp ce, în sistemul lui Huntington, grecii moderni s-au despărțit de Occident cu peste 1500 de ani în urmă, în momentul în care s-au convertit la forma greșită de creștinism.

Pe scurt, pentru ca noțiunea de "civilizație", în sensul folosit de Huntington, să aibă cu adevărat sens, civilizațiile trebuie să fie concepute, în esență, ca tradiții de oameni care își citesc unii altora cărțile. Se poate spune că Napoleon sau Disraeli sunt mai moștenitori ai lui Platon și Tucidide decât un păstor grec din vremea lor dintr-un singur motiv: ambii bărbați au avut mai multe șanse să fi citit Platon și Tucidide. Cultura occidentală nu este doar o colecție de idei; este o colecție de idei care sunt predate în manuale și discutate în sălile de curs, cafenele sau saloane literare. Dacă nu ar fi așa, ar fi greu de imaginat cum se poate ajunge la o civilizație care începe în Grecia antică, trece la Roma antică, își menține un fel de viață pe jumătate în lumea catolică medievală, reînvie în renașterea italiană și apoi trece în principal să locuiască în acele țări care se învecinează cu Atlanticul de Nord. De asemenea, ar fi imposibil de explicat cum de, în cea mai mare parte a istoriei lor, "concepte occidentale" precum drepturile omului și democrația au existat doar *in potentia*. Am putea spune: este vorba de o tradiție literară și filozofică, un set de idei imaginate pentru prima dată în Grecia antică, apoi transmise prin cărți, prelegeri și seminarii de-a lungul a câteva mii de ani, plutind în derivă spre vest, până când potențialul lor liberal și democratic a fost pe deplin realizat într-un număr mic de țări riverane Atlanticului, în urmă cu un secol sau două. Odată ce au fost consacrate în noile instituții democratice, ele au început să se strecoare în simțul comun social și politic al cetățenilor obișnuiți. În cele din urmă, susținătorii lor au considerat că au un statut universal și au încercat să le impună în restul lumii. Dar aici și-au atins limitele, deoarece nu se pot extinde în cele din urmă în zone în care există tradiții textuale rivale la fel de puternice - bazate pe învățătura coranică sau pe învățăturile lui Buddha - care inculcă alte concepte și valori.

Această poziție, cel puțin, ar fi coerentă din punct de vedere intelectual. Am putea să o numim teoria marilor cărți a civilizației. Într-un fel, este destul de convingătoare. A fi occidental, s-ar putea spune, nu are nimic de-a face cu *habitusul*. Nu are legătură cu înțelegerile profund întrupate ale lumii pe care le absoarbe cineva în copilărie - ceea ce face ca anumiți oameni să fie englezi din clasa superioară, alții băieți de fermă bavarezi sau copii italieni din Brooklyn. Occidentul este, mai degrabă, tradiția literar-

filosofică în care sunt inițiați cu toții, în principal în adolescență - deși, cu siguranță, unele elemente ale acestei tradiții devin, treptat, parte a simțului comun al fiecăruia. Problema este că, dacă Huntington ar aplica acest model în mod consecvent, el și-ar distruge argumentul. Dacă civilizațiile nu sunt adânc întruchipate, de ce, atunci, o femeie peruană din clasa superioară sau un băiat de fermă din Bangladesh nu ar putea urma același program de studii și să devină la fel de occidental ca oricine altcineva? Dar tocmai acest lucru este ceea ce Huntington încearcă să nege.

Ca urmare, el este forțat să alunece continuu între cele două sensuri ale termenului "civilizație" și cele două sensuri ale termenului "cultură". În cea mai mare parte, Occidentul este definit de cele mai înalte idealuri ale sale. Dar, uneori, este definit de structura sa instituțională în curs de desfășurare - de exemplu, toate acele bresle medievale timpurii și ordinele monahale, care nu par a fi inspirate de lecturi ale lui Platon și Aristotel, ci au apărut de la sine. Uneori, individualismul occidental este tratat ca un principiu abstract, de obicei reprimat, o idee păstrată în textele antice, dar care, ocazional, își scoate capul în documente precum Magna Carta. Uneori este tratat ca o înțelegere populară adânc înrădăcinată, care nu va avea niciodată un sens intuitiv pentru cei crescuți într-o tradiție culturală diferită.

Acum, după cum am spus, l-am ales pe Huntington în mare parte pentru că este o țintă atât de ușoară. Argumentația din "Clash of Civilizations" este neobișnuit de neglijentă.³ Criticii au atacat în mod corespunzător cea mai mare parte din ceea ce a avut de spus despre civilizațiile non-occidentale. Cititorul s-ar putea, în acest moment, să se simtă îndreptățit să se întrebe de ce mă deranjez să petrec atât de mult timp cu el. Motivul este că, în parte pentru că sunt atât de dubioase, argumentele lui Huntington scot în evidență incoerența unor ipoteze care sunt împărtășite de aproape toată lumea. Din câte știu, niciunul dintre criticii săi nu a contestat ideea că există o entitate care poate fi numită "Occident", că poate fi tratată simultan ca o tradiție literară originară din Grecia antică și ca o cultură de bun simț a oamenilor care trăiesc astăzi în Europa de Vest și în America de Nord. Presupunerea că concepte precum individualismul și democrația îi sunt cumva specifice rămâne la fel de necontestată. Toate acestea sunt pur și simplu luate ca fiind de la sine înțelese, ca temei al dezbaterii. Unii continuă să celebreze Occidentul ca fiind locul de naștere al libertății. Alții îl denunță ca fiind o sursă de violență imperială. Dar este aproape imposibil să găsești un gânditor politic, filozofic sau social de stânga sau de dreapta care să se îndoiască că se pot spune lucruri semnificative despre "tradiția occidentală". Mulți dintre cei mai radicali, de fapt, par să considere că este imposibil să spui lucruri semnificative despre orice altceva⁴.

Despre Neclaritatea Ochiului Occidental

Ceea ce vreau să sugerez este că însăși noțiunea de Occident se bazează pe o estompere constantă a graniței dintre tradițiile textuale și formele de practică cotidiană. Pentru a oferi un exemplu deosebit de viu: În anii 1920, un filosof francez pe nume Lucien Lévy-Bruhl a scris o serie de cărți în care propunea că multe dintre societățile studiate de antropologi prezintă o "mentalitate pre-logică" (1926 etc.). Acolo unde occidentalii moderni folosesc gândirea logico-experimentală, susținea el, primitivii folosesc principii profund diferite. Nu este nevoie să fie expus întregul argument. Tot ceea ce a spus Lévy-Bruhl despre logica primitivă a fost atacat aproape imediat, iar argumentul său este considerat acum complet discreditat. Ceea ce criticii săi nu au subliniat, în general, este faptul că Lévy-Bruhl compara mere și portocale. Practic, ceea ce a făcut el a fost să adune cele mai enigmatice declarații rituale sau cele mai surprinzătoare reacții la circumstanțe neobișnuite pe care le-a putut extrage din

³ Unele dintre afirmațiile sale sunt atât de scandaloase (de exemplu, aparenta afirmație că, spre deosebire de Occident, tradiții precum islamul, budismul și confucianismul nu pretind adevăruri universale sau că, spre deosebire de islam, tradiția occidentală se bazează pe o obsesie pentru lege), încât ne întrebăm cum ar putea un cercetător serios să le facă.

⁴ De fapt, unii dintre autorii care altfel ar fi cei mai ostili față de Huntington merg chiar mai departe și susțin că dragostea, de exemplu, este un "concept occidental" și, prin urmare, nu poate fi folosit atunci când se vorbește despre oameni din Indonezia sau Brazilia.

observațiile misionarilor europeni și ale oficialilor coloniali din Africa, Noua Guinee și alte locuri similare, și să încerce să extrapoleze logica. Apoi a comparat acest material, nu cu materiale similare colectate în Franța sau în alte țări occidentale, ci mai degrabă cu o concepție complet idealizată despre cum ar trebui să se comporte occidentalii, bazată pe texte filosofice și științifice (susținută, fără îndoială, de observații despre modul în care filosofi și alți academicieni se comportă în timp ce discută și argumentează despre astfel de texte). Rezultatele sunt în mod evident absurde - știm cu toții că oamenii obișnuiți nu aplică de fapt silogismele aristotelice și metodele experimentale în afacerile lor de zi cu zi - dar magia specială a acestui stil de scriere constă în faptul că nu suntem niciodată forțați să ne confruntăm cu acest lucru.

Pentru că, de fapt, acest stil de scriere este, de asemenea, extrem de comun. Cum funcționează această magie? În mare parte, determinându-l pe cititor să se identifice cu o ființă umană cu calități nespecificate care încearcă să rezolve o enigmă. O vedem în tradiția filosofică occidentală, mai ales începând cu lucrările lui Aristotel care, mai ales în comparație cu lucrări similare din alte tradiții filosofice (care rareori pornesc de la gânditori atât de decontextualizați), ne dau impresia că universul a fost creat ieri, sugerând că nu este nevoie de cunoștințe prealabile. Mai mult chiar, există tendința de a arăta un narator de bun simț confruntat cu fel de fel de practici exotice - aceasta este ceea ce face posibil, de exemplu, ca un german contemporan să citească Germania lui Tacitus și să se identifice în mod automat cu perspectiva naratorului italian, mai degrabă decât cu propriul strămoș⁵, sau ca un ateu italian să citească relatarea unui misionar anglican despre un ritual din Zimbabwe, fără a fi nevoit să se gândească vreodată la devotamentul aceluși observator față de ritualurile bizare ale ceaiului sau față de doctrina transsubstanțierii. Prin urmare, întreaga istorie a Occidentului poate fi încadrată ca o poveste de "inventii" și "descoperiri". Mai presus de toate, există faptul că tocmai atunci când cineva începe efectiv să scrie un text care să abordeze aceste probleme, așa cum fac eu acum, devine efectiv parte a canonului și tradiția ajunge să pară cel mai mult copleșitor de ineluctabilă.

Mai mult decât orice altceva, "individul occidental" la Lévy-Bruhl, sau, de altfel, la majoritatea antropologilor contemporani, este mai mult decât orice altceva, tocmai acel observator rațional, fără trăsături, un ochi fără corp, curățat cu grijă de orice conținut individual sau social, pe care se presupune că ar trebui să ne prefacem că suntem atunci când scriem în anumite genuri de proză. Nu are prea multă legătură cu nicio ființă umană care a existat vreodată, a crescut, a avut iubiri și ură și angajamente. Este o pură abstracțiune. Recunoașterea tuturor acestor lucruri creează o problemă teribilă pentru antropologi: dacă "individul occidental" nu există, atunci care este mai exact punctul nostru de comparație?

Mi se pare, însă, că acest lucru creează o problemă și mai gravă pentru oricine dorește să vadă în această figură un purtător al "democrației". Dacă democrația este autogovernare comunitară, individul occidental este un actor deja epurat de orice legătură cu o comunitate. Deși este posibil să ne imaginăm acest observator rațional, relativ lipsit de trăsături, ca protagonist al anumitor forme de economie de piață, a face din el (și se presupune, dacă nu se specifică altfel, că este bărbat) un democrat pare posibil doar dacă definim democrația ca fiind ea însăși un fel de piață în care actorii intră cu puțin mai mult decât un set de interese economice de urmărit. Aceasta este, bineînțeles, abordarea promovată de teoria alegerii raționale și, într-un fel, se poate spune că este deja implicită în abordarea predominantă a procesului decizional democratic în literatura de specialitate de la Rousseau încoace, care tinde să vadă "deliberarea" mai degrabă ca pe o simplă echilibrare a intereselor decât ca pe un proces prin care subiecții înșiși sunt constituiți sau chiar modelați (Manin 1994).⁶ Este foarte greu de văzut o astfel de abstracțiune, divorțată de orice comunitate concretă, intrând în tipul de conversație și de compromis cerut de orice altceva decât de cea mai abstractă formă de proces democratic, cum ar fi participarea periodică la alegeri.

⁵ Sau ca un francez să citească relatarea lui Posidonius despre vechea Galia și să se identifice cu perspectiva unui grec antic (o persoană pe care, dacă ar fi întâlnit-o, ar fi crezut probabil că este un fel de arab).

⁶ Acesta este, de altfel, motivul pentru care filozofii greci clasici sunt atât de suspicioși față de democrație: pentru că, susțineau ei, aceasta nu învață bunătatea.

Sisteme mondiale reconfigurate

Cititorul se poate simți îndreptățit să se întrebe: dacă "Occidentul" este o categorie lipsită de sens, cum putem vorbi despre astfel de chestiuni? Mi se pare că avem nevoie de un set complet nou de categorii. Deși acesta nu este locul potrivit pentru a le dezvolta, am sugerat în altă parte (Graeber 2004) că există o serie întreagă de termeni - începând cu "Occident", dar incluzând și termeni precum "modernitate" - care înlocuiesc efectiv gândirea. Dacă ne uităm fie la concentrațiile de urbanism, fie la tradițiile literar-filosofice, devine greu de evitat impresia că Eurasia a fost, în cea mai mare parte a istoriei sale, împărțită în trei centre principale: un sistem oriental centrat pe China, unul sud-asiatic centrat pe ceea ce este acum India și o civilizație occidentală care s-a axat pe ceea ce numim acum "Orientul Mijlociu", extinzându-se uneori mai departe, alteleori mai puțin, în Mediterana.⁷ În termeni de sistem mondial, pentru cea mai mare parte a Evului Mediu, atât Europa, cât și Africa par să aibă aproape exact aceeași relație cu statele centrale din Mesopotamia și Levant: erau periferii economice clasice, importând produse manufacturate și furnizând materii prime precum aurul și argintul și, în mod semnificativ, un număr mare de sclavi. (După revolta sclavilor africani din Basra din 868-883 d.Hr., califul abbasid pare să fi început să importe în schimb europeni, deoarece aceștia erau considerați mai docili). În cea mai mare parte a acestei perioade, Europa și Africa au fost, de asemenea, periferii culturale. Islamul seamănă cu ceea ce avea să fie numit mai târziu "tradiția occidentală" în atât de multe feluri - eforturile intelectuale de a fuziona scripturile iudeo-creștine cu categoriile filosofiei grecești, accentul literar pe dragostea curtenitoare, raționalismul științific, legalismul, monoteismul puritan, impulsul misionar, capitalismul mercantil expansionist - chiar și valorile periodice de fascinație față de "misticismul oriental" - încât numai cea mai profundă prejudecată istorică i-ar fi putut orbi pe istoricii europeni să ajungă la concluzia că, de fapt, aceasta este tradiția occidentală; că islamizarea a fost și continuă să fie o formă de occidentalizare; că cei care au trăit în regatele barbare ale Evului Mediu european au ajuns să semene cu ceea ce numim acum "Occidentul" doar atunci când ei înșiși au devenit mai asemănători cu Islamul.

Dacă este așa, ceea ce suntem obișnuiți să numim "ascensiunea Occidentului" este probabil mai bine gândit, în termeni de sistem mondial, ca fiind apariția a ceea ce Michel-Rolph Trouillot (2003) a numit "sistemul nord-atlantic", care a înlocuit treptat semiperiferia mediteraneană și a apărut ca o economie mondială de sine stătătoare, rivalizând și apoi încorporând treptat, încet, dureros, vechea economie mondială care se concentrase pe societățile cosmopolite din Oceanul Indian. Acest sistem mondial nord-atlantic a fost creat printr-o catastrofă aproape inimaginabilă; distrugerea unor civilizații întregi, sclavie în masă, moartea a cel puțin o sută de milioane de ființe umane. A produs, de asemenea, propriile forme de cosmopolitism, cu fuziuni nesfârșite de tradiții africane, amerindiene și europene. O mare parte din istoria proletariatului maritim din Atlanticul de Nord abia acum începe să fie reconstituită (Gilroy 1993; Sakolsky și Koehnline 1993; Rediker 1981, 1990; Linebaugh și Rediker 2001; etc.), o istorie a revoltelor, piraților, rebeliunilor, defectunilor, comunităților experimentale și a tot felul de idei antinomice și populiste, în mare parte înăbușite în relațiile convenționale, mare parte dintre ele pierdute definitiv, dar care par să fi jucat un rol-cheie în multe dintre ideile radicale care au ajuns să fie denumite "democrație". Acest lucru este un salt înainte. Deocamdată, vreau doar să subliniez faptul că, mai degrabă decât o istorie a "civilizațiilor" care se dezvoltă printr-un proces herderian sau hegelian de desfășurare internă, avem de-a face cu societăți care sunt profund încurcate.

⁷ Această concluzie este, în termeni de sisteme mondiale, aproape fără precedent: ceea ce descriu corespunde la ceea ce David Wilkinson (1987), de exemplu, numește "civilizația centrală".

Partea a II-a: Democrația nu a fost Inventată

Am început acest eseu sugerând că se poate scrie istoria democrației în două moduri foarte diferite. Fie se poate scrie o istorie a cuvântului "democrație", începând cu Atena antică, fie se poate scrie o istorie a felului de proceduri egalitare de luare a deciziilor care, în Atena, au ajuns să fie denumite "democratice".

În mod normal, tindem să presupunem că cele două sunt efectiv identice, deoarece înțelepciunea comună spune că democrația - la fel ca, să zicem, știința sau filosofia - a fost inventată în Grecia antică. La prima vedere, aceasta pare o afirmație ciudată. Comunități egalitare au existat de-a lungul istoriei omenirii - multe dintre ele mult mai egalitare decât Atena secolului al V-lea - și fiecare dintre ele avea un fel de procedură pentru a lua decizii în chestiuni de importanță colectivă. Adesea, aceasta presupunea adunarea tuturor pentru discuții în care toți membrii comunității, cel puțin în teorie, aveau un cuvânt egal de spus. Totuși, cumva, se presupune întotdeauna că aceste proceduri nu puteau fi, propriu-zis, "democratice".

Principalul motiv pentru care acest argument pare să aibă un sens intuitiv este că în aceste alte adunări, lucrurile rareori ajungeau efectiv la vot. Aproape invariabil, acestea au folosit o formă de căutare a consensului. Acum, acest lucru este interesant în sine. Dacă acceptăm ideea că ridicarea mâinilor sau faptul că toți cei care susțin o propunere se așează de o parte a pieței și toți cei care sunt împotriva se așează de cealaltă parte nu sunt într-adevăr idei atât de incredibil de sofisticate încât un geniu antic a trebuit să le "inventeze", atunci de ce sunt atât de rar folosite? De ce, în schimb, comunitățile au preferat invariabil sarcina aparent mult mai dificilă de a ajunge la decizii în unanimitate?

Explicația pe care aş propune-o este următoarea: este mult mai ușor, într-o comunitate față în față, să îți dai seama ce vor să facă majoritatea membrilor acelei comunități, decât să îți dai seama cum să îi faci să se răzgândească pe cei care nu vor să o facă. Procesul de luare a deciziilor prin consens este tipic societăților în care nu ar exista nicio modalitate de a obliga o minoritate să fie de acord cu o decizie a majorității; fie pentru că nu există un stat care să dețină monopolul forței coercitive, fie pentru că statul nu are niciun interes sau nu are tendința de a interveni în procesul decizional local. Dacă nu există nicio modalitate de a-i constrânge pe cei care consideră că o decizie majoritară este dezagreabilă să fie de acord cu ea, atunci ultimul lucru pe care cineva ar vrea să-l facă este să organizeze un vot: un concurs public pe care cineva va fi văzut că îl va pierde. Votul ar fi mijlocul cel mai probabil de a garanta genul de umilințe, resentimente și ură care, în cele din urmă, duc la distrugerea comunităților. După cum vă poate spune orice activist care a urmat un curs de formare în domeniul facilitării pentru un grup de acțiune directă contemporană, procesul de consens nu este același lucru cu dezbateră parlamentară și găsirea consensului nu seamănă în niciun fel cu votul. Mai degrabă, avem de-a face cu un proces de compromis și sinteză menit să producă decizii pe care nimeni nu le consideră atât de violent de obiectat încât să nu fie dispus să nu fie cel puțin de acord. Cu alte cuvinte, cele două niveluri pe care suntem obișnuiți să le distingem - luarea deciziilor și punerea în aplicare - sunt efectiv prăbușite aici. Nu este vorba că toată lumea trebuie să fie de acord. Cele mai multe forme de consens includ o varietate de forme gradate de dezacord, Ideea este de a se asigura că nimeni nu pleacă cu sentimentul că opiniile sale au fost ignorate în totalitate și, prin urmare, că până și cei care cred că grupul a ajuns la o decizie proastă sunt dispuși să își ofere consimțământul pasiv.

Democrația majoritară, am putea spune, nu poate apărea decât atunci când doi factori coincid:

1. sentimentul că oamenii ar trebui să aibă un cuvânt egal de spus în luarea deciziilor de grup, și
2. un aparat coercitiv capabil să impună aceste decizii.

În cea mai mare parte a istoriei omenirii, a fost extrem de neobișnuit să le avem pe amândouă în același timp. Acolo unde există societăți egalitare, se consideră, de asemenea, că este de obicei greșit să se impună coerciția sistematică. Acolo unde a existat un aparat de coerciție, nici măcar nu le-a trecut prin cap celor care îl mânuiau că impun vreun fel de voință populară.

Este evident că Grecia Antică a fost una dintre cele mai competitive societăți cunoscute de istorie. Era o societate care avea tendința de a transforma totul într-un concurs public, de la atletism la filosofie sau dramă tragică sau aproape orice altceva. Așadar, nu ar putea părea complet surprinzător că au transformat și deciziile politice într-un concurs public. Cu toate acestea, și mai crucial era faptul că deciziile erau luate de o populație înarmată. Aristotel, în *Politica* sa, remarcă faptul că constituția unui oraș-stat grec va depinde, în mod normal, de principala armă a armatei sale: dacă aceasta este cavaleria, va fi o aristocrație, deoarece caii sunt scumpi. Dacă este vorba de infanterie hoplita, va fi oligarhică, deoarece toți nu își puteau permite armura și antrenamentul. Dacă puterea sa se baza pe marină sau pe infanteria ușoară, ne putem aștepta la o democrație, deoarece oricine poate văslui, sau folosi o praștie. Cu alte cuvinte, dacă un om este înarmat, atunci trebuie să se țină cont de opiniile sale. Se poate vedea cum a funcționat acest lucru la modul cel mai crud în *Anabasis* a lui Xenofon, care spune povestea unei armate de mercenari greci care se trezesc brusc fără lider și pierduți în mijlocul Persiei. Ei își aleg noi ofițeri și apoi organizează un vot colectiv pentru a decide ce să facă în continuare. Într-un astfel de caz, chiar dacă votul a fost de 60/40, toată lumea a putut vedea echilibrul de forțe și ce s-ar întâmpla dacă lucrurile ar ajunge efectiv la lovituri. Fiecare vot a fost, într-un sens real, o cucerire.

Cu alte cuvinte, și în acest caz, procesul decizional și mijloacele de aplicare erau efectiv prăbușite (sau puteau fi), dar într-un mod destul de diferit.

Legiunile romane puteau fi la fel de democratice; acesta a fost principalul motiv pentru care nu li s-a permis niciodată să intre în orașul Roma. Și, atunci când Machiavelli a reînviat noțiunea de republică democratică în zorii erei "moderne", a revenit imediat la noțiunea de populație înarmată.

Acest lucru, la rândul său, ar putea ajuta la explicarea termenului "democrație" în sine, care pare să fi fost inventat ca un fel de insultă de către oponenții săi elitiști: înseamnă literalmente "forța" sau chiar "violența" poporului. *Kratos*, nu *archos*. Elitiștii care au inventat termenul au considerat întotdeauna că democrația nu este prea departe de simpla revoltă sau de dominația mulțimii; deși, desigur, soluția lor era cucerirea permanentă a poporului de către altcineva. În mod ironic, atunci când reușeau să suprimă democrația din acest motiv, ceea ce se întâmpla de obicei, rezultatul era că singurul mod în care se cunoștea voința generală a populației era tocmai prin revolte, o practică care a devenit destul de instituționalizată, să zicem, în Roma imperială sau în Anglia secolului al XVIII-lea.

O întrebare care merită investigată din punct de vedere istoric este măsura în care astfel de fenomene au fost, de fapt, încurajate de stat. Aici nu mă refer, desigur, la revolte la propriu, ci la ceea ce aș numi "oglinzile urâte": instituții promovate sau susținute de elite care au întărit sentimentul că procesul decizional popular nu putea fi decât "dominația mulțimii" violentă, haotică și arbitrară. Bănuiesc că acestea sunt destul de frecvente în regimurile autoritare. Luați în considerare, de exemplu, că, în timp ce evenimentul public definitiv în Atena democratică era agora, evenimentul public definitiv în Roma autoritară era *circul*, adunări în care plebea se aduna pentru a asista la curse, concursuri de gladiatori și execuții în masă. Astfel de jocuri erau sponsorizate fie direct de către stat, fie, mai des, de către anumiți membri ai elitei (Veyne 1976; Kyle 1998; Lomar și Cornell 2003). Ceea ce este fascinant, în special în cazul concursurilor de gladiatori, este faptul că acestea implicau un fel de decizie populară: viețile erau luate sau cruțate în funcție de aclamația populară. Cu toate acestea, în timp ce procedurile agorei ateniene erau concepute pentru a maximiza demnitatea demosului și atenția deliberărilor sale - în ciuda elementului subiacent de coerciție și a capacității sale ocazionale de a lua decizii teribile de sângeroase - *circul* roman era aproape exact opusul. Avea mai degrabă aerul unor lișaje regulate,

sponsorizate de stat. Aproape toate calitățile atribuite în mod normal "mulțimii" de către scriitorii de mai târziu, ostili democrației - capriciul, cruzimea evidentă, fracționismul (susținătorii echipelor rivale de care se luptau în mod regulat pe străzi), cultul eroilor, pasiunile nebunești - toate acestea nu erau doar tolerate, ci chiar încurajate în amfiteatrul roman. Era ca și cum o elită autoritară ar fi încercat să ofere publicului imagini de coșmar constante ale haosului care ar fi urmat dacă ar fi luat puterea în propriile mâini.

Accentul pe care l-am pus pe originile militare ale democrației directe nu înseamnă că adunările populare din orașele medievale sau din adunările orășenești din Noua Anglie, de exemplu, nu erau în mod normal proceduri ordonate și demne; deși se poate bănuși că acest lucru se datorează în parte faptului că și aici, în practica reală, exista o anumită bază de căutare a consensului. Cu toate acestea, se pare că nu au făcut mare lucru pentru a-i face pe membrii elitelor politice să renunțe la ideea că guvernarea populară ar semăna mai degrabă cu circurile și revoltele din Roma imperială și Bizanț. Autorii Documentelor Federaliste, ca aproape toți ceilalți oameni de litere din vremea lor, au considerat de la sine înțeles că ceea ce ei numeau "democrație" - prin care înțelegeau democrația directă, "democrația pură", așa cum spuneau uneori - era, prin natura sa, cea mai instabilă și tumultuoasă formă de guvernare, ca să nu mai vorbim de cea care pune în pericol drepturile minorităților (minoritatea specifică pe care o aveau în vedere în acest caz fiind cea a bogaților). Abia după ce termenul "democrație" a putut fi aproape complet transformat pentru a încorpora principiul reprezentării - un termen care are el însuși o istorie foarte curioasă, deoarece, așa cum îi plăcea lui Cornelius Castoriadis să sublinieze (1991; Godbout 2005), el se referea inițial la reprezentanții poporului în fața regelui, ambasadori interni de fapt, mai degrabă decât la cei care exercitau puterea în vreun sens propriu - a fost reabilitat, în ochii teoreticienilor politici bine născuți, și a căpătat sensul pe care îl are astăzi. În secțiunea următoare permiteți-mi să trec, chiar dacă pe scurt, la modul în care s-a ajuns la acest lucru.

Partea a III-a: Despre apariția „Idealului Democratic”

Ceea ce este remarcabil este cât timp a durat. În primii trei sute de ani ai sistemului nord-atlantic, democrația a continuat să însemne ”mulțimea”. Acest lucru a fost valabil chiar și în ”Epoca revoluțiilor”. În aproape toate cazurile, fondatorii a ceea ce sunt acum considerate primele constituții democratice din Anglia, Franța și Statele Unite au respins orice sugestie că încercau să introducă ”democrația”. După cum a observat Francis Dupuis-Deri (1999,2004):

Fondatorii sistemelor electorale moderne din Statele Unite și Franța au fost în mod deschis antidemocratici. Acest antidemocratism poate fi explicat în parte prin vasta lor cunoaștere a textelor literare, filosofice și istorice ale antichității greco-romane. În ceea ce privește istoria politică, era obișnuit ca personalitățile politice americane și franceze să se considere moștenitoare directe ale civilizației clasice și să creadă că, de-a lungul istoriei, de la Atena și Roma la Boston și Paris, aceleași forțe politice s-au confruntat în lupte eterne. Fondatorii s-au situat de partea forțelor republicane istorice împotriva celor aristocratice și democratice, iar republica romană a fost modelul politic atât pentru americani, cât și pentru francezi, în timp ce democrația ateniană a fost un contramodel disprețuit. (Dupuis-Deri 2004: 120)

În lumea anglofonă, de exemplu, majoritatea oamenilor educați de la sfârșitul secolului al XVIII-lea erau familiarizați cu democrația ateniană în mare parte prin intermediul unei traduceri a lui Tucidide de către Thomas Hobbes. Concluzia lor, potrivit căreia democrația era instabilă, tumultuoasă, predispusă la fracționism și demagogie și marcată de o tendință puternică de a se transforma în despotism, nu era deloc surprinzătoare.

Cei mai mulți politicieni, așadar, erau ostili față de tot ceea ce mirosea a democrație tocmai pentru că se considerau moștenitorii a ceea ce numim acum ”tradiția occidentală”. Idealul republicii romane a fost consacrat, de exemplu, în constituția americană, ai cărei autori încercau în mod destul de conștient să imite ”constituția mixtă” a Romei, echilibrând elementele monarhice, aristocratice și democratice. John Adams, de exemplu, în lucrarea sa *Defense of the Constitution* (1797) a susținut că nu există societăți cu adevărat egalitare; că fiecare societate umană cunoscută are un lider suprem, o aristocrație (fie că este vorba de bogăție sau de o ”aristocrație naturală” a virtuții) și un public, și că Constituția romană era cea mai perfectă în ceea ce privește echilibrarea puterilor fiecăreia. Constituția americană a fost menită să reproducă acest echilibru prin crearea unei președinții puternice, a unui senat care să-i reprezinte pe cei bogați și a unui congres care să reprezinte poporul - deși puterile acestuia din urmă au fost în mare măsură limitate la asigurarea controlului popular asupra distribuirii banilor din impozite. Acest ideal republican stă la baza tuturor constituțiilor ”democratice” și până în ziua de azi mulți gânditori conservatori din America țin să sublinieze că ”America nu este o democrație: este o republică”.

Pe de altă parte, după cum observă John Markoff, ”cei care se numeau democrați la sfârșitul secolului al XVIII-lea erau probabil foarte suspicioși față de parlamente, de-a dreptul ostili față de partidele politice competitive, critici față de voturile secrete, neinteresați sau chiar opuși votului femeilor și uneori toleranți față de sclavie” (1999: 661) - din nou, deloc surprinzător, pentru cei care doreau să reînvie ceva asemănător cu Atena antică.

La acea vreme, democrații de acest fel - oameni ca Tom Paine, de exemplu - erau considerați o minoritate infimă de răzvrătiți, chiar și în cadrul regimurilor revoluționare. Lucrurile au început să se

schimbe abia în decursul secolului următor. În Statele Unite, pe măsură ce dreptul de vot s-a lărgit în primele decenii ale secolului al XIX-lea, iar politicienii au fost din ce în ce mai mult forțați să caute voturile micilor fermieri și ale muncitorilor din mediul urban, unii au început să adopte acest termen. Andrew Jackson a deschis calea. El a început să se refere la el însuși ca fiind democrat în anii 1820. În decurs de douăzeci de ani, aproape toate partidele politice, nu doar populiștii, ci chiar și cele mai conservatoare, au început să-i urmeze exemplul. În Franța, socialiștii au început să facă apel la "democrație" în anii 1830, cu rezultate similare: în zece sau cincisprezece ani, termenul era folosit chiar și de republicanii moderați și conservatori, forțați să concureze cu ei pentru votul popular (Dupuis-Deris 1999, 2004). În aceeași perioadă a avut loc o reevaluare dramatică a Atenei, care - din nou începând cu anii 1820 - a început să fie reprezentată ca întruchipând un ideal nobil de participare publică, mai degrabă decât un coșmar al psihologiei violente a mulțimilor (Saxonhouse 1993). Totuși, acest lucru nu se datorează faptului că cineva, în acest moment, susținea democrația directă de tip atenian, chiar și la nivel local (de fapt, ne imaginăm mai degrabă că tocmai acest fapt a făcut posibilă reabilitarea Atenei). În cea mai mare parte, politicienii au început pur și simplu să înlocuiască cuvântul "democrație" cu "republică", fără nicio schimbare de sens. Bănuiesc că noua apreciere pozitivă a Atenei a avut mai mult de-a face cu fascinația populară față de evenimentele din Grecia din acea perioadă decât cu orice altceva: mai exact, războiul de independență împotriva Imperiului Otoman dintre 1821 și 1829. Era greu să nu-l vezi ca pe o reluare modernă a confruntării dintre Imperiul Persan și orașele-state grecești povestită de Herodot, un fel de text fondator al opoziției dintre Europa iubitoare de libertate și Orientul despotice; și, desigur, schimbarea cadrului de referință de la Tucidide la Herodot nu putea decât să facă bine imaginii Atenei.

Atunci când romancierii precum Victor Hugo și poeții ca Walt Whitman au început să prezinte democrația ca pe un ideal frumos - așa cum au început să facă în curând -, ei nu se refereau însă la jocuri de cuvinte din partea elitelor, ci la sentimentul popular mai larg care îi făcuse pe micii fermieri și pe muncitorii urbani să privească cu ochi buni acest termen pentru început, chiar și atunci când elita politică îl folosea încă în mare parte ca pe un termen de abuz. Cu alte cuvinte, "idealul democratic" nu a apărut din tradiția literar-filosofică occidentală. I-a fost, mai degrabă, impus. De fapt, noțiunea că democrația este un ideal distinct "occidental" a apărut abia mult mai târziu. În cea mai mare parte a secolului al XIX-lea, atunci când europenii se defineau pe ei înșiși împotriva "Estului" sau a "Orientului", o făceau tocmai ca "europeni", nu ca "occidentali".¹ Cu puține excepții, "Vestul" se referea la Americi. Abia în anii 1890, când europenii au început să vadă Statele Unite ca parte a aceleiași civilizații egale, mulți au început să folosească termenul în sensul său actual (GoGwilt 1995; Martin & Wigan 1997: 49-62). "Civilizația occidentală" a lui Huntington vine chiar mai târziu: această noțiune a fost dezvoltată pentru prima dată în universitățile americane în anii care au urmat Primului Război Mondial (Federici 1995: 67), într-o perioadă în care intelectualii germani erau deja blocați în dezbateri cu privire la faptul că ei făceau parte din Occident. Pe parcursul secolului al XX-lea, conceptul de "civilizație occidentală" s-a dovedit a fi perfect adaptat pentru o epocă care a văzut dizolvarea treptată a imperiilor coloniale, deoarece a reușit să pună laolaltă fostele metropole coloniale cu cele mai bogate și mai puternice colonii de coloniști, insistând în același timp asupra superiorității lor morale și intelectuale comune și abandonând orice noțiune că ar avea neapărat responsabilitatea de a "civiliza" pe oricine altcineva. Tensiunea deosebită evidentă în expresii precum "știința occidentală", "libertățile occidentale" sau "bunurile de consum occidentale" - reflectă acestea adevăruri universale pe care toate ființele umane ar trebui să le recunoască? sau sunt produsele unei tradiții printre multe altele? - ar părea să provină direct din ambiguitățile momentului istoric. Formularea rezultată este, așa cum am remarcat, atât de plină de contradicții încât este greu de văzut cum ar fi putut apărea decât pentru a satisface o nevoie istorică foarte specială.

Totuși, dacă examinăm mai atent acești termeni, devine evident că toate aceste obiecte "occidentale" sunt produsul unor încercări nesfârșite. "Știința occidentală" a fost peticită din descoperiri făcute pe

¹ Unul dintre motivele pentru care acest lucru este adesea trecut cu vederea este că Hegel a fost printre primii care a folosit "Occidentul" în sensul său modern, iar Marx l-a urmat adesea în acest sens. Cu toate acestea, această utilizare era, la vremea respectivă, extrem de neobișnuită.

mai multe continente, iar acum este produsă în mare parte de non-occidentali. "Bunurile de consum occidentale" au fost întotdeauna extrase din materiale luate din întreaga lume, multe dintre ele au imitat în mod explicit produse asiatice, iar în prezent, sunt toate produse în China. Putem spune același lucru despre "libertățile occidentale"?

Cititorul poate ghici, probabil, care va fi răspunsul meu.

Partea a IV-a: Recuperare

În dezbaterile privind originile capitalismului, unul dintre principalele subiecte de dispută este dacă capitalismul - sau, alternativ, capitalismul industrial - a apărut în primul rând în cadrul societăților europene sau dacă poate fi înțeles doar în contextul unui sistem mondial mai larg care conectează Europa și posesiunile sale de peste mări, piețele și sursele de muncă de peste mări. Este posibil să avem acest argument, cred eu, deoarece atât de multe forme capitaliste au început atât de devreme - se poate spune că multe dintre ele erau deja prezente, cel puțin într-o formă embrionară, chiar în zorii expansiunii europene. Acest lucru nu se poate spune cu greu despre democrație. Chiar dacă cineva este dispus să urmeze convenția acceptată până acum și să identifice formele republicane de guvernare cu acest cuvânt, democrația apare abia în cadrul unor centre de imperiu precum Anglia și Franța și al unor colonii precum Statele Unite, după ce sistemul atlantic a existat timp de aproape trei sute de ani.

Giovanni Arrighi, Iftikhar Ahmad și Min-wen Shih (1997) au produs ceea ce este, după părerea mea, unul dintre cele mai interesante răspunsuri la Huntington: o analiză sistemică mondială a expansiunii europene, în special în Asia, în ultimele secole. Unul dintre cele mai fascinante elemente din relatarea lor este modul în care, exact în același timp în care puterile europene au început să se considere "democratice" - în anii 1830, 1840 și 1850 -, aceleași puteri au început să aplice o politică intenționată de susținere a elitelor reacționare împotriva celor care militau pentru ceva care să semene cât de cât cu reformele democratice de peste ocean. Marea Britanie a fost deosebit de flagrantă în această privință: fie că a sprijinit Imperiul Otoman împotriva rebeliunii guvernatorului egiptean Muhammed Ali după Tratatul de la Balta Limani din 1838, fie că a sprijinit forțele imperiale Qing împotriva rebeliunii Taiping după Tratatul de la Nanjing din 1842. În ambele cazuri, Marea Britanie a găsit mai întâi o scuză pentru a lansa un atac militar asupra unuia dintre marile regimuri antice asiatice, l-a învins militar, a impus un tratat avantajos din punct de vedere comercial și apoi, aproape imediat după ce a făcut acest lucru, a trecut la sprijinirea aceluiași regim împotriva unor rebeli politici care erau în mod clar mai apropiați de valorile lor presupuse "occidentale" decât regimul însuși: în primul caz, o rebeliune care urmărea să transforme Egiptul în ceva mai asemănător cu un stat-națiune modern, în al doilea caz, o mișcare creștină egalitaristă care cerea fraternitate universală. După Marea Rebeliune din 1857 din India, Marea Britanie a început să folosească aceeași strategie în propriile sale colonii, sprijinind în mod conștient "magnații funciari și conducătorii mărunți ai "statelor indigene" din cadrul propriului imperiu indian" (1997: 34). Toate acestea au fost susținute la nivel intelectual de dezvoltarea, cam în aceeași perioadă, a teoriilor orientaliste care susțineau că, în Asia, astfel de regimuri autoritare erau inevitabile, iar mișcărilor de democratizare erau nenaturale sau nu existau¹.

În concluzie, afirmația lui Huntington potrivit căreia civilizația occidentală este purtătoarea unei moșteniri de liberalism, constituționalism, drepturile omului, egalitate, libertate, stat de drept, democrație, piețe libere și alte idealuri la fel de atractive - toate acestea fiind considerate a fi pătruns doar superficial în alte civilizații - sună fals pentru oricine este familiarizat cu bilanțul occidental în Asia în așa-numita epocă a statelor-națiune. În această

¹ Probabil că ar trebui să se facă o mică precizare aici: Orientalismul a permis puterilor coloniale să facă o distincție între civilizațiile rivale, care erau văzute ca fiind iremediabil decadente și corupte, și "sălbaticii", care, în măsura în care nu erau văzuți ca fiind iremediabil inferiori din punct de vedere rasial, puteau fi considerați posibile obiecte ale unei "misiuni civilizatoare". Prin urmare, Marea Britanie ar fi putut abandona în mare parte încercările de a reforma instituțiile indiene în anii 1860, dar a reluat exact aceeași retorică mai târziu în Africa. Africa a fost astfel, într-un fel, relegată în "slotul sălbatic" care fusese locul Occidentului - adică fusese înainte ca europenii să decidă că sunt ei înșiși "occidentali".

lungă listă de idealuri, este greu de găsit unul singur care să nu fi fost negat parțial sau total de către principalele puteri occidentale ale epocii, fie în relațiile lor cu popoarele pe care le-au supus dominației coloniale directe, fie cu guvernele asupra cărora au încercat să stabilească suzeranitatea. Și, invers, este la fel de greu de găsit un singur ideal care să nu fi fost susținut de mișcările de eliberare națională în lupta lor împotriva puterilor occidentale. Cu toate acestea, în susținerea acestor idealuri, popoarele și guvernele non-occidentale le-au combinat invariabil cu idealuri derivate din propriile lor civilizații în acele domenii în care aveau puține de învățat de la Occident (Arrighi, Ahmad și Shih 1997: 25).

De fapt, cred că se poate merge mult mai departe. Opoziția față de expansiunea europeană în mare parte a lumii, chiar și destul de devreme, pare să fi fost realizată în numele unor "valori occidentale" pe care europenii în cauză nici măcar nu le aveau încă. Engseng Ho (2004: 222-24), de exemplu, ne atrage atenția asupra primei articulații cunoscute a noțiunii de jihad împotriva europenilor în Oceanul Indian: o carte intitulată *Gift of the Jihad Warriors in Matters Regarding the Portuguese* (Darul războinicilor jihadului în chestiuni legate de portughezi), scrisă în 1574 de un jurist arab pe nume Zayn al-Din al Malibari și adresată sultanului musulman al statului Deccan Bijapur. În ea, autorul argumentează că este justificat să se poarte război împotriva portughezilor, în special pentru că aceștia au distrus o societate tolerantă și pluralistă în care musulmanii, hindușii, creștinii și evreii reușiseră întotdeauna să coexiste.

În ecumena comercială musulmană din Oceanul Indian, unele dintre valorile lui Huntington - o anumită noțiune de libertate, o anumită noțiune de egalitate, câteva idei foarte explicite despre libertatea comerțului și statul de drept - erau considerate de mult timp importante; altele, cum ar fi toleranța religioasă, ar fi putut foarte bine să devină valori ca urmare a intrării în scenă a europenilor - chiar dacă numai prin contrast. Ceea ce vreau să spun cu adevărat este că pur și simplu nu se poate atribui niciuna dintre aceste valori unei anumite tradiții morale, intelectuale sau culturale. Ele apar, în bine sau în rău, exact din acest tip de interacțiune.

Totuși, vreau să mai subliniez ceva. Avem de-a face cu lucrarea unui jurist musulman, care scrie o carte adresată unui rege din India de Sud. Valorile toleranței și acomodării reciproce pe care dorește să le apere - de fapt, aceștia sunt termenii noștri; el însuși vorbește de "bunătate" - ar fi putut să apară dintr-un spațiu intercultural complex, în afara autorității oricărei puteri statale dominante, și s-ar putea să se fi cristalizat, ca valori, doar în fața celor care doreau să distrugă acel spațiu. Cu toate acestea, pentru a scrie despre ele, pentru a justifica apărarea lor, el a fost obligat să se ocupe de state și să-și încadreze argumentul în termenii unei singure tradiții literar-filosofice: în acest caz, tradiția juridică a islamului sunnit. A existat un act de reîncorporare. Trebuie să existe în mod inevitabil, odată ce cineva reintră în lumea puterii de stat și a autorității textuale. Și, atunci când autorii de mai târziu scriu despre astfel de idei, ei tind să reprezinte lucrurile ca și cum idealurile ar fi apărut din acea tradiție, mai degrabă decât din spațiile dintre ele.

La fel fac și istoricii. Într-un fel, este aproape inevitabil ca ei să facă acest lucru, având în vedere natura materialului lor sursă. La urma urmei, ei sunt, în primul rând, studenți ai tradițiilor textuale, iar informațiile despre spațiile dintre ele sunt adesea foarte greu de obținut. Mai mult, ei scriu - cel puțin atunci când au de-a face cu "tradiția occidentală" - în mare parte, în cadrul aceleiași tradiții literare ca și sursele lor. Acest lucru face ca originile reale ale idealurilor democratice - în special acel entuziasm popular pentru ideile de libertate și suveranitate populară care i-a obligat pe politicieni să adopte termenul la început - să fie atât de dificil de reconstituit. Reamintesc aici ceea ce am spus mai devreme despre "neclaritatea ochiului occidental". Tradiția a avut mult timp tendința de a descrie societățile străine ca pe niște enigme care trebuie descifrate de un observator rațional. Ca urmare, descrierile societăților străine au fost adesea folosite, cam în această perioadă, ca o modalitate de a face o afirmație politică: fie că era vorba de a pune în contrast societățile europene cu libertatea relativă a nativilor americani, fie cu ordinea relativă din China. Dar nu aveau tendința de a recunoaște măsura în care ei înșiși erau încurcați cu acele societăți și în care propriile lor instituții erau influențate de acestea.

De fapt, după cum știe orice student al antropologiei timpurii, chiar și autorii care erau ei înșiși în parte nativi americani sau chinezi, sau care nu călcase niciodată în Europa, aveau tendința de a scrie în acest fel. În calitate de bărbați sau femei de acțiune, aceștia își negociau drumul între lumi. Când venea momentul să scrie despre experiențele lor, deveneau abstracțiuni fără caracteristici. Când venea timpul să scrie istorii instituționale, se refereau, aproape invariabil, la lumea clasică.

„Dezbaterea despre Influență”

În 1977, un istoric al confederației Iroquois (el însuși un amerindian și membru al AIM, Mișcarea Indienilor Americani) a scris un eseu în care propunea că anumite elemente ale Constituției SUA - în special structura sa federală - au fost inspirate în parte de Liga celor Șase Națiuni. El a dezvoltat argumentul în anii 1980 împreună cu un alt istoric, David Johansen (1982; Grinde și Johansen 1990), sugerând că, într-un sens mai larg, ceea ce am considera acum spiritul democratic al Americii a fost parțial inspirat de exemplul nativilor americani.

Unele dintre dovezile specifice pe care le-au adunat au fost destul de convingătoare. Ideea de a forma un fel de federație de colonii a fost într-adevăr propusă de un ambasador Onondaga pe nume Canassatego, epuizat de faptul că a trebuit să negocieze cu atât de multe colonii separate în timpul negocierilor asupra Tratatului de la Lancaster din 1744. Imaginea pe care acesta a folosit-o pentru a demonstra forța uniunii, un mănunchi de șase săgeți, apare încă pe Sigiliul Uniunii Statelor Unite (numărul a crescut ulterior la treisprezece). Ben Franklin, prezent la eveniment, a preluat ideea și a promovat-o pe scară largă prin intermediul tipografiei sale în deceniul următor, iar, în 1754, eforturile sale s-au concretizat printr-o conferință la Albany, New York - la care au participat și reprezentanți ai celor Șase Națiuni - care a elaborat ceea ce a devenit cunoscut sub numele de Planul de Uniune de la Albany. Planul a fost în cele din urmă respins atât de autoritățile britanice, cât și de parlamentele coloniale, dar a fost în mod clar un prim pas important. Mai important, poate, susținătorii a ceea ce a ajuns să fie numită ”teoria influenței” au susținut că valorile egalitarismului și ale libertății personale care au marcat atât de multe societăți din Pădurea de Est au servit ca o inspirație mai largă pentru egalitatea și libertatea promovate de rebelii coloniali. Atunci când patrioții din Boston au declanșat revoluția îmbrăcându-se în Mohawk și aruncând ceaiul britanic în port, ei au făcut o declarație conștientă de sine a modelului lor de libertate individuală.

Faptul că instituțiile federale irocheze ar fi putut avea o oarecare influență asupra constituției americane a fost considerat o noțiune complet neremarcabilă, atunci când a fost propusă ocazional în secolul al XIX-lea. Când a fost propusă din nou în anii 1980, a declanșat un maelstrom politic. Mulți amerindieni americani au susținut cu tărie ideea, Congresul a adoptat un proiect de lege care o recunoștea, iar tot felul de comentatori de dreapta s-au năpustit imediat asupra ei, considerând-o un exemplu al celui mai rău tip de corectitudine politică. În același timp, însă, argumentul a întâmpinat o opoziție imediată și destul de virulentă atât din partea celor mai mulți istorici profesioniști considerați autorități în materie de constituție, cât și din partea experților antropologi despre irochezi.

Dezbaterea actuală a ajuns să se concentreze aproape în întregime asupra faptului dacă se poate dovedi o relație directă între instituțiile irocheze și gândirea celor care au elaborat constituția. Payne (1999), de exemplu, a observat că unii coloniști din Noua Anglie discutau despre scheme federale înainte de a fi măcar conștienți de existența Ligii; într-un sens mai larg, ei au susținut că susținătorii ”teoriei influenței” au falsificat în esență cărțile, alegând fiecare pasaj existent în scrierile politicianilor coloniali care laudau instituțiile irochiene, ignorând în același timp sute de texte în care aceiași politicieni îi denunțau pe irochezi, și pe indienii în general, ca fiind niște sălbatici ucigași și ignoranți. Adversarii lor, spuneau ei, lăsau cititorului impresia că existau dovezi textuale explicite ale unei influențe irochiene asupra constituției, ceea ce pur și simplu nu era cazul. Chiar și indienii prezenți la convențiile constituționale par să fi fost acolo pentru a expune nemulțumiri, nu pentru a oferi sfaturi. Invariabil, atunci când politicienii coloniali discutau despre originile ideilor lor, aceștia se uitau la exemple clasice, bi-

blice sau europene: cartea Judecătorilor, Liga Aheeană, Confederația Elvețiană, Provinciile Unite ale Țărilor de Jos. Susținătorii teoriei influenței au replicat, la rândul lor, că acest tip de gândire liniară era simplist: nimeni nu pretindea că cele Șase Națiuni erau singurul sau chiar principalul model pentru federalismul american, ci doar unul dintre multele elemente care au intrat în combinație - și, având în vedere că era singurul exemplu funcțional de sistem federal cu care coloniștii aveau o experiență directă, a insista că nu a avut nicio influență era pur și simplu bizar. Într-adevăr, unele dintre obiecțiile ridicate de antropologi par atât de ciudate - de exemplu, obiecția lui Elisabeth Tooker (1998) potrivit căreia, din moment ce Liga funcționa prin consens și rezerva un loc important femeilor, iar constituția americană folosea un sistem majoritar și permitea doar bărbaților să voteze, nu este posibil ca una să fi servit drept sursă de inspirație pentru cealaltă, sau observația lui Dean Snow (1994: 154) că astfel de afirmații "încurcă și denigrează trăsăturile subtile și remarcabile ale guvernului irochez" - nu se poate decât să se concluzioneze că activistul nativ american Vine Deloria a avut probabil dreptate atunci când a sugerat că o mare parte din aceste afirmații au fost pur și simplu un efort al cercetătorilor de a proteja ceea ce ei considerau a fi teritoriul lor - o chestiune de drepturi de proprietate intelectuală (în Johansen 1998: 82).

Reacția de proprietate este mult mai clară în unele domenii. "Acest mit nu este doar prostesc, ci și distructiv", a scris un colaborator al publicației *The New Republic*: "Evident, "civilizația occidentală, începând cu Grecia, a oferit modele de guvernare mult mai apropiate de inimile Părinților Fondatori decât acesta. Nu era nimic de câștigat dacă ne uităm la Lumea Nouă pentru inspirație" (Newman 1998: 18). Dacă ne referim la percepțiile imediate ale multora dintre "părinții fondatori" ai Statelor Unite, acest lucru ar putea fi adevărat, dar dacă încercăm să înțelegem influența irocheză asupra democrației americane, atunci lucrurile arată cu totul altfel. După cum am văzut, autorii Constituției s-au identificat într-adevăr cu tradiția clasică, dar au fost ostili democrației tocmai din acest motiv. Ei identificau democrația cu libertatea neîngrădită, cu egalitatea și, în măsura în care erau conștienți de obiceiurile indienilor, era probabil să le considere inacceptabile exact din aceleași motive.

Dacă se reexaminează unele dintre pasajele discutate, se constată exact acest lucru. John Adams, amintiți-vă, susținuse în lucrarea sa *Apărarea Constituției* că societățile egalitare nu există; în orice societate umană, puterea politică este împărțită între principiile monarhice, aristocratice și democratice. El îi vedea pe indieni ca semănând cu vechii germani prin faptul că "ramura democratică, în special, este atât de hotărâtă, încât suveranitatea reală rezidă în corpul poporului", ceea ce, spunea el, funcționa destul de bine atunci când aveam de-a face cu populații împrăștiate pe un teritoriu vast, fără concentrări reale de bogăție, dar, așa cum au constatat goții atunci când au cucerit Imperiul Roman, nu putea duce decât la confuzie, instabilitate și conflicte de îndată ce astfel de populații deveneau mai așezate și aveau resurse semnificative de administrat (Adams: 296; vezi Levy 1999: 598; Payne 1999: 618). Observațiile sale sunt tipice. Madison, chiar și Jefferson, au avut tendința de a-i descrie pe indieni în mare parte așa cum a făcut-o John Locke, ca fiind exemplare ale unei libertăți individuale neafectate de nicio formă de coerciție statală sau sistematică - o condiție făcută posibilă de faptul că societățile indiene nu erau marcate de diviziuni semnificative ale proprietății. Ei considerau că instituțiile nativilor erau în mod evident nepotrivite pentru o societate ca a lor, care avea.

Cu toate acestea, în ciuda teoriei iluministe, națiunile nu sunt cu adevărat create prin actele unor legiuitori înțelepți. Nici democrația nu este inventată în texte; chiar dacă suntem obligați să ne bazăm pe texte pentru a-i ghici istoria. De fapt, oamenii care au scris Constituția nu numai că erau, în cea mai mare parte, proprietari de pământuri bogate, dar puțini erau cei care aveau o mare experiență în a sta la masă cu un grup de egali - cel puțin până când s-au implicat în congresele coloniale. Practicile democratice au tendința de a fi elaborate mai întâi în locuri aflate departe de competența acestor oameni și, dacă cineva pornește în căutarea celor care dintre contemporanii lor aveau cea mai mare experiență practică în astfel de chestiuni, rezultatele sunt uneori surprinzătoare. Unul dintre cei mai importanți istorici contemporani ai democrației europene, John Markoff, într-un eseu intitulat "Unde și când a fost inventată democrația?", remarcă, la un moment dat, foarte în trecut:

faptul că conducerea ar putea proveni din consimțământul celor conduși, mai degrabă decât să fie acordată de o autoritate superioară, ar fi fost o experiență probabilă a echipajelor navelor pirateresti din lumea atlantică modernă timpurie. Echipajele de pirați nu numai că își alegeau căpitanii, dar erau familiarizate cu puterea compensatorie (sub forma intendentului și a consiliului navei) și cu relațiile contractuale dintre individ și colectivitate (sub forma unor articole scrise ale navei care specificau cotele de pradă și ratele de despăgubire pentru rănirea la locul de muncă) (Markoff 1999: 673n62).

De fapt, organizarea tipică a corăbiilor de pirați din secolul al XVIII-lea, așa cum a fost reconstituită de istorici precum Marcus Rediker (2004: 60-82), pare să fi fost remarcabil de democratică. Căpitanii nu numai că erau aleși, dar de obicei funcționau la fel ca șefii de război ai nativilor americani: li se acordau puteri totale în timpul urmăririi sau al luptei, în rest erau tratați ca și membrii obișnuiți ai echipajului. Acele nave ale căror căpitani primeau puteri mai generale insistau, de asemenea, asupra dreptului echipajului de a-i înlătura în orice moment pentru lașitate, cruzime sau orice alt motiv. În toate cazurile, puterea supremă era deținută de o adunare generală care deseori se pronunța chiar și asupra celor mai neînsemnate chestiuni, întotdeauna, aparent, prin ridicarea majorității mâinilor.

Toate acestea pot părea mai puțin surprinzătoare dacă luăm în considerare originile piraților. Pirații erau, în general, răzvrățiți, marinarii, de multe ori inițial forțați să lucreze împotriva voinței lor în orașele portuare de peste Atlantic, care se răzvrătiseră împotriva căpitanilor tiranici și "declarasera război împotriva întregii lumi". Ei au devenit adesea bandiți sociali clasici, răzbunându-se pe căpitanii care își maltratau echipajele și eliberându-i sau chiar recompensându-i pe cei împotriva cărora nu găseau nicio plângere. Componenta echipajelor era adesea extraordinar de eterogenă. "Echipajul lui Black Sam Bellamy din 1717 era "a Mix'd Multitude of all Country's", incluzând britanici, francezi, olandezi, spanioli, suedezi, nativi americani, afro-americani și două duzini de africani care fuseseră eliberați de pe o navă de sclavi" (Rediker 2004: 53). Cu alte cuvinte, avem de-a face cu o colecție de oameni în care era probabil să existe cel puțin o cunoaștere de primă mână a unei game foarte largi de instituții direct democratice, de la tings suedeze la adunări ale satelor africane și până la consilii ale nativilor americani, precum cele din care s-a dezvoltat însăși Liga celor Șase Națiuni, care s-au văzut brusc nevoiți să improvizeze un anumit mod de autoguvernare în absența totală a oricărui stat. A fost un spațiu intercultural perfect pentru experimente. De fapt, probabil că nu a existat un teren mai propice pentru dezvoltarea unor noi instituții democratice nicăieri în lumea atlantică la acea vreme.

Am adus acest lucru în discuție din două motive. Unul este evident. Nu avem nicio dovadă că practicile democratice dezvoltate pe navele piraților din Atlantic la începutul secolului al XVIII-lea au avut vreo influență, directă sau indirectă, asupra evoluției constituțiilor democratice șazeci sau șaptezeci de ani mai târziu. Și nici nu am putea. În timp ce relatările despre pirați și aventurile lor au circulat pe scară largă, având aceeași atracție populară ca și astăzi (și probabil că, la acea vreme, erau susceptibile de a fi cel puțin mai exacte decât versiunile contemporane de la Hollywood), aceasta ar fi fost cam ultima influență pe care un gentleman francez, englez sau colonial ar fi fost dispus să o recunoască vreodată. Acest lucru nu înseamnă că practicile pirateresti ar fi putut influența instituțiile democratice. Doar că nu am putea ști dacă au făcut-o. Cu greu ne putem imagina că lucrurile ar fi fost prea diferite cu cei pe care îi numeau în mod obișnuit "sălbaticii americani".

Celălalt motiv este că societățile de frontieră din America erau probabil mai asemănătoare cu navele pirateresti decât ne-ar fi dat să ne imaginăm. Poate că nu erau la fel de dens populate ca navele de pirați, sau nu aveau o nevoie atât de imediată de cooperare constantă, dar erau spații de improvizație interculturală, în mare parte în afara sferei de competență a statelor. Colin Calloway (1997; cf. Axtell 1985) a documentat cât de încurcate erau adesea societățile coloniștilor și ale băștinașilor, coloniștii adoptând culturile, hainele, medicamentele, obiceiurile și stilurile de război ale indienilor; făcând comerț cu aceștia, trăind adesea unul lângă altul, căsătorindu-se uneori între ei și, mai presus de toate, inspirând temeri nefârșite în rândul liderilor comunităților coloniale și al unităților militare că subordonații lor absorb atitudinile indienilor privind egalitatea și libertatea individuală. În același timp, în timp ce

ministrul puritan din Noua Anglie, Cotton Mather, de exemplu, se plângea de pirăți ca de un flagel blasfemiator al omenirii, el se plângea, de asemenea, de faptul că alți coloniști începuseră să imite obiceiurile indienilor în ceea ce privește creșterea copiilor (de exemplu, prin renunțarea la pedepsele corporale), și uitând din ce în ce mai mult principiile unei discipline adecvate și ale "severității" în guvernarea familiilor în favoarea "indulgenței prostești" tipice indienilor, fie că era vorba de relațiile dintre stăpâni și servitori, bărbați și femei, sau tineri și bătrâni (Calloway 1997: 192).² Acest lucru era valabil mai ales în comunitățile, adesea formate din sclavi evadați și servitori care "deveniseră indieni", aflate în totalitate în afara controlului guvernelor coloniale (Sakolsky & Koehnline 1993), sau în enclavele insulare a ceea ce Linebaugh și Rediker (1991) au numit "proletariatul atlantic", "colecția pestriță de libertăți, marinari, prostituate de corăbii, renegați, antinomieni și rebeli care s-a dezvoltat în orașele portuare din lumea nord-atlantică înainte de apariția rasismului modern și din care se pare că a izvorât o mare parte din impulsul democratic al revoluției americane - și al altora -. Dar acest lucru a fost valabil și pentru coloniștii obișnuiți. Ironia este că acesta a fost adevăratul argument al cărții lui Bruce Johansen, *Forgotten Founders* (1982), care a dat startul pentru prima dată "dezbaterii despre influență" - un argument care a sfârșit în mare parte prin a se pierde în tot zgomotul și furia despre constituție: că englezii și francezii obișnuiți stabiliți în colonii au început să se considere "americani", ca un nou tip de oameni iubitori de libertate, abia atunci când au început să se vadă pe ei înșiși ca fiind mai mult ca indienii. Și că acest sentiment a fost inspirat nu în primul rând de genul de romanțare la distanță pe care îl poți întâlni în textele lui Jefferson sau Adam Smith, ci mai degrabă de experiența reală de a trăi în societăți de frontieră care erau în esență, după cum spune Calloway, "amalgam". Coloniștii care au venit în America, de fapt, s-au aflat într-o situație unică: după ce au fugit în mare parte de ierarhia și conformismul din Europa, s-au trezit confrunțați cu o populație indigenă mult mai dedicată principiilor egalității și individualismului decât își putuseră imagina până atunci; și apoi au procedat la exterminarea în mare parte a acesteia, chiar dacă au adoptat multe dintre obiceiurile și atitudinile lor.

Aș putea adăuga că, în această perioadă, cele Cinci Națiuni erau și ele un fel de amalgam. Inițial, o colecție de grupuri care au încheiat un fel de acord contractual între ele pentru a crea o modalitate de a media disputele și de a face pace, au devenit, în perioada de expansiune din secolul al XVII-lea, un amalgam extraordinar de popoare, o mare parte din populație fiind prizonieri de război adoptați în familiile irocheze pentru a înlocui membrii de familie care muriseră. Misionarii din acele vremuri se plângeau adesea că era dificil să le predice seneca în propria lor limbă, deoarece majoritatea nu o vorbeau complet fluent (Quain 1937). Chiar și în secolul al XVIII-lea, de exemplu, în timp ce Canassatoga era un sachem Onondaga, celălalt negociator principal cu coloniștii, Swatane (numit Schickallemy) era de fapt francez - sau, cel puțin, născut din părinți francezi în ceea ce este acum Canada. De toate părțile, așadar, granițele erau neclare. Avem de-a face cu o succesiune gradată de spații de improvizație democratică, de la comunitățile puritane din Noua Anglie, cu consiliile lor orășenești, la comunitățile de frontieră, până la irochezii înșiși.

Tradițiile ca Acțiuni de Reîntemeiere Nesfârșită

Dați-mi voie să încerc să pun laolaltă câteva dintre piesele de puzzle.

De-a lungul acestui eseu, am susținut că practica democratică, fie că este definită ca proceduri de luare a deciziilor egalitare, fie ca guvernare prin discuții publice, tinde să apară din situații în care comunități de un fel sau altul își gestionează propriile afaceri în afara sferei de competență a statului. Absența puterii de stat înseamnă absența oricărui mecanism sistematic de coerciție pentru a impune decizii; acest lucru tinde să rezulte fie într-o formă de proces de consens, fie, în cazul formațiunilor

² "Deși primii plantatori englezi din această țară aveau de obicei o guvernare și o disciplină în familiile lor și erau suficient de severi, totuși, ca și cum clima ne-ar fi învățat să ne indianizăm, relaxarea acesteia este acum de așa natură încât este lăsată complet deoparte, iar o indulgență prostească față de copii a devenit o greșeală epidemică a țării și se pare că va fi însoțită de multe consecințe nefaste" (op. Cit.).

esențialmente militare, cum ar fi hoplites greci sau navele piraților, uneori un sistem de vot majoritar (deoarece, în astfel de cazuri, rezultatele, dacă s-ar ajunge la un concurs de forță, sunt ușor de observat). Inovația democratică și apariția a ceea ce s-ar putea numi valori democratice are tendința de a izvorî din ceea ce am numit zone de improvizație culturală, de obicei și în afara controlului statelor, în care diverse tipuri de oameni cu tradiții și experiențe diferite sunt obligați să găsească o modalitate de a se înțelege unii cu alții. Comunitățile de frontieră din Madagascar sau din Islanda medievală, navele de pirați, comunitățile comerciale din Oceanul Indian, confederațiile nativilor americani aflate la marginea expansiunii europene, toate sunt exemple în acest sens.

Toate acestea au foarte puțin de-a face cu marile tradiții literar-filosofice care tind să fie văzute ca piloni ai marilor civilizații: într-adevăr, cu puține excepții, aceste tradiții sunt în general explicit ostile procedurilor democratice și tipului de oameni care le folosesc³. La rândul lor, elitele guvernante au avut tendința fie de a ignora aceste forme, fie de a încerca să le stârpească⁴.

La un moment dat, însă, mai întâi în statele centrale ale sistemului atlantic - în special Anglia și Franța, cele două state care aveau cele mai mari colonii din America de Nord - acest lucru a început să se schimbe. Crearea acestui sistem fusese anunțată de o asemenea distrugere fără precedent încât a permis noi spații de improvizație nesfârșite pentru "proletariatul atlantic" emergent. Statele, sub presiunea mișcărilor sociale, au început să instituie reforme; în cele din urmă, cei care lucrau în tradiția literară de elită au început să caute precedente pentru acestea. Rezultatul a fost crearea unor sisteme reprezentative modelate după modelul Republicii romane, care au fost apoi redenumite, sub presiunea populară, "democrații" și trasate până la Atena.

De fapt, aș sugera că acest proces de recuperare și refondare democratică a fost tipic pentru un proces mai larg care marchează probabil orice tradiție civilizațională, dar care în acel moment a intrat într-o fază de intensitate critică. Pe măsură ce statele europene s-au extins și sistemul atlantic a ajuns să cuprindă lumea, tot felul de influențe globale par să se fi coagulat în capitalele europene și să fi fost reabsorbite în cadrul tradiției care a ajuns în cele din urmă să fie cunoscută sub numele de "occidentală". Genealogia reală a elementelor care s-au reunit în statul modern, de exemplu, este probabil imposibil de reconstituit - fie și numai pentru că însuși procesul de recuperare tinde să șteargă elementele mai exotice din relatările scrise sau, dacă nu, să le integreze în topoi familiare de invenție și descoperire. Prin urmare, istoricii, care tind să se bazeze aproape exclusiv pe texte și care se mândresc cu standarde exigente în materie de dovezi, ajung adesea, așa cum au făcut-o cu teoria influenței irocheze, să simtă că este responsabilitatea lor profesională să acționeze ca și cum ideile noi apar din interiorul tradițiilor textuale. Permiteți-mi să dau două exemple:

Fetișismul african și ideea de contract social. Sistemul atlantic, desigur, a început să ia formă în Africa de Vest chiar înainte ca Columb să navigheze spre America. Într-o serie fascinantă de eseuri, William Pietz (1985, 1987, 1988) a descris viața enclavelor de coastă rezultate, unde venețienii, olandezii, portughezii și toate celelalte varietăți de comercianți și aventurieri europeni cohabitau cu negustori și aventurieri africani care vorbeau zeci de limbi diferite, un amestec de religii musulmane, catolice, protestante și o varietate de religii ancestrale. Comerțul, în cadrul acestor enclave, era reglementat de obiecte pe care europenii au ajuns să le numească "fetișuri", iar Pietz face multe pentru a elabora teoriile negustorilor europeni despre valoare și materialitate la care această noțiune a dat naștere în cele din

³ De obicei, se pot distinge voci pro-democratice ici și colo, dar acestea tind să fie într-o minoritate distinctă. În Grecia antică, de exemplu, se pare că există exact trei autori cunoscuți care se considerau democrați: Hippodamus, Protagoras și Democritus. Cu toate acestea, niciuna dintre lucrările lor nu a supraviețuit, astfel încât opiniile lor sunt cunoscute doar prin citate în surse antidemocratice.

⁴ Este interesant să ne gândim la Atena însăși în această privință. Este adevărat că rezultatele sunt un pic confuze: a fost de departe cel mai cosmopolit dintre orașele grecești (deși străinii nu au avut voie să voteze), iar istoricii nu au ajuns încă la un consens cu privire la faptul dacă poate fi considerat un stat. Aceasta din urmă depinde în mare măsură de perspectiva marxistă sau weberiană: era clar că exista o clasă conducătoare, chiar dacă una foarte numeroasă, dar nu exista aproape nimic în ceea ce privește un aparat administrativ.

urmă. Mai interesantă este, poate, perspectiva africană. În măsura în care poate fi reconstituită, aceasta pare a fi izbitor de asemănătoare cu tipul de teorii ale contractului social dezvoltate de oameni precum Thomas Hobbes în Europa în aceeași perioadă (MacGaffey 1994; Graeber 2005). În esență, fetișurile erau create de o serie de părți contractante care doreau să intre în relații economice continue între ele și erau însoțite de acorduri privind drepturile de proprietate și regulile de schimb; cei care le încălcau urmau să fie distruși de puterea obiectelor. Cu alte cuvinte, la fel ca la Hobbes, relațiile sociale sunt create atunci când un grup de oameni au convenit să creeze o putere suverană care să îi amenințe cu violența dacă nu își respectă drepturile de proprietate și obligațiile contractuale. Mai târziu, textele africane chiar au lăudat fetișul ca prevenind un război al tuturor împotriva tuturor. Din nefericire, este complet imposibil să găsim dovezi că Hobbes era conștient de toate acestea; el a trăit cea mai mare parte a vieții sale într-un oraș portuar și foarte probabil că a întâlnit comercianți familiarizați cu astfel de obiceiuri; dar lucrările sale politice nu conțin niciun fel de referiri la continentul african.

China și statul-națiune european. Pe parcursul perioadei moderne timpurii, elitele europene au conceput treptat idealul unor guverne care să guverneze populații uniforme, vorbind aceeași limbă, sub un sistem uniform de legi și de administrație; și, în cele din urmă, ca acest sistem să fie administrat de asemenea de o elită meritocratică a cărei pregătire să constea în mare parte în studierea clasicii literari în limba vernaculară a națiunii respective. Ceea ce este ciudat este că nimic care să se apropie de un precedent pentru un astfel de stat nu a existat nicăieri în istoria europeană anterioară, deși corespundea aproape exact sistemului pe care europenii credeau că îl stăpânește (și care, în mare măsură, chiar îl stăpânea) în China imperială⁵. Există dovezi pentru o "teorie a influenței" chineze? În acest caz, există un pic. Prestigiul guvernului chinez fiind în mod evident mai mare, în ochii filosofilor europeni, decât cel al gusturilor africani, astfel de influențe nu ar fi fost ignorate în totalitate.

De la faimoasa remarcă a lui Leibniz, potrivit căreia chinezii ar trebui să trimită de fapt misionari în Europa, și nu invers, până la lucrările lui Montesquieu și Voltaire, se observă o succesiune de filosofi politici care preamăresc instituțiile chineze - precum și o fascinație populară pentru arta, grădinile, moda și filosofia morală chinezească (Lovejoy 1955) - exact în momentul în care Absolutismul a luat formă; pentru a dispărea în secolul al XIX-lea, odată ce China a devenit obiectul expansiunii imperiale europene. Evident, nimic din toate acestea nu constituie o dovadă că statul-națiune modern este în vreun fel de inspirație chineză. Dar, având în vedere natura tradițiilor literare cu care avem de-a face, chiar dacă ar fi adevărat, aceasta ar fi cam cea mai mare dovadă pe care ne-am putea aștepta să o obținem vreodată.

Așadar, este statul-națiune modern într-adevăr un model chinezesc de administrație, adoptat pentru a canaliza și controla impulsurile democratice derivate în mare parte din influența societăților amerindiene și din presiunile proletariatului atlantic, care în cele din urmă a ajuns să fie justificat de o teorie a contractului social derivată din Africa? Probabil că nu. Cel puțin, acest lucru ar fi, fără îndoială, exagerat în mod sălbatic. Dar nici nu cred că este o coincidență faptul că idealurile democratice ale statalității au apărut pentru prima dată în timpul unei perioade în care puterile atlantice se aflau în centrul unor vaste imperii globale și al unei confluențe nesfârșite de cunoștințe și influențe, sau că au dezvoltat în cele din urmă teoria conform căreia aceste idealuri proveneau în schimb exclusiv din propria lor civilizație "occidentală" - în ciuda faptului că, în perioada în care europenii nu se aflau în centrul unor imperii globale, nu dezvoltaseră nimic de acest gen.

În cele din urmă, cred că este important să subliniem că acest proces de recuperare nu este în niciun caz limitat la Europa. De fapt, unul dintre lucrurile izbitoare este cât de repede a început să joace același

⁵ Evident, statul chinez era profund diferit și din anumite puncte de vedere: în primul rând, era un imperiu universalist. Dar, Tooker dimpotrivă, se poate împrumuta o idee fără a îmbrățișa fiecare element.

joc aproape toată lumea din lume. Într-o anumită măsură, așa cum sugerează exemplul lui al Malibari, probabil că acest lucru se întâmpla în alte părți ale lumii chiar înainte de a începe să se întâmple în Europa. Desigur, mișcările de peste ocean au început să folosească cuvântul "democrație" abia mult mai târziu - dar chiar și în lumea atlantică, acest termen a intrat în uzul comun abia pe la mijlocul secolului al XIX-lea. De asemenea, tot pe la mijlocul secolului al XIX-lea - exact în momentul în care puterile europene au început să recupereze noțiunile de democrație pentru propria tradiție - Marea Britanie a condus o politică foarte conștientă de suprimare a tot ceea ce părea că ar putea avea potențialul de a deveni o mișcare democratică și populară de peste mări. Răspunsul final, în cea mai mare parte a lumii coloniale, a fost acela de a începe să joace exact același joc. Opozanții dominației coloniale și-au cercetat propriile tradiții literar-filosofice pentru a găsi paralele cu Atena antică, examinând în același timp formele tradiționale de luare a deciziilor în comun din interiorul lor. După cum au documentat, de exemplu, Steve Muhlenberger și Phil Payne (1993; Baechler 1985), dacă o definim pur și simplu ca fiind un proces decizional prin discuții publice, "democrația" este un fenomen destul de comun; exemplele pot fi găsite chiar și sub state și imperii, chiar dacă, de obicei, doar în acele locuri sau domenii de activitate umană de care conducătorii statelor și imperiilor se interesau prea puțin. Istoricii greci care au scris despre India, de exemplu, au fost martorii oricărui număr de politici pe care le-au considerat demne de acest nume. Între 1911 și 1918, o serie de istorici indieni (K.P. Jayaswal, D.R. Bhandarkar, R.C. Majumdar)⁶ au început să examineze unele dintre aceste surse, nu numai relatările grecești despre campaniile lui Alexandru, ci și documentele budiste timpurii în limba pali și vocabularele hinduse timpurii și lucrările de teorie politică. Aceștia au descoperit zeci de echivalente locale ale Atenei din secolul al V-lea pe teritoriul Asiei de Sud: orașe și confederații politice în care toți bărbații clasificați în mod oficial ca războinici - ceea ce în unele cazuri însemna o proporție foarte mare de bărbați adulți - trebuiau să ia decizii importante în mod colectiv, prin deliberări publice în adunări comune. Sursele literare ale vremii erau, în cea mai mare parte, la fel de ostile guvernării populare ca și cele grecești⁷, dar, cel puțin până în jurul anului 400 d.Hr., astfel de politici au existat în mod cert, iar mecanismele deliberative pe care le foloseau continuă să fie utilizate, de la guvernarea mănăstirilor budiste până la breslele meșteșugărești, până în zilele noastre. A fost posibil, așadar, să se spună că tradiția indiană, sau chiar hindusă, a fost întotdeauna inerent democratică; iar acest lucru a devenit un argument puternic pentru cei care căutau independența.

Acești primii istorici au exagerat în mod clar. După independență, a venit inevitabila reacție negativă. Istoricii au început să sublinieze faptul că aceste "republici de clan" erau, în cel mai bun caz, democrații foarte limitate, că majoritatea covârșitoare a populației - femeii, sclavi, cei definiți ca străini - erau complet lipsiți de drepturi. Desigur, toate acestea erau valabile și în cazul Atenei, iar istoricii au subliniat acest lucru pe larg. Dar mi se pare că aspectele legate de autenticitate sunt, în cel mai bun caz, de o importanță secundară. Astfel de tradiții sunt întotdeauna, în mare parte, invenții. Într-o oarecare măsură, asta sunt tradițiile: procesul continuu al propriei lor invenție. Ideea este că, în fiecare caz, avem de-a face cu elite politice - sau pretinse elite politice - care se identifică cu o tradiție a democrației pentru a valida forme de guvernare în esență republicane. De asemenea, nu numai că democrația nu a fost o invenție specială a "Occidentului", dar nici acest proces de recuperare și refundare nu a fost. Este adevărat că elitele din India au început să joace acest joc cu aproximativ șaiszeci de ani mai târziu decât cele din Anglia și Franța, dar, din punct de vedere istoric, nu este o perioadă de timp deosebit de lungă. Mai degrabă decât să considerăm că pretențiile indienilor, sau ale malgașilor, sau ale tswana, sau ale mayașilor de a face parte dintr-o tradiție intrinsec democratică drept o încercare de a maimuțări

⁶ Decât să pretind că sunt un expert în domeniul studiilor indiene de la începutul secolului al XX-lea, voi reproduce doar nota de subsol a lui Muhlenberger: "K.P. Jayaswal, *Hindu Polity: A Constitutional History of India in Hindu Times* 2nd and enl. edn. (Bangalore, 1943), publicat pentru prima dată sub formă de articol în 1911-13; D.R. Bhandarkar, *Lectures on the Ancient History of India on the Period from 650 to 325 B. C.*, The Carmichael Lectures, 1918 (Calcutta, 1919); R.C. Majumdar. *Corporate Life in Ancient India*, (orig. scris în 1918; citat aici din 3rd ed., Calcutta, 1969, as *Corporate Life*)."

⁷ Am spus "aproape". Budismul timpuriu a fost destul de înțelegător: în special Buddha însuși. Tradiția brahmanică este însă, așa cum ne-am putea aștepta, uniform ostilă.

Occidentul, mi se pare că ne uităm la diferite aspecte ale aceluiași proces planetar: o cristalizare a practicilor democratice de lungă durată în formarea unui sistem global, în care ideile zburau în toate direcțiile și adoptarea treptată, de obicei cu reticență, a unora de către elitele conducătoare.

Totuși, tentația de a urmări democrația până la anumite "origini" culturale pare aproape irezistibilă. Chiar și oamenii de știință serioși continuă să se complacă în ea. Permiteți-mi să mă întorc la Harvard pentru a oferi un ultim exemplu, deosebit de ironic după părerea mea: o colecție de eseuri intitulată *The Breakout: The Origins of Civilization* (M. Lamberg-Karlovsky 2000), alcătuită de arheologi simbolici americani de frunte⁸. Linia de argumentare pornește de la o sugestie a arheologului K.C. Chang, potrivit căreia civilizația chineză timpurie s-a bazat pe un tip de ideologie fundamental diferită de cea a Egiptului sau a Mesopotamiei. În esență, a fost o continuare a cosmosului societăților vânătoarești anterioare, în care monarhul a înlocuit șamanul ca având o legătură exclusivă și personală cu puterile divine. Rezultatul a fost o autoritate absolută. Chang a fost fascinat de asemănările dintre China timpurie și Maya clasică, așa cum au fost reconstruite prin inscripțiile traduse recent: "universul stratificat cu arborele cosmic cu vârf de pasăre și personalul religios care interconectează Lumea de Sus, Lumea de Mijloc și Lumea de Jos", mesagerii animale, utilizarea scrisului în principal pentru politică și ritualuri, venerarea strămoșilor și așa mai departe (1988, 2000: 7). Statele care au apărut în mileniul al treilea în Orientul Mijlociu, în schimb, au reprezentat un fel de descoperire a unui model alternativ, mai pluralist, care a început atunci când zeii și preoții lor au ajuns să fie văzuți ca fiind independenți de stat. Cea mai mare parte a volumului rezultat constă în speculații cu privire la ceea ce a implicat cu adevărat această descoperire. C.C. Lamberg-Karlovsky a susținut că cheia a fost prima apariție a noțiunilor de libertate și egalitate în Mesopotamia antică, în doctrinele regale care vedeau un contract social între conducătorii orașelor-state individuale și supușii lor - ceea ce el numește o "evadare" și care, după părerea celor mai mulți dintre colaboratori, ar trebui privită ca "indicând calea spre democrația occidentală" (122). De fapt, principalul subiect de dezbateră a devenit curând cine, sau ce, merită meritul. Mason Hammond a pledat pentru "Originile indo-europene ale conceptului de societate democratică", afirmând că noțiunile de democrație "nu au ajuns în Grecia în urma contactului cu Orientul Apropiat sau cu Mesopotamia - unde echitatea și dreptatea erau darul conducătorului -, ci provin dintr-un concept indo-european al unei organizații sociale în care se poate spune că suveranitatea nu aparținea șefului, ci consiliului de bătrâni și adunării bărbaților purtători de arme" (59). Gordon Willey, pe de altă parte, consideră că impulsurile democratice decurg din piața liberă, despre care crede că a fost mai dezvoltată în Mesopotamia decât în China, și în mare parte absentă în regatele mayașe, unde conducătorii conduceau prin drept divin "și nu există nicio dovadă a vreunei puteri de contrabalansare în cadrul căpeteniei sau al statului care ar fi putut să-l țină în frâu" (29).⁹ Linda Scheie, cea mai mare autoritate în domeniul mayașilor clasici, este de acord, adăugând că acest cosmos șamanic "este încă viu și funcționează și astăzi" în "comunitățile mayașe moderne" (54). Alți cercetători încearcă să pună o vorbă bună pentru propriile părți ale lumii antice: Egipt, Israel, civilizația Harappan.

Uneori, aceste argumente par a fi parodii aproape comice ale tipului de logică pe care am criticat-o la istorici: cel mai evident, linia de raționament care presupune că, dacă nu există dovezi directe pentru ceva, acel ceva poate fi tratat ca și cum nu ar exista. Acest lucru pare deosebit de nepotrivit atunci când avem de-a face cu antichitatea timpurie, un peisaj imens asupra căruia arheologia și lingvistica pot, în cel mai bun caz, să deschidă câteva ferestre minuscule. De exemplu: faptul că "celții și germanii primitivi" se întruneau în adunări comunale nu dovedește în sine că adunările comunale au o origine

⁸ Cele mai multe au fost, de fapt, publicate într-o revistă numită *Symbols*.

⁹ Am fi tentați să spunem că acest lucru ne lasă să alegem între două teorii pentru originea "civilizației occidentale" a lui Huntington, una neoliberală și una cripto-fascistă. Dar acest lucru ar fi probabil nedrept. Cel puțin autorii de aici tratează zona largă care include mai târziu islamul ca parte a unui bloc "occidental" căruia îi atribuie originea ideilor occidentale de libertate: deși este greu de făcut altfel, din moment ce nu se știe practic nimic despre ceea ce se întâmpla în Europa în această perioadă timpurie. Probabil că cea mai fascinantă contribuție este eseuul lui Gregory Possehl despre civilizația Harappan, prima civilizație urbană din India, care, din câte se știe în prezent, pare să fi fost lipsită de regalitate și de orice fel de stat centralizat. Întrebarea evidentă este ce ne spune acest lucru despre existența primelor "democrații" sau "republici" indiene. S-ar putea, de exemplu, ca primii două mii de ani de istorie a Asiei de Sud să fi fost de fapt povestea erodării treptate a unor forme politice mai egalitare?

indo-europeană - cu excepția cazului în care, adică, se poate demonstra că societățile non-statale care vorbeau limbi non-indo-europene la acea vreme nu o făceau. De fapt, argumentul pare aproape circular, deoarece prin "primitiv", autorul pare să înțeleagă "fără stat" sau "relativ egalitar", iar astfel de societăți aproape prin definiție nu pot fi conduse autocratic, indiferent de limba pe care o vorbesc oamenii. În mod similar, atunci când îi caracterizează pe mayașii clasici ca fiind lipsiți de orice formă de "instituții compensatorii" (Willey îi descrie chiar și pe sângeroșii azteci ca fiind mai puțin autoritari, datorită piețelor lor mai dezvoltate), niciunui autor nu pare să i se fi trecut prin cap să se întrebe cum ar putea arăta Roma antică sau Anglia medievală dacă ar trebui să fie reconstruite exclusiv prin intermediul clădirilor ruinate și al declarațiilor oficiale sculptate în piatră.

De fapt, dacă argumentul meu este corect, ceea ce fac acești autori este să caute originile democrației exact acolo unde este cel mai puțin probabil să le găsească: în proclamațiile statelor care au suprimat în mare măsură formele locale de autoguvernare și deliberare colectivă, precum și tradițiile literar-filosofice care au justificat acest lucru. (Asta, cel puțin, ar ajuta la explicarea motivului pentru care, atât în Italia, cât și în Grecia și India, adunările suverane apar la începuturile istoriei scrise și dispar rapid după aceea). Soarta mayașilor este instructivă în acest sens. Cândva, la sfârșitul primului mileniu, civilizația mayașă clasică s-a prăbușit. Arheologii se ceartă asupra motivelor; probabil că o vor face întotdeauna; dar majoritatea teoriilor presupun că revoltele populare au jucat cel puțin un anumit rol. Până la sosirea spaniolilor, șase sute de ani mai târziu, societățile mayașe erau complet descentralizate, cu o varietate nesfârșită de mici orașe-state, unele dintre ele aparent cu lideri aleși. Cucerirea a durat mult mai mult decât în Peru și Mexic, iar comunitățile mayașe s-au dovedit atât de constant rebele încât, în ultimii cinci sute de ani, nu a existat practic niciun moment în care cel puțin unele dintre ele să nu se fi aflat într-o stare de insurecție armată. Cel mai ironic dintre toate, valul actual al mișcării pentru justiție globală a fost lansat în mare parte de EZLN, sau Armata Zapatista de Eliberare Națională, un grup de rebeli vorbitori în mare parte de limba maya din Chiapas, proveniți în mare parte din țărani care s-au reinstalat în noile comunități din pădurea tropicală Lacandon. Insurecția lor din 1994 s-a desfășurat în mod explicit în numele democrației, prin aceasta înțelegând ceva mult mai asemănător cu democrația directă de tip atenian decât formele republicane de guvernare care și-au însușit de atunci acest nume. Zapatistii au dezvoltat un sistem elaborat în care adunările comunale, care funcționează pe bază de consens, completate de grupuri de femei și de tineri pentru a contrabalansa dominația tradițională a bărbaților adulți, sunt unite de consilii cu delegați care pot fi rechemati. Aceștia pretind că acest sistem își are rădăcinile în modul în care comunitățile vorbitoare de limbă maya se guvernează de mii de ani, dar reprezintă o radicalizare a acestuia. Știm că majoritatea comunităților mayașe de pe înălțimi au fost guvernate de un fel de sistem de consens de când avem înregistrări: adică de cel puțin cinci sute de ani. Deși este posibil ca în comunitățile rurale să nu fi existat nimic de acest fel în timpul apogeului mayașilor clasici, acum puțin peste o mie de ani, pare destul de puțin probabil.

Cu siguranță, rebelii moderni își exprimă destul de clar propriile opinii despre Maya Clasică. După cum i-a spus recent un zapatist vorbitor de limba chol unui prieten de-al meu, arătând spre ruinele din Palenque, "am reușit să scăpăm de tipii ăia. Nu cred că guvernul mexican ar putea fi o provocare atât de mare în comparație".

Partea a V-a: Criza Statului

Ne-am întors, în sfârșit, de unde am plecat, cu ascensiunea mișcărilor globale care cer noi forme de democrație. Într-un fel, scopul principal al acestui articol a fost să demonstreze că zapatistii nu sunt nimic neobișnuit. Aceștia sunt vorbitori ai unei varietăți de limbi maya - tzeltal, tojalobal, chol, tzotzil, mam -, originari din comunități cărora li se permitea în mod tradițional un anumit grad de autogovernare (în mare parte pentru a putea funcționa ca rezerve de forță de muncă indigenă pentru fermele și plantațiile situate în altă parte), care au format noi comunități în mare parte multietnice pe terenurile nou deschise în Lacandon (Collier 1999; Ross 2000; Rus, Hernandez & Mattiace 2003). Cu alte cuvinte, ei locuiesc într-un exemplu clasic a ceea ce eu am numit spații de improvizație democratică, în care un amalgam amestecat de oameni, majoritatea cu cel puțin o experiență inițială a metodelor de autogovernare comunală, se regăsesc în noi comunități în afara supravegherii imediate a statului. Nu este nimic deosebit de nou nici în ceea ce privește faptul că acestea se află în centrul unui joc global de influențe: absorb idei de pretutindeni, iar propriul lor exemplu are un impact enorm asupra mișcărilor sociale de pe întreaga planetă. Prima întâlnire zapatista din 1996, de exemplu, a dus în cele din urmă la formarea unei rețele internaționale (Acțiunea Globală a Poporului, sau PGA), bazată pe principiile autonomiei, orizontalității și democrației directe, care a inclus grupuri disparate, cum ar fi Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) din Brazilia; Karnataka State Farmer's Association (KRSS), un grup de acțiune directă socialistă gandhiană din India; Sindicatul Lucrătorilor Poștali din Canada; și o întreagă serie de colective anarhiste din Europa și America, alături de organizații indigene de pe toate continentele. PGA, de exemplu, a fost cea care a lansat apelul inițial la acțiune împotriva reuniunilor OMC de la Seattle din noiembrie 1999. Chiar mai mult, principiile zapatismului, respingerea avangardismului, accentul pus pe crearea de alternative viabile în propria comunitate ca modalitate de subminare a logicii capitalului global, a avut o influență enormă asupra participanților la mișcările sociale care, în unele cazuri, sunt cel mult vag conștienți de zapatisti și cu siguranță nu au auzit niciodată de PGA. Fără îndoială, dezvoltarea internetului și a comunicațiilor globale a permis ca procesul să se desfășoare mult mai rapid decât oricând și a permis alianțe mai formale și mai explicite; dar acest lucru nu înseamnă că avem de-a face cu un fenomen fără precedent.

Am putea măsura importanța acestui punct dacă ne gândim la ce se întâmplă atunci când acesta nu este avut permanent în minte. Permiteți-mi să mă refer aici la un autor a cărui poziție este de fapt destul de apropiată de a mea. Într-o carte intitulată *Cosmopolitanism* (2002), teoreticianul literar Walter Dignolo oferă un frumos rezumat despre cât de mult cosmopolitismul lui Kant, sau discursul ONU privind drepturile omului, a fost dezvoltat într-un context de cucerire și imperialism; apoi invocă apelurile zapatistilor la democrație pentru a contracara un argument al lui Slavoj Žižek, potrivit căruia stângiștii trebuie să-și tempereze criticile la adresa eurocentrismului pentru a îmbrățișa democrația ca fiind "adevărata moștenire europeană începând cu Grecia antică" (1998: 1009). Dignolo scrie:

Zapatistii au folosit cuvântul democrație, deși acesta are un înțeles diferit pentru ei decât pentru guvernul mexican. Pentru zapatisti, democrația nu este conceptualizată în termenii filozofiei politice europene, ci în termeni de organizare socială mayașă bazată pe reciprocitate, valori comunitare (în loc de individuale), valoarea înțelepciunii mai degrabă decât a epistemologiei și așa mai departe... Zapatistii nu au de ales decât să folosească cuvântul pe care l-a impus hegemonia politică, deși folosirea acestui cuvânt nu înseamnă să se plezie pe interpretarea sa mono-logică. Odată ce democrația este singularizată de către zapatisti, ea devine un conector prin care conceptele liberale de democrație și conceptele indigene de

reciprocitate și organizare socială comunitară pentru binele comun trebuie să se înțeleagă (Mignolo 2002: 180),

Aceasta este o idee frumoasă. Mignolo o numește ”gândire de graniță”, pe care o propune ca model pentru modul în care se poate ajunge la un ”cosmopolitism critic” sănătos, spre deosebire de varietatea eurocentrică reprezentată de Kant sau Zizek. Problema însă, mi se pare, este că, procedând astfel, Mignolo însuși sfârșește prin a cădea într-o versiune mai modestă a aceluiași discurs esențializant de care încearcă să scape.

În primul rând, a spune că ”zapatiștii nu au altă opțiune decât să folosească cuvântul” democrație este pur și simplu neadevărat. Bineînțeles că au de ales. Alte grupuri de origine indigenă au făcut altele foarte diferite. Mișcarea Aymara din Bolivia, pentru a selecta un exemplu destul de aleatoriu, a ales să respingă în totalitate cuvântul ”democrație”, pe motiv că, în experiența istorică a poporului lor, acest nume a fost folosit doar pentru sisteme impuse prin violență.¹ Prin urmare, ei consideră că propriile lor tradiții de luare a deciziilor egalitare nu au nimic de-a face cu democrația. Decizia zapatiștii de a îmbrățișa termenul, mi se pare că a fost mai mult decât orice altceva o decizie de a respinge tot ceea ce seamăna cu o politică a identității și de a face apel la aliați, în Mexic și în alte părți, printre cei interesați de o conversație mai amplă despre formele de auto-organizare - în același mod în care au căutat, de asemenea, să înceapă o conversație cu cei interesați să reexamineze semnificația unor cuvinte precum ”revoluție”. În al doilea rând, Mignolo, nu cu totul diferit de Levy-Bruhl, sfârșește prin a produce încă o confruntare între mere și portocale. El sfârșește prin a contrapune teoria occidentală și practica indigenă. De fapt, zapatismul nu este pur și simplu o emanație a practicilor tradiționale mayașe: originile sale trebuie căutate într-o confruntare prelungită între aceste practici și, printre altele, ideile intelectualelor mayașe locale (mulți dintre ei, probabil, nu sunt complet străini de opera lui Kant), ale teologilor eliberării (care s-au inspirat din textele profetice scrise în Palestina antică) și ale revoluționarilor mețiși (care s-au inspirat din lucrările președintelui Mao, care a trăit în China). Democrația, la rândul ei, nu a apărut din discursul nimănui. Este ca și cum simplul fapt de a lua tradiția literară occidentală ca punct de plecare - chiar și în scopuri critice - înseamnă că autori precum Mignolo ajung întotdeauna, cumva, să fie prinși în capcană în cadrul acesteia.

În realitate, ”cuvântul pe care l-a impus hegemonia politică” este în acest caz un compromis fracturat. Dacă nu ar fi fost așa, nu am fi avut, pentru început, un cuvânt grecesc inventat inițial pentru a descrie o formă de autogovernare comunitară aplicată republicilor reprezentative. Tocmai această contradicție a fost cea de care au profitat zapatiștii. De fapt, pare imposibil de eliminat. Teoreticienii liberali (de exemplu, Sartori 1987: 279) manifestă ocazional dorința de a înlătura pur și simplu democrația ateniană în întregime, de a o declara irelevantă și de a termina cu ea, dar, în scopuri ideologice, o astfel de mișcare ar fi pur și simplu inadmisibilă. La urma urmei, fără Atena, nu ar mai exista nicio modalitate de a pretinde că ”tradiția occidentală” ar avea ceva intrinsec democratic în ea. Am fi nevoiți să ne urmărim idealurile politice până la meditațiile totalitare ale lui Platon sau, dacă nu, poate, să admitem că nu există cu adevărat ”Occidentul”. De fapt, teoreticienii liberali s-au închis într-o cutie. În mod evident, zapatiștii nu sunt deloc primii revoluționari care au profitat de această contradicție; dar faptul că au făcut acest lucru a găsit o rezonanță neobișnuit de puternică, de data aceasta - în parte, pentru că acesta este un moment de criză profundă a statului.

Căsătoria Imposibilă

În esența sa, cred că această contradicție nu este doar una de limbaj. Ea reflectă ceva mai profund. În ultimii două sute de ani, democrații au încercat să grezeze idealurile de autogovernare populară pe aparatul coercitiv al statului. În cele din urmă, proiectul este pur și simplu irealizabil. Prin natura lor,

¹ Mă bazez aici pe o conversație cu Nolasco Mamani, care, printre altele, a fost reprezentantul Aymara la ONU, la Londra, în timpul Forumului Social European 2004.

statele nu pot fi vreodată cu adevărat democratizate. Ele sunt, la urma urmei, în esență, modalități de organizare a violenței. Federaliștii americani au fost destul de realiști atunci când au argumentat că democrația este incompatibilă cu o societate bazată pe inegalități de bogăție; deoarece, pentru a proteja bogăția, este nevoie de un aparat de coerciție pentru a ține în frâu chiar "mulțimea" pe care democrația ar împuternici-o. Atena a fost un caz unic în această privință, deoarece a fost, de fapt, un oraș de tranziție: existau cu siguranță inegalități de avere, chiar și, fără îndoială, o clasă conducătoare, dar nu exista practic niciun aparat formal de coerciție. Prin urmare, nu există un consens între cercetători dacă poate fi considerat cu adevărat un stat.

Tocmai atunci când se ia în considerare problema monopolului de forță coercitivă al statului modern, întreaga pretenție a democrației se dizolvă într-un amalgam de contradicții. De exemplu: în timp ce elitele moderne au înlăturat în mare parte discursul anterior despre "mulțime" ca "bestie mare" criminală, aceleași imagini revin încă, aproape exact în forma pe care o aveau în secolul al XVI-lea, în momentul în care cineva propune democratizarea unui aspect al aparatului de coerciție. În SUA, de exemplu, susținătorii "mișcării pentru un juriu pe deplin informat", care subliniază că, de fapt, Constituția permite juriilor să decidă asupra unor chestiuni de drept, nu doar asupra probelor, sunt denunțați în mod regulat în mass-media ca dorind să se întoarcă la zilele linșajelor și ale "dominației mafiotă". Nu este o coincidență faptul că Statele Unite, o țară care încă se mândrește cu spiritul său democratic, a fost, de asemenea, lider mondial în mitologizarea, chiar divinizarea, a poliției sale.

Francis Dupuis-Deri (2002) a inventat termenul de "agorafobie politică" pentru a se referi la suspiciunea față de deliberarea și luarea deciziilor publice care traversează tradiția occidentală, la fel de mult în operele lui Constant, Sieyès sau Madison ca și în cele ale lui Platon sau Aristotel. Aș adăuga că până și cele mai impresionante realizări ale statului liberal, elementele sale cele mai autentice democratice - de exemplu, garanțiile sale privind libertatea de exprimare și libertatea de întrunire - au ca premisă o astfel de agorafobie. Doar atunci când devine absolut clar că discursul și adunarea publică nu mai sunt ele însele mijlocul de luare a deciziilor politice, ci, în cel mai bun caz, o încercare de a critica, influența sau face sugestii factorilor de decizie politică, acestea pot fi tratate ca fiind sacrosancte. În mod critic, această agorafobie nu este împărtășită doar de politicieni și jurnaliști profesioniști, ci în mare măsură de publicul însuși. Motivele, cred, nu sunt departe de a fi căutate. În timp ce democrațiile liberale nu au nimic care să semene cu agora ateniană, cu siguranță nu le lipsesc echivalentele circurilor romane. Fenomenul oglinzii urâte, prin care elitele conducătoare încurajează formele de participare populară care amintesc continuu publicului cât de mult sunt nepotrivite să conducă, pare să fi fost adus, în multe state moderne, la o stare de perfecțiune fără precedent. Să luăm în considerare aici, de exemplu, viziunea despre natura umană pe care cineva ar putea să o obțină generalizând din experiența de a merge cu mașina la serviciu pe autostradă, spre deosebire de cea pe care ar putea să o obțină din experiența transportului public. Cu toate acestea, povestea de dragoste a americanilor - sau a germanilor - pentru mașină a fost rezultatul unor decizii politice conștiente ale elitelor politice și corporatiste începând cu anii 1930. S-ar putea scrie o istorie similară a televizorului, a consumerismului sau, așa cum a remarcat Polanyi cu mult timp în urmă, a "pieței".

Între timp, juriștii au fost de mult timp conștienți de faptul că natura coercitivă a statului face ca constituțiile democratice să se bazeze pe o contradicție fundamentală. Walter Benjamin (1978) a rezumat foarte bine acest lucru subliniind că orice ordine juridică care pretinde un monopol al utilizării violenței trebuie să fie fondată de o altă putere decât ea însăși, ceea ce înseamnă, în mod inevitabil, de acte care au fost ilegale în conformitate cu orice sistem de drept care a existat înainte. Astfel, legitimitatea unui sistem de drept se bazează în mod necesar pe acte de violență criminală. Revoluționarii americani și francezi au fost, la urma urmei, conform legii sub care au crescut, vinovați de înaltă trădare. Bineînțeles, regii sacri din Africa până în Nepal au reușit să rezolve această enigmă logică plasându-se, ca și Dumnezeu, în afara sistemului. Dar, așa cum ne reamintesc teoreticienii politici, de la Agamben la Negri, nu există o modalitate evidentă pentru "popor" de a-și exercita suveranitatea în același mod. Atât soluția de dreapta (ordinea constituțională sunt fondate de și pot fi înlăturate de lideri inspirați - fie că este vorba de Părinții Fondatori, fie de Fuhreri - care întrușează voința populară), cât și soluția de stânga

(ordinele constituționale își dobândesc de obicei legitimitatea prin revoluții populare violente) conduc la contradicții practice nesfârșite. De fapt, așa cum a sugerat sociologul Michael Mann (1999), o mare parte din măcelul secolului XX derivă dintr-o versiune a acestei contradicții. Cerința de a crea simultan un aparat uniform de coerciție în fiecare bucată de pământ de pe suprafața planetei și de a menține pretenția că legitimitatea acestui aparat provine de la "popor" a dus la o nevoie nesfârșită de a determina cine ar trebui să fie, mai exact, "poporul".

În toate instanțele de judecată germane variate din ultimii optzeci de ani - de la Weimar, la nazist, la DDR comunistă și până la Bundesrepublik - judecătorii au folosit aceeași formulă de deschidere: "In Namen des Volkes", "În numele poporului". Instanțele americane preferă formula "The Case of the People versus X" (Mann 1999: 19).

Cu alte cuvinte, "poporul" trebuie să fie evocat ca autoritate care stă la baza alocării violenței, în ciuda faptului că orice sugestie ca procedurile să fie în vreun fel democratizate este probabil să fie întâmpinată cu oroare de către toți cei implicați. Mann sugerează că eforturile pragmatice de a rezolva această contradicție, de a folosi aparatul de violență pentru a identifica și a constitui un "popor" pe care cei care mențin acest aparat îl consideră demn de a fi sursa autorității lor, a fost responsabil pentru cel puțin șazececi de milioane de crime numai în secolul XX.

În acest context, aș putea sugera că soluția anarhistă - potrivit căreia nu există cu adevărat o rezolvare a acestui paradox - nu este chiar atât de nerezonabilă. Statul democratic a fost întotdeauna o contradicție. Globalizarea a expus pur și simplu fundamentele putrede, creând necesitatea unor structuri de luare a deciziilor la scară planetară, unde orice încercare de a menține pretenția de suveranitate populară, ca să nu mai vorbim de participare, ar fi în mod evident absurdă. Soluția neoliberală, desigur, este de a declara că piața este singura formă de deliberare publică de care avem cu adevărat nevoie și de a limita statul aproape exclusiv la funcția sa coercitivă. În acest context, răspunsul zapatista - de a abandona ideea că revoluția este o chestiune de preluare a controlului asupra aparatului coercitiv al statului și de a propune, în schimb, refacerea democrației în autoorganizarea comunităților autonome - are sens. Acesta este motivul pentru care o insurecție, altfel obscură, din sudul Mexicului, a provocat, pentru început, o asemenea senzație în cercurile radicale. Democrația, deci, se întoarce pentru moment în spațiile în care și-a avut originea: spațiile intermediare. Faptul că poate continua apoi să înghită lumea depinde poate mai puțin de tipul de teorii pe care le facem despre ea, ci de faptul dacă noi credem sincer că ființele umane obișnuite, așezate împreună în organisme deliberative, ar fi capabile să își gestioneze propriile afaceri la fel de bine cum sunt capabile elitele, ale căror decizii sunt susținute de puterea armelor, să le gestioneze în locul lor - sau chiar dacă, indiferent dacă nu ar fi capabile, au dreptul să li se permită să încerce. În cea mai mare parte a istoriei omenirii, confrunțați cu astfel de întrebări, intelectualii profesioniști au luat aproape în mod universal partea elitelor. Am mai degrabă impresia că, dacă e să ne gândim cu adevărat la asta, majoritatea covârșitoare este încă sedusă de diferitele oglinzi urâte și nu are o încredere reală în posibilitățile democrației populare. Dar poate că și acest lucru s-ar putea schimba.

Bibliografie

Adams, John

1797 *Defense of the Constitutions of Government of the United States of America, Against the Attack of M. Turgot in his Letter to Dr. Price*, Dated the Twenty-Second Day of March, 1778. Philadelphia: W. Cobbet.

Arrighi, Giovanni, Ahmad, Iftikhar, and Miin-wen Shih

1997 "Beyond Western Hegemonies." Paper presented at the XXI Meeting of the Social Science History Association, New Orleans, Louisiana, October 10-13, 1996. Available at: <http://fbc.binghamton.edu/gaht5.htm>.

Arrighi, Giovanni, Po-Keung Hui, Ho-Fung Hung, and Mark Selden

2003 "Historical Capitalism, East and West." In *The Resurgence of East Asia: 500, 150, and 50 Year Perspectives* (G. Arrighi, T. Hamashita, and M. Selden, eds.). London: Routledge.

Axtell, James

1985 *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America*. Oxford: Oxford University Press.

Baechler, Jean

1985 *Démocraties*, Paris: Calmann-Lévy.

Benjamin, Walter

1978 "Critique of Violence." In *Reflections: Essays, Aphorisms, and Autobiographical Writings*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Calloway, Colin

1997 *New Worlds For All: Indians, Europeans, and the Remaking of Early America*. Baltimore: Johns Hopkins.

Castoriadis, Cornelius

1991 *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Collier, George A. with Elizabeth Lowery Quaratiello

1999 *Basta! Land & The Zapatista Rebellion in Chiapas*. Revised Edition. Oakland: Food First Books.

Dever, William G.

2000 "How Was Ancient Israel Different?" In *The Breakout: The Origins of Civilization*, M. Lamber-Karlovsky, ed. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dupuis-Déri, Francis

1999 "L'Esprit Anti-Démocratique des Fondateurs des 'Démocraties' modernes." *Agone* 22: 95-113.

2002 "The Struggle Between Political Agoraphobia and Agoraphilia." Paper presented at the Massachusetts Institute of Technology, political science workshop.

2004 "The Political Power of Words: The Birth of Pro-Democratic Discourse in the Nineteenth Century in the United States and Canada." *Political Studies* 52: 118-134.

2005 "Anarchy in Political Philosophy." *Anarchist Studies*. Volume 13 no 1: 8-22.

Federici, Silvia, ed.

1995 *Enduring Western Civilization: The Construction of the Concept of Western Civilization and its "Others."* London: Praeger.

Gilroy, Paul

- 1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Godbout, Jacques**
2005 "Pas de représentation sans représentativité?" *Revue du MAUSS Semestrielle* No. 26: 90-104.
- GoGwilt, Chris**
1995 "True West: The Changing Idea of the West from the 1880s to the 1920s." In *Western Civilization and its "Others"* (S. Federici, ed.). London: Praeger.
- Graeber, David**
2001 *Toward an Anthropological Theory of Value*. New York: Palgrave.
2004 *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
2005 "Fetishism and Social Creativity, or Fetishes are Gods in Process of Construction." *Anthropological Theory*, Volume 5 no 4: 407—438. [Chapter 4 in this volume]
- Grinde, Donald A.**
1977 *The Iroquois and the Founding of the American Nation*. San Francisco: Indian Historian Press.
- Grinde, Donald A., and Bruce E. Johansen**
1990 *Exemplar of Liberty: Native America and the Evolution of Democracy*. Los Angeles: University of California Los Angeles.
1995. "Sauce for the Goose: Demand and Definitions for 'Proof' Regarding the Iroquois and Democracy." *William & Mary Quarterly* 53 (3): 628-635.
- Hammond, Mason**
2000. "The Indo-European Origins of the Concept of a Democratic Society." In *The Breakout: The Origins of Civilization* (M. Lamber-Karlovsky, ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ho, Engseung**
2004 "Empire Through Diasporic Eyes: A View From the Other Boat." *Comparative Studies in Society and History* 46(2): 210-246.
- Huntington, Samuel P**
1993 "The Clash of Civilizations." *Foreign Affairs* 72(3): 22-48.
1996 "The West: Unique, Not Universal." *Foreign Affairs* 75(1): 28-46,
Johansen, Bruce
1982 *Forgotten Founders: How the American Indian Helped Shape Democracy*. Boston: Harvard Common Press.
1998 *Debating Democracy: Native American Legacy of Freedom*. Santa Fe: Clear Light Publishers.
- Kyle, Donald G.**
1998 *Spectacles of Death in Ancient Rome*. New York: Routledge.
- Lamberg-Karlovsky, C.C.**
2000 "The Eastern 'Breakout' and the Mesopotamian Social Contract." In *The Breakout: The Origins of Civilization* (M. Lamber-Karlovsky, ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lamberg-Karlovsky, Martha, ed.**
2000 *The Breakout: The Origins of Civilization*. Peabody Museum Monographs. Cambridge: Harvard University Press.
- Levy, Philip A.**
1996 "Exemplars of Taking Liberties: The Iroquois Influence Thesis and the Problem of Evidence." *William & Mary Quarterly* 53(3): 587-604.
- Levy-Bruhl, Lucien**
1986 [1926] *How Natives Think* (Lilian Clare, trans.). Salem: Ayer & Co.
- Lewis, Martin W., and Kären E. Wigen**
1997 *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*. Berkeley: University of California Press.
- Linebaugh, Peter**
1991 *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*. New York: Allen Lane, The Penguin Press.
- Linebaugh, Peter, and Marcus Rediker**

- 2000 *Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon Press.
- Lomar, Kathryn, and Tim Cornell, eds.**
2003 *"Bread and Circuses": Energetism and Municipal Patronage in Roman Italy*. London: Routledge.
- Lovejoy, Arthur**
1955. "The Chinese Origin of a Romanticism." In *Essays in the History of Ideas*. New York: George Braziller.
- MacGaffey, Wyatt**
1994 "African Objects and the Idea of the Fetish." *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 25: 123—31.
- Manin, Bernard**
1994 "On Legitimacy and Political Deliberation." In *New French Thought: Political Philosophy* (M. Lilia, ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Mann, Michael**
1999 "The Dark Side of Democracy: the Modern Tradition of Ethnic and Political Cleansing." *New Left Review* 235: 18-45.
- Markoff, John**
1995 *Waves of Democracy: Social Movements and Political Change*. Thousand Oaks: Pine Forge Press.
1999 "Where and When Was Democracy Invented?" *Comparative Studies in Society and History* 41(4): 660—690.
- Mignolo, Walter D.**
2002 "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism." In *Cosmopolitanism* (C. Breckenridge, S. Pollock, H. Bhabha, and D. Chakrabarty, eds.). Durham: Duke University Press.
- Muhlberger, Steven, and Phil Paine**
1993 "Democracy's Place in World History." *Journal of World History* 4(1): 23-45.
1997 "Democracy in Ancient India." World History of Democracy site, <http://www.nipissingu.ca./department/history/histdem/>, accessed November 22, 2004.
- Negri, Antonio**
1999 *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State* (Maurizia Boscagli, trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Newman, Michael**
1998 "Founding Feathers: The Iroquois and the Constitution." *The New Republic* 199(19): 17-21.
- Ober, Josiah**
1996 *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Ostrom, Elinor**
1990 *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Payne, Samuel B.**
1997 "The Iroquois League, the Articles of the Confederation, and the Constitution." *William and Mary Quarterly* 53(3): 605-620.
- Pietz, William**
1985 "The Problem of the Fetish I." *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 9: 5-17.
1987 "The Problem of the Fetish II: The Origin of the Fetish." *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 13: 23-45.
1988 "The Problem of the Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism." *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 16: 105—123.
- Rediker, Marcus**

- 1981 “‘Under the Banner of King Death’: The Social World of Anglo-American Pirates, 1716—1726.” *William & Mary Quarterly*, 3rd series, 38(2): 203-227.
- 1987 *Between the Devil and the Deep Blue Sea: Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American Maritime World, 1700—1750*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2004 *Villains of All Nations: Atlantic Pirates in the Golden Age*. Beacon Press: Boston.
- Ross, John**
2000. *The War Against Oblivion: The Zapatista Chronicles*. Monroe, ME: Common Courage Press.
- Rus, Jan, Rosalva Aída Hernández Castillo, and Shannan L. Mattiace**
2003 *Mayan Lives, Mayan Utopias: The Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Sakolsky, Ron and James Koehnline, eds.**
1993 *Gone to Croatan: The Origins of North American Dropout Culture*. Brooklyn, NY: Autonomedia.
- Sartori, Giovanni**
1987 *The Theory of Democracy Revisited*. Chatham, NJ: Chatham House.
- Saxonhouse, Arlene W.**
1993 “Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theorists.” *PS: Political Science and Politics* (26)3: 486-490,
- Snow, Dean R.**
1994 *The Iroquois*. London: Blackwell.
- Tooker, Elizabeth**
1988 “The United States Constitution and the Iroquois League.” *Ethnohistory* 35: 305-36.
1990 “Rejoinder to Johansen.” *Ethnohistory* 37: 291-297.
- Toynbee, Arnold**
1934-1961 *A Study of History*. 12 volumes. New York: Oxford University Press.
- Trouillot, Michel-Rolph**
2003 *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave.
- Veyne, Paul**
1976 *Le Pain et Le Cirque: Sociologie Historique d’un Pluralisme Politique*. Paris: Editions du Seuil.
- Wilkinson, David**
1985 “Central Civilization.” *Comparative Civilizations Review*, Fall 1985: 31-53.
- Žižek, Slavoj**
1998 “A Leftist Plea for Eurocentrism.” *Critical Inquiry* 24: 989—1009.

Biblioteca Anarhistă

David Graeber
Nu a Existat Niciodată un Occident
Sau, Democrația se Naște din Spațiile Intermediare
2007

Preluat în 2023 de pe anth1001.files.wordpress.com

ro.theanarchistlibrary.org