

# Occidente nunca existió

## o La democracia surge de los espacios intermedios

David Graeber

[Parte I: Sobre la incoherencia de la noción de “tradición occidental”](#)

[Nota entre paréntesis: Sobre la naturaleza escurridiza del ojo occidental](#)

[Sistemas mundiales reconfigurados](#)

[Parte II: La democracia no fue inventada](#)

[Parte III: Sobre el surgimiento del “ideal democrático”](#)

[Parte IV: Recuperación](#)

[El “Debate sobre la influencia”](#)

[Las tradiciones como actos de refundación sin fin](#)

[Parte V: La crisis del Estado](#)

[El matrimonio imposible](#)

[Bibliografía](#)

Lo que sigue surge en gran medida de mi propia experiencia en el movimiento de globalización alternativa, donde las cuestiones de democracia han estado en el centro del debate. Anarquistas en Europa o Norteamérica y organizaciones indígenas del Sur Global se han visto inmersos en argumentos sorprendentemente similares. ¿Es la «democracia» un concepto inherentemente occidental? ¿Se refiere a una forma de gobierno (un modo de autoorganización comunitaria) o a una forma de gobierno (una manera particular de organizar un aparato estatal)? ¿Implica necesariamente la democracia el gobierno de la mayoría? ¿Es la democracia representativa realmente democracia? ¿Está la palabra permanentemente manchada por sus orígenes en Atenas, una sociedad militarista y esclavista fundada en la represión sistemática de las mujeres? ¿O acaso lo que ahora llamamos «democracia» tiene alguna conexión histórica real con la democracia ateniense? ¿Es posible que quienes intentan desarrollar formas descentralizadas de democracia directa basada en el consenso puedan reivindicar la palabra? Si es así, ¿cómo convenceremos a la mayoría de la gente del mundo de que la «democracia» no tiene nada que ver con la elección de representantes? De lo contrario, si en cambio aceptamos la definición estándar y comenzamos a llamar a la democracia directa de otra manera, ¿cómo podemos decir que estamos en contra de la democracia, una palabra con asociaciones tan universalmente positivas?

Se trata más de debates sobre palabras que sobre prácticas. De hecho, en cuestiones prácticas, existe un sorprendente grado de convergencia, especialmente entre los sectores más radicales del movimiento. Ya sea que se hable con miembros de comunidades zapatistas en Chiapas, *piqueteros* desempleados en Argentina, ocupantes ilegales holandeses o activistas

contra los desahucios en los barrios marginales de Sudáfrica, casi todos coinciden en la importancia de las estructuras horizontales, en lugar de las verticales; la necesidad de que las iniciativas surjan de grupos relativamente pequeños, autoorganizados y autónomos, en lugar de ser transmitidas de arriba hacia abajo a través de cadenas de mando; el rechazo a las estructuras de liderazgo permanentes y con nombre; y la necesidad de mantener algún tipo de mecanismo —ya sea la "facilitación" al estilo norteamericano, los grupos de mujeres y jóvenes al estilo zapatista, o cualquier otra de las infinitas posibilidades— para asegurar que se escuchen las voces de quienes normalmente se encuentran marginados o excluidos de los mecanismos participativos tradicionales. Algunos de los amargos conflictos del pasado, por ejemplo, entre los partidarios del voto mayoritario y los del proceso de consenso, se han resuelto en gran medida, o quizás, para ser más precisos, parecen cada vez más irrelevantes, ya que cada vez más movimientos sociales utilizan el consenso pleno solo dentro de grupos pequeños y adoptan diversas formas de «consenso modificado» para coaliciones más grandes. Algo está surgiendo. El problema es cómo llamarlo. Muchos de los principios clave del movimiento (autoorganización, asociación voluntaria, ayuda mutua, rechazo al poder estatal) derivan de la tradición anarquista. Sin embargo, muchos de quienes abrazan estas ideas son reacios, o directamente se niegan, a llamarse «anarquistas». Lo mismo ocurre con la democracia. Mi enfoque personal ha sido normalmente aceptar abiertamente ambos términos, argumentando, de hecho, que el anarquismo y la democracia son —o deberían ser— prácticamente idénticos. Sin embargo, como digo, no hay consenso sobre este tema, ni siquiera una opinión mayoritaria clara.

Me parece que se trata, más que nada, de cuestiones tácticas y políticas. La palabra «democracia» ha tenido diversos significados a lo largo de su historia. Cuando se acuñó por primera vez, se refería a un sistema en el que los ciudadanos de una comunidad tomaban decisiones mediante votación igualitaria en una asamblea colectiva. Durante la mayor parte de su historia, se asoció con el desorden político, los disturbios, los linchamientos y la violencia entre facciones (de hecho, la palabra tenía connotaciones muy similares a las que tiene hoy «anarquía»). Solo recientemente se la ha identificado con un sistema en el que los ciudadanos de un estado eligen representantes para ejercer el poder estatal en su nombre. Claramente, no hay una esencia verdadera que descubrir aquí. Quizás lo único que tienen en común estos diferentes referentes es que implican la sensación de que las cuestiones políticas que normalmente preocupan a una élite reducida se abren aquí a todos, y que esto es algo muy bueno o muy malo. El término siempre ha estado tan cargado de connotaciones morales que escribir una historia de la democracia desapasionada y desinteresada sería casi una contradicción en sí misma. La mayoría de los académicos que desean mantener una apariencia de imparcialidad evitan la palabra. Quienes hacen generalizaciones sobre la democracia inevitablemente tienen algún interés oculto.

Desde luego que sí. Por eso me parece justo dejar claras mis posturas desde el principio. Me parece que hay una razón por la que la palabra «democracia», por mucho que tiranos y demagogos la abusen de ella, sigue manteniendo su arraigado atractivo popular. Para la mayoría, la democracia aún se asocia con la idea de que la gente común gestione colectivamente sus propios asuntos. Ya tenía esta connotación en el siglo XIX, y fue por ello que los políticos decimonónicos, que antes habían rechazado el término, comenzaron a adoptarlo a regañadientes y a autodenominarse «demócratas», y, gradualmente, a construir una historia que les permitiera presentarse como herederos de una tradición que se remontaba a la antigua Atenas. Sin embargo, también asumiré —sin ningún motivo en particular, ni académico, puesto que no se trata de cuestiones académicas sino morales y políticas— que la historia de la «democracia» debe considerarse algo más que la historia de la palabra en sí. Si la democracia es

simplemente una cuestión de que las comunidades gestionen sus propios asuntos a través de un proceso abierto y relativamente igualitario de debate público, no hay razón para que las formas igualitarias de toma de decisiones en las comunidades rurales de África o Brasil no sean al menos tan dignas de ese nombre como los sistemas constitucionales que rigen la mayoría de los estados-nación en la actualidad, y, en muchos casos, probablemente mucho más dignas.

En vista de esto, voy a exponer una serie de argumentos relacionados y quizás la mejor manera de proceder sea presentarlos todos de inmediato.

1. Casi todos los que escriben sobre el tema dan por sentado que la «democracia» es un concepto «occidental» que se remonta a la antigua Atenas. También dan por sentado que lo que los políticos de los siglos XVIII y XIX comenzaron a revivir en Europa Occidental y Norteamérica era esencialmente lo mismo. Así pues, se considera que la democracia tiene su hábitat natural en Europa Occidental y sus colonias de colonos de habla inglesa o francesa. Ninguna de estas suposiciones está justificada. El concepto de «civilización occidental» es particularmente incoherente, pero, en la medida en que se refiere a algo, se refiere a una tradición intelectual. Esta tradición intelectual es, en general, tan hostil a lo que reconoceríamos como democracia como las de la India, China o Mesoamérica.
2. Las prácticas democráticas —procesos de toma de decisiones igualitarias—, sin embargo, se dan prácticamente en cualquier lugar y no son exclusivas de ninguna “civilización”, cultura o tradición en particular. Suelen surgir allí donde la vida humana se desarrolla fuera de las estructuras sistemáticas de coerción.
3. El “ideal democrático” suele surgir cuando, bajo ciertas circunstancias históricas, intelectuales y políticas, generalmente transitando entre estados, movimientos populares y prácticas populares, cuestionan sus propias tradiciones —invariablemente en diálogo con otras— citando casos de prácticas democráticas pasadas o presentes para argumentar que su tradición posee un núcleo fundamental de democracia. A estos momentos los denomino “refundación democrática”. Desde la perspectiva de las tradiciones intelectuales, son también momentos de recuperación, en los que ideales e instituciones que a menudo son producto de formas de interacción increíblemente complejas entre personas de historias y tradiciones muy diferentes llegan a representarse como surgidos de la lógica de esa misma tradición intelectual. Especialmente durante los siglos XIX y XX, tales momentos no solo se dieron en Europa, sino prácticamente en todas partes.
4. El hecho de que este ideal se fundamente siempre en tradiciones (al menos parcialmente) inventadas no significa que sea inauténtico o ilegítimo, o al menos, más inauténtico o ilegítimo que cualquier otro. La contradicción reside, sin embargo, en que este ideal siempre se basó en el sueño imposible de combinar procedimientos o prácticas democráticas con los mecanismos coercitivos del Estado. El resultado no son «democracias» en ningún sentido significativo de la palabra, sino repúblicas con pocos elementos democráticos, generalmente bastante limitados.
5. Lo que vivimos hoy no es una crisis de la democracia, sino una crisis del Estado. En los últimos años, se ha producido un resurgimiento masivo del interés por las prácticas y los procedimientos democráticos dentro de los movimientos sociales globales, pero esto se ha desarrollado casi exclusivamente al margen de los marcos estatales. El futuro de la democracia reside precisamente en este ámbito.

Permítanme abordar estos puntos más o menos en el orden en que los he presentado anteriormente. Comenzaré con la curiosa idea de que la democracia es, de alguna manera, un “concepto occidental”.

### **Parte I: Sobre la incoherencia de la noción de “tradición occidental”**

Comenzaré, pues, con un objetivo relativamente fácil: el famoso ensayo de Samuel P. Huntington sobre el «Choque de Civilizaciones». Huntington es profesor de Relaciones Internacionales en Harvard, un intelectual clásico de la Guerra Fría, muy apreciado por los grupos de expertos de derecha. En 1993, publicó un ensayo en el que argumentaba que, ahora que la Guerra Fría había terminado, los conflictos globales se centrarían en choques entre antiguas tradiciones culturales. El argumento destacó por promover cierta noción de humildad cultural. Basándose en la obra de Arnold Toynbee, instó a los occidentales a comprender que la suya es solo una civilización entre muchas, y que sus valores no deben considerarse universales. La democracia, en particular, argumentó, es una idea distintivamente occidental y Occidente debería abandonar sus esfuerzos por imponerla al resto del mundo.

A nivel superficial, gran parte de la cultura occidental ha permeado el resto del mundo. Sin embargo, a un nivel más básico, los conceptos occidentales difieren fundamentalmente de los que prevalecen en otras civilizaciones. Las ideas occidentales de individualismo, liberalismo, constitucionalismo, derechos humanos, igualdad, libertad, estado de derecho, democracia, libre mercado y separación de la Iglesia y el Estado suelen tener poca resonancia en las culturas islámica, confuciana, japonesa, hindú, budista u ortodoxa. Los esfuerzos occidentales por propagar tales ideas generan, en cambio, una reacción contra el «imperialismo de los derechos humanos» y una reafirmación de los valores autóctonos, como se observa en el apoyo al fundamentalismo religioso por parte de la generación más joven en culturas no occidentales. La noción misma de que existe una «civilización universal» es una idea occidental, directamente opuesta al particularismo de la mayoría de las sociedades asiáticas y su énfasis en lo que distingue a un pueblo de otro (1993; 120).

La lista de conceptos occidentales resulta fascinante desde múltiples perspectivas. Si se toma literalmente, por ejemplo, implicaría que «Occidente» solo adquirió una forma reconocible en el siglo XIX o incluso en el XX, ya que en cualquier siglo anterior la inmensa mayoría de los «occidentales» habría rechazado de plano casi todos estos principios, si es que hubieran sido capaces siquiera de concebirlos. Si se desea, se puede indagar en los últimos dos o tres mil años en diferentes partes de Europa y encontrar precursores plausibles para la mayoría de ellos. Muchos lo intentan. La Atenas del siglo V suele ser una fuente útil en este sentido, siempre que se esté dispuesto a ignorar, o al menos pasar por alto, casi todo lo que sucedió entre entonces y quizás el año 1215 d. C., o tal vez 1776. Este es, a grandes rasgos, el enfoque que adoptan la mayoría de los libros de texto convencionales. Huntington es un poco más sutil. Considera a Grecia y Roma como una «civilización clásica» independiente, que luego se divide en el cristianismo oriental (griego) y occidental (latino), y más tarde, por supuesto, el islam. Cuando comienza la civilización occidental, es idéntica a la cristiandad latina. Sin embargo, tras las convulsiones de la Reforma y la Contrarreforma, la civilización pierde su especificidad religiosa y se transforma en algo más amplio y esencialmente secular. Los resultados, no obstante, son muy similares a los de los libros de texto convencionales, ya que Huntington también insiste en que la tradición occidental fue siempre mucho más heredera de las ideas de la civilización clásica que sus rivales ortodoxos o islámicos.

Existen mil maneras de atacar la postura de Huntington. Su lista de «conceptos occidentales» parece particularmente arbitraria. Numerosos conceptos circularon por Europa Occidental a lo

largo de los años, y muchos otros gozaron de una aceptación mucho mayor. ¿Por qué elegir esta lista en lugar de otra? ¿Cuáles son los criterios? Es evidente que el objetivo inmediato de Huntington era demostrar que muchas ideas ampliamente aceptadas en Europa Occidental y Norteamérica probablemente sean vistas con recelo en otros ámbitos. Pero, incluso partiendo de esta base, ¿no se podría elaborar igualmente una lista completamente diferente? Por ejemplo, argumentar que la «cultura occidental» se fundamenta en la ciencia, el industrialismo, la racionalidad burocrática, el nacionalismo, las teorías raciales y un impulso incesante por la expansión geográfica, y luego afirmar que la culminación de la cultura occidental fue el Tercer Reich. (De hecho, algunos críticos radicales de Occidente probablemente plantearían precisamente este argumento). Sin embargo, incluso tras las críticas, Huntington se ha mantenido obstinadamente fiel a la misma lista arbitraria (por ejemplo, en 1996).

Me parece que la única manera de entender por qué Huntington crea la lista que crea es examinar su uso de los términos «cultura» y «civilización». De hecho, si se lee el texto con atención, se observa que las frases «cultura occidental» y «civilización occidental» se usan prácticamente indistintamente. Cada civilización tiene su propia cultura. Las culturas, a su vez, parecen consistir principalmente en «ideas», «conceptos» y «valores». En el caso occidental, estas ideas parecen haber estado alguna vez ligadas a un tipo particular de cristianismo, pero ahora han desarrollado una distribución básicamente geográfica o nacional, habiendo echado raíces en Europa Occidental y sus colonias de colonos de habla inglesa y francesa. <sup>[1]</sup> Las demás civilizaciones enumeradas —con la excepción de Japón— no se definen en términos geográficos. Siguen siendo religiones: las civilizaciones islámica, confuciana, budista, hindú y cristiana ortodoxa. Esto ya resulta un tanto confuso. ¿Por qué Occidente dejó de definirse principalmente en términos religiosos alrededor de 1520 (a pesar de que la mayoría de los occidentales siguen llamándose a sí mismos "cristianos"), mientras que los demás siguen haciéndolo (a pesar de que la mayoría de los chinos, por ejemplo, ciertamente no se llamarían a sí mismos "confucianos")? Presumiblemente porque, para que Huntington fuera coherente en este aspecto, tendría que excluir de Occidente a ciertos grupos que preferiría no excluir (católicos o protestantes, judíos, deístas, filósofos seculares) o bien proporcionar alguna razón por la cual Occidente puede consistir en una compleja amalgama de creencias y filosofías mientras que todas las demás civilizaciones no pueden: a pesar de que si se examina la historia de unidades geográficas como la India o China (en contraposición a entidades inventadas como el hinduismo o el confucianismo), una compleja amalgama de creencias y filosofías es precisamente lo que se encuentra.

La cosa empeora. En una aclaración posterior titulada “Lo que hace que Occidente sea occidental” (1996), Huntington afirma que el “pluralismo” es una de las cualidades únicas de Occidente:

Históricamente, la sociedad occidental ha sido muy pluralista. Lo que distingue a Occidente, como señaló Karl Deutsch, es «el surgimiento y la persistencia de diversos grupos autónomos que no se basan en el parentesco o el matrimonio». A partir de los siglos VI y VII, estos grupos incluían inicialmente monasterios, órdenes monásticas y gremios, pero posteriormente se expandieron en muchas zonas de Europa para incluir una variedad de otras asociaciones y sociedades (1996: 234).

Continúa explicando que esta diversidad también incluía pluralismo de clases (aristocracias fuertes), pluralismo social (órganos representativos), diversidad lingüística, etc. Todo esto preparó gradualmente el terreno, dice, para la singular complejidad de la sociedad civil occidental. Ahora bien, sería fácil señalar lo ridículo que es todo esto. Se podría, por ejemplo,

recordar al lector que China e India, de hecho, tuvieron, durante la mayor parte de su historia, mucho más pluralismo religioso que Europa Occidental; <sup>[2]</sup> que la mayoría de las sociedades asiáticas se caracterizaron por una vertiginosa variedad de órdenes monásticas, gremios, colegios, sociedades secretas, cofradías, grupos profesionales y cívicos; que ninguna jamás ideó formas tan distintivamente occidentales de imponer la uniformidad como la guerra de exterminio contra los herejes, la Inquisición o la caza de brujas. Pero lo asombroso es que lo que Huntington está haciendo aquí es intentar convertir la misma incoherencia de su categoría en su rasgo definitorio. Primero, describe las civilizaciones asiáticas de tal manera que no pueden, por definición, ser plurales; Entonces, si alguien se quejara de que los pueblos que él agrupa como “Occidente” no parecen tener ningún rasgo común —ni idioma, ni religión, ni filosofía, ni forma de gobierno—, Huntington podría simplemente responder que ese pluralismo es la característica que define a Occidente. Es el argumento circular perfecto.

En muchos sentidos, el argumento de Huntington no es más que un orientalismo anticuado y típico: la civilización europea se presenta como inherentemente dinámica, mientras que «Oriente», al menos tácitamente, se muestra como estancado, atemporal y monolítico. Sin embargo, lo que realmente quiero destacar es la incoherencia de las nociones de «civilización» y «cultura» de Huntington. La palabra «civilización», después de todo, puede usarse de dos maneras muy distintas. Puede referirse a una sociedad en la que la gente vive en ciudades, como un arqueólogo se referiría al valle del Indo. O puede significar refinamiento, logro, hazaña cultural. Cultura tiene prácticamente el mismo doble significado. Se puede usar el término en su sentido antropológico, para referirse a las estructuras de sentimiento, los códigos simbólicos que los miembros de una cultura determinada absorben durante su crecimiento y que influyen en todos los aspectos de su vida cotidiana: la forma en que hablan, comen, se casan, gesticulan, tocan música, etc. Para usar la terminología de Bourdieu, podríamos llamar a esta cultura *habitus*. Alternativamente, se puede usar la palabra para referirse a lo que también se llama «alta cultura»: las mejores y más profundas producciones de alguna élite artística, literaria o filosófica. La insistencia de Huntington en definir Occidente solo por sus conceptos más notables y valiosos —como la libertad y los derechos humanos— sugiere que, en cualquier caso, es principalmente este último sentido el que tiene en mente. Después de todo, si la «cultura» se definiera en el sentido antropológico, entonces claramente los herederos más directos de los antiguos griegos no serían los ingleses y franceses modernos, sino los griegos modernos. En cambio, en el sistema de Huntington, los griegos modernos se separaron de Occidente hace más de 1500 años, en el momento en que se convirtieron a la forma equivocada de cristianismo.

En resumen, para que la noción de «civilización», en el sentido que le da Huntington, tenga verdadero sentido, las civilizaciones deben concebirse básicamente como tradiciones de personas que leen los libros de otras. Se puede afirmar que Napoleón o Disraeli son más herederos de Platón y Tucídides que un pastor griego de su época por una sola razón: ambos tenían más probabilidades de haber leído a Platón y Tucídides. La cultura occidental no es solo una colección de ideas; es una colección de ideas que se enseñan en libros de texto y se debaten en aulas, cafés o salones literarios. De no ser así, sería difícil imaginar cómo se podría llegar a una civilización que comienza en la antigua Grecia, pasa por la antigua Roma, mantiene una especie de existencia intermedia en el mundo católico medieval, revive en el Renacimiento italiano y luego pasa a habitar principalmente en los países que bordean el Atlántico Norte. También sería imposible explicar cómo, durante la mayor parte de su historia, los «conceptos occidentales» como los derechos humanos y la democracia existieron solo *en potencia*. Podríamos decir que se trata de una tradición literaria y filosófica, un conjunto de ideas concebidas por primera vez en la antigua Grecia y transmitidas a través de libros, conferencias y

seminarios durante miles de años, extendiéndose hacia el oeste hasta que su potencial liberal y democrático se materializó plenamente en un pequeño número de países que bordean el Atlántico hace uno o dos siglos. Una vez consagradas en nuevas instituciones democráticas, comenzaron a calar en el sentido común social y político de los ciudadanos. Finalmente, sus defensores las consideraron universales e intentaron imponerlas al resto del mundo. Pero aquí encuentran sus límites, pues no pueden expandirse a ámbitos donde existen tradiciones textuales rivales igualmente poderosas —basadas en los estudios coránicos o en las enseñanzas de Buda— que inculcan otros conceptos y valores.

Esta postura, al menos, sería intelectualmente coherente. Podríamos llamarla la teoría de los Grandes Libros de la civilización. En cierto modo, resulta bastante convincente. Ser occidental, se podría decir, no tiene nada que ver con el *habitus*. No se trata de la comprensión profunda del mundo que uno absorbe en la infancia, aquello que convierte a ciertas personas en damas inglesas de clase alta, a otras en muchachos de granja bávaros o en niños italianos de Brooklyn. Occidente es, más bien, la tradición literario-filosófica en la que todos ellos se inician, principalmente en la adolescencia, aunque, ciertamente, algunos elementos de esa tradición se incorporan gradualmente al sentido común de todos. El problema es que, si Huntington aplicara este modelo de forma coherente, destruiría su argumento. Si las civilizaciones no están profundamente arraigadas, ¿por qué, entonces, una mujer peruana de clase alta o un muchacho de granja bangladesí no podrían seguir el mismo currículo y volverse tan occidentales como cualquier otro? Pero esto es precisamente lo que Huntington intenta negar.

Como resultado, se ve obligado a oscilar continuamente entre los dos significados de «civilización» y los dos de «cultura». Occidente se define principalmente por sus ideales más elevados. Pero a veces se define por su estructura institucional vigente; por ejemplo, todos esos gremios y órdenes monásticas de la Alta Edad Media, que no parecen estar inspirados en las lecturas de Platón y Aristóteles, sino que surgieron por sí solos. A veces, el individualismo occidental se trata como un principio abstracto, generalmente reprimido, una idea preservada en textos antiguos, pero que ocasionalmente asoma en documentos como la Carta Magna. Otras veces se trata como un entendimiento popular profundamente arraigado, que nunca tendrá sentido intuitivo para quienes se han criado en una tradición cultural diferente.

Ahora bien, como ya he dicho, elegí a Huntington principalmente porque es un blanco fácil. El argumento de «El choque de civilizaciones» es inusualmente descuidado.<sup>[3]</sup> Los críticos han destrozado la mayor parte de lo que ha dicho sobre las civilizaciones no occidentales. Llegado este punto, el lector podría preguntarse con razón por qué me molesto en dedicarle tanto tiempo. La razón es que, en parte debido a su torpeza, el argumento de Huntington pone de manifiesto la incoherencia de supuestos compartidos por casi todos. Que yo sepa, ninguno de sus críticos ha cuestionado la idea de que exista una entidad a la que se pueda denominar «Occidente», que pueda ser tratada simultáneamente como una tradición literaria originada en la antigua Grecia y como la cultura del sentido común de las personas que viven hoy en Europa Occidental y Norteamérica. El supuesto de que conceptos como el individualismo y la democracia son de alguna manera exclusivos de Occidente tampoco se cuestiona. Todo esto se da por sentado como base del debate. Algunos incluso celebran a Occidente como la cuna de la libertad. Otros la denuncian como fuente de violencia imperial. Pero es casi imposible encontrar un pensador político, filosófico o social, ya sea de izquierda o de derecha, que dude de que se puedan decir cosas significativas sobre la «tradición occidental». De hecho, muchos de los más radicales parecen creer que es imposible decir cosas significativas sobre cualquier otra cosa.<sup>[4]</sup>

**Nota entre paréntesis: Sobre la naturaleza escurridiza del ojo occidental**

Lo que sugiero es que la noción misma de Occidente se fundamenta en una constante difuminación de la línea entre las tradiciones textuales y las formas de práctica cotidiana. Para ofrecer un ejemplo particularmente ilustrativo: en la década de 1920, el filósofo francés Lucien Lévy-Bruhl escribió una serie de libros en los que proponía que muchas de las sociedades estudiadas por los antropólogos exhibían una «mentalidad prelógica» (1926, etc.). Mientras que los occidentales modernos emplean el pensamiento lógico-experimental, argumentaba, los pueblos primitivos emplean principios profundamente diferentes. No es necesario detallar todo el argumento. Todo lo que Lévy-Bruhl dijo sobre la lógica primitiva fue atacado casi de inmediato y su argumento se considera ahora completamente desacreditado. Lo que sus críticos no señalaron, en general, es que Lévy-Bruhl estaba comparando peras con manzanas. Básicamente, lo que hizo fue recopilar las declaraciones rituales más desconcertantes o las reacciones más sorprendentes ante circunstancias inusuales que pudo extraer de las observaciones de misioneros europeos y funcionarios coloniales en África, Nueva Guinea y lugares similares, e intentar extrapolar la lógica. Luego comparó este material, no con material similar recopilado en Francia u otro país occidental, sino con una concepción completamente idealizada de cómo deberían comportarse los occidentales, basada en textos filosóficos y científicos (respaldada, sin duda, por observaciones sobre la forma en que actúan los filósofos y otros académicos al debatir y argumentar sobre dichos textos). Los resultados son manifiestamente absurdos —todos sabemos que la gente común no aplica los silogismos aristotélicos ni los métodos experimentales a sus asuntos cotidianos—, pero la magia especial de este estilo de escritura reside en que uno nunca se ve obligado a enfrentarse a esta realidad.

Porque, de hecho, este estilo de escritura también es extremadamente común. ¿Cómo funciona esta magia? En gran medida, haciendo que el lector se identifique con un ser humano de cualidades no especificadas que intenta resolver un enigma. Se observa en la tradición filosófica occidental, especialmente a partir de las obras de Aristóteles que, en comparación con obras similares de otras tradiciones filosóficas (que rara vez parten de pensadores tan descontextualizados), nos dan la impresión de que el universo fue creado ayer, sugiriendo que no se necesita conocimiento previo. Más aún, existe la tendencia a mostrar a un narrador de sentido común enfrentado a prácticas exóticas; esto es lo que permite, por ejemplo, que un alemán contemporáneo lea la *Germania* de Tácito y se identifique automáticamente con la perspectiva del narrador italiano, en lugar de con la de su propio antepasado, <sup>[5]</sup> o que un ateo italiano lea el relato de un misionero anglicano sobre algún ritual en Zimbabue sin tener que pensar en la dedicación de ese observador a extraños rituales del té o a la doctrina de la transustanciación. Por lo tanto, toda la historia de Occidente puede plantearse como una historia de "invenciones" y "descubrimientos". Sobre todo, está el hecho de que es precisamente cuando uno comienza a escribir un texto para abordar estos temas, como lo estoy haciendo ahora, que de hecho pasa a formar parte del canon y de la tradición que llega a parecer abrumadoramente ineludible.

Más que nada, el «individuo occidental» en Lévy-Bruhl, o en la mayoría de los antropólogos contemporáneos, es precisamente ese observador racional e impersonal, un ojo desencarnado, cuidadosamente desprovisto de cualquier contenido individual o social, que se supone que debemos aparentar ser al escribir en ciertos géneros de prosa. Tiene poca relación con cualquier ser humano que haya existido, crecido, tenido amores, odios y compromisos. Es una pura abstracción. Reconocer todo esto plantea un grave problema para los antropólogos: si el «individuo occidental» no existe, ¿cuál es entonces nuestro punto de comparación?

Me parece, sin embargo, que esto crea un problema aún mayor para cualquiera que desee ver a esta figura como portadora de la «democracia». Si la democracia es autogobierno comunitario, el individuo occidental es un actor ya desprovisto de cualquier vínculo con una comunidad. Si bien es posible imaginar a este observador racional, relativamente anodino, como protagonista de ciertas formas de economía de mercado, convertirlo (y se presume que es hombre, salvo que se especifique lo contrario) en demócrata parece posible solo si se define la democracia como una especie de mercado al que los actores acceden con poco más que un conjunto de intereses económicos que perseguir. Este es, por supuesto, el enfoque promovido por la teoría de la elección racional y, en cierto modo, podría decirse que ya está implícito en el enfoque predominante de la toma de decisiones democráticas en la literatura desde Rousseau, que tiende a ver la «deliberación» simplemente como el equilibrio de intereses en lugar de un proceso mediante el cual los sujetos mismos se constituyen, o incluso se moldean (Manin 1994).<sup>[6]</sup> Es muy difícil ver que tal abstracción, divorciada de cualquier comunidad concreta, entre en el tipo de conversación y compromiso que requiere cualquier cosa que no sea la forma más abstracta de proceso democrático, como la participación periódica en elecciones.

### **Sistemas mundiales reconfigurados**

El lector podría preguntarse: si «Occidente» es una categoría sin sentido, ¿cómo podemos hablar de estos temas? Me parece que necesitamos un conjunto de categorías completamente nuevo. Si bien este no es el lugar para desarrollarlas, he sugerido en otro lugar (Graeber 2004) que existe toda una serie de términos —que comienzan con Occidente, pero que también incluyen términos como «modernidad»— que sustituyen eficazmente al pensamiento. Si uno observa las concentraciones de urbanismo o las tradiciones literario-filosóficas, resulta difícil evitar la impresión de que Eurasia estuvo dividida durante la mayor parte de su historia en tres centros principales: un sistema oriental centrado en China, uno del sur de Asia centrado en lo que hoy es la India, y una civilización occidental centrada en lo que hoy llamamos «Oriente Medio», que se extendía a veces más, a veces menos, en el Mediterráneo.<sup>[7]</sup> En términos de sistema mundial, durante la mayor parte de la Edad Media, tanto Europa como África parecen haber mantenido prácticamente la misma relación con los estados centrales de Mesopotamia y el Levante: eran periferias económicas clásicas, importando manufacturas y suministrando materias primas como oro y plata, y, significativamente, grandes cantidades de esclavos. (Tras la revuelta de los esclavos africanos en Basora entre 868 y 883 d. C., el Califato abasí parece haber comenzado a importar europeos, ya que se les consideraba más dóciles). Europa y África fueron, durante la mayor parte de este período, también periferias culturales. El Islam se asemeja en muchos aspectos a lo que más tarde se denominaría "la tradición occidental": los esfuerzos intelectuales por fusionar las escrituras judeocristianas con las categorías de la filosofía griega, el énfasis literario en el amor cortés, el racionalismo científico, el legalismo, el monoteísmo puritano, el impulso misionero, el capitalismo mercantil expansionista, incluso las oleadas periódicas de fascinación por el "misticismo oriental". Solo un profundo prejuicio histórico podría haber cegado a los historiadores europeos a la conclusión de que, de hecho, esta es la tradición occidental; que la islamización fue y sigue siendo una forma de occidentalización; que aquellos que vivieron en los reinos bárbaros de la Edad Media europea solo llegaron a parecerse a lo que ahora llamamos "Occidente" cuando ellos mismos se asemejaron más al Islam.

De ser así, lo que solemos llamar «el auge de Occidente» probablemente se entienda mejor, en términos de sistema mundial, como el surgimiento de lo que Michel-Rolph Trouillot (2003) denominó el «sistema del Atlántico Norte», que gradualmente sustituyó a la semiperiferia mediterránea y emergió como una economía mundial propia, rivalizando con la antigua

economía mundial, centrada en las sociedades cosmopolitas del Océano Índico, para luego incorporarla de forma gradual, lenta y dolorosa. Este sistema mundial del Atlántico Norte se creó a través de una catástrofe casi inimaginable: la destrucción de civilizaciones enteras, la esclavitud masiva y la muerte de al menos cien millones de seres humanos. También generó sus propias formas de cosmopolitismo, con una fusión constante de tradiciones africanas, nativas americanas y europeas. Gran parte de la historia del proletariado marítimo del Atlántico Norte apenas comienza a reconstruirse (Gilroy 1993; Sakolsky y Koehnline 1993; Rediker 1981, 1990; Linebaugh y Rediker 2001; etc.), una historia de motines, piratas, rebeliones, desertiones, comunidades experimentales y todo tipo de ideas antinómicas y populistas, en gran medida reprimidas en los relatos convencionales, muchas de ellas perdidas para siempre, pero que parecen haber desempeñado un papel clave en muchas de las ideas radicales que llegaron a denominarse "democracia". Esto es adelantarse. Por ahora, solo quiero enfatizar que, en lugar de una historia de "civilizaciones" que se desarrollan a través de algún proceso herderiano o hegeliano de despliegue interno, estamos tratando con sociedades que están completamente entrelazadas.

## **Parte II: La democracia no fue inventada**

Comencé este ensayo sugiriendo que se puede escribir la historia de la democracia de dos maneras muy diferentes. Se puede escribir una historia de la palabra "democracia", comenzando con la antigua Atenas, o se puede escribir una historia del tipo de procedimientos de toma de decisiones igualitarios que en Atenas llegaron a denominarse "democráticos".

Normalmente, tendemos a suponer que ambas son prácticamente idénticas, ya que la creencia popular sostiene que la democracia —al igual que, por ejemplo, la ciencia o la filosofía— se inventó en la antigua Grecia. A primera vista, esta afirmación resulta extraña. A lo largo de la historia de la humanidad han existido comunidades igualitarias —muchas de ellas mucho más igualitarias que la Atenas del siglo V a. C.— y todas contaban con algún tipo de procedimiento para tomar decisiones en asuntos de importancia colectiva. A menudo, esto implicaba reunir a todos para debatir, en los que todos los miembros de la comunidad, al menos en teoría, tenían la misma voz. Sin embargo, de alguna manera, siempre se da por sentado que estos procedimientos no podían ser, propiamente hablando, «democráticos».

La razón principal por la que este argumento parece tener sentido intuitivo es que, en esas otras asambleas, las cosas rara vez llegaban a votación. Casi invariablemente, recurrían a alguna forma de consenso. Esto, en sí mismo, resulta interesante. Si aceptamos la idea de que levantar la mano, o que todos los que apoyan una propuesta se coloquen a un lado de la plaza y todos los que se oponen al otro, no son ideas tan increíblemente sofisticadas como para que algún genio antiguo tuviera que «inventarlas», ¿por qué se emplean tan poco? ¿Por qué, en cambio, las comunidades preferían invariablemente la tarea, aparentemente mucho más difícil, de llegar a decisiones unánimes?

La explicación que propongo es la siguiente: en una comunidad presencial, es mucho más fácil averiguar qué quiere hacer la mayoría de sus miembros que intentar cambiar la opinión de quienes no están de acuerdo. La toma de decisiones por consenso es típica de sociedades donde no hay forma de obligar a una minoría a aceptar la decisión de la mayoría; ya sea porque no existe un Estado con el monopolio de la fuerza coercitiva, o porque el Estado no tiene interés en la toma de decisiones locales o no suele intervenir en ella. Si no hay forma de obligar a quienes consideran desagradable la decisión de la mayoría a aceptarla, lo último que se debería hacer es celebrar una votación: una contienda pública en la que alguien saldrá perdiendo. Votar sería el

medio más probable para garantizar el tipo de humillaciones, resentimientos y odios que, en última instancia, conducen a la destrucción de las comunidades. Como puede atestiguar cualquier activista que haya recibido formación para facilitar la participación en un grupo de acción directa contemporáneo, el proceso de consenso no es lo mismo que el debate parlamentario, y alcanzar el consenso no se parece en absoluto a votar. Más bien, se trata de un proceso de compromiso y síntesis destinado a generar decisiones que nadie considere tan reprobables como para no estar dispuesto al menos a aceptarlas. Es decir, dos niveles que solemos distinguir —la toma de decisiones y su aplicación— se fusionan aquí. No es necesario que todos estén de acuerdo. La mayoría de las formas de consenso incluyen diversos grados de desacuerdo. El objetivo es asegurar que nadie se marche con la sensación de que sus opiniones han sido totalmente ignoradas y, por lo tanto, que incluso aquellos que creen que el grupo tomó una mala decisión estén dispuestos a dar su consentimiento tácito.

Podríamos decir que la democracia mayoritaria solo puede surgir cuando coinciden dos factores:

1. la sensación de que las personas deberían tener la misma voz en la toma de decisiones grupales, y
2. un aparato coercitivo capaz de hacer cumplir esas decisiones.

Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, ha sido extremadamente raro encontrar ambas cosas a la vez. En las sociedades igualitarias, también se suele considerar incorrecto imponer una coerción sistemática. Cuando existía un mecanismo de coerción, a quienes lo ejercían ni siquiera se les ocurría que estuvieran imponiendo algún tipo de voluntad popular.

Resulta de evidente relevancia que la Antigua Grecia fuera una de las sociedades más competitivas de la historia. Era una sociedad que tendía a convertir todo en una competición pública, desde el atletismo hasta la filosofía, el drama trágico o prácticamente cualquier otra cosa. Por lo tanto, no debería sorprender que también convirtieran la toma de decisiones políticas en una competición pública. Aún más crucial, sin embargo, era el hecho de que las decisiones las tomaba un pueblo armado. Aristóteles, en su *Política*, señala que la constitución de una ciudad-estado griega normalmente dependería del arma principal de su ejército: si esta era la caballería, sería una aristocracia, dado el elevado coste de los caballos. Si era la infantería hoplita, sería oligárquica, puesto que no todos podían permitirse la armadura y el entrenamiento. Si su poder residía en la armada o la infantería ligera, cabría esperar una democracia, ya que cualquiera podía remar o usar una honda. En otras palabras, si un hombre estaba armado, prácticamente había que tener en cuenta su opinión. Se puede apreciar su máxima expresión en la *Anábasis* de Jenofonte, que narra la historia de un ejército de mercenarios griegos que, de repente, se encuentran sin líder y perdidos en medio de Persia. Eligen nuevos oficiales y luego realizan una votación colectiva para decidir qué hacer a continuación. En un caso como este, incluso si la votación fue de 60/40, todos podían ver el equilibrio de fuerzas y lo que sucedería si la situación se tornaba violenta. Cada votación era, en cierto modo, una conquista.

En otras palabras, aquí también la toma de decisiones y los medios para hacerla cumplir se vieron efectivamente anulados (o podrían haberlo estado), pero de una manera bastante diferente.

Las legiones romanas podían ser igualmente democráticas; esta fue la razón principal por la que nunca se les permitió entrar en la ciudad de Roma. Y, cuando Maquiavelo revivió la noción de una república democrática en los albores de la era moderna, inmediatamente volvió a la idea de un pueblo en armas.

Esto, a su vez, podría ayudar a explicar el término «democracia», que parece haber sido acuñado como un insulto por sus oponentes elitistas: literalmente significa la «fuerza» o incluso la «violencia» del pueblo. *Kratos*, no *archos*. Los elitistas que acuñaron el término siempre consideraron que la democracia no distaba mucho de simples disturbios o el gobierno de la turba; aunque, por supuesto, su solución era la conquista permanente del pueblo por parte de otros. Irónicamente, cuando lograban suprimir la democracia por este motivo, que era lo habitual, el resultado era que la única forma de conocer la voluntad del pueblo era precisamente a través de los disturbios, una práctica que se institucionalizó bastante en, por ejemplo, la Roma imperial o la Inglaterra del siglo XVIII.

Una cuestión que merece investigación histórica es hasta qué punto tales fenómenos fueron, de hecho, fomentados por el Estado. Aquí, no me refiero a disturbios literales, por supuesto, sino a lo que yo llamaría los "espejos feos": instituciones promovidas o apoyadas por las élites que reforzaban la idea de que la toma de decisiones popular solo podía ser violenta, caótica y arbitraria, un "gobierno de la turba". Sospecho que esto es bastante común en los regímenes autoritarios. Consideremos, por ejemplo, que mientras que el evento público definitorio en la Atenas democrática era el *ágora*, el evento público definitorio en la Roma autoritaria era el circo, asambleas en las que la plebe se reunía para presenciar carreras, combates de gladiadores y ejecuciones masivas. Estos juegos eran patrocinados directamente por el Estado o, más a menudo, por miembros específicos de la élite (Veyne 1976; Kyle 1998; Lomar y Cornell 2003). Lo fascinante de los combates de gladiadores, en particular, es que sí implicaban una especie de toma de decisiones popular: las vidas se quitaban o se perdonaban por aclamación popular. Sin embargo, mientras que los procedimientos del *ágora* ateniense estaban diseñados para maximizar la dignidad del *pueblo* y la reflexión de sus deliberaciones —a pesar del elemento subyacente de coerción y su ocasional capacidad para tomar decisiones terriblemente sanguinarias—, el circo romano era casi exactamente lo opuesto. Tenía más bien el aire de linchamientos regulares patrocinados por el Estado. Casi todas las características que los escritores posteriores hostiles a la democracia solían atribuir a la «turba» —la arbitrariedad, la crueldad manifiesta, el faccionalismo (los partidarios de equipos rivales de cuadrigas se enfrentaban regularmente en las calles), la veneración de héroes, las pasiones descontroladas— no solo se toleraban, sino que incluso se fomentaban, en el anfiteatro romano. Era como si una élite autoritaria intentara ofrecer al público imágenes constantes de pesadilla sobre el caos que se desataría si tomaran el poder en sus propias manos.

Mi énfasis en los orígenes militares de la democracia directa no implica que las asambleas populares en, por ejemplo, las ciudades medievales o las asambleas municipales de Nueva Inglaterra no fueran procedimientos ordenados y dignos; aunque cabe sospechar que esto se debía en parte a que, también allí, en la práctica, existía un cierto grado de búsqueda de consenso. Aun así, parece que no contribuyeron a desengañar a los miembros de las élites políticas de la idea de que el gobierno popular se asemejaría más a los circos y disturbios de la Roma imperial y Bizancio. Los autores de los Papeles Federalistas, como casi todos los demás hombres letrados de su época, daban por sentado que lo que llamaban «democracia» —con lo que se referían a la democracia directa, «democracia pura», como a veces la denominaban— era, por su naturaleza, la forma de gobierno más inestable y tumultuosa, por no mencionar que ponía en peligro los derechos de las minorías (la minoría específica a la que se referían en este caso era la de los ricos). Solo cuando el término «democracia» pudo transformarse casi por completo para incorporar el principio de representación —un término que, en sí mismo, tiene una historia muy curiosa, ya que, como le gustaba señalar a Cornelius Castoriadis (1991; Godbout 2005), originalmente se refería a los representantes del pueblo ante

el rey, embajadores internos, de hecho, más que a quienes ejercían el poder en sí mismos—, fue rehabilitado, a ojos de los teóricos políticos más reconocidos, y adquirió el significado que tiene hoy. En la siguiente sección, me limitaré a explicar, aunque brevemente, cómo se produjo este cambio.

### **Parte III: Sobre el surgimiento del “ideal democrático”**

Lo sorprendente es el tiempo que tardó. Durante los primeros trescientos años del sistema del Atlántico Norte, la democracia siguió significando «la turba». Esto fue cierto incluso en la «Era de las Revoluciones». En casi todos los casos, los fundadores de las que hoy se consideran las primeras constituciones democráticas en Inglaterra, Francia y Estados Unidos rechazaron cualquier sugerencia de que estuvieran intentando introducir la «democracia». Como ha observado Francis Dupuis-Deri (1999, 2004):

Los fundadores de los sistemas electorales modernos en Estados Unidos y Francia eran abiertamente antidemocráticos. Este antidemocracia se explica en parte por su profundo conocimiento de los textos literarios, filosóficos e históricos de la antigüedad grecorromana. En cuanto a la historia política, era común que las figuras políticas estadounidenses y francesas se vieran a sí mismas como herederas directas de la civilización clásica y creyeran que, a lo largo de la historia, desde Atenas y Roma hasta Boston y París, las mismas fuerzas políticas se habían enfrentado en luchas eternas. Los fundadores se aliaron con las fuerzas republicanas históricas contra las aristocráticas y democráticas, y la república romana fue el modelo político tanto para los estadounidenses como para los franceses, mientras que la democracia ateniense fue un modelo contrario despreciado. (Dupuis-Deri 2004: 120)

En el mundo angloparlante, por ejemplo, la mayoría de las personas instruidas a finales del siglo XVIII conocían la democracia ateniense principalmente a través de una traducción de Tucídides realizada por Thomas Hobbes. Su conclusión, de que la democracia era inestable, tumultuosa, propensa al faccionalismo y la demagogia, y marcada por una fuerte tendencia a convertirse en despotismo, no resultaba sorprendente.

La mayoría de los políticos, entonces, eran hostiles a todo lo que oliera a democracia precisamente *porque* se consideraban herederos de lo que hoy llamamos «la tradición occidental». El ideal de la república romana quedó consagrado, por ejemplo, en la Constitución estadounidense, cuyos redactores intentaron conscientemente imitar la «constitución mixta» romana, que equilibraba elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos. John Adams, por ejemplo, en su obra *Defensa de la Constitución* (1797), argumentó que no existen sociedades verdaderamente igualitarias; que toda sociedad humana conocida tiene un líder supremo, una aristocracia (ya sea de riqueza o una «aristocracia natural» de virtud) y un público, y que la Constitución romana era la más perfecta en el equilibrio de poderes entre cada una. La Constitución estadounidense pretendía reproducir este equilibrio mediante la creación de una presidencia poderosa, un senado para representar a los ricos y un congreso para representar al pueblo, aunque los poderes de este último se limitaban en gran medida a garantizar el control popular sobre la distribución de los impuestos. Este ideal republicano constituye la base de todas las constituciones “democráticas” y, hasta el día de hoy, a muchos pensadores conservadores en Estados Unidos les gusta señalar que “Estados Unidos no es una democracia: es una república”.

Por otro lado, como señala John Markoff, “quienes se autodenominaban demócratas a finales del siglo XVIII probablemente desconfiaban mucho de los parlamentos, eran abiertamente hostiles a los partidos políticos competitivos, críticos con el voto secreto, desinteresados o

incluso opuestos al sufragio femenino y, a veces, tolerantes con la esclavitud” (1999: 661); de nuevo, nada sorprendente para quienes deseaban revivir algo parecido a la antigua Atenas.

En aquel entonces, los demócratas declarados de este tipo —hombres como Tom Paine, por ejemplo— eran considerados una minúscula minoría de agitadores incluso dentro de los regímenes revolucionarios. Las cosas no empezaron a cambiar hasta el siglo siguiente. En Estados Unidos, a medida que se ampliaba el derecho al voto en las primeras décadas del siglo XIX, y los políticos se veían cada vez más obligados a buscar el voto de los pequeños agricultores y los trabajadores urbanos, algunos comenzaron a adoptar el término. Andrew Jackson fue pionero. Empezó a autodenominarse demócrata en la década de 1820. En veinte años, casi todos los partidos políticos, no solo los populistas sino incluso los más conservadores, comenzaron a seguir su ejemplo. En Francia, los socialistas empezaron a reclamar la «democracia» en la década de 1830, con resultados similares: en diez o quince años, el término era utilizado incluso por republicanos moderados y conservadores obligados a competir con ellos por el voto popular (Dupuis-Deris 1999, 2004). En ese mismo periodo se produjo una reevaluación radical de Atenas, que —de nuevo a partir de la década de 1820— comenzó a representarse como la encarnación de un noble ideal de participación pública, en lugar de una pesadilla de violencia colectiva (Saxonhouse 1993). Sin embargo, esto no se debió a que, en ese momento, alguien apoyara la democracia directa al estilo ateniense, ni siquiera a nivel local (de hecho, es más probable que fuera precisamente este hecho lo que posibilitó la rehabilitación de Atenas). En general, los políticos simplemente empezaron a sustituir la palabra «república» por «democracia», sin que cambiara el significado. Sospecho que la nueva valoración positiva de Atenas tuvo más que ver con la fascinación popular por los acontecimientos en Grecia en aquel momento que con cualquier otra cosa: concretamente, la guerra de independencia contra el Imperio Otomano entre 1821 y 1829. Era difícil no verla como una repetición moderna del choque entre el Imperio Persa y las ciudades-estado griegas narrado por Heródoto, una especie de texto fundacional de la oposición entre la Europa amante de la libertad y el Oriente despótico; y, por supuesto, cambiar el marco de referencia de Tucídides a Heródoto solo podía beneficiar la imagen de Atenas.

Cuando novelistas como Victor Hugo y poetas como Walt Whitman comenzaron a ensalzar la democracia como un ideal hermoso —como pronto lo hicieron—, no se referían, sin embargo, a juegos de palabras por parte de las élites, sino al sentimiento popular más amplio que había llevado a los pequeños agricultores y obreros urbanos a ver con buenos ojos el término desde un principio, incluso cuando la élite política aún lo utilizaba en gran medida como un término despectivo. El «ideal democrático», en otras palabras, no surgió de la tradición literario-filosófica occidental. Más bien, le fue impuesto. De hecho, la noción de que la democracia era un ideal distintivamente «occidental» surgió mucho más tarde. Durante la mayor parte del siglo XIX, cuando los europeos se definían a sí mismos en contra de «Oriente», lo hacían precisamente como «europeos», no como «occidentales». <sup>181</sup> Salvo contadas excepciones, «Occidente» se refería a las Américas. No fue hasta la década de 1890, cuando los europeos comenzaron a ver a Estados Unidos como parte de la misma civilización, en igualdad de condiciones, que muchos empezaron a usar el término en su sentido actual (GoGwilt 1995; Martin y Wigan 1997: 49-62). La «civilización occidental» de Huntington surge aún más tarde: esta noción se desarrolló por primera vez en las universidades estadounidenses en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial (Federici 1995: 67), en un momento en que los intelectuales alemanes ya debatían si formaban parte de Occidente. A lo largo del siglo XX, el concepto de «civilización occidental» demostró ser perfectamente adecuado para una época que presenció la disolución gradual de los imperios coloniales, ya que logró agrupar a las antiguas metrópolis coloniales con sus colonias

de colonos más ricas y poderosas, al tiempo que insistía en su superioridad moral e intelectual compartida y abandonaba cualquier noción de que necesariamente tuvieran la responsabilidad de «civilizar» a nadie más. La peculiar tensión evidente en expresiones como «ciencia occidental», «libertades occidentales» o «bienes de consumo occidentales» —¿reflejan verdades universales que todos los seres humanos deberían reconocer? ¿O son producto de una tradición entre muchas?— parece derivar directamente de las ambigüedades del momento histórico. La formulación resultante, como ya he señalado, está tan plagada de contradicciones que resulta difícil comprender cómo pudo haber surgido, salvo para satisfacer una necesidad histórica muy particular.

Sin embargo, si se examinan estos términos con mayor detenimiento, resulta evidente que todos estos objetos «occidentales» son producto de intrincadas interrelaciones. La «ciencia occidental» se construyó a partir de descubrimientos realizados en diversos continentes y, actualmente, es producida en gran medida por personas no occidentales. Los «bienes de consumo occidentales» siempre se elaboraron con materiales procedentes de todo el mundo, muchos imitaban explícitamente productos asiáticos y, hoy en día, todos se fabrican en China. ¿Podemos decir lo mismo de las «libertades occidentales»?

El lector probablemente puede adivinar cuál será mi respuesta.

#### **Parte IV: Recuperación**

En los debates sobre los orígenes del capitalismo, uno de los principales puntos de controversia es si el capitalismo —o, alternativamente, el capitalismo industrial— surgió principalmente dentro de las sociedades europeas, o si solo puede entenderse en el contexto de un sistema mundial más amplio que conectaba a Europa con sus posesiones, mercados y fuentes de mano de obra de ultramar. Creo que es posible plantear este argumento, dado que muchas formas capitalistas surgieron muy pronto; de hecho, muchas podrían considerarse ya presentes, al menos en forma embrionaria, en los albores de la expansión europea. Esto difícilmente puede decirse de la democracia. Incluso si se acepta la convención ya aceptada de identificar las formas republicanas de gobierno con ese término, la democracia solo surge en centros imperiales como Inglaterra y Francia, y en colonias como Estados Unidos, después de que el sistema atlántico hubiera existido durante casi trescientos años.

Giovanni Arrighi, Iftikhar Ahmad y Min-wen Shih (1997) han elaborado lo que, a mi parecer, es una de las respuestas más interesantes a Huntington: un análisis sistémico mundial de la expansión europea, particularmente en Asia, a lo largo de los últimos siglos. Uno de los elementos más fascinantes de su análisis es cómo, justo cuando las potencias europeas empezaron a considerarse a sí mismas "democráticas" —en las décadas de 1830, 1840 y 1850—, esas mismas potencias comenzaron a aplicar una política deliberada de apoyo a las élites reaccionarias contra quienes impulsaban cualquier tipo de reforma democrática en el extranjero. Gran Bretaña fue particularmente flagrante en este sentido: ya fuera en su apoyo al Imperio Otomano contra la rebelión del gobernador egipcio Muhammed Ali tras el Tratado de Balta Limani de 1838, o en su apoyo a las fuerzas imperiales Qing contra la rebelión Taiping tras el Tratado de Nankín de 1842. En ambos casos, Gran Bretaña primero encontró una excusa para lanzar un ataque militar contra uno de los grandes *regímenes antiguos de Asia*, lo derrotó militarmente, impuso un tratado comercialmente ventajoso y, casi inmediatamente después, se volcó en apoyar a ese mismo régimen contra rebeldes políticos que claramente estaban más cerca de sus supuestos valores "occidentales" que el propio régimen: en el primer caso, una rebelión que pretendía convertir a Egipto en algo más parecido a un Estado-nación moderno; en

el segundo, un movimiento cristiano igualitario que abogaba por la fraternidad universal. Tras la Gran Rebelión de 1857 en la India, Gran Bretaña comenzó a emplear la misma estrategia en sus propias colonias, apoyando conscientemente a los «magnates terratenientes y a los pequeños gobernantes de los “estados nativos” dentro de su propio imperio indio» (1997: 34). Todo esto se vio reforzado en el plano intelectual por el desarrollo, casi al mismo tiempo, de las teorías orientalistas que sostenían que, en Asia, tales regímenes autoritarios eran inevitables y que los movimientos democratizadores eran antinaturales o simplemente no existían. <sup>[9]</sup>

En resumen, la afirmación de Huntington de que la civilización occidental es portadora de una herencia de liberalismo, constitucionalismo, derechos humanos, igualdad, libertad, estado de derecho, democracia, libre mercado y otros ideales igualmente atractivos —todos los cuales, según se dice, solo permearon superficialmente otras civilizaciones— resulta falsa para cualquiera que conozca la trayectoria occidental en Asia durante la llamada era de los estados-nación. En esta larga lista de ideales, es difícil encontrar uno solo que no haya sido negado, total o parcialmente, por las principales potencias occidentales de la época en sus relaciones con los pueblos sometidos al dominio colonial directo o con los gobiernos sobre los que buscaban establecer su soberanía. Y, a la inversa, es igualmente difícil encontrar uno solo de esos ideales que no haya sido defendido por los movimientos de liberación nacional en su lucha contra las potencias occidentales. Sin embargo, al defender estos ideales, los pueblos y gobiernos no occidentales invariablemente los combinaron con ideales derivados de sus propias civilizaciones en aquellas esferas en las que tenían poco que aprender de Occidente (Arrighi, Ahmad y Shih 1997: 25).

De hecho, creo que se podría ir mucho más allá. La oposición a la expansión europea en gran parte del mundo, incluso desde sus inicios, parece haberse llevado a cabo en nombre de los «valores occidentales» que los europeos en cuestión aún no poseían. Engseng Ho (2004: 222-24), por ejemplo, nos llama la atención sobre la primera formulación conocida de la noción de yihad contra los europeos en el Océano Índico: un libro titulado « *El regalo de los guerreros de la yihad en asuntos relacionados con los portugueses* », escrito en 1574 por un jurista árabe llamado Zayn al-Din al Malibari y dirigido al sultán musulmán del estado de Bijapur, en el Decán. En él, el autor argumenta que está justificado declarar la guerra a los portugueses precisamente porque destruyeron una sociedad tolerante y pluralista en la que musulmanes, hindúes, cristianos y judíos siempre habían logrado coexistir.

En el ámbito comercial musulmán del océano Índico, algunos de los valores de Huntington — cierta noción de libertad, cierta noción de igualdad, ideas muy explícitas sobre la libertad de comercio y el estado de derecho— se consideraban importantes desde hacía tiempo; otros, como la tolerancia religiosa, bien podrían haberse convertido en valores a raíz de la llegada de los europeos, aunque solo fuera por contraste. Mi argumento principal es que no se puede atribuir ninguno de estos valores a una única tradición moral, intelectual o cultural. Surgen, para bien o para mal, precisamente de este tipo de interacción.

Sin embargo, quiero hacer otra observación. Estamos ante la obra de un jurista musulmán que escribe un libro dirigido a un rey del sur de la India. Los valores de tolerancia y entendimiento mutuo que pretende defender —de hecho, estos son nuestros términos; él mismo habla de «bondad»— podrían haber surgido de un complejo espacio intercultural, al margen de la autoridad de cualquier poder estatal dominante, y podrían haberse cristalizado, como valores, ante quienes deseaban destruir ese espacio. Sin embargo, para escribir sobre ellos, para justificar su defensa, se vio obligado a tratar con los estados y a enmarcar su argumento en términos de una única tradición literario-filosófica: en este caso, la tradición jurídica del islam sunita. Hubo un acto de reincorporación. Inevitablemente debe haberlo al reingresar al mundo del poder

estatal y la autoridad textual. Y, cuando autores posteriores escriben sobre estas ideas, tienden a presentarlas como si los ideales hubieran surgido de esa tradición, en lugar de los espacios intermedios.

Lo mismo ocurre con los historiadores. En cierto modo, es casi inevitable que lo hagan, dada la naturaleza de sus fuentes. Al fin y al cabo, son principalmente estudiosos de las tradiciones textuales, y la información sobre los espacios intermedios suele ser muy difícil de obtener. Es más, al menos cuando se trata de la «tradición occidental», escriben, en gran medida, dentro de la misma tradición literaria que sus fuentes. Esto es lo que hace tan difícil reconstruir los verdaderos orígenes de los ideales democráticos, especialmente ese entusiasmo popular por las ideas de libertad y soberanía popular que obligó a los políticos a adoptar el término en un principio. Recordemos aquí lo que dije antes sobre la «escurridiza mirada occidental». La tradición ha tendido durante mucho tiempo a describir las sociedades extranjeras como enigmas que deben ser descifrados por un observador racional. Como resultado, las descripciones de sociedades extranjeras se utilizaban a menudo, por aquel entonces, como una forma de argumentar políticamente: ya fuera contrastando las sociedades europeas con la relativa libertad de los nativos americanos o con el relativo orden de China. Pero no solían reconocer hasta qué punto estaban inmersos en esas sociedades ni cómo sus propias instituciones se veían influenciadas por ellas. De hecho, como bien sabe cualquier estudioso de la antropología temprana, incluso autores de ascendencia indígena americana o china, o que jamás habían pisado Europa, tendían a escribir de esta manera. Como hombres y mujeres de acción, se abrían camino entre dos mundos. Al escribir sobre sus experiencias, se convertían en abstracciones sin rasgos distintivos. Al escribir historias institucionales, casi invariablemente recurrían al mundo clásico.

### **El “Debate sobre la influencia”**

En 1977, un historiador de la confederación iroquesa (él mismo nativo americano y miembro del AIM, el Movimiento Indígena Americano) escribió un ensayo en el que proponía que ciertos elementos de la constitución estadounidense —en particular su estructura federal— se inspiraron en parte en la Liga de las Seis Naciones. Amplió este argumento en la década de 1980 junto con otro historiador, David Johansen (1982; Grinde y Johansen 1990), sugiriendo que, en un sentido más amplio, lo que hoy consideraríamos el espíritu democrático de Estados Unidos se inspiró en parte en el ejemplo de los nativos americanos.

Algunas de las pruebas específicas que reunieron resultaron bastante convincentes. La idea de formar una federación de colonias fue propuesta, en efecto, por un embajador onondaga llamado Canassatego, exhausto por las negociaciones con tantas colonias independientes durante el Tratado de Lancaster en 1744. La imagen que utilizó para demostrar la fuerza de la unión, un haz de seis flechas, aún aparece en el Sello de la Unión de los Estados Unidos (el número aumentó posteriormente a trece). Ben Franklin, presente en el evento, adoptó la idea y la promovió ampliamente a través de su imprenta durante la década siguiente, y, en 1754, sus esfuerzos culminaron en una conferencia en Albany, Nueva York —con representantes de las Seis Naciones— que elaboró lo que se conocería como el Plan de Unión de Albany. El plan fue finalmente rechazado tanto por las autoridades británicas como por los parlamentos coloniales, pero fue claramente un importante primer paso. Quizás más importante aún, los defensores de lo que se ha dado en llamar la «teoría de la influencia» argumentaban que los valores de igualitarismo y libertad personal que caracterizaban a tantas sociedades de los bosques orientales sirvieron de inspiración para la igualdad y la libertad promovidas por los rebeldes coloniales. Cuando los patriotas de Boston iniciaron su revolución disfrazándose de mohawks y

arrojando té británico al puerto, estaban expresando abiertamente su modelo de libertad individual.

La idea de que las instituciones federales iroquesas pudieran haber influido en la Constitución de los Estados Unidos se consideraba completamente normal cuando se planteó ocasionalmente en el siglo XIX. Cuando se volvió a plantear en la década de 1980, desató una vorágine política. Muchos nativos americanos la respaldaron firmemente, el Congreso aprobó una ley que la reconocía, y comentaristas de derecha de todo tipo la criticaron de inmediato como un ejemplo de la peor clase de corrección política. Al mismo tiempo, sin embargo, el argumento encontró una oposición inmediata y bastante virulenta tanto por parte de la mayoría de los historiadores profesionales considerados autoridades en la Constitución como de expertos en antropología sobre los iroqueses.

El debate final giró casi por completo en torno a si se podía demostrar una relación directa entre las instituciones iroquesas y el pensamiento de los redactores de la constitución. Payne (1999), por ejemplo, señaló que algunos colonos de Nueva Inglaterra discutían planes federales incluso antes de conocer la existencia de la Liga; en un sentido más amplio, argumentaron que los defensores de la «teoría de la influencia» habían manipulado los textos al seleccionar cada pasaje existente en los escritos de los políticos coloniales que elogiaba las instituciones iroquesas, ignorando cientos de textos en los que esos mismos políticos denunciaban a los iroqueses, y a los indígenas en general, como salvajes asesinos e ignorantes. Sus oponentes, afirmaron, dejaban al lector con la impresión de que existía una prueba textual explícita de la influencia iroquesa en la constitución, lo cual simplemente no era cierto. Incluso los indígenas presentes en las convenciones constitucionales parecen haber estado allí para expresar sus quejas, no para ofrecer consejos. Invariablemente, cuando los políticos coloniales discutían los orígenes de sus ideas, recurrían a ejemplos clásicos, bíblicos o europeos: el libro de los Jueces, la Liga Aquea, la Confederación Suiza, las Provincias Unidas de los Países Bajos. Los defensores de la teoría de la influencia, a su vez, replicaban que este tipo de pensamiento lineal era simplista: nadie afirmaba que las Seis Naciones fueran el único ni siquiera el modelo principal del federalismo estadounidense, sino solo uno de los muchos elementos que se incorporaron; y considerando que era el único ejemplo funcional de un sistema federal con el que los colonos tenían experiencia directa, insistir en que no tuvo ninguna influencia era simplemente absurdo. De hecho, algunas de las objeciones planteadas por los antropólogos parecen tan extrañas — por ejemplo, la objeción de Elisabeth Tooker (1998) de que, dado que la Liga funcionaba por consenso y reservaba un lugar importante para las mujeres, y la constitución de los Estados Unidos utilizaba un sistema de mayoría y solo permitía votar a los hombres, una no podría haber servido de inspiración para la otra, o el comentario de Dean Snow (1994: 154) de que tales afirmaciones “confunden y denigran las características sutiles y notables del gobierno iroqués” — que solo se puede concluir que el activista nativo americano Vine Deloria probablemente tenía razón al sugerir que gran parte de esto era simplemente un esfuerzo de los académicos por proteger lo que consideraban su territorio: una cuestión de derechos de propiedad intelectual (en Johansen 1998: 82).

La reacción de los partidarios de la Constitución es mucho más clara en algunos sectores. «Este mito no solo es absurdo, sino destructivo», escribió un colaborador de *The New Republic*. «Obviamente, la civilización occidental, que comenzó en Grecia, había proporcionado modelos de gobierno mucho más cercanos a los Padres Fundadores que este. No había nada que ganar buscando inspiración en el Nuevo Mundo» (Newman 1998: 18). Si hablamos de las percepciones inmediatas de muchos de los «padres fundadores» de Estados Unidos, esto bien

podría ser cierto, pero si intentamos comprender la influencia iroquesa en la *democracia* estadounidense, entonces la situación es muy diferente. Como hemos visto, los redactores de la Constitución sí se identificaban con la tradición clásica, pero eran hostiles a la democracia precisamente por eso. Identificaban la democracia con la libertad sin restricciones, la igualdad y, en la medida en que conocían las costumbres indígenas, probablemente las consideraban objetables por las mismas razones.

Si se reexaminan algunos de los pasajes controvertidos, esto es precisamente lo que se encuentra. Recordemos que John Adams argumentó en su *Defensa de la Constitución* que las sociedades igualitarias no existen; el poder político en toda sociedad humana se divide entre los principios monárquico, aristocrático y democrático. Consideraba que los indígenas se asemejaban a los antiguos germanos en el sentido de que «la rama democrática, en particular, está tan determinada que la verdadera soberanía reside en el pueblo», lo cual, según él, funcionaba bastante bien cuando se trataba de poblaciones dispersas en un amplio territorio sin verdaderas concentraciones de riqueza, pero, como descubrieron los godos al conquistar el Imperio Romano, solo podía conducir a la confusión, la inestabilidad y los conflictos en cuanto dichas poblaciones se asentaran y tuvieran recursos significativos que administrar (Adams: 296; véase Levy 1999: 598; Payne 1999: 618). Sus observaciones son típicas. Madison, e incluso Jefferson, tendían a describir a los indígenas de forma muy similar a como lo hizo John Locke, como ejemplos de una libertad individual no limitada por ninguna forma de coerción estatal o sistemática; una condición posible gracias a que las sociedades indígenas no se caracterizaban por divisiones significativas de la propiedad. Consideraban que las instituciones nativas eran obviamente inapropiadas para una sociedad como la suya.

Sin embargo, contrariamente a la teoría de la Ilustración, las naciones no se crean realmente por los actos de legisladores sabios. Tampoco se inventa la democracia en los textos, aunque nos veamos obligados a recurrir a ellos para descifrar su historia. De hecho, los hombres que redactaron la Constitución no solo eran en su mayoría terratenientes adinerados, sino que pocos tenían mucha experiencia en reunirse con un grupo de iguales, al menos hasta que participaron en congresos coloniales. Las prácticas democráticas tienden a forjarse primero en lugares alejados del ámbito de estos hombres, y si uno se propone buscar a sus contemporáneos que tuvieran la experiencia más práctica en estos asuntos, los resultados a veces son sorprendentes. Uno de los principales historiadores contemporáneos de la democracia europea, John Markoff, en un ensayo titulado "¿Dónde y cuándo se inventó la democracia?", comenta, en un momento dado, casi de pasada:

La idea de que el liderazgo pudiera derivar del consentimiento de los liderados, en lugar de ser otorgado por una autoridad superior, habría sido una experiencia común entre las tripulaciones de barcos piratas en el Atlántico de principios de la Edad Moderna. Las tripulaciones piratas no solo elegían a sus capitanes, sino que también conocían el poder compensatorio (en las figuras del contra maestre y el consejo del barco) y las relaciones contractuales individuales y colectivas (en forma de artículos escritos del barco que especificaban las participaciones en el botín y las tasas de compensación por lesiones sufridas en el trabajo) (Markoff 1999: 673n62).

De hecho, la organización típica de los barcos piratas del siglo XVIII, tal como la reconstruyeron historiadores como Marcus Rediker (2004: 60-82), parece haber sido notablemente democrática. Los capitanes no solo eran elegidos, sino que solían funcionar de manera similar a los jefes de guerra nativos americanos: con poder absoluto durante la persecución o el combate, eran tratados como tripulantes comunes. Aquellos barcos cuyos capitanes gozaban de poderes más generales también exigían que la tripulación los destituyera en cualquier momento por cobardía,

crueldad o cualquier otro motivo. En todos los casos, el poder supremo residía en una asamblea general que a menudo decidía incluso sobre los asuntos más insignificantes, siempre, aparentemente, por mayoría a mano alzada.

Todo esto podría parecer menos sorprendente si se consideran los orígenes de los piratas. Generalmente, los piratas eran amotinados, marineros a menudo reclutados a la fuerza en puertos del Atlántico, que se habían rebelado contra capitanes tiránicos y habían declarado la guerra al mundo entero. Con frecuencia se convertían en bandidos sociales, vengándose de los capitanes que maltrataban a sus tripulaciones y liberando o incluso recompensando a aquellos contra quienes no tenían quejas. La composición de las tripulaciones solía ser extraordinariamente heterogénea. «La tripulación de Black Sam Bellamy en 1717 era una "multitud mixta de todas las nacionalidades", incluyendo británicos, franceses, holandeses, españoles, suecos, nativos americanos, afroamericanos y dos docenas de africanos que habían sido liberados de un barco de esclavos» (Rediker 2004: 53). En otras palabras, nos encontramos ante un grupo de personas que probablemente poseían al menos cierto conocimiento directo de una amplia gama de instituciones democráticas directas, desde los *tings* suecos hasta las asambleas de aldeas africanas y los consejos de los nativos americanos, como aquellos de los que surgió la propia Liga de las Seis Naciones, y que de repente se vieron obligadas a improvisar algún modo de autogobierno ante la completa ausencia de un Estado. Era el espacio intercultural perfecto para la experimentación. De hecho, probablemente no existía en ningún otro lugar del mundo atlántico, en aquel momento, un terreno más propicio para el desarrollo de nuevas instituciones democráticas.

Menciono esto por dos razones. Una es obvia. No tenemos pruebas de que las prácticas democráticas desarrolladas en los barcos piratas del Atlántico a principios del siglo XVIII influyeran, directa o indirectamente, en la evolución de las constituciones democráticas sesenta o setenta años después. Ni podríamos tenerlas. Si bien los relatos de piratas y sus aventuras circulaban ampliamente, con una popularidad similar a la actual (y presumiblemente, en aquel entonces, eran al menos un poco más precisos que las versiones contemporáneas de Hollywood), esta sería la última influencia que un caballero francés, inglés o colonial habría estado dispuesto a reconocer. Esto no significa que las prácticas piratas pudieran haber influido en las constituciones democráticas. Simplemente, no lo sabríamos. Es difícil imaginar que las cosas fueran muy diferentes con aquellos a quienes solían llamar "los salvajes americanos".

La otra razón es que las sociedades fronterizas en América probablemente se parecían más a barcos piratas de lo que solemos imaginar. Quizás no estuvieran tan densamente pobladas como los barcos piratas, ni necesitaran una cooperación constante e inmediata, pero eran espacios de improvisación intercultural, en gran medida fuera del control de los estados. Colin Calloway (1997; cf. Axtell 1985) ha documentado hasta qué punto las sociedades de colonos e indígenas estaban a menudo entrelazadas, con colonos que adoptaban cultivos, vestimenta, medicinas, costumbres y estilos de guerra indígenas; comerciaban con ellos, a menudo vivían uno al lado del otro, a veces se casaban entre sí y, sobre todo, inspiraban temores constantes entre los líderes de las comunidades coloniales y las unidades militares de que sus subordinados estuvieran absorbiendo las actitudes indígenas de igualdad y libertad individual. Al mismo tiempo, mientras el ministro puritano de Nueva Inglaterra, Cotton Mather, por ejemplo, arremetía contra los piratas como un azote blasfemo de la humanidad, también se quejaba de que sus compañeros colonos habían comenzado a imitar las costumbres indígenas de crianza de los niños (por ejemplo, abandonando el castigo corporal) y olvidaban cada vez más los principios de la disciplina adecuada y la "severidad" en el gobierno de las familias por la "indulgencia tonta"

típica de los indígenas, ya sea en las relaciones entre amos y sirvientes, hombres y mujeres, o jóvenes y ancianos (Calloway 1997: 192). <sup>[10]</sup> Esto era cierto sobre todo en comunidades, a menudo formadas por esclavos y sirvientes fugitivos que “se convirtieron en indígenas”, completamente fuera del control de los gobiernos coloniales (Sakolsky y Koehline 1993), o en enclaves insulares de lo que Linebaugh y Rediker (1991) han llamado “el proletariado atlántico”, la variopinta colección de libertos, marineros, prostitutas de barcos, renegados, antinomianos y rebeldes que se desarrolló en las ciudades portuarias del mundo del Atlántico Norte antes del surgimiento del racismo moderno, y de donde parece haber surgido gran parte del impulso democrático de las revoluciones estadounidenses —y otras—. Pero también era cierto para los colonos comunes. La ironía es que este era el verdadero argumento del libro de Bruce Johansen, *Forgotten Founders*. (1982), que dio inicio al “debate de la influencia” —un argumento que terminó perdiéndose en medio de todo el alboroto en torno a la constitución—: que los ingleses y franceses comunes asentados en las colonias solo comenzaron a considerarse “estadounidenses”, como un nuevo tipo de pueblo amante de la libertad, cuando comenzaron a verse más como indígenas. Y que este sentimiento no fue inspirado principalmente por la especie de romanticismo distante que se podría encontrar en textos de Jefferson o Adam Smith, sino más bien por la experiencia real de vivir en sociedades fronterizas que eran esencialmente, como dice Calloway, “amalgamas”. Los colonos que llegaron a América, de hecho, se encontraron en una situación única: habiendo huido en gran medida de la jerarquía y el conformismo de Europa, se encontraron frente a una población indígena mucho más dedicada a los principios de igualdad e individualismo de lo que hasta entonces habían podido imaginar; y luego procedieron a exterminarlos en gran medida, incluso mientras adoptaban muchas de sus costumbres, hábitos y actitudes.

Cabe añadir que, durante este periodo, las Cinco Naciones también eran una especie de amalgama. Originalmente, un conjunto de grupos que habían establecido un acuerdo contractual para mediar en disputas y lograr la paz, se convirtieron, durante su expansión en el siglo XVII, en una extraordinaria mezcla de pueblos, con una gran proporción de prisioneros de guerra adoptados por familias iroquesas para reemplazar a los familiares fallecidos. Los misioneros de la época se quejaban a menudo de la dificultad de predicar a los seneca en sus propias lenguas, ya que la mayoría no las dominaba por completo (Quain 1937). Incluso durante el siglo XVIII, por ejemplo, mientras Canassatoga era un cacique onondaga, el otro principal negociador con los colonos, Swatane (llamado Schickallemy), era francés, o al menos había nacido de padres franceses en lo que hoy es Canadá. Por lo tanto, las fronteras se difuminaban por doquier. Nos encontramos ante una sucesión gradual de espacios de improvisación democrática, desde las comunidades puritanas de Nueva Inglaterra con sus consejos municipales, pasando por las comunidades fronterizas, hasta los propios iroqueses.

### **Las tradiciones como actos de refundación sin fin**

Permítanme intentar reunir algunas de las piezas ahora.

A lo largo de este ensayo, he argumentado que *la práctica* democrática, ya sea definida como procedimientos de toma de decisiones igualitarias o como gobierno mediante el debate público, tiende a surgir de situaciones en las que comunidades de diversa índole gestionan sus propios asuntos al margen del Estado. La ausencia de poder estatal implica la ausencia de cualquier mecanismo sistemático de coerción para imponer decisiones; esto suele derivar en algún tipo de proceso de consenso o, en el caso de formaciones esencialmente militares como los hoplitas griegos o los barcos piratas, a veces en un sistema de votación por mayoría (ya que, en tales casos, los resultados, si se llegara a un enfrentamiento por la fuerza, serían evidentes). La

innovación democrática y el surgimiento de lo que podríamos llamar valores democráticos tienden a surgir de lo que he denominado zonas de improvisación cultural, generalmente también fuera del control de los Estados, en las que personas de diversos orígenes, con diferentes tradiciones y experiencias, se ven obligadas a encontrar la manera de relacionarse entre sí. Las comunidades fronterizas, ya sean de Madagascar o de la Islandia medieval, los barcos piratas, las comunidades comerciales del Océano Índico, las confederaciones de nativos americanos en los límites de la expansión europea, son todos ejemplos que se pueden encontrar aquí.

Todo esto tiene muy poco que ver con las grandes tradiciones literario-filosóficas que suelen considerarse pilares de las grandes civilizaciones: de hecho, salvo contadas excepciones, esas tradiciones son, en general, explícitamente hostiles a los procedimientos democráticos y al tipo de personas que los emplean. <sup>[11]</sup> Las élites gobernantes, a su vez, han tendido a ignorar estas formas o a intentar erradicarlas. <sup>[12]</sup>

Sin embargo, en cierto momento, primero en los estados centrales del sistema atlántico — especialmente Inglaterra y Francia, los dos que poseían las colonias más grandes de Norteamérica—, esta situación comenzó a cambiar. La creación de dicho sistema estuvo precedida por una destrucción sin precedentes que abrió un sinfín de nuevos espacios de improvisación para el emergente «proletariado atlántico». Los estados, presionados por los movimientos sociales, comenzaron a instituir reformas; con el tiempo, quienes trabajaban en la tradición literaria de élite empezaron a buscar precedentes para ellas. El resultado fue la creación de sistemas representativos inspirados en la República Romana, que posteriormente, bajo presión popular, fueron rebautizados como «democracias» y se les atribuyó su origen en Atenas.

En realidad, sugeriría que este proceso de recuperación y refundación democrática fue típico de un proceso más amplio que probablemente caracteriza a cualquier tradición civilizatoria, pero que en ese momento estaba entrando en una fase de intensidad crítica. A medida que los estados europeos se expandían y el sistema atlántico llegaba a abarcar el mundo, todo tipo de influencias globales parecen haberse fusionado en las capitales europeas y haberse reabsorbido dentro de la tradición que finalmente llegó a conocerse como «occidental». La genealogía real de los elementos que se unieron en el estado moderno, por ejemplo, es probablemente imposible de reconstruir, aunque solo sea porque el propio proceso de recuperación tiende a eliminar los elementos más exóticos de los relatos escritos o, si no, a integrarlos en tópicos familiares de invención y descubrimiento. Los historiadores, que tienden a basarse casi exclusivamente en textos y se enorgullecen de sus rigurosos estándares de evidencia, por lo tanto, a menudo terminan, como sucedió con la teoría de la influencia iroquesa, sintiendo que es su responsabilidad profesional actuar como si las nuevas ideas surgieran de las tradiciones textuales. Permítanme mencionar dos ejemplos:

*El fetichismo africano y la idea del contrato social.* El sistema atlántico, por supuesto, comenzó a tomar forma en África Occidental incluso antes de que Colón navegara a América. En una fascinante serie de ensayos, William Pietz (1985, 1987, 1988) ha descrito la vida de los enclaves costeros resultantes, donde venecianos, holandeses, portugueses y todo tipo de comerciantes y aventureros europeos convivían con comerciantes y aventureros africanos que hablaban decenas de idiomas diferentes, una mezcla de musulmanes, católicos, protestantes y diversas religiones ancestrales. El comercio, dentro de estos enclaves, estaba regulado por objetos que los europeos llegaron a denominar "fetiches", y Pietz contribuye en gran medida a desarrollar las teorías de valor y materialidad de los comerciantes europeos a las que finalmente dio origen esta noción. Quizás más interesante sea la perspectiva africana. En la medida en que se puede reconstruir, se asemeja sorprendentemente a las teorías del contrato social desarrolladas por hombres como

Thomas Hobbes en Europa en la misma época (MacGaffey 1994; Graeber 2005). En esencia, los fetiches eran creados por una serie de partes contratantes que deseaban establecer relaciones económicas continuas entre sí, y estaban acompañados de acuerdos sobre derechos de propiedad y reglas de intercambio; quienes los violaran serían destruidos por el poder de los objetos. En otras palabras, al igual que en Hobbes, las relaciones sociales se creaban cuando un grupo de hombres acordaba crear un poder soberano que los amenazara con violencia si no respetaban sus derechos de propiedad y obligaciones contractuales. Posteriormente, textos africanos incluso elogiaron el fetiche por prevenir una guerra de todos contra todos. Desafortunadamente, es completamente imposible encontrar evidencia de que Hobbes estuviera al tanto de todo esto; vivió la mayor parte de su vida en una ciudad portuaria y muy probablemente conoció a comerciantes familiarizados con tales costumbres; pero sus obras políticas no contienen ninguna referencia al continente africano.

*China y el Estado-nación europeo.* A lo largo de la primera Edad Moderna, las élites europeas concibieron gradualmente el ideal de gobiernos que gobernarán poblaciones homogéneas, que hablaran el mismo idioma, bajo un sistema uniforme de leyes y administración; y, finalmente, que este sistema también debería ser administrado por una élite meritocrática cuya formación consistiría principalmente en el estudio de los clásicos literarios en la lengua vernácula de la nación. Lo curioso es que no existía ningún precedente de un Estado de este tipo en la historia europea anterior, aunque se correspondía casi exactamente con el sistema que los europeos creían que prevalecía (y que, en gran medida, prevalecía) en la China imperial. <sup>[13]</sup> ¿Existe evidencia de una «teoría de la influencia» china? En este caso, hay poca. Dado que el prestigio del gobierno chino era evidentemente mayor, a ojos de los filósofos europeos, que el de los comerciantes africanos, tales influencias no se ignorarían por completo.

Desde la célebre observación de Leibniz de que los chinos deberían enviar misioneros a Europa en lugar de al revés, hasta la obra de Montesquieu y Voltaire, se observa una sucesión de filósofos políticos que ensalzan las instituciones chinas —así como una fascinación popular por el arte, los jardines, la moda y la filosofía moral chinas (Lovejoy 1955)— justo en el momento en que el absolutismo tomaba forma; para luego desvanecerse en el siglo XIX una vez que China se convirtió en objeto de la expansión imperial europea. Obviamente, nada de esto constituye prueba de que el Estado-nación moderno tenga alguna inspiración china. Pero considerando la naturaleza de las tradiciones literarias que analizamos, incluso si fuera cierto, esta sería la prueba más sólida que podríamos esperar.

Entonces, ¿es el Estado-nación moderno realmente un modelo de administración chino, adoptado para canalizar y controlar impulsos democráticos derivados en gran medida de la influencia de las sociedades nativas americanas y las presiones del proletariado atlántico, que finalmente se justificó mediante una teoría del contrato social derivada de África? Probablemente no. Al menos, esto sería sin duda una exageración desmesurada. Pero tampoco creo que sea una coincidencia que los ideales democráticos de gobierno surgieran durante un período en el que las potencias atlánticas se encontraban en el centro de vastos imperios globales y una confluencia interminable de conocimientos e influencias, ni que finalmente desarrollaran la teoría de que esos ideales surgieron exclusivamente de su propia civilización "occidental", a pesar de que, durante el período en el que los europeos no habían estado en el centro de imperios globales, no habían desarrollado nada parecido.

Finalmente, creo que es importante recalcar que este proceso de recuperación no se limita en absoluto a Europa. De hecho, uno de los aspectos más llamativos es la rapidez con la que casi todo el mundo empezó a jugar al mismo juego. En cierta medida, como sugiere el ejemplo de al Malibari, probablemente ya ocurría en otras partes del mundo incluso antes de que empezara a suceder en Europa. Por supuesto, los movimientos de ultramar no empezaron a usar la palabra

«democracia» hasta mucho después, pero incluso en el mundo atlántico, ese término no se popularizó hasta mediados del siglo XIX. Fue también a mediados del siglo XIX —justo cuando las potencias europeas empezaban a recuperar las nociones de democracia para su propia tradición— cuando Gran Bretaña lideró una política muy consciente de reprimir cualquier cosa que pareciera tener el potencial de convertirse en un movimiento democrático y popular en el extranjero. La respuesta final, en gran parte del mundo colonial, fue empezar a jugar exactamente al mismo juego. Los opositores al dominio colonial exploraron sus propias tradiciones literario-filosóficas en busca de paralelismos con la antigua Atenas, además de examinar las formas tradicionales de toma de decisiones comunitarias en sus territorios de influencia. Como han documentado Steve Muhlenberger y Phil Payne (1993; Baechler 1985), por ejemplo, si se define simplemente como la toma de decisiones mediante debate público, la «democracia» es un fenómeno bastante común; se pueden encontrar ejemplos incluso bajo estados e imperios, aunque solo, por lo general, en aquellos lugares o dominios de la actividad humana en los que los gobernantes de estados e imperios tenían poco interés. Los historiadores griegos que escribieron sobre la India, por ejemplo, fueron testigos de un sinnúmero de entidades políticas que consideraron dignas de tal nombre. Entre 1911 y 1918, varios historiadores indios (KP Jayaswal, DR Bhandarkar, RC Majumdar) <sup>[14]</sup> comenzaron a examinar algunas de estas fuentes, no solo relatos griegos de las campañas de Alejandro, sino también documentos budistas primitivos en pali y vocabularios hindúes primitivos, así como obras de teoría política. Descubrieron docenas de equivalentes locales de la Atenas del siglo V en suelo del sur de Asia: ciudades y confederaciones políticas en las que se esperaba que todos los hombres formalmente clasificados como guerreros —lo que en algunos casos significaba una gran proporción de varones adultos— tomaran decisiones importantes de forma colectiva, mediante la deliberación pública en asambleas comunales. Las fuentes literarias de la época eran en su mayoría tan hostiles al gobierno popular como las griegas, <sup>[15]</sup> pero, al menos hasta alrededor del año 400 d. C., tales entidades políticas existían sin duda, y los mecanismos deliberativos que empleaban siguen utilizándose, en todo, desde la administración de monasterios budistas hasta gremios artesanales, hasta nuestros días. Era posible, entonces, afirmar que la tradición india, o incluso hindú, siempre fue inherentemente democrática; y esto se convirtió en un argumento sólido para quienes buscaban la independencia.

Estos primeros historiadores claramente exageraron sus argumentos. Tras la independencia, llegó la inevitable reacción adversa. Los historiadores comenzaron a señalar que estas «repúblicas de clanes» eran, en el mejor de los casos, democracias muy limitadas, y que la inmensa mayoría de la población —mujeres, esclavos, aquellos considerados forasteros— carecía por completo de derechos. Por supuesto, todo esto también era cierto en Atenas, y los historiadores lo han señalado extensamente. Pero me parece que las cuestiones de autenticidad son, en el mejor de los casos, de importancia secundaria. Tales tradiciones son siempre, en gran medida, invenciones. En cierto modo, eso es lo que son las tradiciones: el proceso continuo de su propia invención. La cuestión es que, en todos los casos, lo que tenemos son élites políticas —o aspirantes a élites políticas— que se identifican con una tradición democrática para validar formas de gobierno esencialmente republicanas. Además, la democracia no solo no fue una invención exclusiva de «Occidente», sino que tampoco lo fue este proceso de recuperación y refundación. Es cierto que las élites de la India comenzaron a participar en este juego unos sesenta años más tarde que las de Inglaterra y Francia, pero, históricamente, no se trata de un período de tiempo particularmente largo. En lugar de ver las reivindicaciones indias, malgaches, tswana o mayas de pertenecer a una tradición inherentemente democrática como un intento de imitar a Occidente, me parece que estamos ante diferentes aspectos del mismo proceso

planetario: la cristalización de prácticas democráticas arraigadas en la formación de un sistema global, en el que las ideas iban y venían en todas direcciones, y la adopción gradual, generalmente a regañadientes, de algunas de ellas por parte de las élites gobernantes.

La tentación de rastrear la democracia hasta ciertos “orígenes” culturales particulares, sin embargo, parece casi irresistible. Incluso académicos serios siguen sucumbiendo a ella. Permítanme volver a Harvard para ofrecer un último ejemplo, a mi parecer particularmente irónico: una colección de ensayos titulada *The Breakout: The Origins of Civilization* (M. Lamberg-Karlovsky 2000), compilada por destacados arqueólogos simbólicos estadounidenses. <sup>[16]</sup> La línea argumental parte de una sugerencia del arqueólogo K. C. Chang, según la cual la civilización china primitiva se basaba en un tipo de ideología fundamentalmente diferente a la de Egipto o Mesopotamia. Era esencialmente una continuación del cosmos de las sociedades de cazadores anteriores, en las que el monarca reemplazó al chamán como poseedor de una conexión exclusiva y personal con los poderes divinos. El resultado fue la autoridad absoluta. Chang quedó fascinado por las similitudes entre la antigua China y la civilización maya clásica, reconstruidas a través de inscripciones recientemente traducidas: el «universo estratificado con un árbol cósmico posado por aves y personal religioso que interconectaba los mundos superior, medio e inferior», mensajeros animales, el uso de la escritura principalmente para la política y el ritual, la veneración de los ancestros, etc. (1988, 2000: 7). Los estados que surgieron en el tercer milenio en Oriente Medio, en cambio, representaron una especie de avance hacia un modelo alternativo y más pluralista, que comenzó cuando los dioses y sus sacerdocios pasaron a ser considerados independientes del estado. La mayor parte del volumen resultante consiste en especulaciones sobre lo que realmente implicó este avance. CC Lamberg-Karlovsky argumentó que la clave fue la primera aparición de nociones de libertad e igualdad en la antigua Mesopotamia, en doctrinas reales que contemplaban un contrato social entre los gobernantes de las ciudades-estado y sus súbditos, lo que él denomina una «ruptura», y que la mayoría de los colaboradores coincidieron en que debía considerarse como «un preludio a la democracia occidental» (122). De hecho, el tema principal del debate pronto se centró en quién o qué merecía el mérito. Mason Hammond defendió «Los orígenes indoeuropeos del concepto de sociedad democrática», afirmando que las nociones de democracia «no llegaron a Grecia por contacto con el Cercano Oriente o Mesopotamia —donde la equidad y la justicia eran prerrogativa del gobernante— sino que surgieron de un concepto indoeuropeo de organización social en el que la soberanía residía, no en el jefe, sino en el consejo de ancianos y la asamblea de varones armados» (59). Gordon Willey, por otro lado, considera que los impulsos democráticos surgen del libre mercado, que, según él, estaba más desarrollado en Mesopotamia que en China, y prácticamente ausente en los reinos mayas, donde los gobernantes gobernaban por derecho divino «y no hay evidencia de ningún contrapeso dentro del cacicazgo o estado que pudiera haberlo frenado» (29). <sup>[17]</sup>Linda Scheie, la máxima autoridad en la cultura maya clásica, coincide, añadiendo que este cosmos chamánico «sigue vivo y vigente hoy en día» en las «comunidades mayas modernas» (54). Otros estudiosos intentan ensalzar las bondades de sus respectivas regiones del mundo antiguo: Egipto, Israel y la civilización del Indo.

En ocasiones, estos argumentos parecen parodias casi cómicas del tipo de lógica que he criticado en los historiadores: sobre todo, la línea de razonamiento que presupone que, si no hay pruebas directas de algo, se puede tratar como si no existiera. Esto resulta especialmente inapropiado al tratar con la Antigüedad temprana, un vasto panorama en el que la arqueología y la lingüística, en el mejor de los casos, solo pueden ofrecer unas pocas pinceladas. Por ejemplo: el hecho de que los «celtas y germanos primitivos» se reunieran en asambleas comunales no prueba por sí solo que dichas asambleas tengan un origen indoeuropeo, a menos que se pueda demostrar que

las sociedades sin Estado que hablaban lenguas no indoeuropeas en aquella época no lo tenían. De hecho, el argumento parece casi circular, ya que por «primitivo» el autor parece referirse a «sin Estado» o «relativamente igualitario», y tales sociedades, casi por definición, no pueden ser gobernadas autocráticamente, independientemente del idioma que hablen sus habitantes. De manera similar, al caracterizar a los mayas clásicos como carentes de cualquier forma de "instituciones compensatorias" (Willey describe incluso a los sanguinarios aztecas como menos autoritarios, debido a sus mercados más desarrollados), a ninguno de los autores parece ocurrírsele preguntarse cómo serían la antigua Roma o la Inglaterra medieval si tuvieran que reconstruirse exclusivamente a través de edificios en ruinas y declaraciones oficiales talladas en piedra.

De hecho, si mi argumento es correcto, lo que estos autores buscan es los orígenes de la democracia precisamente donde menos probabilidades tienen de encontrarlos: en las proclamaciones de los estados que suprimieron en gran medida las formas locales de autogobierno y deliberación colectiva, y en las tradiciones literario-filosóficas que justificaron dicha acción. (Esto, al menos, ayudaría a explicar por qué, tanto en Italia como en Grecia e India, las asambleas soberanas aparecen al comienzo de la historia escrita y desaparecen rápidamente después). El destino de los mayas resulta ilustrativo en este sentido. A finales del primer milenio, la civilización maya clásica colapsó. Los arqueólogos debaten sobre las razones; presumiblemente siempre lo harán; pero la mayoría de las teorías asumen que las rebeliones populares desempeñaron al menos algún papel. Para cuando los españoles llegaron seiscientos años después, las sociedades mayas estaban completamente descentralizadas, con una infinita variedad de pequeñas ciudades-estado, algunas aparentemente con líderes electos. La conquista tardó mucho más que en Perú y México, y las comunidades mayas han demostrado una rebeldía tan constante que, en los últimos quinientos años, prácticamente no ha habido un solo momento en el que al menos algunas no hayan estado en estado de insurrección armada. Lo más irónico de todo es que la actual ola del movimiento global por la justicia fue impulsada en gran medida por el EZLN, o Ejército Zapatista de Liberación Nacional, un grupo de rebeldes de Chiapas, en su mayoría de habla maya, provenientes principalmente de *campesinos* que se habían reasentado en nuevas comunidades en la selva lacandona. Su insurrección en 1994 se llevó a cabo explícitamente en nombre de la democracia, entendiéndolo por ello algo mucho más parecido a la democracia directa ateniense que a las formas republicanas de gobierno que desde entonces se han apropiado del nombre. Los zapatistas desarrollaron un sistema complejo en el que las asambleas comunales, que operan por consenso, complementadas por grupos de mujeres y jóvenes para contrarrestar el dominio tradicional de los hombres adultos, se integran mediante consejos con delegados revocables. Afirman que tiene sus raíces en la forma en que las comunidades de habla maya se han gobernado durante miles de años, pero que representa una radicalización de la misma. Sabemos que la mayoría de las comunidades mayas de las tierras altas se han regido por algún tipo de sistema de consenso desde que tenemos registros: es decir, durante al menos quinientos años. Si bien es posible que nada parecido existiera en las comunidades rurales durante el apogeo del Clásico Maya, hace poco más de mil años, parece bastante improbable.

Sin duda, los rebeldes modernos dejan bien clara su postura sobre la civilización maya clásica. Como comentó recientemente un zapatista de habla chol a un amigo mío, señalando las ruinas de Palenque: «Nosotros conseguimos deshacernos de esos tipos. Supongo que el gobierno mexicano no supondría un gran desafío en comparación».

## **Parte V: La crisis del Estado**

Volvemos, pues, al punto de partida: el auge de los movimientos globales que claman por nuevas formas de democracia. En cierto modo, el objetivo principal de este artículo ha sido demostrar que los zapatistas no son nada fuera de lo común. Hablan diversas lenguas mayas —tzeltal, tojalobal, choi, tzotzil, mam—, originarias de comunidades a las que tradicionalmente se les permitía cierto grado de autogobierno (principalmente para que funcionaran como reservas de mano de obra indígena para ranchos y plantaciones en otros lugares), y que formaron nuevas comunidades, en su mayoría multiétnicas, en tierras recién abiertas en Lacandona (Collier 1999; Ross 2000; Rus, Hernández y Mattiace 2003). En otras palabras, habitan un ejemplo clásico de lo que he denominado espacios de improvisación democrática, en los que una amalgama heterogénea de personas, la mayoría con al menos cierta experiencia inicial en métodos de autogobierno comunitario, se encuentran en nuevas comunidades fuera de la supervisión inmediata del Estado. Tampoco es particularmente novedoso el hecho de que se encuentren en el centro de un juego de influencias globales: absorbiendo ideas de todas partes, y su propio ejemplo teniendo un enorme impacto en los movimientos sociales de todo el planeta. El primer *encuentro* zapatista en 1996, por ejemplo, condujo finalmente a la formación de una red internacional (Acción Global del Pueblo, o AGP), basada en los principios de autonomía, horizontalidad y democracia directa, que incluía a grupos tan dispares como el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) en Brasil; la Asociación de Agricultores del Estado de Karnataka (KRSS), un grupo de acción directa socialista gandhiano en la India; el Sindicato de Trabajadores Postales de Canadá; y un gran número de colectivos anarquistas en Europa y América, junto con organizaciones indígenas en todos los continentes. Fue PGA, por ejemplo, quien lanzó el llamado original a la acción contra las reuniones de la OMC en Seattle en noviembre de 1999. Más aún, los principios del zapatismo, el rechazo al vanguardismo, el énfasis en la creación de alternativas viables en la propia comunidad como forma de subvertir la lógica del capital global, han ejercido una enorme influencia en los participantes de movimientos sociales que, en algunos casos, apenas conocen a los zapatistas y, sin duda, nunca han oído hablar de PGA. Sin duda, el crecimiento de internet y las comunicaciones globales han permitido que el proceso avance mucho más rápido que nunca y que se formen alianzas más formales y explícitas; pero esto no significa que estemos ante un fenómeno totalmente sin precedentes.

Se podría medir la importancia de este punto considerando lo que sucede cuando no se tiene presente constantemente. Permítanme referirme aquí a un autor cuya postura es bastante cercana a la mía. En un libro titulado *Cosmopolitismo* (2002), el teórico literario Walter D. Mignolo ofrece un hermoso resumen de hasta qué punto el cosmopolitismo de Kant, o el discurso de la ONU sobre los derechos humanos, se desarrolló dentro de un contexto de conquista e imperialismo; luego invoca los llamamientos zapatistas a la democracia para contrarrestar un argumento de Slavoj Žižek según el cual los izquierdistas deben moderar sus críticas al eurocentrismo para abrazar la democracia como «el verdadero legado europeo desde la antigua Grecia en adelante» (1998: 1009). Mignolo escribe:

Los zapatistas han utilizado la palabra democracia, aunque para ellos tiene un significado diferente al que tiene para el gobierno mexicano. Para los zapatistas, la democracia no se conceptualiza en términos de filosofía política europea, sino en términos de organización social maya basada en la reciprocidad, valores comunitarios (en lugar de individuales), el valor de la sabiduría en vez de la epistemología, etc. Los zapatistas no tienen más remedio que usar la palabra que les impuso la hegemonía política, aunque usar esa palabra no significa someterse a su interpretación monológica. Una vez que los zapatistas identifican la democracia, esta se convierte en un nexo a través del cual los conceptos liberales de democracia y los conceptos indígenas de reciprocidad y organización social comunitaria para el bien común deben consensuar (Mignolo 2002: 180).

Es una buena idea. Mignolo la denomina «pensamiento fronterizo» y la propone como modelo para desarrollar un «cosmopolitismo crítico» saludable, en contraposición a la variante eurocéntrica representada por Kant o Žižek. Sin embargo, el problema, a mi parecer, es que al hacerlo, el propio Mignolo termina cayendo en una versión más moderada del discurso esencialista del que intenta escapar.

En primer lugar, afirmar que los zapatistas no tienen más remedio que usar la palabra democracia es simplemente falso. Por supuesto que tienen opciones. Otros grupos indígenas han optado por enfoques muy diferentes. El movimiento aymara en Bolivia, por citar un ejemplo bastante aleatorio, decidió rechazar por completo la palabra «democracia», argumentando que, en la experiencia histórica de su pueblo, este término solo se ha utilizado para referirse a sistemas impuestos mediante la violencia. <sup>[18]</sup> Por lo tanto, consideran que sus propias tradiciones de toma de decisiones igualitarias no tienen nada que ver con la democracia. La decisión de los zapatistas de adoptar el término, a mi parecer, fue más que nada una decisión de rechazar cualquier cosa que oliera a política de identidad y de buscar aliados, en México y otros lugares, entre quienes estaban interesados en un diálogo más amplio sobre formas de autoorganización, del mismo modo que también buscaron iniciar un diálogo con quienes estaban interesados en reexaminar el significado de palabras como «revolución». En segundo lugar, Mignolo, de forma similar a Levy-Bruhl, termina generando otra confrontación entre peras con manzanas. Acaba contrastando la teoría occidental con la práctica indígena. De hecho, el zapatismo no es simplemente una emanación de las prácticas mayas tradicionales: sus orígenes deben buscarse en una confrontación prolongada entre dichas prácticas y, entre otras cosas, las ideas de intelectuales mayas locales (muchos de ellos, presumiblemente, familiarizados con la obra de Kant), teólogos de la liberación (que se inspiraron en textos proféticos escritos en la antigua Palestina) y revolucionarios mestizos (que se inspiraron en las obras del presidente Mao, quien vivió en China). La democracia, a su vez, no surgió del discurso de nadie. Es como si simplemente tomar la tradición literaria occidental como punto de partida —incluso con fines críticos— significara que autores como Mignolo siempre terminan atrapados en ella.

En realidad, la «palabra que la hegemonía política impuso» es, en este caso, un compromiso fragmentado. De no ser así, no tendríamos una palabra griega acuñada originalmente para describir una forma de autogobierno comunitario aplicada a las repúblicas representativas. Es precisamente esta contradicción la que los zapatistas aprovecharon. De hecho, parece imposible deshacerse de ella. Los teóricos liberales (por ejemplo, Sartori 1987: 279) a veces manifiestan el deseo de simplemente descartar por completo la democracia ateniense, declararla irrelevante y darla por terminada, pero, desde un punto de vista ideológico, tal medida sería simplemente inadmisibles. Después de todo, sin Atenas, no habría forma de afirmar que «la tradición occidental» tuviera algo inherentemente democrático. Nos veríamos obligados a rastrear nuestros ideales políticos hasta las reflexiones totalitarias de Platón, o, si no, tal vez a admitir que realmente no existe tal cosa como «Occidente». En efecto, los teóricos liberales se han acorralado a sí mismos. Obviamente, los zapatistas no son ni mucho menos los primeros revolucionarios en haber aprovechado esta contradicción; pero su acción ha encontrado una resonancia inusualmente poderosa esta vez, en parte porque estamos viviendo un momento de profunda crisis del Estado.

### **El matrimonio imposible**

En esencia, creo que la contradicción no es simplemente lingüística. Refleja algo más profundo. Durante los últimos doscientos años, los demócratas han intentado injertar los ideales de la autogobernanza popular en el aparato coercitivo del Estado. Al final, el proyecto es

sencillamente inviable. Los Estados, por su naturaleza, nunca pueden democratizarse verdaderamente. Al fin y al cabo, son básicamente formas de organizar la violencia. Los federalistas estadounidenses eran bastante realistas cuando argumentaban que la democracia es incompatible con una sociedad basada en la desigualdad de la riqueza; puesto que, para proteger la riqueza, se necesita un aparato de coerción para mantener a raya a la misma «turba» que la democracia empoderaría. Atenas fue un caso único en este sentido porque, en efecto, era una ciudad de transición: ciertamente existían desigualdades de riqueza, incluso, podría decirse, una clase dominante, pero prácticamente no había un aparato formal de coerción. Por lo tanto, no hay consenso entre los académicos sobre si realmente puede considerarse un Estado.

Es precisamente al considerar el problema del monopolio del Estado moderno sobre la fuerza coercitiva que toda la pretensión de democracia se disuelve en un cúmulo de contradicciones. Por ejemplo: si bien las élites modernas han dejado de lado en gran medida el discurso anterior de la "turba" como una "gran bestia" asesina, la misma imagen resurge, casi exactamente como en el siglo XVI, en el momento en que alguien propone democratizar algún aspecto del aparato de coerción. En Estados Unidos, por ejemplo, los defensores del "movimiento del jurado plenamente informado", que señalan que la Constitución permite a los jurados decidir sobre cuestiones de derecho, no solo de pruebas, son denunciados regularmente en los medios de comunicación por querer regresar a los tiempos de los linchamientos y el "gobierno de la turba". No es casualidad que Estados Unidos, un país que aún se enorgullece de su espíritu democrático, también haya liderado al mundo en la mitificación, incluso deificación, de su policía.

Francis Dupuis-Deri (2002) acuñó el término «agorafobia política» para referirse a la desconfianza hacia la deliberación y la toma de decisiones públicas que impregna la tradición occidental, tanto en las obras de Constant, Sieyès o Madison como en las de Platón o Aristóteles. Añadiría que incluso los logros más impresionantes del Estado liberal, sus elementos más genuinamente democráticos —por ejemplo, sus garantías de libertad de expresión y de reunión— se basan en dicha agorafobia. Solo cuando queda absolutamente claro que el discurso y la reunión públicos ya no constituyen el medio de la toma de decisiones políticas, sino, en el mejor de los casos, un intento de criticar, influir o hacer sugerencias a quienes toman las decisiones políticas, pueden considerarse intocables. Es crucial señalar que esta agorafobia no solo la comparten los políticos y los periodistas profesionales, sino en gran medida la propia ciudadanía. Las razones, creo, son evidentes. Si bien las democracias liberales carecen de algo parecido al *ágora ateniense*, ciertamente no carecen de equivalentes a los circos romanos. El fenómeno del espejo deforme, mediante el cual las élites gobernantes fomentan formas de participación popular que recuerdan constantemente al público su incapacidad para gobernar, parece haber alcanzado, en muchos estados modernos, un grado de perfección sin precedentes. Consideremos, por ejemplo, la visión de la naturaleza humana que se podría obtener generalizando a partir de la experiencia de conducir al trabajo por la autopista, en contraposición a la visión que se podría obtener a partir de la experiencia del transporte público. Sin embargo, la fascinación estadounidense —o alemana— por el automóvil fue el resultado de decisiones políticas conscientes de las élites políticas y empresariales a partir de la década de 1930. Se podría escribir una historia similar de la televisión, del consumismo o, como señaló Polanyi hace mucho tiempo, del «mercado».

Los juristas, por su parte, son conscientes desde hace tiempo de que la naturaleza coercitiva del Estado garantiza que las constituciones democráticas se fundamenten en una contradicción fundamental. Walter Benjamin (1978) lo resumió acertadamente al señalar que cualquier ordenamiento jurídico que pretenda monopolizar el uso de la violencia debe estar fundado por

algún poder distinto a sí mismo, lo que inevitablemente implica actos que eran ilegales según el sistema jurídico anterior. La legitimidad de un sistema jurídico, por lo tanto, se basa necesariamente en actos de violencia criminal. Al fin y al cabo, los revolucionarios estadounidenses y franceses fueron culpables de alta traición según la ley bajo la cual crecieron. Por supuesto, los monarcas, desde África hasta Nepal, han logrado resolver este dilema lógico situándose, como Dios, fuera del sistema. Pero, como nos recuerdan teóricos políticos desde Agamben hasta Negri, no existe una vía obvia para que «el pueblo» ejerza la soberanía de la misma manera. Tanto la solución de derecha (los órdenes constitucionales son fundados por líderes inspirados —ya sean Padres Fundadores o Führers— que encarnan la voluntad popular, y pueden ser derogados por ellos), como la solución de izquierda (los órdenes constitucionales suelen obtener su legitimidad mediante revoluciones populares violentas) conducen a un sinfín de contradicciones prácticas. De hecho, como insinuó el sociólogo Michael Mann (1999), gran parte de la matanza del siglo XX se deriva de alguna versión de esta contradicción. La exigencia de crear simultáneamente un aparato de coerción uniforme en cada rincón del planeta y mantener la pretensión de que la legitimidad de dicho aparato emana del «pueblo» ha generado una necesidad constante de determinar quiénes, precisamente, se supone que son «el pueblo».

En todos los diversos tribunales alemanes de los últimos ochenta años —desde Weimar hasta la RDA nazi, pasando por la comunista, hasta la República Federal de Alemania— los jueces han utilizado la misma fórmula inicial: «In Namen des Volkes», «En nombre del pueblo». Los tribunales estadounidenses prefieren la fórmula «El caso del pueblo contra X» (Mann 1999: 19).

En otras palabras, es necesario invocar al «pueblo» como la autoridad que justifica la distribución de la violencia, a pesar de que cualquier sugerencia de democratizar el proceso probablemente genere horror entre todos los implicados. Mann sugiere que los esfuerzos pragmáticos por resolver esta contradicción, por utilizar el aparato de la violencia para identificar y constituir un «pueblo» que quienes lo sustentan consideran digno de ser la fuente de su autoridad, han sido responsables de al menos sesenta millones de asesinatos solo en el siglo XX.

Es en este contexto que podría sugerir que la solución anarquista —que realmente no existe una solución para esta paradoja— no es del todo descabellada. El Estado democrático siempre fue una contradicción. La globalización simplemente ha expuesto sus cimientos corruptos, al crear la necesidad de estructuras de toma de decisiones a escala planetaria donde cualquier intento de mantener la apariencia de soberanía popular, y mucho menos la participación, sería obviamente absurdo. La solución neoliberal, por supuesto, consiste en declarar el mercado como la única forma de deliberación pública realmente necesaria y restringir el Estado casi exclusivamente a su función coercitiva. En este contexto, la respuesta zapatista —abandonar la noción de que la revolución es una cuestión de tomar el control del aparato coercitivo del Estado y, en cambio, proponer refundar la democracia en la autoorganización de comunidades autónomas— tiene perfecto sentido. Esta es la razón por la que una insurrección, por lo demás oscura, en el sur de México causó tal revuelo en los círculos radicales. La democracia, por el momento, regresa a los espacios donde se originó: los espacios intermedios. Que pueda entonces extenderse por todo el mundo depende quizás menos de las teorías que formulemos sobre ella y más de si creemos sinceramente que los ciudadanos comunes, reunidos en órganos deliberativos, serían capaces de gestionar sus propios asuntos tan bien como las élites, cuyas decisiones están respaldadas por el poder de las armas, lo hacen por ellos; o incluso si, aun si no lo fueran, tienen derecho a intentarlo. Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, ante tales cuestiones, los intelectuales profesionales se han puesto casi universalmente del lado de las élites. Mi impresión es que, en última instancia, la inmensa mayoría sigue dejándose

seducir por las diversas y desagradables apariencias y carece de fe real en las posibilidades de la democracia popular. Pero quizás esto también pueda cambiar.

### **Bibliografía**

#### **Adams, John**

1797 *Defensa de las Constituciones de Gobierno de los Estados Unidos de América, Contra el Ataque del Sr. Turgot en su Carta al Dr. Price*, Fechada el Veintidós de Marzo de 1778. Filadelfia: W. Cobbet.

#### **Arrighi, Giovanni, Ahmad, Iftikhar y Miin-wen Shih**

1997 "Más allá de las hegemonías occidentales". Ponencia presentada en la XXI Reunión de la Asociación de Historia de las Ciencias Sociales, Nueva Orleans, Luisiana, del 10 al 13 de octubre de 1996. Disponible en: <http://fbc.binghamton.edu/gaht5.htm>.

#### **Arrighi, Giovanni, Po-Keung Hui, Ho-Fung Hung y Mark Selden**

2003 "Capitalismo histórico, Oriente y Occidente". En *El resurgimiento de Asia Oriental: perspectivas a 500, 150 y 50 años* (G. Arrighi, T. Hamashita y M. Selden, eds.). Londres: Routledge.

#### **Axtell, James**

1985 *La invasión interna: La disputa de culturas en la Norteamérica colonial*. Oxford: Oxford University Press.

#### **Baechler, Jean**

1985 *Démocracias*, París: Calmann-Lévy.

#### **Benjamín, Walter**

1978 "Crítica de la violencia". En *Reflexiones: Ensayos, aforismos y escritos autobiográficos*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.

#### **Calloway, Colin**

1997. *Nuevos mundos para todos: indígenas, europeos y la reconstrucción de los inicios de Estados Unidos*. Baltimore: Johns Hopkins.

#### **Castoriadis, Cornelius**

1991 *Filosofía, política, autonomía: ensayos de filosofía política*. Nueva York: Oxford University Press.

#### **Collier, George A. con Elizabeth Lowery Quaratiello**

1999 *¡Basta! La tierra y la rebelión zapatista en Chiapas*. Edición revisada. Oakland: Primeros libros sobre alimentos.

#### **Dever, William G.**

2000 "¿En qué se diferenciaba el antiguo Israel?" En *The Breakout: The Origins of Civilization*, M. Lamber-Karlovsky, ed. Cambridge, MA: Harvard University Press.

#### **Dupuis-Déri, Francisco**

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

2002 "La lucha entre la agorafobia política y la agorafilia". Ponencia presentada en el taller de ciencias políticas del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT).

2004 "El poder político de las palabras: el nacimiento del discurso prodemocrático en el siglo XIX en Estados Unidos y Canadá". *Political Studies* 52: 118–134.

2005 "La anarquía en la filosofía política". *Estudios anarquistas*. Volumen 13 n.º 1: 8–22.

#### **Federici, Silvia, ed.**

1995. *La perdurable civilización occidental: la construcción del concepto de civilización occidental y sus "otros"*. Londres: Praeger.

#### **Gilroy, Paul**

1993 *El Atlántico Negro: Modernidad y Doble Conciencia*. Cambridge: Harvard University Press.

#### **Godbout, Jacques**

2005 "¿Pas de représentation sans représentativité?" *Revue du MAUSS Semestrielle* núm. 26: 90–104.

#### **GoGwilt, Chris**

1995. «El verdadero Occidente: La idea cambiante de Occidente desde la década de 1880 hasta la de 1920». En *La civilización occidental y sus «otros»* (S. Federici, ed.). Londres: Praeger.

#### **Graeber, David**

2001 *Hacia una teoría antropológica del valor*. Nueva York: Palgrave.

2004. *Fragmentos de una antropología anarquista*. Chicago: University of Chicago Press.

2005 "Fetichismo y creatividad social, o los fetiches son dioses en proceso de construcción". *Teoría antropológica*, volumen 5, n.º 4: 407-438. [Capítulo 4 de este volumen]

#### **Grinde, Donald A.**

1977. *Los iroqueses y la fundación de la nación estadounidense*. San Francisco: Indian Historian Press.

#### **Grinde, Donald A. y Bruce E. Johansen**

1990. *Ejemplo de libertad: Los nativos americanos y la evolución de la democracia*. Los Ángeles: Universidad de California en Los Ángeles.

1995. "Salsa para el ganso: Demanda y definiciones de 'prueba' respecto a los iroqueses y la democracia". *William & Mary Quarterly* 53 (3): 628–635.

#### **Hammond, Mason**

2000. "Los orígenes indoeuropeos del concepto de sociedad democrática". En *The Breakout: The Origins of Civilization* (M. Lamber-Karlovsky, ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

#### **Ho, Engseong**

2004 "El imperio a través de los ojos de la diáspora: una visión desde el otro barco". *Estudios comparativos en sociedad e historia* 46(2): 210–246.

**Huntington, Samuel P**

1993 "El choque de civilizaciones". *Foreign Affairs* 72(3): 22–48.

1996 "Occidente: único, no universal". *Foreign Affairs* 75(1): 28–46,

Johansen, Bruce

1982. *Fundadores olvidados: Cómo los indígenas estadounidenses ayudaron a dar forma a la democracia*. Boston: Harvard Common Press.

1998. *Debatiendo la democracia: El legado de libertad de los nativos americanos*. Santa Fe: Clear Light Publishers.

**Kyle, Donald G.**

1998. *Espectáculos de muerte en la antigua Roma*. Nueva York: Routledge.

**Lamberg-Karlovsky, CC**

2000 "La 'ruptura' oriental y el contrato social mesopotámico". En *La ruptura: Los orígenes de la civilización* (M. Lamber-Karlovsky, ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

**Lamberg-Karlovsky, Martha, ed.**

2000 *La ruptura: Los orígenes de la civilización*. Monografías del Museo Peabody. Cambridge: Harvard University Press.

**Levy, Philip A.**

1996 "Ejemplos de tomar libertades: la tesis de la influencia iroquesa y el problema de la evidencia". *William & Mary Quarterly* 53(3): 587–604.

**Levy-Bruhl, Lucien**

1986 [1926] *Cómo piensan los nativos* (trad. Lilian Clare). Salem: Ayer & Co.

**Lewis, Martin W. y Kären E. Wigen**

1997 *El mito de los continentes: una crítica de la metageografía*. Berkeley: University of California Press.

**Linebaugh, Peter**

1991. *Los ahorcados de Londres: crimen y sociedad civil en el siglo XVIII*. Nueva York: Allen Lane, The Penguin Press.

**Linebaugh, Peter y Marcus Rediker**

2000 *La hidra de muchas cabezas: marineros, esclavos, plebeyos y la historia oculta del Atlántico revolucionario*. Boston: Beacon Press.

**Lomar, Kathryn y Tim Cornell, eds.**

2003 "Pan y circo": *Euergetismo y mecenazgo municipal en la Italia romana*. Londres: Routledge.

**Lovejoy, Arthur**

1955. "El origen chino del romanticismo". En *Ensayos sobre la historia de las ideas*. Nueva York: George Braziller.

**MacGaffey, Wyatt**

1994 "Objetos africanos y la idea del fetiche". *RES: Revista de Antropología y Estética* 25: 123—31.

**Manin, Bernard**

1994 "Sobre la legitimidad y la deliberación política". En *Nuevo pensamiento francés: filosofía política* (M. Lilia, ed.). Princeton: Princeton University Press.

**Mann, Michael**

1999 "El lado oscuro de la democracia: la tradición moderna de limpieza étnica y política". *New Left Review* 235: 18–45.

**Markoff, John**

1995. *Olas de democracia: movimientos sociales y cambio político*. Thousand Oaks: Pine Forge Press.

1999 "¿Dónde y cuándo se inventó la democracia?" *Estudios comparativos en sociedad e historia* 41(4): 660—690.

**Mignolo, Walter D.**

2002 "Las múltiples caras de la cosmopolis: pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico". En *Cosmopolitismo* (C. Breckenridge, S. Pollock, H. Bhabha y D. Chakrabarty, eds.). Durham: Duke University Press.

**Muhlberger, Steven y Phil Paine**

1993 "El lugar de la democracia en la historia mundial". *Revista de Historia Mundial* 4(1): 23–45.

1997 "La democracia en la India antigua". Sitio web de Historia Mundial de la Democracia, <http://www.nipissingu.ca./department/history/histdem/>, consultado el 22 de noviembre de 2004.

**Negri, Antonio**

1999. *Insurgencias: El poder constituyente y el Estado moderno* (trad. Maurizia Boscagli). Minneapolis: University of Minnesota Press.

**Newman, Michael**

1998 "Plumas Fundacionales: Los Iroqueses y la Constitución". *The New Republic* 199(19): 17–21.

**Ober, Josías**

1996 *La Revolución Ateniese: Ensayos sobre la democracia y la teoría política de la antigua Grecia*. Princeton: Princeton University Press.

**Ostrom, Elinor**

1990 *Gobernar los bienes comunes: La evolución de las instituciones para la acción colectiva*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Payne, Samuel B.**

1997 "La Liga Iroquesa, los Artículos de la Confederación y la Constitución". *William and Mary Quarterly* 53(3): 605–620.

**Pietz, William**

1985 "El problema del fetiche I". *RES: Revista de Antropología y Estética* 9: 5–17.

1987 "El problema del fetiche II: El origen del fetiche". *RES: Revista de Antropología y Estética* 13: 23–45.

1988 "El problema del fetiche IIIa: la Guinea de Bosman y la teoría ilustrada del fetichismo". *RES: Revista de Antropología y Estética* 16: 105-123.

**Rediker, Marcus**

1981 "Bajo el estandarte del rey Muerte": El mundo social de los piratas angloamericanos, 1716-1726. *William & Mary Quarterly*, 3.<sup>a</sup> serie, 38(2): 203-227.

1987 *Entre el diablo y el mar profundo: marineros mercantes, piratas y el mundo marítimo angloamericano, 1700-1750*. Cambridge: Cambridge University Press.

2004 *Villanos de todas las naciones: Piratas del Atlántico en la Edad de Oro*. Beacon Press: Boston.

**Ross, John**

2000. *La guerra contra el olvido: Las crónicas zapatistas*. Monroe, ME: Common Courage Press.

**Rus, Jan, Rosalva Aída Hernández Castillo, and Shannan L. Mattiace**

2003. *Vidas mayas, utopías mayas: Los pueblos indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

**Sakolsky, Ron y James Koehline, eds.**

1993 *Gone to Croatan: The Origins of North American Dropout Culture*. Brooklyn, NY: Autonomedia.

**Sartori, Giovanni**

1987. *La teoría de la democracia revisitada*. Chatham, NJ: Chatham House.

**Saxonhouse, Arlene W.**

1993 "La democracia ateniense: creadores de mitos modernos y teóricos antiguos". *PS: Political Science and Politics* (26)3: 486–490,

**Nieve, Dean R.**

1994 *Los iroqueses*. Londres: Blackwell.

**Tooker, Elizabeth**

1988 "La Constitución de los Estados Unidos y la Liga Iroquesa". *Ethnohistoria* 35: 305–36.

1990 “Respuesta a Johansen”. *Ethnohistoria* 37: 291–297.

**Toynbee, Arnold**

1934–1961 *Un estudio de la historia*. 12 volúmenes. Nueva York: Oxford University Press.

**Trouillot, Michel-Rolph**

2003 *Transformaciones globales: Antropología y el mundo moderno*. Nueva York: Palgrave.

**Veyne, Paul**

1976 *Le Pain et Le Cirque: Sociologie Historique d'un Pluralisme Politique*. París: Ediciones du Seuil.

**Wilkinson, David**

1985 “Civilización Central”. *Comparative Civilizations Review*, otoño de 1985: 31–53.

**Žižek, Slavoj**

1998 “Una defensa izquierdista del eurocentrismo”. *Critical Inquiry* 24: 989-1009.

<sup>[1]</sup> Pero no aquellos que hablan español o portugués. No está claro si Huntington ha emitido un juicio sobre los bóers.

<sup>[2]</sup> Era completamente normal, por ejemplo, que un funcionario de la corte Ming fuera taoísta en su juventud, se convirtiera al confucianismo en la mediana edad y al budismo al jubilarse. Resulta difícil encontrar paralelismos en Occidente incluso hoy en día.

<sup>[3]</sup> Algunas de sus afirmaciones son tan escandalosas (por ejemplo, la aparente afirmación de que, a diferencia de Occidente, tradiciones como el Islam, el budismo y el confucianismo no pretenden verdades universales, o que, a diferencia del Islam, la tradición occidental se basa en una obsesión con la ley) que uno se pregunta cómo un erudito serio podría hacerlas.

<sup>[4]</sup> De hecho, a menudo se encuentra a algunos de los autores que de otro modo serían más hostiles a Huntington yendo incluso más allá, y argumentando que el amor, por ejemplo, es un “concepto occidental” y por lo tanto no puede usarse cuando se habla de personas en Indonesia o Brasil.

<sup>[5]</sup> O que un francés lea el relato de Posidonio sobre la antigua Galia y se identifique con la perspectiva de un antiguo griego (una persona que, si lo hubiera conocido en persona, probablemente pensaría primero que era algún tipo de árabe).

<sup>[6]</sup> Por eso, los filósofos griegos clásicos desconfían tanto de la democracia: porque, según afirmaban, no enseña la bondad.

<sup>[7]</sup> Esta conclusión, en términos de sistemas mundiales, no es nada sin precedentes: lo que estoy describiendo corresponde a lo que David Wilkinson (1987) llama, por ejemplo, la “Civilización Central”.

<sup>[8]</sup> Una razón por la que esto suele pasarse por alto es que Hegel fue uno de los primeros en usar “Occidente” en su sentido moderno, y Marx a menudo lo siguió en esto. Sin embargo, este uso era, en aquel entonces, extremadamente inusual.

[9] Cabe hacer una pequeña aclaración: el orientalismo permitió a las potencias coloniales distinguir entre civilizaciones rivales, consideradas irremediabilmente decadentes y corruptas, y los «salvajes», quienes, al no ser considerados irremediabilmente inferiores racialmente, podían ser objeto de una «misión civilizadora». Por lo tanto, si bien Gran Bretaña abandonó en gran medida los intentos de reformar las instituciones indias en la década de 1860, posteriormente adoptó la misma retórica en África. De este modo, África quedó relegada, en cierto modo, al lugar que había ocupado Occidente, antes de que los europeos se autodenominaran «occidentales».

[10] “Aunque los primeros colonos ingleses en este país solían tener gobierno y disciplina en sus familias y tenían suficiente severidad en ello, sin embargo, como si el clima nos hubiera enseñado a indianizarnos, la relajación de esto es ahora tal que se ha dejado completamente de lado, y una indulgencia tonta hacia los niños se ha convertido en un aborto epidémico del país, y es probable que venga acompañado de muchas consecuencias nefastas” (op. Cit.).

[11] Por lo general, se pueden encontrar voces prodemocráticas aquí y allá, pero tienden a ser una minoría bien definida. En la antigua Grecia, por ejemplo, parece haber exactamente tres autores conocidos que se consideraban demócratas: Hipodamo, Protágoras y Demócrito. Sin embargo, ninguna de sus obras ha sobrevivido, por lo que sus ideas solo se conocen a través de citas en fuentes antidemocráticas.

[12] Es interesante reflexionar sobre Atenas en este sentido. Los resultados son, ciertamente, un tanto confusos: era, con mucho, la ciudad griega más cosmopolita (aunque los extranjeros no tenían derecho a voto), y los historiadores aún no se ponen de acuerdo sobre si puede considerarse un Estado. Esto último depende en gran medida de si se adopta una perspectiva marxista o weberiana: existía claramente una clase dirigente, si bien muy numerosa, pero prácticamente no había ningún aparato administrativo.

[13] Obviamente, el estado chino también era profundamente diferente en algunos aspectos: en primer lugar, era un imperio universalista. Pero, contrariamente a lo que afirma Tooker, se puede tomar prestada una idea sin adoptar todos sus elementos.

[14] En lugar de pretender ser un experto en la erudición india de principios del siglo XX, simplemente reproduciré la nota a pie de página de Muhlenberger: “KP Jayaswal, *Hindu Polity: A Constitutional History of India in Hindu Times* 2.<sup>a</sup> ed. y ampliada (Bangalore, 1943), publicado por primera vez en forma de artículo en 1911-13; DR Bhandarkar, *Lectures on the Ancient History of India on the Period from 650 to 325 BC*, The Carmichael Lectures, 1918 (Calcuta, 1919); RC Majumdar. *Corporate Life in Ancient India*, (escrito originalmente en 1918; citado aquí de la 3.<sup>a</sup> ed., Calcuta, 1969, como *Corporate Life*)”.

[15] Digo “casi”. El budismo primitivo era bastante comprensivo: en particular el propio Buda. Sin embargo, la tradición brahmánica es, como cabría esperar, uniformemente hostil.

[16] La mayoría, de hecho, se publicaron en una revista llamada *Symbols*.

[17] Uno se siente tentado a decir que esto nos deja elegir entre dos teorías sobre el origen de la “civilización occidental” de Huntington: una neoliberal y otra criptofascista. Pero esto probablemente sería injusto. Al menos los autores tratan aquí la amplia zona que posteriormente incluye el Islam como parte de un bloque “occidental” al que atribuyen el origen de las ideas occidentales de libertad; aunque es difícil hacer lo contrario, ya que prácticamente no se sabe nada de lo que ocurría en Europa durante este período temprano. Probablemente la

contribución más fascinante sea el ensayo de Gregory Possehl sobre la civilización de Harappa, la primera civilización urbana de la India, que, hasta donde se sabe actualmente, parece haber carecido de monarquía y de cualquier tipo de estado centralizado. La pregunta obvia es qué dice esto sobre la existencia de las primeras “democracias” o “repúblicas” indias. ¿Podría ser, por ejemplo, que los primeros dos mil años de historia del sur de Asia fueran en realidad la historia de la erosión gradual de formas políticas más igualitarias?

<sup>[18]</sup> Me baso aquí en una conversación con Nolasco Mamani, quien, entre otras cosas, fue el representante aymara en la ONU, en Londres durante el Foro Social Europeo de 2004.

Fuente: <https://theanarchistlibrary.org/library/david-graeber-there-never-was-a-west>