

Nunca existiu Ocidente ou a democracia emerge dos espaços intermediários

Por David Graeber

Tradução: Vicente Cretton Pereira

O que segue é em, grande medida, produto da minha própria experiência num amplo movimento social por uma globalização alternativa, onde o debate sobre democracia foi um elemento central. Os anarquistas na Europa ou na América do Norte, bem como as organizações indígenas do Sul têm estado envolvidos em discussões extraordinariamente similares: a “democracia” é um conceito inerentemente ocidental? Faz referência a uma forma de governança (um modo de auto-organização comunal) ou a uma forma de governo (uma maneira particular de organizar o aparelho de Estado)? Implica, necessariamente, em governo da maioria? A democracia representativa é uma autêntica democracia? Estaria o termo permanentemente manchado por suas origens em Atenas, uma sociedade militarista, escravista e fundada na repressão sistemática das mulheres? Há alguma conexão real entre o que, hoje, chamamos de “democracia” e a democracia ateniense? É possível, para aqueles que tratam de desenvolver formas de democracia direta descentralizada baseada em consenso, reivindicar o termo? Se assim for, como convencer a maioria da população de que “democracia” não tem nada a ver com eleição de representantes? Caso contrário, se aceitamos a definição corrente (e preferimos falar em democracia direta para nos referirmos a algo que vá além da democracia representativa), como podemos afirmar que estamos contra a “democracia”, um termo para o qual têm convergido tantas ideias universalmente positivas?

Estas são discussões sobre palavras mais do que sobre práticas. Existe, de fato, uma maior convergência em relação às práticas; especialmente entre os setores mais radicais do movimento. Mesmo se alguém está falando com membros das comunidades zapatistas de Chiapas, *piqueteros* desempregados na Argentina, okupas holandeses ou ativistas contra despejos nos bairros negros da África do Sul, quase todos concordam com a maior importância das estruturas horizontais em lugar das verticais; ou com a necessidade de iniciativas para rebelar-se a partir de grupos relativamente pequenos, autônomos e auto-organizados em lugar de transmissões verticais através de uma cadeia de comando; com o rechaço às estruturas permanentes chamadas de lideranças, e a necessidade de manter algum tipo de mecanismo para assegurar-se de que as vozes daqueles que normalmente se encontram marginalizados ou excluídos dos procedimentos participativos sejam ouvidas—como os “facilitadores” norte-americanos, os comitês de mulheres e jovens ao estilo zapatista ou qualquer outra das infinitas possibilidades. Alguns dos conflitos mais amargos do passado, por exemplo, entre os partidários do voto por maioria e os partidários do voto por consenso, se resolveram em grande medida, ou, melhor dizendo, se tornaram cada vez mais irrelevantes na medida em que cada vez mais movimentos sociais empregavam o consenso total entre grupos pequenos e adotavam várias formas de “consenso modificado” para grandes coalizões. Algo está emergindo. O problema é como denominá-lo. Muitos dos conceitos-chave do

movimento (auto-organização, associação voluntária, ajuda mútua, negação do poder estatal, etc.) provêm da tradição anarquista; mesmo assim, muitos dos que defendem essas ideias se mostram reticentes ou completamente refratários a chamarem a si mesmos de “anarquistas”. O mesmo ocorre com a democracia. Minha própria perspectiva foi normalmente utilizar ambos os termos, para argumentar que democracia e anarquismo são – ou deveriam ser – em grande medida idênticos, mas como digo, não há consenso nesse assunto, nem sequer uma visão majoritária.

Tenho a impressão de que são questões táticas ou políticas mais do que qualquer outra coisa. A palavra “democracia” teve vários significados ao longo da história. Quando foi inventada fazia referência a um sistema em que os cidadãos de uma comunidade tomavam decisões com a mesma capacidade de voto em assembleias coletivas. Na maior parte de sua história, porém, significou desordem, motins, linchamentos e violência entre facções (na verdade, a palavra tinha as mesmas conotações que “anarquia” na atualidade). Só recentemente foi identificada com um sistema em que os cidadãos de um Estado elegem seus representantes para que exerçam o poder estatal em seu nome. Está claro que não há uma essência verdadeira da democracia a ser encontrada. O único que todos esses significados têm em comum é, talvez, que todos implicam em que os assuntos políticos que geralmente concernem a uma reduzida elite se ampliem para todos, e que isso é algo muito bom ou muito ruim.¹ Em ambos os casos, a palavra esteve tão moralmente carregada que escrever uma história da democracia desapaixonada e desinteressada é quase uma contradição. A maioria dos autores que pretendem manter uma aura de desinteresse tratam de evitar o termo. Aqueles que realizam generalizações sobre a democracia têm, inevitavelmente, suas motivações particulares.

Certamente, eu as tenho. Por isso, acredito ser justo apresentar ao leitor minhas motivações desde o princípio. Creio que existe uma razão pela qual a palavra “democracia”, independentemente de quantos tiranos e demagogos abusem dela, ainda conserva esse tenaz apelo popular. A maioria das pessoas ainda identifica democracia com certa noção de gestão coletiva dos próprios assuntos por parte de gente comum. Isso já parecia ser assim no século XIX, e por essa razão os políticos da época, que a princípio rejeitaram o termo, começaram a utilizá-lo com reticências e a apresentarem a si mesmos como “democratas” – e, gradualmente, a construir uma história na qual representavam a si mesmos como herdeiros de uma tradição que remontava à antiga Atenas. Vou assumir – por nenhuma razão em particular, ou nenhuma razão acadêmica em particular, posto que essas não são questões acadêmicas, mas morais e políticas – que a história da “democracia” deve ser tratada com algo mais do que a história da palavra “democracia”. Se democracia é, simplesmente, uma questão de comunidades que gerem seus próprios assuntos através de um processo aberto e igualitário de discussão pública, não há razão para que formas igualitárias de tomada de decisão das comunidades rurais da África ou do Brasil não devam ser tão dignas do nome quanto os sistemas constitucionais que, na atualidade, governam a maioria dos Estados-nação.

Deste modo, proporei uma série de argumentos relacionados a essa ideia e, talvez, a melhor maneira de proceder seja apresentá-los desde já:

1) quase todo aquele que escreve sobre o tema assume que “democracia” é um conceito “ocidental” que começa na antiga Atenas, e que os políticos dos séculos XVIII e

¹ De fato, o argumento de Rancière de que a democracia é um assunto dos excluídos da ordem oficial de atribuição de direitos e recursos, irrompendo e demandando uma voz, tem certo sentido histórico.

XIX resgataram na Europa Ocidental e América do Norte. A democracia é vista, portanto, como algo cujo hábitat natural é a Europa Ocidental e suas colônias anglófonas e francófonas. Nenhuma dessas suposições está justificada. “Civilização ocidental” é um conceito particularmente incoerente, mas se faz referência a algo é a uma tradição intelectual. E essa tradição intelectual sempre foi bem hostil quanto à qualquer coisa que pudéssemos reconhecer como democracia na Índia, na China ou na América Central.

2) As práticas democráticas – processos igualitários de tomada de decisão – têm lugar, porém, em todas as partes e não são características de nenhuma “civilização”, cultura ou tradição dada. Tendem a brotar ali onde a vida humana transcorre fora de estruturas sistemáticas de coerção.

3) O “ideal democrático” tende a emergir quando, a partir de certas circunstâncias históricas, intelectuais e políticas, geralmente navegando em um ou outro sentido entre Estados e movimentos (e práticas) populares, questionam-se as próprias tradições – sempre em diálogo com outras – partindo de casos passados e presentes de práticas democráticas para argumentar que sua tradição tem uma base fundamental de democracia. Denomino esses momentos de “refundação democrática”. Em relação às tradições intelectuais, elas são, também, momentos de recuperação, em que ideais e instituições que são frequentemente o produto de formas incrivelmente complexas de interação entre pessoas de histórias e tradições muito diversas, aparecem representadas como emergindo a partir da lógica desta mesma tradição intelectual. Ao longo dos séculos XIX e XX, especialmente, esses movimentos ocorreram não só na Europa, mas em todas as partes.

4) O fato de que este ideal está sempre fundado (pelo menos em parte) em tradições inventadas não significa que não seja autêntico ou legítimo, ou, ainda, menos autêntico ou legítimo do que outros. A contradição é, contudo, que este ideal estava baseado sempre no sonho impossível de casar procedimentos ou práticas democráticas com mecanismos coercitivos do Estado. Como resultado, não temos “Democracias” em um sentido significativo, senão Repúblicas com alguns poucos, normalmente muito limitados, princípios democráticos.

5) O que estamos vivendo hoje não é uma crise da democracia, mas uma crise do Estado. Nos últimos anos tem havido um ressurgimento massivo do interesse nas práticas e procedimentos democráticos dentro dos movimentos sociais globais, mas isso teve lugar à margem, quase por completo, dos marcos estatais. O futuro da democracia reside, principalmente, nesta área.

Vou tratar de maneira aproximada esses argumentos na ordem que os expus. Começarei com a curiosa ideia de que a democracia é de alguma maneira um “conceito ocidental”.

Parte 1: da incoerência da noção de “tradição ocidental”

Começarei com um alvo relativamente fácil: o famoso ensaio de Samuel P. Huntington sobre o “choque de civilizações”. Huntington é professor de Relações Internacionais de Harvard, um clássico intelectual da Guerra Fria, muito apreciado pelos *think tanks* de direita. Em 1993, publicou um ensaio em que dizia que agora que a Guerra Fria havia terminado, os conflitos globais tenderiam a centrar-se inevitavelmente em choques entre antigas tradições culturais. O argumento se destacou por promover certa noção de humildade cultural. Baseado no trabalho de Arnold Toynbee, rogou aos ocidentais que

compreendessem que a sua civilização era tão somente uma dentre outras, que seus valores não podem de maneira alguma ser considerados universais. A democracia, em particular, segundo ele, é uma ideia propriamente ocidental e o Ocidente, portanto, devia abandonar seus esforços de impô-la ao resto do mundo.

Em um nível superficial, grande parte da cultura ocidental tem impregnado o resto do mundo. Em um nível mais profundo, contudo, os conceitos ocidentais diferem fundamentalmente daqueles que prevalecem em outras civilizações. As ideias ocidentais de individualismo, liberalismo, constitucionalismo, direitos humanos, igualdade, liberdade, o império da lei, democracia, livre mercado, separação entre Igreja e Estado, possuem pouca ressonância nas culturas islâmicas, confucianas, japonesa, hindu, budista ou ortodoxa. Os esforços ocidentais para propagar tais ideias produzem, por sua vez, uma reação contra o “imperialismo dos direitos humanos” e a reafirmação dos valores indígenas, como se pode ver no apoio dado ao fundamentalismo religioso pelas gerações mais jovens nas culturas ocidentais. A mesma noção de que existe uma “civilização universal” é uma ideia ocidental, diretamente oposta ao particularismo da maioria das sociedades asiáticas e sua ênfase no que distingue um povo do outro (Huntington 1993:120).

Esta lista de conceitos ocidentais é fascinante por onde quer que comecemos a analisá-la. Se a tomamos literalmente, por exemplo, significaria que “Ocidente” apenas tomou algum tipo de forma reconhecível nos séculos XIX e XX, posto que em qualquer dos séculos anteriores uma maioria avassaladora dos “ocidentais” teria rechaçado exatamente todos esses princípios sem titubear – em caso de terem sido capazes, inclusive, de imaginá-los. Podemos, se quisermos, procurar nos últimos dois ou três mil anos, em diferentes partes da Europa, e encontrar antecedentes convincentes para a maioria deles. Muitas pessoas têm tentado isso. A Atenas do século V proporciona um valioso recurso nesse sentido, sempre que queiramos ignorar ou ao menos fazer uma leitura pouco profunda do que ocorreu entre 325 A.C. e talvez 1215 D.C., ou, possivelmente, 1776. Essa é, frequentemente, a aproximação que adota a maior parte dos textos convencionais. Mesmo que Huntington seja mais sutil, pois aborda Grécia e Roma como uma “civilização clássica” separada, que, posteriormente, se dividiria entre a cristandade do Leste (grega) e a do Oeste (latina)– e posteriormente, é claro, o Islã. Quando a civilização ocidental começa, é idêntica à cristandade latina. Após as convulsões da Reforma e da Contra-Reforma, no entanto, Huntington sugere que a civilização perdeu sua especificidade religiosa e se transformou em algo mais amplo e essencialmente secular. Os resultados, não obstante, são em grande parte os mesmos que os apresentados nos livros convencionais, já que Huntington também insiste em que a tradição ocidental era, desde o princípio, “muito mais” herdeira das ideias da civilização clássica do que suas rivais islâmica e ortodoxa.

Há centenas de formas de atacar a posição de Huntington. Sua lista de “conceitos ocidentais” parece especialmente arbitrária. Qualquer outro número de conceitos pode ter lançado a deriva na Europa ocidental ao longo dos anos, vários deles com muito mais aceitação. Porque escolher essa lista em lugar de outra? Quais os critérios seguidos por ele? Está claro que o propósito imediato de Huntington era demonstrar que muitas ideias amplamente aceitas na Europa ocidental e na América do Norte podem ser percebidas com desconfiança em outros lugares. Mas mesmo sabendo disso, pergunto o seguinte: não poderíamos elaborar uma lista completamente diferente, afirmando, por exemplo, que a “cultura ocidental” está baseada na ciência, no industrialismo, na racionalidade burocrática, no nacionalismo, nas teorias raciais e numa pulsão infinita por expansão geográfica, para depois assinalar que a culminância da cultura ocidental foi o Terceiro Reich? (De fato, alguns

críticos radicais do ocidente defenderiam precisamente essa ideia). E em outros contextos (1996) Huntington insiste em reproduzir uma lista similar.

Tenho a impressão de que a única maneira de compreender por que Huntington faz a lista é examinar como emprega os termos “cultura” e “civilização”. De fato, se lermos seu texto com atenção, podemos perceber que as expressões “cultura ocidental” e “civilização ocidental” são utilizadas, em grande medida, de forma intercambiável. Cada civilização tem sua própria cultura. As culturas, por sua vez, parecem consistir, segundo Huntington, principalmente em “ideias”, “conceitos” e “valores”. No caso do Ocidente, essas ideias parecem estar ligadas a um tipo determinado de cristandade, ainda que, na atualidade, apresentem uma distribuição basicamente geográfica ou nacional, tendo se enraizado na Europa ocidental e nas suas colônias anglófonas e francófonas². As outras civilizações da lista – com a exceção do Japão – não são definidas em termos geográficos, pois são, segundo ele, religiões ainda: as civilizações islâmica, confuciana, budista, hindu e cristã ortodoxa. Isso é bastante confuso. Por que deveria o Ocidente ter deixado de ser definido em termos religiosos em 1517 (apesar do fato de que a maioria dos ocidentais seguem chamando a si mesmos de “cristãos”), embora as outras civilizações tenham continuado a sê-lo (apesar do fato de que a maioria dos chineses, por exemplo, não se chamariam a si mesmos de “confucianos”)? Presumivelmente, porque Huntington, para ser coerente neste ponto, deveria ter excluído do Ocidente certos grupos que preferiu não excluir (católicos ou protestantes, judeus, deístas, filósofos seculares, etc.) ou, então, oferecer alguma razão pela qual o Ocidente possa consistir em um amálgama complexo de credos e filosofias, mas todas as outras civilizações do mundo não: apesar do fato de que, se examinarmos a história de unidades geográficas com Índia ou China (em contraposição a entidades construídas como hinduísmo ou confucionismo), encontramos, precisamente, um complexo amálgama de credos e filosofias.

Pior ainda, em um esclarecimento posterior chamado *What Makes The West Western* (O que faz o ocidente ocidental) (1996), Huntington aponta que o “pluralismo” é uma das qualidades únicas do Ocidente:

Historicamente, a sociedade ocidental foi pluralista. O diferencial do Ocidente, como disse Karl Deutsch, “é o auge e a persistência de diversos grupos autônomos não embasados em relações de sangue ou de matrimônio”. Começando no século sexto e sétimo, esses grupos incluíam inicialmente monastérios, ordens monásticas e guildas, mas, posteriormente, expandiram-se por muitas áreas da Europa até incluir uma grande variedade de associações e sociedades (Huntington, 1996: 234)

Continua explicando que esta diversidade inclui o pluralismo de classe (aristocracias fortes), pluralismo social (corpos representativos), diversidade linguística, etc. Tudo isso foi formando gradualmente, segundo Huntington, a complexidade única da sociedade civil ocidental. Poderíamos recordar, por exemplo, que a China e a Índia tiveram, durante a maior parte de suas histórias, muito mais pluralismo religioso do que a Europa Ocidental³; que a maioria das sociedades asiáticas estiveram compostas por uma variedade marcante de ordens

² Mas não aquelas que falam espanhol ou português. Não está claro se Huntington fez algum juízo sobre os Boeres. Huntington, um autor moderno, é delicado demais para mencionar a raça, mas no fundo se revela suspeitamente similar àqueles que partem de classificações raciais.

³ Não era estranho, por exemplo, que um oficial da corte Ming fosse taoísta em sua juventude, se fizesse confuciano quando maduro e budista em sua velhice. É difícil encontrar paralelos no Ocidente inclusive hoje.

monásticas, guildas, universidades, sociedades secretas e grupos profissionais e cívicos; que não houve nenhuma civilização com formas equivalentes às ocidentais de construir uma certa homogeneidade através da guerra e do extermínio contra os hereges, da Inquisição ou da caça às bruxas. Mas o mais divertido é que, com seu argumento, Huntington pretende converter a marcada incoerência do termo “Ocidente” em um traço distintivo. Primeiro, descreve as civilizações asiáticas de tal modo que, por definição, não possam ser plurais; depois, se quisermos protestar porque aquelas pessoas que ele agrupa sob a rubrica de “Ocidente” não parecem ter nenhuma característica em comum – nem língua, nem religião, nem filosofia, nem modo de governo – Huntington poderia simplesmente responder que esse pluralismo é precisamente o traço distintivo do Ocidente. Este é um argumento perfeitamente circular.

Em grande medida, o argumento de Huntington é típico de um orientalismo defasado: a civilização europeia é representada como inerentemente dinâmica, “o Leste”, ao menos tacitamente, como estático, atemporal e monolítico. O que queremos destacar, aqui, é a grande incoerência das noções de “cultura” e “civilização” empregadas por Huntington. A palavra “civilização” poderá ser usada de dois modos distintos. Podemos usá-la para fazer referência a uma sociedade em que as pessoas vivem em cidades, de modo que um arqueólogo pode referir-se à “civilização do Vale do Indo”. Ou podemos usá-la com o significado de melhora, consecução ou logro cultural. Cultura tem, também, um significado dúbio. Pode-se usar o termo em seu sentido antropológico, como referindo-se a estruturas de sentimento, códigos simbólicos que os membros de uma cultura determinada absorvem no curso de seu crescimento e que informa sobre todos os aspectos da vida cotidiana: o modo em que as pessoas falam, comem, se casam, gesticulam, fazem música, etc. Utilizando a terminologia de Bourdieu, poderíamos chamar a esta cultura de *habitus*. Alternativamente, poderíamos usar a palavra para nos referirmos ao que se convencionou chamar de “alta cultura”: as melhores e mais profundas produções de alguns membros da elite artística, literária e filosófica. A insistência de Huntington em definir o Ocidente apenas por seus conceitos mais valiosos ou destacados – como liberdade e direitos humanos – sugere que, em qualquer caso, ele dá preferência ao último significado. Afinal, se “cultura” fosse definida em seu sentido antropológico, então, claramente os herdeiros mais diretos da Grécia clássica não seriam os ingleses e franceses contemporâneos, mas os gregos contemporâneos. Apesar de que, no sistema de Huntington, os gregos contemporâneos se separaram do Ocidente há mais ou menos 1500 anos, momento em que se converteram a uma forma “errônea” de cristianismo.

Em resumo, para que a noção de “civilização” de Huntington faça sentido, as civilizações devem ser concebidas, basicamente, como tradições nas quais pessoas leem os livros de outras pessoas. É possível dizer que Napoleão ou Disraeli são mais descendentes de Platão e Tucídides do que um pastor grego da mesma época por somente uma razão: ambos eram mais propensos a ler Platão e Tucídides. A cultura ocidental é um conjunto de ideias que são ensinadas nos livros escolares e debatidas em salas de conferências, cafés e salões literários. Se não fosse assim, seria difícil imaginar como poderíamos ser uma civilização que começa na Grécia clássica, passa pela Roma antiga, mantém uma espécie de sobrevivência no mundo católico medieval, é reavivada no renascimento italiano e posteriormente passa a morar nos países que fazem limite com o Atlântico Norte. Também seria impossível explicar de que modo, durante a maior parte de sua história, “conceitos ocidentais” como direitos humanos e democracia existiram somente em potência. Poderíamos dizer: essa é uma tradição literária e filosófica, um conjunto de conferências e seminários realizados durante vários milhares de anos, amontoados e empurrados em direção ao ocidente, até que seu potencial liberal e democrático foi completamente percebido em um pequeno número de

países do Atlântico há um século ou dois. Uma vez cristalizados em novas instituições democráticas, começaram a abrir caminho para o âmbito popular, social e político, isto é, aquele dos cidadãos comuns. Finalmente, seus defensores os viram como universais e trataram de impô-los ao resto do mundo. Mas aí pesaram seus limites, porque, em última instância, não podem expandir-se em áreas onde existem tradições textuais igualmente poderosas e rivais – baseadas no estudo do Corão ou nos ensinamentos de Buda – que inculcam outros conceitos e valores.

Esta posição, ao menos, seria intelectualmente consistente. Poderíamos chamá-la de uma “teoria da civilização dos Grandes Livros”. De certa maneira, é fascinante. Ser ocidental, poderíamos dizer, não tem a ver com *habitus*. Não é questão de um entendimento de mundo profundamente incorporado que absorvemos na infância – que torna algumas pessoas mulheres inglesas de classe alta, outras meninos agricultores bávaros e outras, ainda, crianças italianas no Brooklyn. Ocidente é, em vez disso, a tradição literário-filosófica na qual todas essas pessoas são iniciadas, principalmente na adolescência – ainda que alguns elementos dessa tradição se convertam, pouco a pouco, em parte do senso comum de todo mundo. O problema é que se Huntington tivesse aplicado seu modelo de maneira coerente, teria destruído seu argumento. Se as civilizações não são profundamente incorporadas, porque, então, uma mulher de classe alta peruana ou um menino agricultor de Bangladesh não deveriam ser capazes de, investindo no currículo, tornarem-se tão ocidentais como qualquer outro? E isso é precisamente o que Huntington está tentando negar.

Como resultado, se vê obrigado a oscilar entre os dois significados de “civilização” e os dois significados de “cultura”. No mais das vezes, Ocidente é definido por seus ideais mais elevados, mas, algumas vezes, é definido por sua estrutura institucional – por exemplo, todas essas guildas e ordens monásticas medievais que não parecem estar inspiradas nas leituras de Platão e Aristóteles, mas que parecem ter surgido espontaneamente. Às vezes, o individualismo ocidental é tratado como um princípio abstrato, normalmente reprimido, uma ideia preservada nos textos antigos, mas que aparece ocasionalmente em documentos como a Carta Magna. Outras vezes, é tratado como uma interpretação popular profundamente arraigada que nunca terá sentido para aqueles provenientes de uma tradição cultural diferente.

Como disse, escolhi Huntington, em grande medida, porque é um alvo fácil. O argumento do “choque de civilizações” é inusitadamente descuidado⁴. Os críticos têm atacado devidamente a maior parte do que ele tinha a dizer sobre as civilizações não-ocidentais. Neste ponto, o leitor pode sentir-se movido a perguntar-se por que me incomodo dedicando-lhe tanto tempo. A razão, em parte, é a de que, por ser tão espetacular, o argumento de Huntington traz à tona a incoerência das premissas que quase todos nós compartilhamos. Nenhum de seus críticos, que eu saiba, desafiou a ideia de que existe uma entidade a que se pode chamar de “Ocidente”, que esta pode ser tratada ao mesmo tempo como uma tradição literária originada na antiga Grécia e como a cultura do senso comum de gente que vive atualmente na Europa e na América do Norte. Ou, talvez, a premissa de que conceitos como individualismo e democracia são, de alguma forma, particulares do “Ocidente”. Tudo isso é simplesmente dado como o fundo do debate. Uns celebram o Ocidente como lugar de nascimento da liberdade enquanto outros o denunciam, mas é quase impossível encontrar um pensador político, filosófico ou social, de esquerda ou de direita,

⁴ Algumas das suas afirmações são tão escandalosas – por exemplo, a ideia de que só o Ocidente defende que suas premissas são verdades universais (ao contrário, diz ele, dos budistas) ou de que Ocidente é único em sua obsessão com o governo da lei (ao contrário, diz ele, do Islã) – que alguém poderia se perguntar se foi um acadêmico sério quem as formulou.

que ponha em questão o próprio fato de que se possa falar, com algum sentido, de “tradição ocidental”. Com efeito, muitos dos mais radicais parecem pressentir que é impossível dizer coisas com sentido sobre qualquer outra coisa⁵.

Nota entre parêntesis: sobre o caráter escorregadio do olhar ocidental

Sugiro que a própria noção de Ocidente está fundada no embaçamento constante da linha entre as tradições textuais e as formas da prática cotidiana. Para oferecer um exemplo vívido: nos anos vinte, um filósofo francês chamado Lucien Levy-Bruhl escreveu uma série de livros propondo que muitas das sociedades estudadas pelos antropólogos tinham uma “mentalidade primitiva” (1926, etc.). Onde os modernos ocidentais empregam o pensamento lógico-experimental, argumentava ele, os primitivos empregam princípios profundamente diferentes. O argumento inteiro precisaria ser examinado em detalhe, mas tudo que Levy-Bruhl disse sobre a lógica primitiva foi atacado quase imediatamente e seu argumento está hoje totalmente em descrédito. O que seus críticos, em termos gerais, não perceberam é que Levy-Bruhl estava comparando maçãs com laranjas. Basicamente o que ele fez foi montar os extratos rituais mais desconcertantes ou reações surpreendentes às circunstâncias menos comuns que pôde obter das observações dos missionários e oficiais coloniais europeus na África, Nova Guiné e América do Sul, e tratou de explorar sua lógica. Em seguida, comparou esse material com outro, obtido de maneira diferente, na França ou em outro país ocidental. O autor em questão mostrava uma concepção completamente idealizada de como os ocidentais deveriam se comportar, baseando-se em textos filosóficos e científicos (em contraste, sem dúvida, com as observações sobre o modo em que os filósofos e acadêmicos se comportam quando discutem e debatem esses mesmos textos). Os resultados foram manifestamente absurdos – todos sabem que as pessoas comuns, de fato, não utilizam silogismos aristotélicos e métodos experimentais em seus assuntos cotidianos –, mas é pela magia especial desse tipo de estilo de escrita que a maioria dos autores nunca se vê forçado a confrontá-lo.

Como funciona essa magia? Em grande medida causando no leitor a identificação com um ser humano de qualidades sem especificar que, na verdade, se trata de tentar resolver um quebra-cabeças. Podemos encontrar esse tipo de coisa desde muito cedo na tradição filosófica ocidental, especialmente nos trabalhos de Aristóteles, cujos usos (sobretudo se comparados com trabalhos similares em outras tradições filosóficas, que raras vezes começam desse modo descontextualizado) nos dão a impressão de que o universo foi criado ontem, de modo que não precisamos de nenhum conhecimento prévio sobre o contexto de produção de determinada obra. Mais ainda, existe uma tendência a presentear o leitor com um narrador que parte do senso comum e é confrontado com algum tipo de prática exótica – isso é o que torna possível, por exemplo, a um alemão contemporâneo ler *Germania*, de Tácito, e, automaticamente, identificar-se com a perspectiva do narrador italiano em lugar da de seus próprios ancestrais, ou um ateu italiano ler as notas de um missionário anglicano sobre um ritual no Zimbábue sem ter que pensar sobre a dedicação do próprio observador aos estranhos rituais do chá ou a doutrina de transubstanciação. A própria história do Ocidente pode ser considerada a história das “invenções” e “descobrimientos”. Sobretudo, temos o fato de que, precisamente quando alguém começa a escrever um texto para assinalar essas questões, como estou fazendo agora, mais parece tornar-se parte deste cânone (ou tradição) de maneira opressora e inevitável.

⁵ De fato, podemos encontrar alguns autores que, de outro modo, seriam hostis à Huntington indo inclusive mais longe e defendendo o amor, por exemplo, como um “conceito ocidental” que, portanto, não pode ser usado quando se fala de Indonésia ou Brasil

O “indivíduo ocidental” em Levy-Bruhl ou, no caso da maioria dos antropólogos contemporâneos, não é uma coisa qualquer: é, precisamente, esse racional desmarcado, cuidadosamente limpo de qualquer conteúdo individual ou social que, supostamente, fingimos ser quando escrevemos em certos gêneros. Isso tem pouco a ver com qualquer ser humano que já existiu, cresceu, experimentou amores, ódios e compromissos. É pura abstração. Reconhecer isso origina um grande problema para os antropólogos: afinal, se o “indivíduo ocidental” não existe, então qual é, exatamente, nosso ponto de comparação?

A meu ver, isso cria um problema inclusive maior para qualquer um que pretenda ver essa figura – o ocidental – como criadora da “democracia”. Se, por um lado, democracia é auto-governo comunal, o indivíduo ocidental, por outro, é um ator desprovido de qualquer laço com a comunidade. Ainda que seja possível imaginar esse observador racional e relativamente desprovido de características como o protagonista de certas formas de economia de mercado, convertê-lo em um democrata só é possível se alguém define a democracia como uma espécie de mercado em que os atores entram com pouco mais do que uma série de interesses econômicos a perseguir. Esta é, há tempos, a aproximação promovida pela teoria da escolha racional, e, em certo sentido, poderíamos dizer que está implícita na visão sobre a tomada de decisões democráticas que predomina na literatura desde Rousseau, que tende a ver a “deliberação” como um mero balanço de interesses, em vez de um processo através do qual determinados temas são constituídos ou, inclusive, modelados (Manin 1994). É muito difícil ver essa abstração, separada de qualquer comunidade concreta, entrando em uma espécie de negociação e conversação que requer qualquer coisa menos a mais abstrata forma de processo democrático: a participação periódica em eleições.

Os sistemas-mundo reconfigurados

O leitor pode sentir-se tentado a perguntar: se o Ocidente é uma categoria sem significado, como podemos abordar o assunto? Creio que necessitamos de um conjunto de regras completamente novo. Ainda que este não seja o melhor lugar para desenvolvê-las, sugeri alhures (Graeber, 2004) que há uma série de termos – começando por Ocidente, mas também incluindo noções como a de “modernidade” – que, efetivamente, são substitutos do próprio pensar. Se alguém olha para as concentrações urbanas ou para as tradições filosófico-literárias, fica difícil evitar a impressão de que a Eurásia tem estado dividida em três centros principais ao longo da maior parte de sua história: um sistema Leste cujo centro era a China, um Sul cujo centro estava no que hoje é a Índia e uma civilização Ocidental cujo centro coincide com o que hoje chamamos “oriente Médio”, estendendo-se, umas vezes mais e outras menos, pelo Mediterrâneo⁶. Em termos de sistema-mundo, durante a maior parte da Idade Média, a Europa e a África parecem ter precisamente a mesma relação com os estados centrais da Mesopotâmia e Levante: eram clássicas periferias econômicas, que importavam manufaturas e proviam matérias primas como ouro e prata e, significativamente, um grande número de escravos (após a revolta dos escravos africanos em Basora, em 868-883 D.C., o califado de Abbasi parece ter começado a importar europeus em seu lugar, pois eram considerados mais dóceis). Europa e África também foram, durante a maior parte desse período, periferias culturais. O Islã se assemelha ao que posteriormente se chamaria “tradição ocidental” em tantos aspectos – os esforços intelectuais para fundir as escrituras judaico-cristãs com as categorias da filosofia grega, a ênfase no amor cortês, o racionalismo científico, o legalismo, o monoteísmo puritano, o impulso missionário, o capitalismo mercantil expansionista (inclusive as ondas periódicas de fascinação com o “misticismo

⁶ Esta conclusão em termos de sistema-mundo corresponde ao que David Wikinson (1987), por exemplo, chama de “civilização central”.

européu”) – que só o preconceito histórico mais profundo poderia ter levado historiadores europeus a não concluírem que, de fato, essa é a tradição ocidental; que a islamização era, e ainda é, uma forma de ocidentalização; que aqueles que viveram nos reinos bárbaros da Idade Média europeia apenas vieram a se fundir no que hoje chamamos de “Ocidente” quando eles mesmos se assemelharam ao Islã.

Se for assim, o que estamos acostumados a denominar “o surgimento do Ocidente” será provavelmente melhor pensado em termos de um sistema-mundo, com a emergência do que Michel-Rolph Trouillot (2003) chamou de “sistema Atlântico Norte”, que tem sido deslocado gradualmente para a semiperiferia mediterrânea e tem emergido como uma economia mundo, competindo e, posteriormente, incorporando de maneira dolorosa, lenta e gradual a outra economia mundial que se centrou nas sociedades cosmopolitas do Oceano Índico. Esse sistema-mundo do Atlântico Norte foi criado através de uma catástrofe quase inimaginável: a destruição de civilizações inteiras, escravização massiva e morte de, ao menos, cem milhões de seres humanos. Também produziu suas próprias formas de cosmopolitismo, com infinitas fusões com tradições africanas, europeias e nativo-americanas. Grande parte da história do proletariado dos portos do Atlântico Norte só está começando a ser reconstruída (Gilroy 1993; Sakolsky & Koehnline 1993; Rediker 1981, 1990; Linebaugh y Rediker, 2001; etc.), uma história de motins, pirataria, rebeliões, comunidades experimentais e uma lista de ideias populistas e antinômicas, amplamente coletadas em registros convencionais, muitos deles perdidos para sempre, mas que parecem ter jogado um papel fundamental em muitas das ideias radicais que vêm associadas a “democracia”. Mas isso é adiantar um pouco os acontecimentos. Por enquanto, quero, apenas, ressaltar que mais do que uma história de “civilizações” desenvolvendo-se através de processos internos hegelianos ou herderianos, estamos tratando com sociedades que estão completamente imbricadas.

Parte II: A democracia não foi inventada

Comecei este ensaio sugerindo que podemos escrever a história da democracia de dois modos distintos. Podemos escrever a história da palavra “democracia”, começando pela antiga Atenas, ou podemos escrever a história dos processos igualitários de tomada de decisão que, em Atenas, foram chamados de “democráticos”.

Normalmente, tendemos a assumir que ambas são idênticas porque a sabedoria comum diz que a democracia – como a ciência ou a filosofia – foi inventada na antiga Grécia. Não obstante, existiram comunidades igualitárias ao longo de toda a história da humanidade – muitas delas bem mais igualitárias do que a Atenas do século quinto –, e todas elas tiveram algum tipo de procedimento para adotar decisões em torno de temas coletivos. Frequentemente, isso implicava reunir as pessoas em discussões em que todos os membros da comunidade tinham o mesmo poder, ao menos em teoria. Por alguma razão, ainda hoje se assume sempre que esses procedimentos não são propriamente “democráticos”.

O principal motivo pelo qual esse argumento parece fazer sentido é que em tais assembleias nunca se chega a votar. De forma quase invariável, utilizam alguma forma de busca por consenso. Isso acaba sendo muito interessante. Se aceitarmos que a ideia de levantar as mãos, ou direcionar-se a um dos lados da praça todos que defendem uma proposta e do outro lado os que estão contra, não são tão incrivelmente sofisticadas para que um antigo gênio tivesse que “inventá-las”, então, porque se usavam com tão pouca frequência? Porque, em vez disso, as comunidades preferiram a tarefa aparentemente muito mais difícil de tomar decisões unânimes?

A explicação que proporei é essa: em comunidades cara-a-cara é muito mais fácil averiguar o que a maioria dos membros da comunidade quer fazer do que averiguar a melhor maneira de convencer aqueles que não estão de acordo com uma decisão a acatá-la mesmo assim. A tomada de decisões por consenso é típica de sociedades em que não há forma de obrigar a minoria a estar de acordo com uma decisão majoritária; porque não há estado com monopólio da força coercitiva ou porque o estado não tem interesse neles ou não tende a intervir nas decisões locais. Se não há maneira de obrigar aqueles que acham desagradável a decisão da maioria, então a última coisa que alguém gostaria de fazer é votar: uma batalha pública em que se verá alguém perder. Votar seria o meio mais propício de garantir humilhações, ressentimentos e ódios que levam, em última instância, à destruição das comunidades. Como poderia dizer qualquer ativista que tenha passado pelo treinamento de facilitador para algum grupo contemporâneo de ação direta, o processo de consenso não é o mesmo que um debate parlamentar e encontrar o consenso não se parece em nada com votar. Em vez disso, estamos tratando de processos de compromisso e síntese que pretendem produzir decisões que ninguém ache tão violentamente objetáveis que não queiram ao menos assentir. Ou seja, os dois níveis que estamos acostumados a distinguir – tomada de decisões e seu cumprimento – não se separam aqui. Não é que todo mundo deva estar de acordo. A chave é assegurar que ninguém vá embora sentindo que seus pontos de vista foram totalmente ignorados e, portanto, que inclusive aqueles que pensam que o grupo tomou uma decisão ruim estejam dispostos a oferecer sua aquiescência passiva.

A democracia, podemos dizer, só pode surgir quando coincidem dois fatores:

- 1) Um sentimento de que as pessoas deveriam ter a mesma capacidade de palavra na tomada de decisões grupais e
- 2) um aparato coercitivo capaz de fazer cumprir essas decisões.

Na maior parte da história humana não foi muito usual ter ambos ao mesmo tempo. Onde existem sociedades igualitárias, frequentemente se considera errôneo impor a coerção sistemática. Onde quer que tenha existido uma maquinaria de coerção, seus detentores não pensavam que estavam fazendo cumprir nenhum tipo de vontade popular.

É notório que a antiga Grécia era uma das sociedades mais competitivas da história. Tendia-se a fazer todas as coisas em algum tipo de luta pública, desde o atletismo até a filosofia, passando pela tragédia do teatro ou qualquer outra coisa. Não surpreende, então, que também as decisões políticas fossem tomadas da mesma maneira. Inclusive mais crucial era o fato de que as decisões eram tomadas pelo povo em armas. Aristóteles, em sua *Política*, destaca que a constituição de uma cidade-estado grega depende da arma principal de seu exército: se é a cavalaria, será a aristocracia, posto que os cavalos são caros; se é a infantaria, será uma oligarquia, já que não se podem permitir armadura e treinamento a todos; se seu poder estava baseado na marinha ou infantaria ligeira, podemos esperar uma democracia, pois qualquer um pode remar ou usar uma funda. Em outras palavras, se um homem está armado, sua opinião deve ser levada em conta. Podemos ver como funcionou isso até a desolação em *Anabásis*, de Xenofonte, que nos conta a história de um exército de mercenários gregos que de repente se encontram sem chefe e perdido no meio da Pérsia. Elegem novos oficiais e logo votam para decidir o que fazer. Em um caso como esse, mesmo se o voto fosse 60/40, a balança de forças fica bem clara. Cada voto era, em sentido real, uma conquista.

Em outras palavras, aqui a tomada de decisões e os meios para fazê-las cumprir também não estavam efetivamente separados, mas em um sentido diferente. As legiões

romanas podiam ser igualmente democráticas; essa era a principal razão pela qual não lhes era permitido entrar na cidade de Roma. E quando Maquiavel reviveu a noção de uma república democrática no início da era “moderna”, imediatamente voltou à noção de um povo em armas.

Isso deve ajudar a explicar o termo “democracia”, que parece haver sido cunhado como uma difamação por parte de seus oponentes elitistas: significa literalmente “força” ou mesmo “violência” do povo. *Kratos*, e não *archos*. Os elitistas que cunharam o termo sempre consideraram a democracia como algo próximo aos motins ou ao governo da multidão; diante disso, a solução elitista consistia em assegurar uma espécie de conquista permanente das pessoas por parte de um indivíduo ou de grupo reduzido. E ironicamente, quando se empenhavam em suprimir a democracia, o que era frequente, a única maneira em que a vontade popular se dava a conhecer era através dos distúrbios, uma prática que se tornou muito bem institucionalizada no Império Romano ou na Inglaterra do século XVIII.

Uma questão que requer uma investigação histórica é o grau em que dito fenômeno foi promovido pelo Estado. Evidentemente, não me refiro literalmente a motins, mas ao que proponho chamar de “ato reflexo bizarro”: instituições promovidas ou apoiadas pelas elites que reforçam o sentido de que a tomada de decisões populares só pode ser violenta, caótica e arbitrária. Suspeito que isso é bastante comum nos regimes autoritários. Tenhamos em conta, por exemplo, que se o evento público democrático por definição em Atenas era a *ágora*, o evento público por definição na autoritária Roma era o circo, assembleias nas quais os plebeus se reuniam para presenciar corridas, lutas de gladiadores e execuções em massa. Todos, jogos patrocinados pelo Estado, e as vezes por membros da elite (Veyne 1976; Kyle 1998; Lomar & Cornell 2003). O fascinante das lutas de gladiadores em particular é que implicavam um tipo de tomada de decisão popular: as vidas eram tomadas ou deixadas por aclamação popular. Na verdade, enquanto os procedimentos da *ágora* ateniense estavam desenhados para maximizar a dignidade do *demos* e a meditação de suas deliberações – apesar do elemento de coação subjacente e sua capacidade de tomar, em certas ocasiões, decisões sanguinárias – o circo romano era quase exatamente o contrário. Tinha mais o aspecto de linchamentos regulares patrocinados pelo estado. Quase todas as qualidades normalmente associadas à “multidão” por escritores posteriores, hostis à democracia – a vaidade, crueldade aberta, faccionalismo (os partidários de equipes de carro contrárias se enfrentavam regularmente nas ruas), idolatria, paixões desenfreadas –, não só eram toleradas, mas promovidas no anfiteatro romano. Era como se a elite autoritária tratasse de prover o público com imagens constantes do pesadelo e do caos que existiria caso tivessem o poder em suas mãos⁷.

Minha ênfase nas origens militares da democracia direta não supõe afirmar que as assembleias populares nas cidades medievais ou nas reuniões dos povos da Nova Inglaterra foram procedimentos ordenados; ainda que suspeite que também havia certa busca por consenso. Ademais, desde então temos feito muito pouco, de maneira geral, para convencer as elites políticas do erro que é considerar o governo popular como algo parecido com os circos e motins da Roma imperial e Bizâncio. Os autores dos Documentos Federalistas, como quase todo homem letrado de sua época, consideram fato que o que eles chamaram “democracia” – que entendiam como democracia direta, ou “democracia pura” como em várias ocasiões escreveram – era por natureza a forma de governo mais instável e tumultuada, para não dizer a que mais põe em perigo os direitos das minorias (a minoria específica que

⁷ Ironicamente como Muhlenberger aponta (1998), a primeira evidência de voto na Inglaterra aparece em forma de eleições, e não na de uma arena romana.

tinham em mente neste caso eram os ricos). Apenas quando o termo “democracia” pôde ser completamente transformado, incorporando o princípio de representação – um termo que tem uma história muito curiosa, como Cornelio Castoriadis (1991) assinalou, pois se referia originariamente a representantes do povo diante do rei, embaixadores internos, mais do que àqueles que ostentavam o poder por si mesmos –, ele foi reabilitado aos olhos dos bem nascidos teóricos políticos e adotou o significado que tem hoje. Na próxima seção permitam-me explicar como ocorreu isso, mesmo que brevemente.

Parte III: do surgimento do “ideal democrático”

Chama a atenção o quão demorado foi o processo de reconfiguração do termo democracia, até que ele atingisse o aspecto que possui hoje. Durante os primeiros trezentos anos do sistema Atlântico Norte “democracia” seguiu significando “multidão”. Isso era certo inclusive no que gostamos de chamar de “Era das Revoluções”. Em quase todos os casos, os fundadores do que hoje se consideram as primeiras constituições democráticas na Inglaterra, na França e nos Estados Unidos rechaçavam sugestão de se introduzir a palavra “democracia”. Como Francis Dupuis-Deris (1999, 2004) observou:

Os fundadores do sistema eleitoral moderno nos Estados Unidos e na França eram abertamente anti-democráticos. Esse anti-democratismo pode explicar-se em parte por seu vasto conhecimento dos textos literários, filosóficos e históricos da antiguidade greco-romana. Em relação com a história política, era comum para as figuras políticas americanas e francesas verem a si mesmas como herdeiras diretas da civilização clássica e crer que ao longo da história, desde Atenas e Roma até Boston e Paris, as mesmas forças políticas haviam se enfrentado em eternas lutas. Os fundadores se puseram do lado das forças históricas republicanas contras as aristocráticas e as democráticas. E a república romana foi o modelo político tanto para os americanos como para os franceses. Enquanto a democracia ateniense foi um contra-modelo ignorado (Dupuis-Deri, 2004:120).

No mundo anglófono, por exemplo, em finais do século XVIII as pessoas mais educadas estavam familiarizadas com a democracia ateniense através da tradução de Tucídides feita por Thomas Hobbes. Sua conclusão não era uma surpresa: a democracia era instável, tumultuada, propensa ao faccionalismo, demagógica e marcada por uma forte tendência a converter-se em despotismo.

A maioria dos políticos era hostil a qualquer coisa que cheirasse a democracia precisamente porque viam a si mesmos como os herdeiros do que hoje chamamos de “tradição ocidental”. O ideal da república romana foi consagrado, sobretudo, no sistema americano de governo, cujos fundadores tratavam muito conscientemente de imitar a “constituição mista” de Roma, sobrepondo elementos monárquicos, aristocráticos e democráticos. John Adams, por exemplo, em seu *Defesa da constituição* (1797) argumentou que as sociedades verdadeiramente igualitárias não existem; que toda sociedade humana teria um líder supremo, um aristocrata (seja uma aristocracia de riqueza ou uma “aristocracia natural” de virtude) e um público, e que a constituição romana era a mais perfeita equilibrando os poderes de cada. A constituição americana deveria reproduzir esse equilíbrio criando uma presidência poderosa, um Senado para representar a riqueza e um Congresso para representar o povo – não obstante, os poderes desse último eram muito limitados para assegurar o controle popular da distribuição do dinheiro dos impostos. Esse ideal republicano descansa na base de todas as constituições “democráticas”, e atualmente muitos pensadores americanos conservadores gostam de assinalar que “América não é uma democracia: é uma república”.

Por outro lado, como disse John Markoff, “aqueles que chamavam a si mesmos de democratas em finais do século XVIII provavelmente desconfiavam dos parlamentos, eram completamente hostis aos partidos políticos, críticos das votações secretas, pouco interessados ou mesmo opostos ao sufrágio feminino e, às vezes, tolerantes com a escravidão” (1999: 661) – de novo, algo que não deveria surpreender aqueles que desejavam reavivar algo desde a antiga Atenas.

Naquele tempo, autênticos democratas desse tipo – homens como Tom Paine, por exemplo – eram considerados uma diminuta minoria de agitadores mesmo dentro dos círculos revolucionários. As coisas só começaram a mudar no curso do século seguinte. Nos Estados Unidos, enquanto se ampliava o direito ao voto nas primeiras décadas do século XX e os políticos se viam forçados a buscar votos de pequenos agricultores e trabalhadores urbanos, alguns começaram a adotar o termo. Andrew Jackson abriu o caminho. Começou a referir-se a si mesmo como democrata em 1820; em vinte anos quase todos os partidos políticos, não só os populistas como também os conservadores, o seguiram. Na França, os socialistas começaram demandando “democracia” em 1830 com os mesmos resultados: em dez ou quinze anos o termo era usado até por republicanos moderados e conservadores forçados a disputar o voto popular (Dupuis-Deris 1999, 2004). No mesmo período houve uma revalorização de Atenas, que – de novo começando em 1820 – começou a ser representada como a encarnação da nobre ideia de participação pública, em vez de um pesadelo de violenta psicologia das massas (Saxonhouse 1993). Isso não se deve, contudo, a que ninguém estivesse promovendo a democracia direta ateniense, nem mesmo no nível local (de fato, se pode imaginar que é precisamente isso o que tornou possível a reabilitação de Atenas). Na maioria dos casos, os políticos simplesmente começaram a substituir a palavra “república” pela palavra “democracia” sem nenhuma mudança de significado. Suspeito que a nova reaparição positiva de Atenas teve muito a ver com a fascinação popular da época com os eventos da Grécia: especificamente, a guerra de independência contra o Império Otomano entre 1821 e 1829. Era difícil não vê-los como uma repetição moderna do choque entre o Império Persa e as cidades-estado gregas narrado por Heródoto, uma espécie de texto fundador da oposição entre a Europa amante da liberdade e o despótico Oriente. Evidentemente, mudar nosso marco de referência de Tucídides a Heródoto só podia apresentar uma boa imagem de Atenas.

Quando romancistas como Victor Hugo ou poetas como Walt Whitman começaram a nos vender a democracia como uma ideia bela, não se referiam, no entanto, ao jogo de palavras das elites mas ao sentimento popular mais amplo que fez os pequenos agricultores e trabalhadores urbanos verem com bons olhos o termo desde o princípio – inclusive quando a elite política estava abusando do termo. Em outras palavras, o “ideal democrático” não surgiu da tradição literário-filosófica ocidental. Foi, em vez disso, imposto sobre ela. De fato, a ideia de que a democracia era um ideal particular do Ocidente apareceu muito mais tarde. Na maior parte do século XIX, quando os europeus se auto-definiam em contraposição ao “Leste” ou “Oriente”, o faziam precisamente como “europeus” – não como “ocidentais”⁸. A não ser por contadas exceções, “Ocidente” se referia a América. Até 1890, quando os europeus começaram a ver os Estados Unidos como parte da mesma civilização, ainda não foram muitos os que começaram a usar o termo no sentido corrente (GoGwilt 1995; Martin & Wigan 1997:49-62). A “civilização ocidental” de Huntington aparece mais tarde ainda: essa noção foi desenvolvida pela primeira vez em universidades americanas após a Primeira Guerra Mundial (Federici 1995:67), em um momento em que os intelectuais alemães estavam

⁸ Uma razão pela qual isso deve ser posto em relevo é que Hegel foi um dos primeiros a usar “Ocidente” em seu sentido moderno e Marx o seguiu. No entanto, era um uso ainda pouco frequente.

presos em um debate sobre se eles eram, de todo, parte do Ocidente. Ao longo do século XX, o conceito de “civilização ocidental” se mostrou perfeitamente adequado para uma época que presenciou a dissolução gradual dos impérios coloniais, congregando as ex-metrópoles coloniais mais ricas e poderosas, ao mesmo tempo insistindo na superioridade moral e intelectual da Europa, abandonando qualquer ideia de que tinham necessariamente a responsabilidade de “civilizar” demais povos. Essa peculiar tensão se faz evidente em expressões como “ciência ocidental”, “liberdades ocidentais” ou “bens de consumo ocidentais”, que provém diretamente das ambiguidades do momento histórico. A formulação resultante está, como já disse, tão incrustada de contradições que é difícil compreender como pôde ter surgido senão para satisfazer uma necessidade histórica particular.

Todavia, se examinarmos esses termos mais de perto, fica mais óbvio que todos esses objetos “ocidentais” são o produto de intermináveis imbricações. A “ciência ocidental” se criou de qualquer modo a partir de descobrimentos feitos em muitos continentes e hoje está sendo produzida em grande parte por não-ocidentais. Os “bens de consumo ocidentais” sempre estiveram embasados em materiais procedentes de todas as partes do mundo, muitos são produtos asiáticos imitados explicitamente, e na atualidade a maior parte é produzida na China. Podemos dizer o mesmo das “liberdades ocidentais”? O leitor provavelmente já pode imaginar qual será minha resposta.

Parte IV: Recuperação

Nos debates sobre as origens do capitalismo, uma das maçãs da discórdia é se o capitalismo – ou o capitalismo industrial – apareceu primeiro nas sociedades europeias ou se só pode ser entendido no contexto do sistema-mundo mais amplo que conecta Europa com suas possessões, mercados e fontes de mão-de-obra no estrangeiro. Este debate se justifica porque muitas formas capitalistas começaram bastante cedo – de muitas, se pode dizer, que já estavam presentes ao menos de forma embrionária, no princípio da expansão europeia. Contudo, o mesmo não pode ser dito com tanta facilidade no que concerne à democracia. Inclusive, se alguém estiver disposto a seguir as convenções aceitas atualmente e se propuser a identificar as formas republicanas de governo com o termo “democracia”, deverá aceitar, de qualquer forma, que tal palavra só emerge dentro dos centros de impérios como Inglaterra e França, e em colônias como Estados Unidos, depois que o sistema atlântico já existia há trezentos anos.

Giovanni Arrighi, Iftikhar Ahmad e Min-wen Shih (1997) produziram o que, a meu ver, é uma das respostas mais interessantes a Huntington: uma análise da expansão europeia em termos de sistema-mundo, especialmente na Ásia, nos últimos séculos. Um dos elementos mais fascinantes é como, ao mesmo tempo em que os poderes europeus começaram a pensar em si mesmos como “democráticos” – 1830, 1840 e 1850 –, esses mesmos poderes começaram a levar a cabo uma política de apoio às elites reacionárias no exterior contra aqueles que promulgavam algo remotamente parecido a reformas democráticas. A Grã Bretanha foi particularmente flagrante a respeito: seja em seu apoio ao Império Otomano contra a rebelião do governador egípcio Mehmet Ali, após o tratado de Balta Liman de 1838, ou em seu apoio às forças imperiais Qing contra a rebelião Taiping após o tratado de Nanquim de 1842. Em ambos os casos, a Grã Bretanha encontrou primeiro alguma desculpa para lançar um ataque militar em um dos grandes regimes asiáticos antigos, e após o derrotarem militarmente, impuseram um tratado comercial vantajoso; posteriormente, de modo quase imediato, os britânicos viram a casaca e apóiam tal regime contra os rebeldes políticos que claramente estavam mais perto dos seus próprios supostos valores “ocidentais” do que o governo ao qual se opunham. No primeiro dos casos que vim mencionando, a

rebelião de Mehmet Ali pretendia converter o Egito em algo parecido a um estado-nação, no segundo, um movimento cristão igualitário proclamava a irmandade universal. Após a Grande Rebelião de 1857 na Índia, a Grã Bretanha começou a utilizar a mesma estratégia em suas próprias colônias, apoiando conscientemente os “proprietários de terra e seus oficiais dos ‘estados nativos’ dentro do império colonial indiano” (1997: 34). Tudo isso foi promovido a nível intelectual pelo desenvolvimento, ao mesmo tempo, de teorias orientalistas que sustentavam que na Ásia, os regimes autoritários eram inevitáveis, e os movimentos democratizantes ou não eram algo natural ou não existiam⁹.

Em resumo, a ideia de Huntington de que a civilização ocidental é a portadora de uma herança de liberalismo, constitucionalismo, direitos humanos, igualdade, liberdade, governo da lei, democracia, livre mercado e outros ideais atrativos similares – todos os quais se diz que se estenderam a outras civilizações apenas superficialmente – soa falsa a qualquer um que esteja familiarizado com a experiência do Ocidente na Ásia na chamada era dos estados-nações. Nessa longa lista de ideais é difícil encontrar um só que não tenha sido negada parcial ou totalmente pelos poderes ocidentais da época em seu trato com os povos que submeteram ao governo colonial ou com as autoridades que desejavam submeter ao protetorado. E, ao contrário, é igualmente difícil encontrar um só desses ideais que não tenha sido defendido pelos movimentos de liberação nacional em sua luta contra os poderes ocidentais. Ao defender esses ideais, no entanto, os povos e governos não-ocidentais os combinaram com ideais derivados de suas próprias civilizações naquelas esferas em que teriam pouco a aprender com o Ocidente (Arrighi, Ahmad, Shih, 1997: 25).

De fato acho que podemos ir muito mais longe. A oposição à expansão europeia em grande parte do mundo, e isso desde muito cedo, parece ter estado impulsionada em nome dos “valores ocidentais” que os europeus em questão nem sequer ainda possuíam. Engseng Ho (2004: 222-24), por exemplo, chama a atenção sobre a primeira articulação conhecida da noção de jihad contra os europeus no Oceano Índico, em um livro chamado *O presente dos guerreiros da Jihad em assuntos sobre os portugueses*, escrito em 1574 por um jurista árabe chamado Zayn al-Din al Malibari, e dirigido ao sultão muçulmano do estado de Bijapur. Nele, o autor afirma que está justificado fazer uma guerra contra os portugueses, demonstrando como estes haviam destruído uma sociedade pluralista e tolerante na qual muçulmanos, hindus, cristãos e judeus se haviam esforçado sempre para coexistir.

No ápice do comércio dos muçulmanos no Oceano Índico, alguns dos valores citados por Huntington – certa noção de liberdade, certo constitucionalismo¹⁰, ideias muito explícitas sobre livre mercado e governo da lei – foram amplamente mantidos. Outros, como a intolerância religiosa, converteram-se em valores devido a entrada em cena dos europeus. Do

⁹ Alguém poderia provavelmente colocar uma condição a isso: o orientalismo permitiu aos poderes coloniais fazer uma distinção entre civilizações rivais, que eram vistas como desesperadamente decadentes, corruptas, e “selvagens”, que mesmo que não fossem vistas como racialmente inferiores podiam ser consideradas possíveis objetos de uma “missão civilizadora”. A Grã Bretanha devia ter abandonado suas intenções de reformar as instituições indianas em 1860, e apareceu exatamente a mesma retórica mais tarde na África.

¹⁰ Como comentou Engseng Ho (comunicação pessoal, 7 de fevereiro de 2005), o constitucionalismo no Oceano Índico tende a emergir pela primeira vez nos portos comerciais, onde os mercadores, com ou sem ajuda dos governantes locais, tendiam a criar sistemas de lei comerciais e, mais geralmente, normas escritas comunais, por mútuo acordo.

meu ponto de vista, não se pode atribuir esses valores a uma moral ou tradição cultural (ou intelectual) em particular. Eles surgem, para o bem ou para o mal, exatamente nesse tipo de interação.

Também quero fazer outro apontamento. Estamos tratando sobre o trabalho de um jurista muçulmano, que escreveu um livro dirigido a um rei do sul da Índia. Os valores de tolerância e ajuste mútuo que deseja defender – de fato, esses são nossos termos, ele fala de “amabilidade” – deve haver surgido de um espaço multicultural complexo, fora da autoridade de qualquer todo-poderoso poder estatal, e só devem ter se cristalizado como valores contra aqueles que desejavam destruir esses espaços; ainda com o objetivo de escrever sobre eles, para justificar sua defesa, foi forçado a tratar com estados e caracterizar sua argumentação em termos de uma só tradição literário-filosófica: nesse caso, a tradição legal do Islã. Foi um ato de reincorporação, inevitável uma vez que se volte a entrar no mundo do poder estatal e da autoridade textual. E quando, mais tarde, os autores escrevem sobre referida ideia, tendem a representá-la como fruto da tradição islâmica, e não como o produto de uma interação plural desenvolvida em espaços intermediários.

Os historiadores fazem o mesmo. De certo modo é quase inevitável que o façam, levando em conta a natureza de suas fontes materiais. Depois de tudo, são principalmente estudiosos de tradições textuais, de modo que a informação dos espaços intermediários costuma fugir de seu escopo analítico. E mais, estão escrevendo – ao menos quando tratam sobre a “tradição ocidental” – a partir da mesma tradição literária de suas fontes. Isso é o que faz com que as origens reais dos ideais democráticos – especialmente, o entusiasmo popular pelas ideias de liberdade e soberania que obrigaram os políticos a adotar o termo “democracia” – sejam tão difíceis de reconstruir. Recupero, aqui, o que disse no início sobre o “caráter escorregadio do olhar ocidental”. A tradição teve, por muito tempo, uma tendência de descrever as outras sociedades como quebra-cabeças a serem decifrados por um observador racional. Como resultado, as descrições dessas sociedades eram usadas, frequentemente, enquanto instrumento para fazer política: seja contrastando as sociedades europeias com a liberdade relativa dos nativos americanos, ou a ordem relativa da China. Mas não tenderam a reconhecer o grau em que eles mesmos estavam relacionados com essas sociedades e a intensidade em que suas próprias instituições estavam influenciadas por elas. De fato, como qualquer estudioso das origens da antropologia pode constatar, inclusive aqueles autores que eram, em parte, nativos americanos ou chineses, ou que nunca pisaram na Europa, tendiam a escrever dessa forma para as audiências da época. Como homens ou mulheres de ação, os cronistas deviam negociar seu caminho entre mundos. Quando era o momento de escrever sobre suas experiências, estas deviam converter-se em abstrações sem fatos; quando era momento de escrever histórias institucionais, voltavam a se referir, quase sempre, ao mundo clássico.

O “debate da influência”

Para dar um exemplo destacado: durante a década de oitenta, dois historiadores revisionistas dos Estados Unidos (Johansen 1982; Grinde e Johansen 1990) escreveram ensaios propondo que certos elementos da constituição estadunidense – sobretudo sua estrutura federal – estavam inspirados, em parte, na Liga das Seis Nações dos Iroqueses. Também sugeriram que em um sentido mais amplo, o que agora consideramos o espírito democrático da América estava inspirado no exemplo dos nativos americanos. Algumas das provas específicas que Johansen reuniu eram bastante convincentes. A ideia de formar um tipo de federação de colônias foi proposta por um embaixador onondaga chamado Canastego que estava exausto de ter que trabalhar com tantas colônias separadas nas negociações para o

Tratado de Lancaster em 1744. A imagem que usou para demonstrar a força da união de um feixe de treze flechas ainda aparece no selo da união dos Estados Unidos. Benjamin Franklin, que estava presente, fez sua ideia e a promoveu amplamente na década seguinte, até que em 1754 seus esforços colheram frutos com uma conferência em Albany, Nova York – com a assistência de representantes das Seis Nações – onde se escreveu o que ficou conhecido como Plano Albany da União. No fim, o plano foi rejeitado tanto pelas autoridades britânicas como pelos parlamentos coloniais, mas claramente foi um primeiro passo. Mais importante, talvez, é que os defensores do que se chamou de “teoria da influência” sustentavam que esses valores de igualitarismo e liberdade pessoal que caracterizaram muitas sociedades das florestas do Leste, serviram de inspiração para a liberdade e igualdade promovida pelos colonos rebeldes. Quando os patriotas de Boston provocaram sua revolução disfarçando-se de Mohawks e tirando o chá britânico do porto, estavam fazendo uma declaração auto-consciente de seu modelo de liberdade individual.

Que as instituições federais iroquesas devem ter tido certa influência na constituição dos Estados Unidos não era considerada uma ideia especial no momento em que foi proposta no século XIX. Quando voltou a ser proposta nos anos oitenta causou grande comoção política. Muitos nativos americanos defenderam fortemente a ideia e o Congresso aprovou um decreto que a reconhecia. Imediatamente, todo tipo de comentaristas de direita a atacaram como exemplo do pior tipo de retratação política. Ao mesmo tempo, o argumento causou a mesma imediata e virulenta oposição tanto entre os historiadores profissionais considerados autoridades em constituição, como entre os antropólogos especialistas nos Iroqueses.

Esse debate terminou questionando quase completamente a relação direta entre as instituições iroquesas e o pensamento dos Pais Fundadores da constituição. Payne (1999), por exemplo, assinalou que alguns colonos da Nova Inglaterra discutiram os princípios federais mesmo antes de ter informações sobre a existência da Liga; em um sentido mais amplo, seus oponentes sustentavam que os defensores da “teoria da influência”, como chegou a ser conhecida, haviam elaborado os livros selecionando todas as passagens dos escritos dos políticos das colônias que elogiavam as instituições iroquesas enquanto ignoravam centenas de textos nos quais esses mesmos políticos acusavam os Iroqueses, e os índios em geral, de serem selvagens ignorantes e assassinos. Segundo seus oponentes, os teóricos da “influência” deixavam o leitor com a impressão de que existiam provas explícitas e textuais da incidência iroquesa na constituição, e isso não era assim. Inclusive os índios presentes nas convenções constitucionais pareciam haver estado ali oficialmente para representar suas queixas, não para dar conselhos. Sempre que os políticos das colônias discutiam sobre a origem das suas ideias, olhavam para os exemplos clássicos, bíblicos ou europeus: o livro de Juízes, a Liga Achaca, a Confederação suíça, as províncias unidas dos Países Baixos. Os defensores da teoria da influência por sua vez responderam que esse tipo de pensamento linear era simplista: ninguém estava dizendo que as Seis Nações foram o único e principal modelo para o federalismo americano, senão um dos vários elementos que formavam parte da mescla – e levando em conta que era o único exemplo de sistema federal em funcionamento de que os colonos tinham experiência direta, insistir que não teve influência de nenhuma maneira era estrambótico. Nisso certamente tinham razão. De fato, algumas das objeções da “teoria da influência” lançadas por antropólogos parecem muito estranhas – Elisabeth Tooker (1998) sugeriu, por exemplo, que como a Liga funcionava por consenso e reservava um importante lugar para as mulheres, ao passo que a constituição estadunidense usava o sistema de maioria e só permitia aos homens votarem, uma não poderia ter servido de inspiração para a outra. Temos, ainda, o comentário de Dean Snow (1994:154), para quem a teoria da influência “denigre os sutis e extraordinários feitos do governo iroquês”. Diante deste debate,

só se pode concluir que o ativista nativo americano Vine Deloria acertou ao sugerir que grande parte das controvérsias em questão era, simplesmente, um esforço acadêmico por proteger o que consideravam seu território – uma defesa instintiva dos direitos de propriedade intelectual (em Johansen 1998: 82).

A reação proprietária é muito mais evidente em determinados casos. “Esse mito não é somente burro, ele é destrutivo”, escreveu um contribuinte de *The New Republic*. “Obviamente, a civilização ocidental, que começou na Grécia, adotou modelos de governo muito mais próximos ao coração dos Pais Fundadores do que essa. Não havia nada a ganhar olhando para a inspiração do Novo Mundo” (Newman, 1998:18). Se estivermos falando das percepções imediatas de muitos dos “Pais Fundadores”, isso pode ser certo. Mas se tentarmos de entender a influência iroquesa na *democracia* americana, então devemos olhar de maneira diferente. Como vimos, os *framers*¹¹ se identificavam com a tradição clássica, mas eram reativos à democracia por essa mesma razão. Identificavam democracia com liberdade e igualdade sem restrições e na medida em que conheciam os costumes indígenas, tendiam a considerá-los objetáveis pelas mesmas razões.

Se reexaminarmos algumas das passagens debatidas, isso é precisamente o que encontramos. John Adams argumentou em seu *Defesa da Constituição* que as sociedades igualitárias não existem; o poder em toda sociedade humana se dividia em princípios monárquicos, aristocráticos e democráticos. Escreveu que os índios se pareciam com os antigos alemães em que “o ramo democrático estava resolvido de tal modo que a soberania real reside no corpo do povo”. Disse que tal organização funcionava bastante bem em populações dispersas sobre um amplo território sem concentrações reais de riqueza, mas, como ocorreu quando os godos conquistaram o Império Romano, só haveria confusão, instabilidade e disputas quando ditas populações se fizessem mais sedentárias e tivessem mais recursos para administrar (Adams 1797: 296; ver Levy 1999: 598; Payne 1999: 618). Suas observações são muito típicas. Madison, e mesmo Jefferson, tendiam a descrever os índios tal como John Locke, como exemplos de liberdade individual não corrompida por nenhum tipo de estado ou coerção sistemática – uma condição feita possível pelo fato de que as sociedades indígenas não se caracterizavam por divisões de propriedade significativas. Consideravam as instituições nativas inapropriadas para uma sociedade com a sua¹².

Apesar do que sugerem certos teóricos da Ilustração, as nações não são criadas por ações de sábios legisladores, nem a democracia se inventa em textos; mesmo se somos forçados a confiar neles para escrever a história. De fato, os homens que escreveram a constituição não só eram, em sua maioria, ricos proprietários de terra, mas alguns tinham uma grande experiência em sentar-se e tomar decisões com um grupo de iguais – ao menos até que se viram envolvidos nos congressos coloniais. As práticas democráticas costumam ser

¹¹ Nos Estados Unidos, o termo "*framers*" (formuladores) às vezes é usado para especificar aqueles que ajudaram a "elaborar" a Constituição. "Pais Fundadores", por sua vez, costuma evocar as pessoas que contribuíram para o desenvolvimento da independência e da nacionalidade. (N.T.)

¹² Uma das provas mais fascinantes produzidas pela teoria pró-influência é um texto de 1775, produzido durante a elaboração dos artigos da confederação, quando os representantes coloniais negociavam com as Seis Nações e pretendiam representar a ideia de uma união colonial resultante das contribuições de Canastego e de seus "ancestrais" uns trinta anos antes. Em outras palavras, eles estavam totalmente satisfeitos em falar da federação como uma ideia iroquesa quando se dirigiam aos próprios iroqueses -- apesar de que, se considerássemos os textos escritos nas declarações públicas dos políticos coloniais às audiências europeias ou colonas, não seríamos capazes de demonstrar que eles estavam conscientes nem sequer da existência de Canastego. (Grinde & Johansen 1996: 627).

forjadas em lugares distantes do âmbito desses homens e se alguém se dispõe a buscar quais de seus contemporâneos tinham mais experiência prática nesses assuntos, os resultados são às vezes surpreendentes. Um dos melhores historiadores contemporâneos da democracia europeia, John Markoff, em um ensaio chamado *Onde e quando se inventou a democracia?*, comenta, muito de passagem:

Essa liderança podia vir do consentimento, em lugar de ser outorgado por uma autoridade superior, poderia haver sido uma experiência das tripulações de navios piratas no início do mundo moderno atlântico. As tripulações de piratas não só elegiam seus capitães, mas também estavam familiarizados com dividir o poder (em forma de quadros de mar e conselho de barco) e relações contratuais individuais e coletivas (em forma de artigos escritos que especificavam as divisões de butim e compensações por danos no trabalho) (Markoff 1999: 673).

Na realidade, a organização típica dos barcos piratas do século XVIII, como a reconstruíram historiadores como Markus Rediker (2004: 60-82), parece ter sido consideravelmente democrática. Os capitães não só eram eleitos, mas geralmente funcionavam como os chefes de guerra nativo-americanos. Obtinham todo o poder durante o combate, mas em outras circunstâncias eram tratados como um tripulante qualquer. Nos navios cujos capitães tinham poderes mais gerais também se insistia no direito da tripulação a destituí-lo a qualquer momento por covardia, crueldade ou qualquer outra razão. Em todos os casos, o poder último descansava, sempre, no parecer dado pelo levantar de mãos da maioria.

Tudo isso deve ser menos surpreendente se levarmos em conta as origens dos piratas. Os piratas eram geralmente amotinados, marinheiros recrutados contra sua vontade em cidades portuárias do Atlântico que se insubordinaram contra capitães tirânicos e “declararam guerra ao mundo inteiro”. Com frequência, se convertiam em bandidos sociais, vingando-se dos capitães que abusavam de sua tripulação e liberando, inclusive recompensando, aqueles sobre os quais não encontravam queixas. A composição das tripulações costumava ser extraordinariamente heterogênea. “A tripulação do ‘Black Sam Bellamy’ de 1717 era uma ‘mescla multitudinária de todo tipo de países’, incluindo britânicos, franceses, holandeses, espanhóis, suecos, nativos americanos, afro-americanos e duas dezenas de africanos que tinham sido libertados de um barco de escravos” (Rediker 2004: 53). Em outras palavras, se tratava de um conjunto de gente que devia ter, ao menos, certo conhecimento de primeira mão de uma ampla gama de instituições diretamente democráticas, desde experiências suecas até assembleias de aldeias africanas, passando por conselhos de nativos americanos como os que originaram a Liga das Seis Nações, que, de repente, se veem obrigados a improvisar certos modos de auto-governo em completa ausência de Estado. Era o espaço de experimentação intercultural perfeito. De fato, o mais provável era que não houvesse no Atlântico um caldo de cultivo melhor para o desenvolvimento de novas instituições nesse momento.

Trago essa colocação por dois motivos. A primeira é a mais óbvia. Não temos provas de que as práticas democráticas desenvolvidas nos barcos piratas do Atlântico no início do século XVIII tiveram influência direta ou indireta na evolução das constituições democráticas sessenta ou setenta anos depois. Enquanto os relatos de piratas e suas aventuras circulavam amplamente, tendo em grande medida o mesmo apelo popular que têm hoje (presumivelmente, nessa época deviam ser ao menos um pouco mais exatas do que as versões contemporâneas de Hollywood), os piratas, em si mesmos, deviam ser a última influência que um francês, inglês ou um cavaleiro colonial quisesse reconhecer. Isso não equivale a dizer que as práticas dos piratas tivessem influenciado nas constituições democráticas sem que

saibamos como isso teria ocorrido exatamente. É difícil imaginar que as coisas fossem muito distintas no caso dos iroqueses, os quais, de fato, nunca foram citados nesses textos como “iroqueses”, mas como “os selvagens americanos”.

A outra razão é que as sociedades fronteiriças nas Américas foram provavelmente mais parecidas com os barcos piratas do que nos fizeram imaginar. Não deviam estar tão densamente habitadas como os barcos piratas ou em uma necessidade imediata de cooperação constante, mas foram espaços de improvisação intercultural em grande medida fora do controle dos estados. Colin Calloway (1997; *cf.* Axtell 1985) documentou o quão integradas estiveram frequentemente as sociedades de colonos e nativos, com os primeiros adotando os cultivos, roupas, medicinas, costumes e estilos de luta dos índios, comercializando, vivendo juntos, às vezes casando-se e, sobretudo, documentou o medo dos líderes das comunidades e unidades militares dos colonos de que os subordinados absorvessem as atitudes de igualdade e liberdade individual dos índios. Por exemplo, ao mesmo tempo em que o ministro puritano da Nova Inglaterra Cotton Mather estava combatendo os piratas como flagelo de blasfêmia da humanidade, também se queixava de que seus companheiros colonos haviam estado imitando os costumes indígenas de criar os filhos (por exemplo, abandonando os castigos corporais) e substituindo crescentemente os princípios de rígida disciplina e “severidade” no governo das famílias pela “imprudente indulgência” típica dos índios – seja nas relações entre senhores e servos, homens e mulheres ou mais velhos e mais jovens (Calloway 1997: 192)¹³. Isso era certo acima de tudo em comunidades compostas por escravos e servos fugidos “que se fizeram índios” completamente fora do controle dos governos coloniais (Sakolsky & Koehnline 1993), ou em ilhas enclaves do que Linebaugh & Rediker (1991) chamaram de “proletariado atlântico”, um grupo diverso de libertos, marinheiros, prostitutas de barco, renegados e rebeldes que se desenvolveu nas cidades portuárias do mundo do Atlântico Norte antes da emergência do racismo moderno, e a partir das quais parece haver surgido grande parte do impulso democrático das revoluções americanas – e outras. Mas isso era certo também para os colonos ordinários. Não deixa de ser irônico que este seja o argumento de Bruce Johansen em “Fundadores Esquecidos” (1982), obra que abriu o “debate da influência” – amplamente perdido em meio aos debates sobre a constituição, tal argumento sugeria que tanto os ingleses como os franceses ordinários assentados nas colônias só começaram a se sentir “americanos”, como um novo tipo de povo amante da liberdade, quando começaram a ver a si mesmos como índios. E que esse sentimento não só foi inspirado pela romantização da distância que podemos encontrar em textos de Montesquieu ou mesmo Jefferson, mas pela experiência de viver em sociedades fronteiriças que eram essencialmente, como as caracterizou Calloway, “amalgamas”. Os colonos que vieram a América se encontraram em uma situação única; havendo fugido da hierarquia e do conformismo da Europa, se viram cara a cara com uma população indígena muito mais dedicada aos princípios de igualdade e individualismo do que haviam sido capazes de imaginar; procederam a exterminá-los, inclusive ao mesmo tempo em que se encontravam cada vez mais parecidos com eles, adotando muitos de seus costumes, modos e atitudes.

Devo acrescentar que nesse período as Seis Nações eram também uma espécie de amálgama. Originalmente um agregado de grupos que haviam feito uma espécie de acordo contratual entre si para criar uma maneira de mediar as disputas e fazer a paz, se converteram

¹³ Ainda que o primeiro assentamento inglês neste país tivesse, em geral, um governo e uma disciplina familiar severa, o fato é que, como se o clima local fosse indigenizante, aqueles primeiros povoadores foram se relaxando aos poucos e suas regras originais acabaram postas de lado, dando lugar a uma indulgência com as crianças que foi considerada por certos observadores como um erro epidêmico, propenso a gerar diversas consequências maléficas (Calloway 1997:192).

durante seu período de expansão no século XVII, em um conglomerado de povos, com grandes proporções de população de cativos de guerra adotados pelas famílias iroquesas para substituir parentes mortos. Os missionários costumavam reclamar de que era difícil fazer a prédica aos Séneca em sua própria língua, porque a maioria não a dominava completamente (Quain 1937). Inclusive, durante o século XVIII, por exemplo, enquanto Canastego era um chefe onondaga, o outro negociador principal com os colonos, Swatane (chamado Schickallemy) era de fato francês – ou, ao menos, nascido de pais franceses no que hoje é o Canadá. Em todas as partes, então, as fronteiras estavam borradas. Tratava-se de uma sucessão gradual de espaços de improvisação democrática, desde as comunidades puritanas da Nova Inglaterra, com seus conselhos de povoado, até as comunidades fronteiriças ou mesmo os Iroqueses.

As tradições como atos de interminável refundação

Permitam-me juntar algumas das peças agora. Ao longo do ensaio estive defendendo que as práticas democráticas, quando são definidas como procedimentos de tomada de decisões igualitárias ou governo por discussão pública, tendem a emergir de situações em que comunidades de um tipo ou de outro gerem seus assuntos a margem do Estado. A ausência de poder estatal significa a ausência de qualquer mecanismo sistemático de coerção para impor decisões; isso tende a dar lugar a alguma forma de processo de consenso ou, ao menos, no caso de formações essencialmente militares como os guerreiros gregos ou os barcos piratas, a um sistema de voto por maioria (já que em tais casos os resultados, se dependiam de uma luta de forças, eram aceitos de bom grado). As inovações democráticas e a emergência do que deve ser chamado valor democrático tendem a florescer no que chamei de zonas de improvisação cultural, geralmente também fora do controle estatal, onde diversos grupos de pessoas com diferentes tradições e experiências estão obrigados a encontrar algum modo de ficarem bem uns com os outros. As comunidades fronteiriças, seja Madagascar ou a Islândia medieval, os barcos piratas, as comunidades comerciais do Oceano Índico, as confederações dos nativos americanos durante o auge da expansão europeia, são exemplos disso.

Tudo isso tem muito pouco a ver com as grandes tradições literário-filosóficas que tendem a ser vistas como pilares de grandes civilizações: de fato, salvo algumas exceções, essas tradições são explicitamente hostis aos procedimentos democráticos e o tipo de gente que os emprega¹⁴. As elites governantes, em troca, têm tendido a ignorar essas formas e pisoteá-las.

Em um determinado momento, contudo, primeiro nos estados centrais do sistema Atlântico – especialmente Inglaterra e França, os dois que tiveram as maiores colônias na América do Norte – isso começou a mudar. A criação desse sistema veio acompanhada por tal nível de destruição que permitiu intermináveis novos espaços de improvisação para o emergente “proletariado atlântico”; os estados, sobre a pressão dos movimentos sociais, começaram a instituir reformas; em ocasiões, aqueles que elaboraram a tradição literária da elite começaram a buscar precedentes. O resultado foi a criação de sistemas representativos baseados na República Romana que posteriormente foram renomeados, sob pressão popular, como “democracias” e passaram a encontrar precedentes em Atenas.

Com efeito, penso que essa dinâmica de recuperação e refundação democrática era típica de um processo mais amplo que provavelmente afeta a qualquer tradição civilizatória,

¹⁴ Frequentemente se pode identificar vozes democráticas aqui e acolá, mas tendem a estar em clara minoria.

mas estava entrando então em uma etapa de intensidade crítica. Enquanto os estados europeus se expandiam e o sistema Atlântico rodeava o mundo, todo tipo de influências globais pareceram fundir-se nas capitais europeias e ser reabsorvidas pela tradição que finalmente se conheceu como “Ocidente”. Por exemplo, a genealogia atual dos elementos que confluíram no estado moderno é, provavelmente, impossível de reconstruir, dado que o próprio processo de reconstrução tende a excluir os elementos mais exóticos que aparecem nos relatos escritos – isto quando não os integram diretamente em um topos familiar de invenção e descobrimento. Os historiadores, que tendem a basear-se quase exclusivamente em textos e se orgulham de usar critérios de demonstração minuciosos, terminam, portanto, sentindo que sua responsabilidade profissional é atuar como se tivessem emergido ideias novas dos textos tradicionais, como fizeram com a teoria da influência dos Iroqueses. Permitam-me colocar dois exemplos:

O fetichismo africano e a ideia de contrato social: o sistema Atlântico, como se sabe, começou a tomar forma na África Ocidental inclusive antes de Colombo navegar à América. William Pietz (1985; 1987; 1988), em uma série fascinante de ensaios, descreveu a vida dos enclaves costeiros nos quais comerciantes e aventureiros venezianos, holandeses, portugueses e de outros pontos da Europa coabitavam com comerciantes e aventureiros africanos, falando dezenas de línguas diferentes, e onde conviviam as religiões muçulmana, católica, protestante e uma variedade de religiões ancestrais. O comércio nesses enclaves estava regulado por objetos aos quais os europeus se referiam como “fetiches”. Pietz se esforçou para elaborar as teorias do valor e da materialidade dos europeus das quais a noção poderia ter surgido. Mas talvez o mais interessante seja buscar entender a perspectiva africana. Em função do que foi possível reconstruir até o momento, tal perspectiva parece notavelmente similar ao tipo de teoria do contrato social como as que foram desenvolvidas, no mesmo período, por homens como Thomas Hobbes (Mac Gaffey 1994; Graeber, em preparação). Essencialmente, os fetiches foram criados por uma série de partes contratantes que desejavam entrar em constantes relações econômicas entre elas e estavam acompanhados de acordos sobre direitos de propriedade e normas de intercâmbio; aqueles que as violavam seriam destruídos pelo poder dos objetos. Em outras palavras, como em Hobbes, as relações sociais foram engendradas quando um grupo de homens concordou em criar um poder soberano para ameaçá-los com a violência caso não respeitassem direitos de propriedade e obrigações contratuais. Há inclusive textos africanos posteriores elogiando os fetiches por prevenirem uma guerra de todos contra todos. Desafortunadamente, é completamente impossível encontrar provas de que Hobbes estivesse consciente disso: cresceu em uma casa de comerciantes familiarizados com tais costumes, mas seus trabalhos políticos não contêm referências ao continente africano, tão somente uma ou duas referências às fontes da Grécia clássica.

O estado nação chinês e europeu: ao longo da modernidade inicial, as elites europeias foram concebendo um ideal de governo que vigorasse sobre populações uniformes, que falassem a mesma língua, sob um sistema legal e administrativo também uniforme; e finalmente, que esse sistema fosse administrado por uma elite meritocrática cujo entretenimento consistiria em grande medida no estudo de literatura clássica na língua vernácula da nação. O estranho é que não existiu na Europa nada que se pareça a um precedente de um estado desse tipo, ainda que corresponda quase exatamente com o que os europeus acreditavam que havia – em, em grande medida, havia mesmo – na China

imperial¹⁵. Há provas para uma “teoria da influência” chinesa? Sim, existem algumas. Aos olhos dos filósofos europeus, o governo chinês gozava de mais prestígio que os comerciantes africanos, por isso suas influências não foram totalmente ignoradas. Desde a famosa citação de Leibniz de que os chineses deveriam enviar missionários a Europa em lugar do inverso, até o trabalho de Montesquieu e Voltaire, vemos uma sucessão de filósofos políticos elogiando as instituições chinesas – tanto quanto a fascinação popular com a arte, os jardins, as modas e a filosofia moral chinesa – exatamente ao mesmo tempo em que o absolutismo tomou forma. Tudo isso foi apagando-se no século XIX uma vez que a China havia se convertido em objeto da expansão imperial europeia. Obviamente, tais elementos não constituem uma prova de que o estado-nação moderno seja de inspiração chinesa. Mas, se levamos em conta a natureza dessas tradições literárias essa seria a máxima prova que chegaríamos a ter.

Então, seria o estado-nação moderno um modelo de administração chinês adotado para controlar os impulsos democráticos provenientes em grande parte das sociedades dos nativos americanos e das pressões do proletariado atlântico, que veio a estar justificado, em última instância, por uma teoria do contrato social derivada da África? Provavelmente não. Fazer tal afirmação seria incorrer num exagero brutal. Mas tampouco creio que seja uma coincidência que os ideais democráticos estatais tenham surgido pela primeira vez em um período no qual os poderes atlânticos estavam no centro de enormes impérios globais e de uma confluência interminável de saberes e influências. Além disso, não deve ser casual que os poderes europeus tenham enfatizado tanto a ideia de que certos princípios societários brotaram exclusivamente de sua própria civilização “ocidental” – apesar do fato de que, durante o período em que os europeus não estavam no centro dos impérios globais, não haviam desenvolvido nada parecido.

Por último, penso que seja importante enfatizar que esse processo de recuperação não está limitado a Europa. De fato, uma das coisas mais chamativas é o quão rápido todo mundo começa a jogar o mesmo jogo. Em certo grau, como sugere o exemplo de al-Malibari, provavelmente isso esteve ocorrendo em outras partes do mundo inclusive antes de que ocorresse na Europa. Obviamente, os movimentos no exterior só começaram a usar a palavra “democracia” muito mais tarde –inclusive no mundo atlântico, o termo só passou ao uso comum em meados do século XIX. Também foi em meados do século XIX – justo quando os poderes europeus começaram a recuperar noções de democracia de sua própria tradição – que a Grã Bretanha avançou em uma política consciente de suprimir qualquer coisa que parecesse que poderia ter potencial para converter-se em um movimento democrático e popular no exterior. A última resposta, em grande parte do mundo colonial, foi começar a jogar o mesmo jogo. Os opositores ao governo colonial rastrearam suas próprias tradições filosófico-literárias em busca de paralelismos com a antiga Atenas, e examinaram suas formas tradicionais de tomada de decisões comunais. Não foi algo muito difícil de encontrar. Como documentaram Steve Muhlenberger e Phil Payne (1993; cf Bacchler 1985), por exemplo, se definirmos tomada de decisões democrática simplesmente como decisão pública, a “democracia” é um fenômeno muito comum: podemos encontrar exemplos inclusive sob estados e impérios, ainda que, geralmente, tais procedimentos de tomada de decisão só ocorressem naqueles domínios da atividade humana nos quais os governantes dos estados e dos impérios tinham pouco interesse. Os historiadores gregos que escreveram sobre a Índia, deram testemunho de um grande número de organizações políticas que consideravam dignas

¹⁵ Obviamente, o estado chinês também era profundamente diferente em alguns aspectos: antes de tudo, era um império universalista. No entanto, se pode pegar emprestado uma ideia sem adotar todos os elementos que a constituem.

do nome. Entre 1911 e 1918 muitos historiadores indianos (K.P. Jayaswal, D.R. Bhandarkar, R.C. Majumdar)¹⁶ começaram a examinar algumas dessas fontes, não só nos informes gregos das campanhas de Alexandre, mas também nos documentos dos primeiros budistas em Páli e nos primeiros vocabulários e trabalhos hindus de teoria política. Descobriram dezenas de equivalentes locais da Atenas do século quinto no solo do sul da Ásia: as cidades e as confederações políticas na quais todos os homens que estavam formalmente classificados como guerreiros – o que em alguns casos significava uma alta proporção de homens adultos – deviam tomar decisões importantes coletivamente através de deliberações em assembleias comunitárias. As fontes literárias do momento eram, em sua maioria, tão hostis ao governo popular quanto as fontes da literatura grega¹⁷, mas ao menos até por volta de 400 D.C., tais organizações políticas existiram definitivamente e algo dos mecanismos deliberativos que empregavam continuam sendo empregados na atualidade, desde a governança dos monastérios budistas até as guildas de artesãos. Era possível, portanto, dizer que a tradição indiana, ou mesmo a Hindu, foi sempre inerentemente democrática; e isso se converteu em um argumento forte para aqueles que buscavam a independência e o auto-governo.

Esses primeiros historiadores exageraram claramente. Após a independência veio a inevitável resposta violenta. Os historiadores começaram a assinalar que essas “repúblicas de clãs” eram democracias muito limitadas no melhor dos casos: a imensa maioria da população – mulheres, escravos, aqueles definidos como estrangeiros – estavam completamente privados do direito ao voto. Claro que isso acontecia em Atenas também e os historiadores têm destacado isso extensivamente. Mas me parece que as questões de autenticidade têm, no melhor dos casos, uma importância secundária. Tais tradições são sempre em grande medida construções. Até certo ponto isso é o que são as tradições: o processo contínuo de suas próprias construções. A questão é que em todos os casos o que temos são elites políticas – ou deveriam ser elites políticas – que se identificam com uma tradição de democracia para validar essencialmente o que são formas republicanas de governo. Além disso, nem a democracia, nem esse processo de recuperação e refundação, eram uma invenção especial do “Ocidente”. Certamente, as elites da Índia começaram a jogar o mesmo jogo sessenta anos mais tarde do que Inglaterra e França, mas historicamente isso não é um período de tempo particularmente longo. Ao invés de definir as demandas dos indianos, malgaches, tswana ou maias por formar parte de uma tradição inerentemente democrática como um desejo de imitar o ocidente, creio que seria melhor observar os diferentes aspectos de um mesmo processo planetário: a cristalização de práticas democráticas de longos anos na formação de um sistema global no qual as ideias circulam para trás e para a frente em todas as direções e, além disso, são gradualmente adotadas, às vezes de má fé, pelas elites dirigentes.

A tentação de encontrar “origens” culturais particulares para a democracia parece quase irresistível. Inclusive investigadores sérios continuam insistindo nisso. Voltemos a Harvard para dar um exemplo final: um conjunto de ensaios chamado *The breakout: the origins of civilization* (Lamberg-Karlovsky 2000), agrupados pelos mais prestigiosos

¹⁶ Em lugar de fingir ser um especialista em estudos indianos do início do século XX, o que não sou, vou reproduzir a nota de Muhlenberger: “K.P. Jayaswal, *Hindu Polity: A Constitutional History of India* in *Hindu Times* 2nd and enl. edn. (Bangalore, 1943), publicado primeiro em artigo em 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*, (originalmente escrito em 1918; citado aqui da terceira edição, Calcutta, 1969, como *Corporate Life*)”.

¹⁷ Digo quase. O budismo inicial era muito inclinado ao auto-governo: particularmente a própria figura de Buda. A tradição brahmânica é uniformemente hostil à participação popular. Alguns dos primeiros tratados políticos da Índia continham conselhos aos reis sobre como cooptar e suprimir as instituições democráticas.

arqueólogos simbólicos americanos¹⁸. A linha argumentativa parte da ideia do famoso arqueólogo chinês K.C. Chang de que a civilização chinesa originária se baseava em um tipo de ideologia fundamentalmente diferente da egípcia ou mesopotâmica. Segundo Chang, o estado chinês era essencialmente uma continuação do universo das primeiras sociedades de caçadores em que o monarca substituiu o xamã na posse exclusiva da conexão pessoal com os poderes divinos. O resultado era uma autoridade absoluta. Chang estava fascinado pelas semelhanças entre a China primogênita e a cultura maia clássica, tal como foi reconstruída através de inscrições recentemente traduzidas: “o universo estratificado da árvore cósmica com um pássaro pousado e o personagem religioso interconectando os mundos superior, médio e inferior”, mensagens de animais, uso da escritura principalmente para a política e os rituais, a veneração dos ancestrais, etc. (1988, 2000: 7). Os estados que emergiram no terceiro milênio no Oriente Médio, por sua vez, representavam um tipo de passo adiante até um modelo alternativo mais pluralista que começou quando os deuses e seus sacerdotes foram percebidos como independentes do Estado. A maior parte da obra em questão consiste em uma série de especulações sobre em que consistiu realmente esse grande passo adiante. Lamberg-Karlovsky sustentava que a chave estava na primeira aparição das noções de liberdade e igualdade na antiga Mesopotâmia, em doutrinas reais que viram um contrato social entre os dirigentes de cidades estado individuais e seus súditos (2000), no que ele chama um “surto” que, de acordo com a maior parte dos estudiosos, deveria ser visto como “o caminho para a Democracia Ocidental”. De fato, o principal tema de debate logo se converteu em quem ou o que merecia essa honra. Mason Hammond apontou para as “origens indo-européias do conceito de sociedade democrática” (2000), dizendo que as noções de democracia “não alcançaram a Grécia do contato com Oriente Próximo nem a Mesopotâmia – onde equidade e justiça eram dádivas dos dirigentes – senão que provinham de um conceito indo-europeu de uma organização social na qual a soberania devia descansar não no chefe, mas no conselho de anciãos e na assembleia de homens portadores de armas” (Hammond 2000:59). Gordon Willey, por outro lado, vê as pulsões democráticas como surgidas do livre mercado, que, segundo ele, esteve mais desenvolvido na Mesopotâmia do que na China e quase inexistente nos reinos maias, no quais os dirigentes governavam por direito divino “e não há evidência de nenhum poder de contrapeso dentro das chefaturas ou estados que pudesse ter operado como contraponto à autoridade dos chefes” (Willey 2000:29).¹⁹ Lina Schele, a máxima autoridade em maias clássicos, concorda, acrescentando que esse cosmo xamânico “está ainda vivo e funciona hoje” nas “comunidades maias modernas” (Schele 2000:54). Outros investigadores tratam de introduzir a informação esperada sobre outras partes do mundo antigo: Egito, Israel e Vale do Indo. Às vezes, esses argumentos parecem quase paródias cômicas do tipo de lógica que venho criticando nos historiadores: evidentemente, a linha de raciocínio assume que, se não há provas diretas de algo, esse algo pode ser tratado como se não tivesse existido. Isso parece especialmente inapropriado quando tratamos a antiguidade, uma paisagem na qual a arqueologia e a linguística podem, no melhor

¹⁸ A maioria foi publicada, de fato, numa revista chamada “Símbolos”.

¹⁹ Alguém poderia afirmar que isso nos leva a escolher entre as duas teorias de origem da “civilização ocidental” de Huntington, uma neoliberal e outra cripto-fascista. Mas isso não seria justo. Ao menos esses autores tratam de ampliar a zona que posteriormente inclui o Islã dentro do bloco “ocidental” atribuindo a ele a origem de ideias ocidentais de liberdade: ainda que seja difícil fazê-lo de outra maneira já que não se sabe muito sobre o que ocorria na Europa no mesmo período. Provavelmente a contribuição mais fascinante é o ensaio de Gregory Possehl sobre a civilização harappan, a primeira civilização urbana da Índia, que parece que careceu de reinos ou qualquer outro tipo de estado centralizado. O óbvio é que isso nos fala da existência de antigas “democracias” ou “repúblicas” indianas. Poderia ser, por exemplo, que os primeiros dois mil anos de história do sul asiático tenham sido, na realidade, a história da erosão gradual de formas políticas mais igualitárias?

dos casos, abrir pequenas janelas. Por exemplo: o fato de que “os celtas e alemães primitivos” se reuniram em assembleias comunais não prova que essas tiveram uma origem indo-européia – a não ser que se possa demonstrar que as sociedades sem estado da época que falavam línguas não indo-européias não se reuniam em assembleias comunais. De fato, o argumento parece quase circular, já que por “primitivo” o autor quer dizer “sem estado” ou “relativamente igualitário”, e ditas sociedades quase por definição não podem ser dirigidas autocraticamente, não importa que língua falem. Igualmente, ao caracterizar os maias clássicos como carentes de qualquer forma de “instituições de contrapeso” (Willey descreve inclusive os sanguinários astecas como menos autoritários devido ao fato de terem um mercado mais avançado), não parece que tenha ocorrido a nenhum dos autores perguntar-se sobre que aspecto assumiria para nós a antiga Roma ou a Inglaterra medieval se fossem reconstruídas, como a civilização maia clássica, exclusivamente através de edifícios em ruínas e declarações oficiais que o governo inscreveu nas pedras.

De fato, se meu argumento estiver correto, o que esses autores estão fazendo é buscar as origens da democracia precisamente onde é menos provável que as encontrem: nas proclamações dos estados que suprimiram em grande medida as formas locais de auto-governo e deliberação coletiva, e as tradições literário-filosóficas que justificaram esse feito. Isso ao menos poderia ajudar a explicar uma pauta muito peculiar: o fato de que na Itália, na Grécia, Mesopotâmia e Índia as assembleias soberanas aparecem nos começos da história escrita e desaparecem quase imediatamente a partir de então. O destino dos maias pode ser instrutivo. Em algum momento no fim do primeiro milênio, a civilização maia clássica colapsou. Os arqueólogos debatem as razões: presumivelmente sempre o farão; mas a maioria das teorias assume que as rebeliões populares jogaram ao menos algum papel. Seiscentos anos antes dos espanhóis chegarem, as sociedades maias estavam consistentemente descentralizadas, com uma infinita variedade de pequenas cidades estado, algumas aparentemente com líderes eleitos. Ali, a conquista tardou mais do que no Peru ou no México, e as comunidades maias se mostraram sistematicamente rebeldes, o que sugere que, nos últimos quinhentos anos, não houve nenhum momento em que ao menos algumas delas não estivessem em situação de insurreição. O mais irônico de tudo é que a onda atual do movimento por justiça global tem sido promovida pelo EZLN (Exército Zapatista de Libertação Nacional), um grupo de rebeldes de Chiapas em sua maioria camponeses falantes de língua maia que se assentaram em novas comunidades na selva Lacandona. Sua insurreição, em 1994, foi levada a cabo explicitamente em nome da democracia, que entendem como algo mais parecido ao estilo ateniense de democracia direta do que as formas republicanas de governo que se apropriaram desde então do nome. Os zapatistas desenvolveram um elaborado sistema no qual as assembleias comunais, que funcionam por meio do consenso e são compostas, também, por mulheres e jovens como contrapeso à dominação tradicional dos homens adultos, se articulam com conselhos de delegados revogáveis. Reivindicam que isso remete às suas raízes e, de certa forma, radicaliza um estilo de governo praticado pelas comunidades de língua maia durante milhares de anos. Sabemos que a maioria das comunidades maias das terras altas vieram governando a si mesmas por algum tipo de sistema de consenso desde a conquista. Seria pouco provável que nada disso tenha existido nos melhores momentos das comunidades rurais da civilização maia clássica.

Efetivamente, os rebeldes modernos constroem de maneira suficientemente clara suas próprias visões da civilização maia clássica. Como um zapatista ch'ol declarava recentemente para um amigo meu, enquanto apontava as ruínas de Palenque: "nós demos um jeito de nos livrarmos desses caras, de modo que, em comparação com isso, não creio que o governo mexicano seja um desafio ainda maior".

Parte V: a crise do Estado

Finalmente voltamos para o nosso ponto de partida, o surgimento de movimentos globais que demandam novas formas de democracia. De certo modo, o propósito principal desse ensaio foi demonstrar que os zapatistas não são algo extraordinário. Falam diversas línguas maias – Tzeltal, Tojalabal, Ch’ol, Tzotzil, Mam – associadas, originalmente, a comunidades que puderam exercer certo grau de auto-governo (em grande medida para que pudessem funcionar como reservas de mão de obra indígena para ranchos e plantações localizadas em outros lugares) e que constituíram novas comunidades multiétnicas em terras recentemente abertas, como o Lacandon (Collier 1999; Ross, Hernandez & Mattiace 2003). Em outras palavras, habitam um exemplo clássico do que denominei de espaços de improvisação democrática, nos quais convive um amálgama de tipos diferentes de gente, a maioria com ao menos alguma experiência prévia em métodos de autogoverno comunal, que se encontram fora da supervisão imediata do Estado. Não há nada particularmente novo no fato de que se encontram no fulcro de um jogo global de influências: absorvendo ideias de múltiplos lugares e constituindo, por sua vez, um exemplo de enorme impacto em movimentos sociais de todo o planeta. O primeiro encontro zapatista em 1996, por exemplo, levou à criação de uma rede internacional (Ação Global dos Povos) baseada nos princípios de autonomia, horizontalidade e democracia direta, que incluía grupos tão díspares com o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), a Associação de Agricultores do Estado de Karnataka (KRSS, um grupo socialista e ghandiano de ação direta da Índia), o Sindicato de Trabalhadores do Correios do Canadá e uma multiplicidade de coletivos anarquistas da Europa e da América, junto a organizações indígenas de todos os continentes. Foi a AGP, por exemplo, que lançou a primeira chamada para a ação contra a OMC em Seattle em novembro de 1999. E mais ainda, os princípios do zapatismo, o rechaço ao vanguardismo, a ênfase em criar alternativas viáveis na própria comunidade como modo de subverter a lógica do capital global, teve enorme influência em participantes de movimentos sociais que em alguns casos não conhecem bem os zapatistas e nunca ouviram falar em AGP. Não há dúvidas de que a expansão da internet e das comunicações globais permitiu que o processo se produzisse muito mais rápido que antes e que se formassem alianças explícitas mais formais; mas isso não quer dizer que estamos tratando de um fenômeno completamente sem precedentes.

Esse não é um assunto trivial. Alguém pode estimar sua importância tendo em conta o que ocorre inclusive com os bons argumentos se não são constantemente recordados. Permitam-me citar aqui um autor cuja posição é muito próxima da minha. Em um livro chamado *Cosmopolitismo* (2002), O teórico da literatura Walter Dignolo começa sua obra intitulada “Cosmopolitismo” (2002) com um poderoso resumo do contexto do cosmopolitismo de Vittorio e Kant, mostrando como sua origem remonta aos primórdios dos impérios europeus; posteriormente apela para as exortações zapatistas à democracia para enfrentar o argumento de Slavoj Žižek de que os esquerdistas devem suavizar suas críticas ao eurocentrismo para defender a democracia como “o verdadeiro legado da Europa desde a antiga Grécia” (1998: 1009). Escreve:

Os zapatistas têm usado a palavra democracia, ainda que tenha um significado distinto para eles e para o governo mexicano. Para os zapatistas a democracia não está conceitualizada em termos de filosofia política europeia, mas sim em termos da organização social maia baseada na reciprocidade, valores comunitários (em lugar de individuais), o valor da sabedoria mais do que da epistemologia etc. Os zapatistas não tiveram outra opção além de usar a palavra que a hegemonia política impôs, ainda que usar essa palavra não signifique

submeter-se a sua interpretação monológica. Uma vez que a democracia é utilizada pelos zapatistas, se converte em um conector através do qual os conceitos liberais de democracia e os conceitos indígenas de reciprocidade e organização social comunitária para o bem comum devem fundir-se (come to terms) (Mignolo 2002: 180)

Essa é uma boa ideia. Mignolo a chama de “pensamento fronteiro” e a apresenta como modelo de aproximação a um “cosmopolitismo crítico”, oposto à variante eurocêntrica representada por Kant ou Zizek. O problema, contudo, me parece que está na maneira de fazê-lo, pois o próprio Mignolo acaba caindo em uma variante mais modesta do discurso essencialista do qual tenta escapar.

Em primeiro lugar, dizer “os zapatistas não tem outra alternativa além de usar a palavra” democracia é sensivelmente falso. É claro que têm outras opções. Outros grupos indígenas tomaram opções muito diferentes. O movimento aymara na Bolívia, para escolher um exemplo ao acaso, optou por rechaçar completamente a palavra “democracia”, pelo fato de que na experiência histórica de seu povo ela só havia sido utilizada para sistemas impostos sobre eles através da violência²⁰. Em consequência veem suas próprias tradições de tomada igualitária de decisões como algo que não tem nada a ver com democracia. A decisão zapatista de adotar o termo, creio, foi antes de mais nada uma decisão de rechaçar qualquer coisa que tivesse a ver com políticas de identidade, de modo a tecer alianças no México e alhures com aqueles interessados em ampliar o debate sobre formas de auto-organização – do mesmo modo que também pareceram começar uma conversa com os interessados em reexaminar o significado da palavra “revolução”. Em segundo lugar, Mignolo, de forma parecida a Levy-Bruhl, termina produzindo outra comparação estranha entre maçãs e laranjas. Acaba contrastando a teoria ocidental e a prática indígena. De fato, o zapatismo não é só emanção de práticas maias tradicionais: suas origens devem ser buscadas na confrontação entre essas práticas e as ideias dos intelectuais maias (muitos deles presumivelmente familiarizados com o trabalho de Kant), dos teólogos da libertação (que se inspiraram em textos proféticos da antiga Palestina) e dos mestiços revolucionários (que se inspiraram no trabalho do Presidente Mao). A democracia, por sua vez, não surgiu do discurso de ninguém. Isso seria tomar a tradição literária ocidental como ponto de partida – inclusive com o propósito de criticá-la – e terminar, como Mignolo, sempre presos a ela.

Na realidade a “palavra que a hegemonia política impôs” é, nesse caso, um compromisso fraturado. Se não fosse assim, não teríamos uma palavra grega cunhada originalmente para descrever uma forma de auto-governo comunal, transformada em sinônimo de república. Exatamente essa é a contradição que os zapatistas aproveitaram. De fato, parece impossível libertar-se da contradição. Os teóricos liberais (por exemplo Sartori 1987:179) em ocasiões manifestam o desejo de desfazer-se completamente da democracia ateniense e declará-la irrelevante, mas por motivos ideológicos isso seria simplesmente inadmissível. Depois de tudo, sem Atenas não haveria forma de reclamar que a “tradição ocidental” tem algo inerentemente democrático. Estaríamos fadados a determinar as origens de nossas ideias políticas nas meditações de Platão ou então, talvez, admitir que não existe “Ocidente”. Com efeito, os teóricos liberais se colocaram em uma encruzilhada. Obviamente, os zapatistas são praticamente os primeiros revolucionários a aproveitar essa contradição; mas ao fazê-lo encontraram uma poderosa e pouco usual ressonância – em parte porque vivemos um momento de profunda crise do estado.

²⁰ Estou me baseando aqui em uma conversa com Nolasco Mamani, entre outras coisas um observador aymara das Nações Unidas, em Londres durante o Fórum Social Europeu em 2004.

O matrimônio impossível

Em essência, penso que a contradição não é só de ordem linguística, mas reflete algo mais profundo. Durante os últimos duzentos anos os democratas estiveram tentando desenhar ideias de auto-governo popular dentro do aparelho coercitivo do Estado. No final das contas, esse projeto é simplesmente impossível. Os estados não podem, por natureza, estar verdadeiramente democratizados. São, mais do que qualquer outra coisa, formas de organizar a violência. Os federalistas americanos foram bastante realistas quando disseram que a democracia é incoerente com uma sociedade baseada em desigualdades de riqueza; posto que para conservar a riqueza, é necessário um aparato de coerção para conter a “multidão” que a democracia haveria de empoderar. Atenas era um caso único, justamente porque era transitória: havia sérias desigualdades de riqueza, inclusive poder-se-ia falar em classes dirigentes, mas não havia na prática um aparelho de coerção. Daí que não exista consenso entre os investigadores sobre se se pode dizer que fosse um Estado completo.

Precisamente quando se considera o problema do monopólio da força coercitiva, toda pretensão de democracia se dissolve em uma confusão de contradições. Por exemplo: enquanto as elites modernas se desfizeram em boa medida do discurso da “multidão” como “grande besta” assassina, a mesma imaginação ainda volta, quase com a mesma forma que tinha no século XVI, no momento em que alguém propõe democratizar algum aspecto do aparelho de coerção. Nos Estados Unidos, por exemplo, os defensores do “movimento pelo júri completamente informado”, que assinalou que a constituição permite aos jurados decidir também questões de leis, não só de provas, são acusados regularmente nos meios de comunicação de promulgar uma volta aos dias dos linchamentos e do “governo da multidão”. Não é coincidência que os Estados Unidos, um país que ainda se orgulha de seu espírito democrático, levou também o mundo a mitificar, inclusive deificar, sua polícia.

Francis Dupuis-Deri (2002) cunhou o termo “agorafobia política” para referir-se à desconfiança da deliberação e da tomada de decisões pública que opera na tradição ocidental, tanto nos trabalhos de Constant, Sieyès ou Madison, como em Platão ou Aristóteles. Acrescentaria que mesmo nos sucessos mais impressionantes do estado liberal, isto é, nos seus elementos mais genuinamente democráticos – por exemplo, suas garantias de liberdade de expressão e liberdade de reunião –, isso está presente. Apenas quando ficou claro que a expressão e a reunião públicas não podiam ser mais os meios de tomada de decisões políticas, que estas passaram a ser tratadas como sacrossantas. O mais grave é que essa agorafobia não só é compartilhada por políticos e jornalistas profissionais, mas também, em boa medida, pelo público em geral. As razões para isso não estão muito ocultas. Ao passo que as democracias liberais carecem de algo que se assemelhe à ágora ateniense, elas abundam em construções equivalentes ao circo romano. O “ato reflexo bizarro”, pelo qual as elites dirigentes promovem formas de participação popular que continuamente recordam ao público o quão pouco apto ele é para governar, parece em muitos estados modernos ter chegado à uma perfeição sem precedentes. Consideremos, por exemplo, a visão da natureza humana que se depreende da generalização da experiência ir de carro para o trabalho em contraste com a visão que poderia derivar da experiência do transporte público. Quando geralmente os estadunidenses objetam que uma democracia real é impossível, porque as pessoas são por natureza egoístas e não-cooperativas, são precisamente essas experiências que usam como base para suas generalizações. Até agora, o romance entre os estadunidenses – ou alemães – e o carro era resultado de decisões conscientes das elites políticas e empresariais que começaram nos anos trinta. Alguém poderia escrever a mesma história da televisão ou do consumo ou, como Polanyi apontou há tempos, a história do próprio “mercado”.

Os juristas, apesar de tudo, são há muito tempo conscientes de que a natureza coercitiva do estado assegura que as constituições democráticas estejam embasadas em uma contradição fundamental. Walter Benjamin (1978) decifrou isso acertadamente assinalando que qualquer ordem legal que proclamasse o monopólio do emprego da violência deveria estar fundado sobre algum poder distinto de si mesmo, o que implica inevitavelmente estar fundado através de atos que sejam ilegais de acordo com um sistema de lei que estava vigente anteriormente. A legitimidade de um sistema de lei, portanto, descansa necessariamente em atos de violência criminal. Os revolucionários americanos e franceses foram, depois de tudo, culpados de alta traição de acordo com o sistema de lei no qual cresceram. Obviamente, os deuses sagrados, da África ao Nepal, deram um jeito de resolver esta questão lógica ao situar-se no lugar de Deus, ou seja, fora do sistema. Mas como os filósofos políticos desde Agamben a Negri nos recordam, não há maneira óbvia de que “as pessoas” exercitem a soberania da mesma maneira. Tanto a solução da direita (as ordens constitucionais se baseiam em líderes inspirados – Pais Fundadores ou *Fuhrers*– que encarnam a vontade popular) como a solução da esquerda (as ordens constitucionais obtêm legitimidade através de revoluções populares) conduzem a infinitas contradições. De fato, como o sociólogo Michel Mann insinuou (1999), grande parte dos massacres do século XX provêm de algumas versões desse problema: a necessidade de criar um aparelho de coerção uniforme em cada canto do planeta e, ao mesmo tempo, manter a pretensão de que a legitimidade desses aparelhos provêm do “povo”. É muito provável que se trate de resolver a questão através desses mesmos mecanismos coercitivos e outras coisas terríveis:

Em todos os diversos tribunais alemães dos últimos oitenta anos – desde Weimar até os nazistas, dos comunistas da DDR até a Bundesrepublik – os juízes têm empregado a mesma fórmula de abertura: “In Namen des Volkes”, “Em nome do Povo”. Os tribunais americanos preferem a fórmula “O Processo do Povo Contra X” (Mann 1999:19).

Em outras palavras, o “povo” deve ser evocado como a autoridade sob a qual se nomeia a violência do estado. No entanto, todos ficariam espantados diante de qualquer sugestão de que certos procedimentos institucionais fossem exercidos de forma democrática. Mann sugere que os esforços pragmáticos para sair dessa contradição – que consiste em usar o aparelho de violência para identificar e constituir um “povo” no qual aqueles que mantêm o aparelho encontram sua fonte de autoridade –, foram responsáveis por ao menos seis milhões de assassinatos somente no século XX.

Neste contexto, posso dizer que a posição anarquista –de que não há solução para esse paradoxo – não é tão descabida. O Estado democrático foi sempre uma contradição. A globalização simplesmente expôs suas bases podres – produzindo a necessidade de criar estruturas de tomada de decisões a escala planetária nas quais qualquer intenção de manter a pretensão de soberania ou, ao menos, a participação popular seria obviamente absurda. A solução neoliberal, claro, é declarar o mercado como a única forma de deliberação pública que necessitamos e rebaixar o estado quase exclusivamente a sua função coercitiva. Nesse contexto, a resposta zapatista – abandonar a ideia de que a revolução é um assunto de tomada de controle do aparelho coercitivo do Estado e, em seu lugar, propor uma refundação democrática sobre a auto-organização de comunidades autônomas – tem muito sentido. Por essa razão, o que de outro modo seria uma obscura insurreição no sul do México teve tanto impacto em círculos radicais em seu início. A democracia, por enquanto, parece voltar aos espaços em que surgiu: os espaços intermediários. O que ocorre depois disso, que formas adotará, se se separará gradualmente dos mecanismos de violência sistemática com os quais

tem estado associada, é algo que na atualidade não podemos saber, e provavelmente nunca sejamos capazes de prever.

Bibliografia:

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; Iftikhar Ahmad y Miin-wen Shih (1997) "Beyond Western Hegemonies". Comunicación presentada al XXI Meeting of the Social Science History Association, New Orleans, Louisiana, October 10-13, 1996. [En línea] Disponible en: <http://fbc.binghamton.edu/gaht5.htm>.

Arrighi, Giovanni, Po-Keung Hui, Ho-Fung Hung and Mark Selden (2003) "Historical Capitalism, East and West". En Giovanni Arrighi, Takeshi Hamashita y Mark Selden (eds.) (2003) *The Resurgence of East Asia: 500, 150, and 50 year perspectives*. London: Routledge, pp. 259-333.

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." En: *Reflections: Essays, Aphorisms, and Autobiographical Writings*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, pp. 277-300.

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.

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." Comunicación presentada al 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*: 2004 vol 52, 118-134. (2005) "Anarchy in Political Philosophy." *Anarchist Studies*. (en preparación).

Dever, William G. (2000) 'How Was Ancient Israel Different?' En: Martha Lamber-Karlovsky (ed.) *The Breakout: The Origins of Civilization*. Cambridge: Harvard University Press, pp.63-68.

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.

GoGwilt, Chris (1995) "True West: The Changing Idea of the West from the 1880s to the 1820s." En: Sylvia Federici (ed.) *Western Civilization and its "Others"*. London: Praeger, pp. 37-61.

Graeber, David (2000) *Toward an Anthropological Theory of Value*. New York: Palgrave. (en preparación) "Fetishes are Gods in the Process of Construction" Próximamente en *Anthropological Theory*.

Grinde, Donald A. y Bruce E. Johansen (1990) *Exemplar of Liberty: Native America and the Evolution of Democracy*.(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". En *The Breakout: The Origins of Civilization* (Martha Lamber-Karlovsky, ed.) Harvard University Press, Cambridge, pp.57-62.

Ho, Engseng (2004) "Empire Through Diasporic Eyes: A View From the Other Boat". *Comparative Studies in Society and History* volume 46 number 2: 210-246.

Huntington, Samuel P. (1993) "The Clash of Civilizations". *Foreign Affairs* v72 n3 (Summer). 1993:22-48. (1996) "The West: Unique, Not Universal". *Foreign Affairs* v75 n1 (Winter 1996): 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. (2002) "The Eastern 'Breakout' and the Mesopotamian Social Contract". En: Martha Lamber-Karlovsky, (ed.) *The Breakout: The Origins of Civilization*. Cambridge: Harvard University Press, pp.13-24.

Lamberg-Karlovsky, Martha (ed.) (2000) *The Breakout: The Origins of Civilization*. Cambridge: Peabody Museum Monographs. Harvard University.

Levy, Philip A. (1996) "Exemplars of Taking Liberties: The Iroquois Influence Thesis and the Problem of Evidence". *William & Mary Quarterly* 53 (3): 587-604.

Lévy-Bruhl, Lucien (1926) *How Natives Think*. (traducción de Lilian Clare) Salem: Ayer & Co. 1986

Lewis, Martin W. y 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*. London. New York : Allen Lane, The Penguin Press.

Linebaugh, Peter y 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*': *Euergetism and Municipal Patronage in Roman Italy*. London: Routledge.

MacGaffey, Wyatt (1994) "African Objects and the Idea of the Fetish". *Res* 25:123-31.

Manin, Bernard (1994)"On Legitimacy and Political Deliberation". En: Mark Lilla (ed.) *New French Thought: Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, pp.186-200.

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 California: Pine Forge Press.

(1999) "Where and When Was Democracy Invented?" *Comparative Studies in Society and History* volume 41 number 4: 660-690.

Mignolo, Walter D. (2002) "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism". En: Carol Breckenridge, Sheldon Pollock, Homi Bhabha, y Dipesh Chakrabarty (eds.) *Cosmopolitanism*. Durham: Duke University Press, pp. 157-188.

Muhlberger, Steven y Phil Paine (1993) "Democracy's Place in World History". *Journal of World History* Vol 4 no 1:23-45(1998) "Democracy in Ancient India". [En línea] World History of Democracy site.<http://www.nipissingu.ca./department/history/histdem/> [Visitado el 22 de noviembre de

2004].

Negri, Antonio (1999) *Insurgencias: Constituent Power and the Modern State*. (Maurizia Boscagli, traductor). 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. (1998) "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. (1987) "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*. Boston: Beacon Press.

Sakolsky, Ron y 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, New Jersey: ChathamHouse.

Saxonhouse, Arlene W. (1993) "Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theorists". *PS: Political Science and Politics* vol.26 n3:486-490.

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, Alfred (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, 31-53.

Zizek, Slavoj (1998) "A Leftist Plea for Eurocentrism". *Critical Inquiry* 24: 989-1009.