

LA DÉMOCRATIE DES INTERSTICES

Que reste-t-il de l'idéal démocratique ?

David Graeber

La Découverte | *Revue du MAUSS*

2005/2 - no 26

pages 41 à 89

ISSN 1247-4819

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2005-2-page-41.htm>

Pour citer cet article :

Graeber David, « La démocratie des interstices » Que reste-t-il de l'idéal démocratique ?,
Revue du MAUSS, 2005/2 no 26, p. 41-89. DOI : 10.3917/rdm.026.0041

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LA DÉMOCRATIE DES INTERSTICES Que reste-t-il de l'idéal démocratique¹ ?

par David Graeber

Cet article résulte en grande partie de ma propre expérience du mouvement altermondialiste, où les enjeux de la démocratie ont été au cœur des débats. Les anarchistes en Europe ou en Amérique du Nord, comme les organisations indigènes des pays du Sud, se sont tous trouvés pris dans des questionnements étonnamment proches : le concept de « démocratie » est-il intrinsèquement occidental ? Désigne-t-il une forme de gouvernance (un mode d'auto-organisation collectif) ou une forme de gouvernement (une façon spécifique de mettre en œuvre l'appareil d'État) ? La démocratie implique-t-elle nécessairement la règle de la majorité ? La démocratie représentative est-elle vraiment démocratique ? Ce terme est-il irrémédiablement marqué par ses origines athéniennes, par cette société esclavagiste et militariste basée sur la domination systématique des hommes ? Ce que nous appelons aujourd'hui « démocratie » a-t-il véritablement un lien historique aussi évident avec la démocratie athénienne ? Est-il possible, pour ceux qui tentent de développer des formes de démocratie directe décentralisées et fondées sur la recherche du consensus, de se réclamer de cette notion ? Si tel est le cas, comment pourrions-nous convaincre une majorité de personnes de par le monde que la « démocratie » n'a rien à voir avec l'élection de représentants ? Dans le cas inverse, si nous acceptons la définition standard et si nous commençons à désigner la démocratie directe sous un autre terme, comment pourrions-nous dire que nous sommes contre la démocratie – un terme connoté universellement d'une façon si positive ?

Toutes ces questions sont bien plus des affaires de mots que de pratiques. De fait, lorsque l'on s'intéresse à ces dernières, on est frappé par l'importance des convergences. Que l'on discute avec des membres des communautés zapatistes dans le Chiapas, avec des chômeurs *piqueteros* en Argentine, des *squatters* hollandais ou des militants en lutte contre les expulsions dans les *townships* sud-africains, presque tout le monde s'accorde sur l'importance des structures horizontales plutôt que verticales ; sur la nécessité que les initiatives émanent de groupes autonomes et auto-organisés de taille relativement restreinte plutôt qu'elles ne procèdent d'en haut *via* diverses chaînes de commandement ; sur le rejet des structures

1. Ce sous-titre reprend directement la question que nous avons au départ posée aux auteurs que nous désirions voir collaborer à un numéro du MAUSS sur la démocratie. Finalement, il y en a eu deux – le n° 25, *Malaise dans la démocratie*, et celui-ci – et ce titre s'est perdu en cours de route (ndlr).

de pouvoir permanentes et sur l'exigence de mettre en œuvre différents types de mécanismes – qu'ils relèvent des modes de « facilitation » propres au style nord-américain ou du style zapatiste à l'œuvre dans les comités des mouvements de femmes et de jeunes – permettant de faire entendre la voix de ceux qui, en temps normal, se trouvent marginalisés ou exclus des formes traditionnelles de participation. Certains des débats les plus acharnés du passé, notamment ceux qui opposaient les partisans du principe majoritaire aux partisans des procédures consensuelles sont aujourd'hui largement réglés, ou, pour le dire plus justement, ils semblent de plus en plus dépourvus d'intérêt dans la mesure où un nombre croissant de mouvements sociaux ne recherchent le consensus intégral qu'au sein des petits groupes et recourent à différentes formes de « consensus qualifié » au sein de coalitions plus larges.

Quelque chose est en train d'émerger. Le problème est de savoir comment le nommer. Bien des principes fondamentaux de ces mouvements (auto-organisation, association volontaire, aide mutuelle, refus du pouvoir d'État, etc.) proviennent de la tradition anarchiste. Néanmoins, beaucoup de ceux qui embrassent ces principes répugnent quelque peu, voire même refusent catégoriquement, de se dire « anarchistes ». C'est la même chose avec la démocratie. Pour ma part, j'ai toujours adopté et défendu résolument ces deux termes en affirmant qu'en fait, anarchisme et démocratie sont – ou devraient être – des notions peu ou prou identiques. Mais, comme je l'ai dit, il n'y a aucun consensus en la matière, même pas une opinion majoritaire bien tranchée.

Il me semble que tout cela renvoie d'abord à des questions tactiques et politiques. Le terme de démocratie a signifié bien des choses différentes au cours de son histoire. Lorsqu'il est apparu pour la première fois, il désignait un système dans lequel tous les citoyens d'une communauté rendaient des décisions à l'issue d'un vote effectué de façon égalitaire au sein d'une assemblée. Dans la plus grande partie de son histoire, il a renvoyé au désordre politique, aux émeutes, aux lynchages, à la violence des factions (de fait, ce terme avait alors les mêmes connotations que celui d'anarchie aujourd'hui). Ce n'est que très récemment qu'il a été identifié à ce système dans lequel les citoyens d'un État élisent des représentants appelés à exercer le pouvoir d'État en leur nom. À l'évidence, il n'existe aucune essence véritable de la démocratie qu'il s'agirait de découvrir. La seule chose que ces différents référents puissent avoir en commun, c'est l'idée qu'avec la démocratie, les questions politiques – qui sont normalement l'affaire d'une élite restreinte – se retrouvent désormais posées à tous, pour le meilleur ou pour le pire². Ce terme a toujours été si chargé d'une dimension normative qu'il semble

2. D'un point de vue historique, l'argument de Rancière selon lequel la démocratie est indissociable de la mise en cause de la distribution officielle des droits et des ressources par ceux qui en sont exclus et de l'exigence que leur voix soit entendue me paraît très pertinente.

presque contradictoire dans les termes de prétendre écrire une histoire neutre et dépassionnée de la démocratie. La plupart des chercheurs qui tentent de maintenir une apparence de neutralité évitent d'utiliser ce terme. Ceux qui opèrent des généralisations au sujet de la démocratie cherchent toujours à apporter de l'eau à un moulin ou à un autre.

C'est certainement aussi mon cas. Et c'est la raison pour laquelle il m'est apparu correct d'explicitier dès le départ au nom de quel moulin j'écris. Il me semble qu'il y a une raison pour laquelle l'attrait exercé par le terme « démocratie » reste indéfectible – en dépit du fait que les dictateurs et les démagogues en font souvent un usage abusif : pour la plupart des gens, la démocratie est toujours identifiée à la prise en charge collective par les personnes ordinaires de leurs propres affaires. C'était déjà le cas au XIX^e siècle, et c'est pour cette raison que les hommes politiques de cette époque – ceux-là mêmes qui évitaient d'employer le terme auparavant – ont commencé bon an mal an à l'adopter et à se définir comme « démocrates », en bricolant petit à petit une histoire qui leur permettait de se présenter comme les dignes héritiers d'une tradition remontant à la cité athénienne. En abordant les choses ainsi, je défendrai – sans raisons particulières, du moins sans raisons proprement scientifiques dans la mesure où ce sont des raisons morales et politiques qui sont en jeu – l'idée selon laquelle l'histoire de la « démocratie » ne doit pas être traitée comme la simple histoire du mot « démocratie ». Si la démocratie relève avant tout de la prise en charge de leurs propres affaires par des communautés humaines dans le cadre d'un processus ouvert et relativement égalitaire de discussion publique, alors il n'y a aucune raison de considérer que les formes de prise de décision égalitaires des communautés rurales en Afrique ou au Brésil mériteraient moins d'être désignées sous ce terme que les systèmes constitutionnels qui régissent la plupart des États-nations aujourd'hui. Peut-être même le mériteraient-elles davantage.

Dans ce texte, je vais défendre toute une série de thèses. Peut-être la meilleure façon de procéder est-elle de les énoncer d'emblée en raccourci.

1) Presque tous ceux qui écrivent sur le sujet affirment que la « démocratie » est un concept « occidental » dont l'histoire débute à Athènes, et considèrent que ce qui renaît aux XVIII^e et XIX^e siècles en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord n'en serait pour l'essentiel que le prolongement. La démocratie est ainsi conçue comme ayant pour espace naturel l'Europe occidentale et ses colonies francophones ou anglophones. Aucune de ces affirmations n'est justifiée. La « civilisation occidentale » est un concept particulièrement confus, et s'il réfère vaguement à quelque chose, c'est seulement à une tradition intellectuelle. Or celle-ci est tout aussi hostile que la tradition indienne, chinoise ou méso-américaine à quoi que ce soit qu'on puisse considérer comme relevant de la démocratie.

2) Les pratiques démocratiques – les procédures de prise de décision égalitaires – existent à peu près partout dans le monde, elles ne sont spécifiques à aucune « civilisation », culture ou tradition déterminée. Elles tendent à apparaître en tout lieu où la vie sociale se déroule en dehors des structures de domination systématique.

3) L'« idéal démocratique » tend à émerger lorsque, dans certaines circonstances historiques, les intellectuels et les hommes politiques – qui d'une façon ou d'une autre se fraient habituellement leur chemin en naviguant entre les institutions d'État et les mouvements et pratiques populaires – interrogent leur propre tradition (en dialogue constant avec les autres traditions) pour en extraire des exemples de pratiques démocratiques présentes ou passées afin de démontrer qu'elle contient des germes précieux de démocratie. Ces moments, je les nomme des moments de « refondation démocratique ». Du point de vue des traditions intellectuelles, ce sont également des moments de récupération, au cours desquels des idéaux et des institutions – qui sont souvent le produit de formes d'interaction incroyablement complexes entre des personnes nourries d'histoires et de traditions très différentes – en viennent à être considérés comme résultant de la logique propre à la tradition intellectuelle elle-même. Au cours des XVIII^e et XIX^e siècles tout particulièrement, ce n'est pas seulement l'Europe, mais quasiment le monde entier qui a connu de tels moments.

4) Le fait que cet idéal se soit toujours fondé – au moins partiellement – sur des traditions inventées ne signifie pas pour autant qu'il ne serait pas authentique ou légitime ou, du moins, moins authentique et légitime que tout autre idéal. Il présente néanmoins une contradiction : cet idéal s'est toujours basé sur un rêve impossible, le rêve d'un mariage entre les procédures et pratiques démocratiques d'une part, et les mécanismes coercitifs de l'État d'autre part. Ce qui en a résulté, ce ne sont pas des « démocraties », quelque sens que l'on donne à ce terme, mais des républiques ne recelant en général que peu d'éléments démocratiques.

5) L'expérience qui est aujourd'hui la nôtre n'est pas celle d'une crise de la démocratie mais plutôt celle d'une crise de l'État. Si l'on a pu assister ces dernières années, au sein des mouvements altermondialistes, à un regain d'intérêt pour les pratiques et les procédures démocratiques, cela s'est opéré presque entièrement hors des cadres étatiques. L'avenir de la démocratie se joue précisément dans ces espaces.

Développons maintenant ces points à peu près dans l'ordre selon lequel je viens de les présenter. Et commençons par cette étrange idée selon laquelle la démocratie serait d'une manière ou d'une autre un « concept occidental ».

SUR L'INCOHÉRENCE DE LA NOTION DE « TRADITION OCCIDENTALE »

Une cible un peu facile pour débiter : la fameuse thèse de Samuel P. Huntington sur le « choc des civilisations ». Huntington est un professeur de relations internationales à Harvard, une figure emblématique de l'intellectuel de la guerre froide, adulé dans les *think-thanks* de droite. En 1993, il publie un essai proposant de démontrer qu'avec la fin de la guerre froide, les conflits internationaux se focaliseront désormais autour des oppositions entre les différentes traditions culturelles. Une telle thèse avait ceci de remarquable qu'elle prônait une certaine humilité culturelle. S'appuyant sur les travaux d'Arnold Toynbee, il appelait les Occidentaux à envisager leur propre civilisation comme une civilisation parmi d'autres et dont les valeurs ne sauraient être considérées comme universelles. Il soulignait en particulier que la démocratie constitue une idée spécifiquement occidentale et que l'Occident devrait renoncer à s'efforcer de l'imposer au reste du monde.

« D'une façon assez superficielle, une part importante de la civilisation occidentale a de fait imprégné le reste du monde. Mais, à un niveau bien plus fondamental, les notions occidentales diffèrent profondément de celles qui dominent dans les autres civilisations. Individualisme, libéralisme, constitutionnalisme, droits de l'homme, égalité, liberté, règne de la loi, démocratie, marché libre, séparation de l'Église et de l'État, toutes ces idées rencontrent bien peu d'écho dans les cultures islamique, confucéenne, japonaise, hindoue, bouddhiste ou orthodoxe. Les efforts déployés par l'Occident pour les diffuser ont au contraire tendance à provoquer dans ces sociétés des réactions contre "l'impérialisme des droits de l'homme" et une réaffirmation de leurs valeurs propres, comme on peut l'observer avec le soutien apporté par les jeunes générations des cultures non occidentales au fondamentalisme religieux. L'idée même qu'il existerait une "civilisation universelle" est une idée propre à l'Occident, totalement étrangère au particularisme qui caractérise la plupart des sociétés orientales et à leur insistance sur la différence entre les peuples » [Huntington, 1993, p. 120].

Quelle que soit la perspective que l'on adopte, cette liste des « concepts occidentaux » présente un aspect fascinant. Si on la prend au pied de la lettre, elle conduirait à poser que l'« Occident » n'aurait pris de forme reconnaissable qu'au XIX^e voire au XX^e siècle, dans la mesure où, dans les siècles précédents, une écrasante majorité d'« Occidentaux » auraient rejeté de tels principes – si jamais d'ailleurs ils avaient été capables de les concevoir. On peut certes toujours farfouiller dans les deux ou trois derniers millénaires de différentes parties de l'Europe et trouver d'assez plausibles précurseurs à la plupart de ces principes. Beaucoup s'y sont essayés. L'Athènes du V^e siècle av. J.-C. fournit en général des ressources très utiles pour une telle démarche. Du moins dans la mesure où l'on est disposé à ignorer ou au moins à écrémer presque tout ce qui s'est passé entre ce moment-là et

disons 1215 ou 1776. Tel est peu ou prou l'approche adoptée par la plupart des manuels classiques. Huntington est un peu plus subtil. Il identifie la Grèce et Rome à la « civilisation classique », une civilisation à part, qui va ensuite se scinder, donnant naissance au christianisme oriental (grec) et au christianisme occidental (latin) – et plus tard, bien sûr, à l'islam. Ainsi, à son origine, la civilisation occidentale s'identifierait au christianisme latin. Après les bouleversements de la Réforme et de la Contre-Réforme, cette civilisation aurait perdu sa spécificité proprement religieuse pour se transformer en quelque chose de plus large et d'essentiellement séculier. Huntington aboutit en fait à des conclusions qui ne diffèrent guère de celles des manuels classiques, tant il insiste lui aussi sur le fait que la tradition occidentale est fondamentalement « beaucoup plus » l'héritière des idées de la civilisation classique que ses rivales, orthodoxe et islamique.

Il y a bien des façons d'attaquer la position de Huntington. Sa liste des « concepts occidentaux » est particulièrement arbitraire. Bon nombre d'entre eux ont été abandonnés au cours de l'histoire de l'Europe occidentale, tandis que beaucoup d'autres firent l'objet d'un large accord. Pourquoi privilégier cette liste plutôt qu'une autre ? Quel est le critère ? Il apparaît clairement que l'objectif immédiat de Huntington est de montrer que nombre d'idées largement approuvées en Europe occidentale et en Amérique du Nord ont de fortes chances d'être considérées avec suspicion dans d'autres parties du globe. Mais même sur cette base, n'est-il pas également possible d'établir une tout autre liste, par exemple en affirmant que la « culture occidentale » repose sur la science, l'industrie, la rationalité bureaucratique, le nationalisme, les théories raciales et sur une tendance irrépressible à l'expansion géographique, et d'en conclure que cette culture aurait culminé avec le III^e Reich ? (De fait, certains critiques radicaux de l'Occident pourraient tout à fait défendre un tel argument.) À d'autres occasions, Huntington [1996] réitère avec insistance une liste tout à fait similaire.

Il me semble que la seule façon de comprendre le pourquoi d'une telle liste consiste à examiner l'usage qu'il fait des termes de culture et de civilisation. De fait, si on lit son ouvrage avec attention, on s'aperçoit que les termes « culture occidentale » et « civilisation occidentale » sont presque interchangeables. Chaque civilisation a sa propre culture, c'est-à-dire avant tout ses propres « idées », « concepts » et « valeurs ». Dans le cas de l'Occident, ces idées semblent liées tout d'abord à une certaine forme de christianisme, bien qu'elles se soient ensuite développées sur une base géographique et nationale, en s'enracinant en Europe occidentale et dans ses colonies françaises et anglaises³. Les autres civilisations mentionnées

3. Et non dans les colonies de langue espagnole ou portugaise. Par ailleurs, le jugement de Huntington sur les Boers manque de clarté. En tant qu'auteur moderne, celui-ci est trop délicat pour faire mention des races, mais les conclusions auxquelles conduit son analyse sont étonnamment proches de celles dérivées des classifications raciales.

ne sont pas – à l'exception du Japon – définies en termes géographiques. Elles sont, elles, encore identifiées à des religions, en tant que civilisations islamique, confucéenne, bouddhiste, hindoue ou orthodoxe. Tout cela est déjà assez problématique. Pourquoi l'Occident n'est-il plus défini en termes religieux à partir de 1517 (en dépit du fait que la plupart des Occidentaux continuent de se désigner comme des chrétiens), alors que d'autres le sont encore (en dépit du fait que la plupart des Chinois, par exemple, ne se désigneraient sûrement pas eux-mêmes comme des confucéens) ? Probablement, en raison du fait que Huntington, pour être cohérent sur ce point, aurait dû soit exclure de la civilisation occidentale certains groupes qu'il préférerait ne pas exclure (les catholiques ou les protestants, les juifs, les déistes, les philosophes athées, etc.), soit expliquer pourquoi l'Occident pourrait seul consister en un amalgame complexe de croyances religieuses et de philosophies alors que d'autres civilisations ne le pourraient pas – et cela en dépit du fait que, si l'on examine l'histoire d'unités géographiques comme l'Inde ou la Chine (et non d'entités toutes faites comme l'hindouisme ou le confucianisme), c'est bien un tel amalgame que l'on trouve.

Pire encore. Dans une tentative de clarification postérieure intitulée « What Makes the West Western » [1996], Huntington en vient à affirmer que le « pluralisme » constitue l'une des qualités exclusives de l'Occident :

« L'histoire montre que la société occidentale a toujours été profondément pluraliste. Le trait distinctif de l'Occident, comme l'a souligné Karl Deutsch, c'est "l'émergence et la permanence de divers groupes autonomes, fondés ni sur les liens de sang ni sur le mariage". Ces groupes, formés aux ^{vi}^e et ^{vii}^e siècles, furent d'abord constitués par les monastères, les ordres religieux et les guildes. Ils se développèrent ensuite dans de nombreuses régions de l'Europe pour inclure une grande variété d'autres associations et sociétés » [1996, p. 234].

L'auteur poursuit sa démonstration en expliquant que cette diversité s'applique également au pluralisme des classes (présence de fortes aristocraties), au pluralisme social (corps représentatifs), à la diversité linguistique, etc. Tout cela, selon Huntington, a fixé le cadre dans lequel allait s'épanouir cette complexité si caractéristique de la société civile occidentale. Il est très facile de montrer que tout cela est parfaitement ridicule. Il suffit par exemple, de rappeler au lecteur que la Chine et l'Inde ont connu durant la plus grande partie de leur histoire un pluralisme religieux bien plus important⁴ ; que la plupart des sociétés asiatiques se caractérisaient par une variété déconcertante d'ordres monastiques, de guildes, de collèges, de sociétés secrètes, de confréries, de groupes civiques et professionnels ; qu'aucune

4. Il était, par exemple, tout à fait courant qu'un fonctionnaire de la cour sous la dynastie Ming soit taoïste dans sa jeunesse, confucéen à l'âge adulte puis bouddhiste à la fin de sa carrière. Il est difficile de trouver quoi que ce soit de comparable en Occident, même aujourd'hui.

d'entre elles n'a égalé l'Occident dans les divers moyens qu'il a employés pour imposer l'uniformité – qu'il s'agisse des guerres d'extermination contre les hérétiques, de l'Inquisition ou de la chasse aux sorcières. Mais ce qui est assez étonnant, c'est que Huntington est ainsi conduit à faire de l'incohérence de sa notion sa propriété caractéristique. Tout d'abord, il décrit les civilisations asiatiques de telle sorte qu'elles ne puissent, par définition, être plurielles. Si on lui oppose alors que les peuples qu'il réunit sous l'appellation d'« Occident » ne semblent guère avoir de caractéristiques communes – pas de langue, de religion, de philosophie ou de mode de gouvernement en commun –, Huntington peut tout simplement rétorquer que ce pluralisme est justement ce qui caractérise en propre l'Occident. Il s'agit là d'un argument parfaitement circulaire.

Sous bien des aspects, la thèse de Huntington relève typiquement du vieil orientalisme : la civilisation européenne est présentée comme étant par nature dynamique, alors que l'« Orient », du moins implicitement, serait monolithique, sans histoire, stagnant. Mais ce sur quoi je voudrais avant tout attirer l'attention, c'est sur le caractère incohérent des notions de « civilisation » et de « culture » de Huntington. Le terme de « civilisation » peut en effet être utilisé en deux sens tout à fait différents. Il peut tout d'abord désigner un type de société dans laquelle la vie sociale se concentre principalement dans des villes – comme le fait par exemple, un archéologue pour caractériser la vallée de l'Indus. Ou alors, ce terme peut signifier raffinement, finesse, créativité culturelle. La notion de « culture » présente elle aussi cette double signification. Elle peut être utilisée dans son sens anthropologique pour désigner certaines structures sensibles, certains codes symboliques que les membres d'une culture donnée intériorisent au cours de leur processus de socialisation et qui informent tous les aspects de leur vie quotidienne : la façon dont ils parlent, mangent, se marient, jouent de la musique, etc. Pour utiliser la terminologie de Bourdieu, on peut rapporter cet aspect de la culture à la notion d'*habitus*. En un autre sens, le terme peut être utilisé pour désigner ce que l'on appelle la « haute culture », soit les œuvres les meilleures et les plus profondes produites par une élite artistique, littéraire ou philosophique. Comme en témoigne son insistance à définir l'Occident par ses concepts les plus marquants et les plus précieux – la liberté et les droits de l'homme –, Huntington semble bien avoir à l'esprit ce dernier sens. En effet, si tel n'était pas le cas, si la notion de « culture » était utilisée dans son sens anthropologique, les héritiers directs des anciens Grecs ne seraient pas les Anglais ou les Français modernes mais, de toute évidence, les Grecs modernes. Or, dans le système de Huntington, les Grecs modernes ont faussé compagnie à l'Occident il y a 1 500 ans, au moment où ils se sont convertis à la mauvaise forme de christianisme.

En résumé, pour que la notion de « civilisation » telle que la définit Huntington puisse véritablement faire sens, les civilisations doivent avant

tout être conçues comme des traditions formées de gens qui lisent certains livres. Dès lors, une seule raison permet d'affirmer que Napoléon ou Disraeli sont davantage les héritiers de Platon et Thucydide qu'un berger grec de leur époque : c'est qu'il est plus vraisemblable que les deux premiers aient lu Platon et Thucydide. La culture occidentale n'est pas seulement une collection d'idées, c'est une collection d'idées apprises dans des livres d'école et discutées dans des salles de lecture, des cafés ou des salons littéraires. Si ce n'était pas le cas, il serait difficile d'imaginer comment pourrait bien exister une civilisation qui débute sous la Grèce ancienne, se poursuit dans la Rome antique, se maintient quelque temps, à moitié vivante, dans le monde catholique du Moyen Âge, revit avec la Renaissance italienne, pour enfin s'établir principalement dans ces pays qui bordent l'Atlantique du Nord. Il serait également impossible d'expliquer comment, au cours de la plus grande partie de son histoire, les « concepts occidentaux » – tels les droits de l'homme et la démocratie – n'ont existé qu'à titre de potentialités. On pourrait formuler les choses en ces termes : la civilisation occidentale constitue une tradition littéraire et philosophique, un ensemble d'idées inventées sous la Grèce antique, transmises ensuite sous la forme de livres, de conférences et de séminaires durant plusieurs milliers d'années, dérivant vers l'Ouest, jusqu'à ce que leurs potentialités libérales et démocratiques soient pleinement mises en œuvre dans un petit nombre de pays bordant l'Atlantique il y a un ou deux siècles. Une fois qu'elles furent inscrites dans des institutions nouvelles, démocratiques, elles commencèrent à imprégner le sens commun, politique et social, des citoyens ordinaires. C'est alors, à la fin de ce processus, que leurs partisans en sont venus à attribuer à ces idées un statut universel et à tenter de les imposer au reste du monde. Mais c'est à ce moment qu'elles rencontrent leurs limites, car elles ne peuvent ultimement s'étendre à des régions marquées par des traditions textuelles rivales également puissantes, inculquant d'autres concepts et d'autres valeurs – qu'elles soient basées, par exemple, sur les enseignements du Coran ou de Bouddha.

Une telle position n'est pas sans cohérence intellectuelle. On pourrait la nommer « la théorie de la civilisation par les Grands Livres ». Et d'une certaine façon, elle est très séduisante. Être un Occidental, pourrait-on dire, n'a rien à voir avec un quelconque *habitus*. Cela ne concerne pas les formes de compréhension du monde que nous avons intériorisées au fond de nous-mêmes durant l'enfance – ce qui fait de certains ou certaines des femmes anglaises des classes supérieures, des garçons de ferme bavarois ou des enfants italiens de Brooklyn, etc. L'Occident est davantage une tradition littéraire et philosophique à laquelle chacun d'entre eux a été initié principalement au cours de l'adolescence – même si, à l'évidence, certains éléments de cette tradition peuvent graduellement imprégner le sens commun de chacun. Le problème réside dans le fait que si Huntington

appliquait ce modèle de façon cohérente, son argument principal s'effondrerait. Si les civilisations ne sont pas profondément enracinées, pourquoi alors une Péruvienne des classes supérieures ou un garçon de ferme bengali ne seraient-ils pas capables de suivre les mêmes programmes scolaires et de devenir l'un comme l'autre des Occidentaux comme les autres ? Mais c'est justement ce que Huntington tente de réfuter.

C'est la raison pour laquelle il est contraint de jouer continuellement sur la double signification des notions de civilisation et de culture. L'Occident est certes principalement défini au regard de ses idéaux les plus élevés, mais il l'est parfois également par ses structures institutionnelles effectives – par exemple, toutes ces anciennes guildes et tous ces ordres monastiques médiévaux qui ont émergé de façon autonome, sans avoir été inspirés par les écrits de Platon et d'Aristote. De la même façon, l'individualisme occidental est parfois considéré comme un principe abstrait – le plus souvent refoulé –, une idée consignée dans des ouvrages anciens et pointant à l'occasion le bout de son nez dans des textes comme la *Magna Carta*. Mais, à l'inverse, il est traité parfois comme quelque chose de fortement enraciné dans les représentations populaires, et qui n'aurait aucun sens pour tous ceux qui ont grandi dans une tradition culturelle différente.

Maintenant, comme je l'ai dit, j'ai choisi la thèse de Huntington en grande partie parce qu'il s'agit d'une cible facile. Cette thèse du « choc des civilisations » est pour le moins faiblarde⁵. Ses critiques ont à juste titre mis en pièces à peu près tout ce qu'il a à dire sur les civilisations non occidentales. Le lecteur pourrait donc légitimement se demander pourquoi j'y consacre tant de temps. La raison en est que les arguments de Huntington, du fait même de leur lourdeur, permettent de mettre en lumière l'incohérence d'affirmations partagées par presque tout le monde. En effet, aucun de ses critiques, à ma connaissance, n'a mis en cause l'idée selon laquelle il y aurait quelque chose que l'on pourrait désigner sous le terme d'Occident ; que cette entité pourrait être traitée simultanément comme une tradition littéraire provenant de la Grèce antique et comme la culture ordinaire, le sens commun des peuples vivant aujourd'hui en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord. Pas plus que n'a été contestée l'affirmation selon laquelle des concepts comme ceux d'individualisme ou de démocratie lui seraient d'une certaine façon spécifiques. Tout cela est considéré comme allant de soi. Ainsi certains peuvent s'engager dans une célébration de l'Occident comme berceau de la liberté, alors que d'autres le dénoncent comme la source de l'impérialisme et de sa violence. Mais il est presque impossible

5. Certaines de ses affirmations sont si outrancières – par exemple, celles selon lesquelles l'Occident seul prétendrait que ses idées sont des vérités universelles (à la différence, disons, des bouddhistes) ou serait la seule civilisation marquée par une obsession pour la légalité (à la différence, disons, de l'islam) – qu'il n'est pas illégitime de se demander comment un chercheur sérieux peut raisonnablement les avancer.

de trouver un politiste, un sociologue ou un philosophe – tant à gauche qu'à droite – qui mette en doute la possibilité même d'un discours sensé sur « la tradition occidentale ». Au contraire, nombreux sont ceux parmi les plus radicaux qui semblent penser qu'il est impossible de dire quoi que ce soit de sensé sur autre chose⁶.

Petite parenthèse : sur le regard biaisé de l'Occident

Ce que je suggère en définitive, c'est que la notion même d'Occident est fondée sur un brouillage systématique de la distinction entre traditions textuelles et pratiques ordinaires. En voici un exemple éclairant. Dans les années vingt, un philosophe français, Lucien Lévy-Bruhl, rédigea une série d'ouvrages suggérant que la plupart des sociétés étudiées par les anthropologues manifestaient une « mentalité pré-logique » (1926, etc.). Alors que les Occidentaux modernes emploient un mode de pensée logico-expérimental, les primitifs, affirmait-il, ont recours à des principes fondamentalement différents. Il n'est pas nécessaire de reprendre l'ensemble de son argumentation. Tout ce que Lévy-Bruhl a affirmé au sujet de la logique primitive a été réfuté presque immédiatement et sa thèse est aujourd'hui entièrement discréditée. Mais ce que ses critiques n'ont généralement pas pointé, c'est que Lévy-Bruhl mélangeait les torchons et les serviettes. En définitive, il n'a rien fait d'autre que de rassembler, à partir des observations de missionnaires européens et d'officiers coloniaux en Afrique, en Nouvelle-Guinée et dans d'autres lieux comparables, les pratiques rituelles les plus étranges ou certaines réactions de surprise face à des événements inhabituels pour tenter d'en extrapoler la logique. Il a alors comparé ces matériaux, non pas avec des matériaux comparables qu'il aurait pu collecter en France ou dans un quelconque pays occidental, mais avec une conception totalement idéalisée du comportement que les Occidentaux devraient adopter selon les textes philosophiques et scientifiques (et étayée, semble-t-il, sur une observation des formes de discussion et d'argumentation qu'emploient les philosophes et autres universitaires face à ce type de textes). Les résultats sont évidemment absurdes. Nous savons tous que les gens ordinaires n'appliquent pas les syllogismes d'Aristote et les méthodes expérimentales pour mener leurs affaires quotidiennes. Mais la magie toute particulière à ce type d'écriture, c'est que l'on n'est jamais obligé de se confronter à ce genre d'évidence.

Or ce style d'écriture est extrêmement répandu. Comment alors opère cette magie si particulière ? En grande partie en poussant le lecteur à s'identifier à un homme sans qualités spécifiques, qui tente de résoudre une énigme. Cet homme-là, on peut le voir à l'œuvre dans la tradition philosophique

6. Parmi les auteurs les plus hostiles à Huntington, certains vont plus loin encore que ce dernier, par exemple en affirmant que l'amour est un « concept occidental », inutilisable par conséquent pour parler des Indonésiens ou des Brésiliens.

occidentale. Il apparaît tout particulièrement dans les travaux d'Aristote qui, lorsqu'on les compare à des travaux similaires dans d'autres traditions philosophiques (qui d'ailleurs prennent rarement naissance avec des penseurs aussi désincarnés), nous donnent l'impression que l'univers a été créé hier, suggérant ainsi qu'aucune connaissance antérieure ne serait nécessaire. Plus encore, on peut noter cette propension à mettre en scène un narrateur plein de bon sens confronté à des pratiques exotiques. C'est justement, par exemple, ce qui permet à un Allemand d'aujourd'hui de lire *Germania* de Tacite et de s'identifier immédiatement à la perspective du narrateur italien plutôt qu'avec celle de ses propres ancêtres, ou à un Italien de lire la description d'un quelconque rituel du Zimbabwe par un missionnaire anglican sans s'interroger sur l'attachement de cet observateur aux étranges rituels du thé ou à la doctrine de la transsubstantiation. Ainsi toute l'histoire de l'Occident peut-elle être racontée sous la forme d'une chronique d'« inventions » et de « découvertes » successives. Et c'est précisément lorsque l'on commence à rédiger un texte traitant de ces questions – comme je le fais ici – que l'on devient effectivement partie prenante du canon et que la tradition à laquelle on appartient en vient à apparaître comme un carcan dont il semble impossible de s'échapper.

L'« individu occidental » de Lévy-Bruhl, ou de la plupart des anthropologues contemporains, c'est précisément cela : cet observateur rationnel et sans visage – soigneusement épuré de toute dimension sociale ou personnelle – que nous sommes censés devoir affecter d'être lorsque nous écrivons un certain genre de prose. Cet observateur n'a guère de rapport avec aucun être humain réel, ayant vécu, grandi, aimé, haï, et s'étant attaché à d'autres. C'est une pure abstraction. Reconnaître cela crée un terrible problème pour les anthropologues : si l'« individu occidental » n'existe pas, quel est alors précisément notre point de comparaison ?

Il me semble cependant que le problème est plus grave encore pour ceux qui souhaitent faire de cette figure le pilier de la « démocratie ». En effet, si la démocratie s'identifie à l'autogouvernement des communautés humaines, l'individu occidental est quant à lui défini comme un agent délié de tout lien communautaire. S'il est possible d'imaginer cet observateur rationnel et sans visage en protagoniste de certaines formes d'économie de marché, faire de lui (il est en effet, sauf spécification contraire, présumé être un mâle) un démocrate ne semble envisageable qu'à condition de définir la démocratie elle-même comme une sorte de marché, marché que les agents investissent principalement pour satisfaire un ensemble d'intérêts économiques. Tel est bien sûr l'approche défendue par la théorie du choix rationnel. D'ailleurs, n'est-elle pas déjà implicite dans les approches dominantes des processus de décision démocratiques, et cela depuis Rousseau qui tendait à considérer la « délibération » davantage comme une mise en balance d'intérêts plutôt que comme un processus par lequel les sujets eux-mêmes se constituent,

voire se forment [Manin, 1994] ? Or, justement, il est très difficile de se représenter comment une telle abstraction, dissociée de toute communauté concrète, pourrait bien participer aux types de discussion et de compromis que supposent les formes de procédure démocratique autres que les plus abstraites, comme la participation périodique aux élections.

Une reconfiguration des systèmes-mondes

Le lecteur pourrait légitimement se demander : si l'« Occident » est une notion dépourvue de signification, comment pouvons-nous traiter de toutes ces questions ? Ma réponse est qu'il me semble que nous avons besoin d'un ensemble de catégories fondamentalement nouvelles. Sans pouvoir développer ce point ici, j'ai suggéré ailleurs [Graeber, 2004] que toute une série de termes – tout d'abord l'« Occident », mais aussi la « modernité » – condamnent tout travail de pensée. Si, au contraire, on est attentif au processus de concentration urbaine ou aux traditions philosophiques et littéraires, alors il est difficile de ne pas voir que l'Eurasie, durant la plus grande partie de son histoire, a été divisée en trois centres principaux : un système oriental, centré sur la Chine ; au Sud, un système centré sur ce qui est devenu l'Inde ; et une civilisation occidentale centrée quant à elle sur ce que nous appelons aujourd'hui le « Moyen-Orient » et s'étendant parfois au-delà, vers la Méditerranée⁷. En termes de systèmes-mondes, pendant la plus grande partie du Moyen Âge, l'Europe et l'Afrique ont noué presque exactement les mêmes relations avec les États les plus importants de la Mésopotamie et du Levant. Il s'agissait de périphéries économiques classiques, important des objets manufacturés et fournissant des matières premières, comme l'or et l'argent, et, d'une façon significative, un grand nombre d'esclaves (après la révolte des esclaves africains à Basra dans les années 868-883, le califat abbasside semble avoir commencé à importer plutôt des esclaves européens, jugés plus dociles). Durant toute cette période, l'Europe comme l'Afrique ne furent que des périphéries culturelles. L'Islam ressemble sous tellement d'aspects à ce qui sera plus tard appelé la « tradition occidentale » – même effort intellectuel mené pour articuler les Écritures judéo-chrétiennes et les catégories propres à la philosophie grecque, même accent mis dans la littérature sur l'amour courtois, même rationalisme scientifique et même juridisme, même monothéisme puritain et même impulsion missionnaire, même capitalisme mercantile en pleine expansion, mêmes vagues périodiques de fascination pour le « mysticisme oriental », etc. – que seuls les préjugés historiques les plus tenaces ont pu aveugler les historiens européens et les empêcher de voir qu'il s'agissait bien là de la tradition occidentale, de comprendre que l'islamisation fut

7. Cette analyse en termes de systèmes-mondes n'est pas totalement inédite, elle correspond à ce que David Wilkinson [1987] par exemple, a appelé la « civilisation centrale ».

et continue d'être une forme d'occidentalisation et que c'est seulement à partir du moment où ils ont de plus en plus ressemblé à l'Islam que ceux qui vivaient dans les royaumes barbares du Moyen Âge européen en sont venus à ressembler à ce que nous appelons aujourd'hui l'« Occident ».

Si tout cela est vrai, alors ce que nous avons l'habitude d'appeler la « naissance de l'Occident » doit être pensé, en termes de systèmes-mondes, comme l'essor de ce que Michel-Rolph Trouillot [2003] a nommé le « système Atlantique Nord » et qui, graduellement, a remplacé la semi-périphérie méditerranéenne et émergé comme une économie-monde spécifique, rivalisant puis – progressivement, lentement et dans la douleur – incorporant la plus ancienne économie-monde qui était centrée sur les sociétés cosmopolites de l'océan Indien. La constitution de ce système-monde de l'Atlantique Nord s'opéra à travers d'inimaginables catastrophes : la destruction de civilisations entières, l'esclavage de masse, la mort d'au moins une centaine de millions d'êtres humains. Il produisit également ses propres formes de cosmopolitisme, par un mélange permanent des traditions africaines, amérindiennes et européennes. Une partie de l'histoire du prolétariat maritime du système Atlantique Nord commence à peine à être reconstruite [Gilroy, 1993 ; Sakolsky, Koehnline, 1993 ; Rediker, 1981, 1990 ; Linebaugh, Rediker, 2001, etc.]. C'est l'histoire de mutineries, de pirates, de rebelions, de désertions, de communautés expérimentales et de toutes sortes d'idées antinomistes et populistes, largement occultées dans les recherches conventionnelles – et pour beaucoup d'entre elles, définitivement perdues – bien qu'elles paraissent avoir joué un rôle crucial dans nombre des idées radicales désignées par la suite sous le terme de « démocratie ». Tout ce que je veux ici souligner, c'est que nous avons affaire non pas à des « civilisations » qui se déploieraient historiquement selon un processus autonome – conformément aux modèles de Herder ou de Hegel –, mais à des sociétés qui sont enchevêtrées les unes dans les autres.

LA DÉMOCRATIE N'A PAS ÉTÉ INVENTÉE

J'ai débuté cet article en suggérant que l'on peut écrire l'histoire de la démocratie de deux manières : soit écrire l'histoire du mot « démocratie », en commençant par la Grèce antique, soit écrire une histoire de ces différentes procédures de décision égalitaires qui, à Athènes, furent appelées « démocratiques ».

En règle générale, nous avons tendance à penser que ces deux histoires sont identiques car, selon la sagesse populaire, la démocratie – comme la science ou la philosophie par exemple – fut inventée sous la Grèce antique. Mais tout bien considéré, il s'agit d'une affirmation assez étrange. Des communautés égalitaires ont existé à travers toute l'histoire humaine – et

nombre d'entre elles étaient bien plus égalitaires que celle d'Athènes au ^v^e siècle av. J.-C. – et elles avaient toutes développé une forme ou une autre de procédure de décision pour régler leurs affaires collectives. Souvent ces procédures consistaient à rassembler tout le monde pour des discussions dans lesquelles tous les membres de la communauté – du moins en théorie – avaient voix au chapitre. Néanmoins, ces procédures ne sont jamais considérées comme ayant pu être à proprement parler « démocratiques ».

La principale raison pour laquelle cet argument semble intuitivement justifié est que dans ces assemblées, on ne passait jamais au vote. Presque toujours, on visait plutôt le consensus. Cela est en tant que tel du plus grand intérêt. En effet, si l'on admet que le fait de lever son bras ou de se placer d'un côté ou de l'autre de la place publique pour exprimer son accord ou son désaccord avec une proposition, n'est pas de l'ordre de ces idées prodigieusement sophistiquées que seuls quelques génies de l'Antiquité auraient pu inventer, alors on doit se demander pourquoi ces méthodes sont si rarement employées. Et pourquoi, à l'inverse, les communautés humaines ont toujours préféré s'imposer la tâche bien plus difficile d'aboutir à des décisions unanimes.

L'explication que je voudrais suggérer est la suivante : il est plus facile, dans des communautés de face à face, de se représenter ce que la plupart des membres de celle-ci veulent faire que d'imaginer les moyens de convaincre ceux qui sont en désaccord. La prise de décision consensuelle est typique des sociétés au sein desquelles on ne voit aucun moyen de contraindre une minorité à accepter une décision majoritaire, soit parce qu'il n'existe pas d'État disposant du monopole de la coercition, soit parce qu'il ne manifeste aucun intérêt ni aucune propension à intervenir dans les prises de décision locales. S'il n'y a aucun moyen de forcer ceux qui considèrent une décision majoritaire comme désastreuse à s'y plier, alors la dernière chose à faire, c'est d'organiser un vote. Ce serait organiser une sorte de compétition publique à l'issue de laquelle certains seraient considérés comme des perdants. Voter serait le meilleur moyen de provoquer ces formes d'humiliation, de ressentiment et de haine qui conduisent au bout du compte à la destruction des communautés. Comme un militant ayant suivi une formation au sein d'un groupe d'action directe pourrait vous le dire aujourd'hui, les procédures consensuelles n'ont guère à voir avec un débat parlementaire, et rechercher le consensus ne ressemble en rien au fait de voter. Au contraire, nous avons affaire à une procédure de compromis et de synthèse qui a pour but de produire des décisions auxquelles personne ne trouvera d'objection suffisante pour refuser d'y consentir. Ce qui signifie qu'ici, les deux niveaux que nous avons l'habitude de distinguer – celui de la prise de la décision et celui de sa mise en œuvre – sont de fait confondus. Cela ne veut pas dire que tout le monde doit être d'accord. La plupart des formes de consensus incluent toute une variété de formes graduées de désaccord. L'enjeu est de

s'assurer que personne ne s'en aille avec le sentiment que ses opinions ont été totalement ignorées, et par conséquent que même ceux qui pensent que le groupe a abouti à une mauvaise décision seront encouragés à donner leur acquiescement même passif.

La démocratie majoritaire ne peut donc émerger que lorsque deux facteurs sont conjointement à l'œuvre : 1) le sentiment que les gens doivent avoir un pouvoir égal dans la prise de décision au sein du groupe, et 2) un appareil de coercition capable d'assurer l'application de ces décisions.

Dans la plus grande partie de l'histoire humaine, ces deux conditions n'ont été qu'exceptionnellement réunies au même moment. Là où existent des sociétés égalitaires, imposer une coercition systématique est jugé habituellement de façon négative. Parallèlement, là où un appareil de coercition existait pour de bon, il ne venait guère à l'esprit de ses agents qu'ils mettaient en œuvre une quelconque volonté populaire.

Nul ne saurait contester l'évidence que la Grèce antique a été l'une des sociétés les plus compétitives que l'histoire humaine ait connues. Elle avait en effet tendance à faire de toute chose un objet de rivalité publique, de l'athlétisme à la philosophie ou à l'art dramatique, etc. Il n'est donc guère surprenant que la prise de décision politique ait connu elle aussi un sort semblable. Plus crucial encore est le fait que les décisions étaient prises par le peuple en armes. Aristote, dans sa *Politique*, remarquait que la constitution des cités-États grecques dépendait essentiellement de l'arme principale de leur armée : si c'était la cavalerie, alors il s'agirait d'une aristocratie en raison de l'importance du coût des chevaux ; si c'était l'infanterie hoplite, puissamment armée, il s'agirait d'une oligarchie, car n'importe qui ne peut assurer le coût de l'entraînement et des armures ; si, enfin, l'arme principale était la marine ou une infanterie légère, alors on pourrait s'attendre à une démocratie, car tout le monde sait ramer ou se servir d'une fronde. En d'autres termes, si un homme est armé, on a tout intérêt à prendre en compte son opinion. L'*Anabase* de Xénophon constitue un excellent témoignage des aspects les plus rigides de ce système. Il raconte l'histoire d'une armée de mercenaires grecs qui se trouve subitement sans chef et se perd au milieu de la Perse. Ils élisent alors de nouveaux officiers puis organisent un vote collectif afin de décider ce qu'ils doivent faire. Dans un cas comme celui-ci, même si le vote fut à 60/40, tout le monde pouvait percevoir l'équilibre des forces et deviner ce qui se passerait si l'on en venait aux mains. Chaque vote était, au sens fort du terme, une conquête. En d'autres termes, ici aussi le processus de décision et les moyens de la mise en œuvre étaient (ou pouvaient être) confondus, mais d'une façon bien différente.

Les légions romaines pouvaient de la même façon être démocratiques, c'est d'ailleurs la raison principale pour laquelle elles ne furent jamais autorisées à entrer dans la ville de Rome. D'ailleurs, lorsque Machiavel tenta de faire revivre la notion de république démocratique à l'aube de

l'ère « moderne », il en revient immédiatement à la notion de peuple en armes.

Tout cela peut en retour nous aider à expliquer le terme de « démocratie » lui-même, qui semble avoir été forgé par ses détracteurs élitistes comme une sorte d'insulte. « Démocratie » signifie littéralement la « force », voire la « violence » du peuple. *Kratos*, et non *archos*. Les élites qui ont forgé ce terme l'ont toujours considéré comme désignant quelque chose de proche de l'émeute populaire ou du règne de la populace ; même si, naturellement, la solution qu'elles préconisaient était la conquête permanente du peuple par d'autres. Ironie du sort, lorsqu'ils tentaient – et c'était le plus souvent le cas – de supprimer pour cette raison la démocratie, il en résultait que la seule façon par laquelle la volonté générale de la populace pouvait se manifester, c'était précisément par des émeutes, une pratique qui s'institutionnalisa fortement, notamment sous l'Empire romain et au XVIII^e siècle en Angleterre.

Une question qui mériterait des recherches historiques est celle de savoir dans quelle mesure un tel phénomène fut effectivement encouragé par l'État. Je ne me réfère évidemment pas ici aux émeutes au sens littéral, mais à ce que j'appellerai les « miroirs des horreurs », c'est-à-dire ces institutions développées et soutenues par les élites en vue de renforcer le sentiment que toute forme de prise de décision par le peuple serait vouée à la violence, au chaos et l'arbitraire congénital de la populace. Je soupçonne d'ailleurs que de telles institutions sont le lot commun des régimes autoritaires. Il suffit de comparer l'Athènes démocratique où le lieu où se déroulaient les événements publics était l'*agora*, avec Rome, où il s'agissait du cirque, de ces assemblées où la plèbe se réunissait pour assister à des courses, des combats de gladiateurs et des exécutions de masse. De tels jeux étaient organisés soit directement par l'État soit, le plus souvent, par certains membres de l'élite [Veyne, 1976 ; Kyle, 1998 ; Lomar, Cornell, 2003]. Ce qui est fascinant dans les combats de gladiateurs en particulier, c'est qu'ils impliquaient une sorte de prise de décision populaire : leur vie était prise ou épargnée par acclamation du peuple. Quoi qu'il en soit, alors que les procédures propres à l'*agora* athénienne avaient pour but de maximiser la dignité du *demos* et la sagesse de ses délibérations – en dépit de formes de coercition cachées qui pouvaient parfois aboutir à des décisions terrifiantes et sanguinaires –, le cirque romain en était le parfait contraire. Il ressemblait bien davantage à des lynchages périodiques et sponsorisés par l'État. Presque toutes les caractéristiques attribuées à la « populace » par les auteurs qui, plus tard, marqueront leur hostilité envers la démocratie – son caractère capricieux, délibérément violent, son esprit de clan (les supporters des équipes de char rivales en venaient souvent aux mains après les courses), son culte des héros, ses passions folles – étaient non seulement tolérées mais encouragées dans les amphithéâtres romains. Tout se passait comme si une élite

autoritaire s'efforçait d'offrir au public les images cauchemardesques du chaos qui ne manquerait pas de survenir si celui-ci en venait à prendre en main le pouvoir⁸.

En mettant ainsi l'accent sur les origines militaires de la démocratie directe, je ne veux pas dire que les assemblées populaires, par exemple dans les villes médiévales, ou les *town meetings* de la Nouvelle-Angleterre n'avaient pas mis en œuvre des procédures normalement bien ordonnées et dignes de respect. Néanmoins, on peut aisément imaginer que cela était en partie dû au fait qu'il existait une certaine base commune favorisant la recherche du consensus. De plus, elles ne semblent pas avoir grandement contribué à convaincre les élites politiques que le gouvernement du peuple pourrait ressembler à autre chose qu'au cirque et aux émeutes de l'Empire romain et de Byzance. Les auteurs du *Fédéraliste*, à l'instar de tous les hommes cultivés de cette époque, considéraient qu'il allait de soi que ce qu'ils appelaient la « démocratie » – et qui signifiait pour eux la démocratie directe, « démocratie pure » comme ils le disaient parfois – était dans sa nature même la forme de gouvernement la plus instable et la plus tumultueuse, pour ne pas mentionner le risque qu'elle faisait peser sur les droits des minorités (la minorité en question ici étant constituée par les riches). Ce n'est que lorsque le terme de démocratie put être presque totalement transformé de manière à incorporer le principe de la représentation⁹ qu'il a été réhabilité aux yeux des théoriciens politiques de bonne naissance et a pris le sens qu'il a aujourd'hui. Venons-en maintenant, brièvement, à la façon dont cela s'est passé.

SUR L'ÉMERGENCE DE « L'IDÉAL DÉMOCRATIQUE »

Ce qui est frappant, c'est avant tout le temps qui a été nécessaire pour que s'opère ce processus. Durant les trois premiers siècles du système Atlantique Nord, la démocratie fut toujours identifiée à la « populace ». Elle l'était encore à l'« âge des révolutions ». Dans presque tous les cas, les pères fondateurs de ce que l'on considère aujourd'hui comme les premières Constitutions démocratiques en Angleterre, en France et aux États-Unis, refusaient catégoriquement que l'on considère qu'ils s'efforçaient d'introduire la « démocratie » dans leurs pays. Comme Francis Dupuis-Deri [1999, 2004] le souligne,

8. Ironie de l'histoire : comme Muhlenberger [1998] le rappelle, c'est dans un site romain que la première trace de vote en Angleterre a été trouvée, sous la forme d'urnes électorales.

9. Un terme qui lui aussi a une histoire très curieuse. Comme aimait à le rappeler Cornelius Castoriadis, ce terme désignait à l'origine les représentants du peuple *devant* le roi – les ambassadeurs en fait – et non ceux qui exerçaient eux-mêmes un quelconque pouvoir.

« les fondateurs des systèmes électoraux modernes aux États-Unis et en France étaient ouvertement opposés à la démocratie. Cette hostilité à la démocratie peut en partie être expliquée par leur vaste connaissance des textes littéraires, philosophiques et historiques de l'Antiquité gréco-romaine. Au regard de l'histoire politique, il était courant chez ceux-ci de se considérer comme les héritiers directs de la civilisation classique et de penser qu'au cours de l'histoire, d'Athènes et Rome jusqu'à Boston et Paris, les mêmes forces politiques se sont confrontées dans des luttes sans fin. Les fondateurs se rangeaient du côté des forces républicaines contre les forces aristocratiques et démocratiques. Et la république romaine constituait, tant pour les Américains que pour les Français, le modèle politique, alors que la démocratie athénienne était au contraire un contre-modèle méprisé » [Dupuis-Deri, 2004, p. 120].

Dans le monde anglophone de la fin du XVIII^e siècle par exemple, les personnes les plus cultivées connaissaient bien la démocratie athénienne, principalement grâce à la traduction de Thucydide par Thomas Hobbes. Elles en concluaient – et ce n'est guère surprenant – que la démocratie était un régime instable et tumultueux, favorable à l'esprit de faction et à la démagogie, et marqué par une forte tendance à sombrer dans le despotisme.

La plupart des hommes politiques étaient donc hostiles à tout ce qui pouvait avoir un goût, même léger, de démocratie, et cela *parce qu'ils* se considéraient comme les héritiers de ce que nous appelons aujourd'hui la « tradition occidentale ». L'idéal de la république romaine était inscrit dans le système de gouvernement américain ; les fondateurs s'étaient en effet efforcés d'imiter la « Constitution mixte » de Rome, en équilibrant éléments monarchiques, aristocratiques et démocratiques. John Adams, par exemple, affirmait dans sa *Defense of the Constitution* (1797) qu'aucune société parfaitement égalitaire ne saurait exister ; que toute société humaine doit avoir un chef suprême, une aristocratie (basée sur la richesse ou fondée sur la vertu, comme « aristocratie naturelle ») et un public. Et pour lui, la Constitution romaine était la plus parfaite dans sa capacité à équilibrer les pouvoirs de chacun. La Constitution américaine était censée reproduire cet équilibre en mettant en place une présidence puissante, un sénat représentant les plus riches et une chambre des représentants chargée elle de représenter le peuple – les pouvoirs de celui-ci étaient en fait limité au contrôle populaire de l'affectation des impôts. Cet idéal républicain est au cœur de toutes les Constitutions « démocratiques » et, aujourd'hui encore, de nombreux conservateurs aiment à rappeler que l'« Amérique n'est pas une démocratie, mais une république ».

D'autre part, comme John Markoff [1999, p. 661] l'a souligné, « ceux qui se nommaient eux-mêmes démocrates à la fin du XVIII^e siècle se montraient très méfiants à l'égard des parlements, ouvertement hostiles aux partis politiques et critiques envers le secret du vote ; ils ne manifestaient aucun intérêt pour le droit de vote des femmes, parfois même ils s'y opposaient,

et faisaient preuve d'une certaine indulgence face à l'esclavage ». Tout cela n'est, une fois de plus, guère surprenant de la part de ceux qui voulaient renouer avec la démocratie athénienne.

À ce moment-là, les démocrates avérés de ce type – des hommes comme Thomas Paine par exemple – étaient considérés comme une poignée d'agitateurs, et cela au sein même des régimes révolutionnaires. Les choses n'ont commencé à changer qu'au cours du siècle suivant. Aux États-Unis, à mesure que le droit de vote s'élargissait dans la première décennie du XIX^e siècle et que les hommes politiques se voyaient progressivement contraints d'attirer les suffrages des petits fermiers et des travailleurs des villes, certains commencèrent à adopter ce terme. Andrew Jackson ouvrit la voie en se présentant comme « démocrate » dans les années 1820. En vingt ans, presque tous les partis politiques – et pas seulement les partis populistes, mais les plus conservateurs aussi – firent de même. En France, c'est dans les années 1830 que les socialistes commencèrent à se réclamer de la « démocratie », avec des résultats comparables. En dix ou quinze ans, ce terme fut aussi repris par les républicains modérés et les conservateurs, contraints de se confronter aux premiers pour conquérir les voix des milieux populaires [Dupuis-Deri, 1999, 2004]. Cette période fut également marquée par un regain d'intérêt pour Athènes. À partir des années 1820, celle-ci commença à ne plus être représentée sous la forme d'un cauchemar manifestant la violence propre à la psychologie des foules, mais comme l'incarnation d'un noble idéal de la participation publique [Saxonhouse, 1993]. Néanmoins, cela ne signifie pas que tout le monde, à ce moment-là, souscrivait au style de démocratie directe propre à Athènes, même au niveau local (c'est en fait bien pour cela que la réhabilitation d'Athènes fut possible). La plupart des hommes politiques ne faisaient en définitive que substituer un terme à un autre, « démocratie » au lieu de « république », sans en changer la signification.

Pour ma part, j'ai le sentiment que ce nouveau regard porté sur Athènes a plus à voir avec la fascination suscitée par les événements qui se déroulaient alors en Grèce – la guerre d'indépendance menée contre l'Empire ottoman entre 1821 et 1829 – qu'avec autre chose. Il était difficile ne pas y voir une sorte de *remake* moderne du conflit entre l'Empire perse et les cités-États grecques tel que Hérodote l'avait raconté. Ce texte de Hérodote peut être considéré comme un texte fondateur de l'opposition entre l'Europe avec son amour de la liberté et l'Orient voué au despotisme. En changeant ainsi de cadre de référence, de Thucydide à Hérodote, l'image d'Athènes ne pouvait que s'en trouver améliorée.

Lorsque des écrivains comme Victor Hugo et des poètes comme Walt Whitman commencèrent à peine plus tard à faire l'éloge de la démocratie et du magnifique idéal qu'elle incarnait, ils ne se conformaient pas à ce jeu des mots opéré par les élites. Au contraire, ils se référaient à ce sentiment populaire très répandu qui conduisait les petits fermiers et les travailleurs

des villes à considérer cette notion favorablement, en dépit de l'usage abusif qu'en faisait l'élite politique. L'« idéal démocratique », en d'autres termes, ne prit pas naissance à partir de la tradition littéraire et philosophique occidentale, il lui a été bien davantage imposé.

En fait, l'idée selon laquelle la « démocratie » serait un idéal spécifiquement « occidental » est venue bien plus tard. Durant la plus grande partie du XIX^e siècle, lorsque les Européens se définissaient eux-mêmes en opposition à l'« Orient » ou à l'« Est », ils le faisaient justement en tant qu'« Européens » – et non en tant qu'« Occidentaux¹⁰ ». À de rares exceptions près, « l'Occident » (*the West*) désignait les Amériques. C'est seulement dans les années 1890, lorsque les Européens commencèrent à considérer que les États-Unis faisait partie de la même civilisation qu'eux, que beaucoup en vinrent à recourir à ce terme dans le sens qui est le sien aujourd'hui [Gogwilt, 1995 ; Martin, Wigan, 1997, p. 49-62]. La « civilisation occidentale » au sens de Huntington est apparue plus tard encore. Cette notion s'est développée tout d'abord dans les universités américaines au lendemain de la Première Guerre mondiale [Federici, 1995, p. 67], au moment où les intellectuels allemands se disputaient sur la question de savoir s'ils faisaient partie ou non de l'Occident.

Au cours du XX^e siècle, le concept de « civilisation occidentale » se révéla parfaitement adapté à une période qui connut la disparition progressive des empires coloniaux. En effet, elle permettait de rassembler dans un même ensemble les anciennes métropoles coloniales et leurs colonies d'immigration les plus riches, de mettre en valeur leur supériorité morale et intellectuelle commune, tout en abandonnant toute idée selon laquelle elles auraient encore une quelconque mission « civilisatrice » à mener au profit d'autres peuples. L'évidente tension inhérente à des expressions telles que la « science occidentale », les « libertés occidentales » ou « les biens de consommation occidentaux » – reflètent-elles des vérités universelles que l'humanité tout entière devrait reconnaître, ou ne sont-elles que le produit d'une civilisation parmi d'autres ? – semble bien résulter des ambiguïtés propres à ce moment historique. Elles sont à ce point lourdes de contradictions qu'il est difficile de comprendre comment elles ont pu apparaître, sinon pour répondre à un besoin historique tout à fait spécifique.

Si l'on étudie avec précision tous ces termes, il apparaît néanmoins évident que tous ces produits « occidentaux » sont la résultante d'enchevêtrements sans fin. La « science occidentale » s'est constituée grâce à des découvertes faites dans de nombreux continents et elle est aujourd'hui largement développée par des non-Occidentaux. Les « biens de consommation occidentaux » ont toujours été produits à partir de matériaux provenant

10. Une des raisons pour lesquelles cet aspect n'est le plus souvent guère perçu, c'est que Hegel fut parmi les premiers à recourir au terme d'« Occident » dans son sens moderne et Marx le suivit sur ce point. Néanmoins, à l'époque, cet usage était tout à fait exceptionnel.

du monde entier, beaucoup imitant explicitement les produits asiatiques, et aujourd'hui, ils sont en grande partie produits en Chine. Pouvons-nous dire la même chose des « libertés occidentales » ? Le lecteur devinera facilement ma réponse.

RÉCUPÉRATION

Dans les débats sur les origines du capitalisme, l'une des principales pommes de discorde a pour enjeu la question de savoir si le capitalisme – ou le capitalisme industriel – a pris naissance d'abord dans les sociétés occidentales ou s'il ne peut être compris que replacé dans le contexte plus large d'un système-monde mettant en relation l'Europe et ses colonies, ses marchés et sa main-d'œuvre d'outre-mer. Il est possible, je pense, de défendre cette seconde position dans la mesure où bon nombre de formes capitalistes se sont esquissées très tôt – au moins sous une forme embryonnaire à l'aube de l'expansion européenne. On ne saurait dire la même chose de la démocratie. Même si l'on persiste à suivre les approches aujourd'hui dominantes, qui identifient les formes républicaines de gouvernement à la démocratie, il n'en reste pas moins que celle-ci n'est apparue qu'au centre d'empires tels que l'Angleterre ou la France et dans des colonies comme les États-Unis, alors que le système Atlantique existait depuis déjà presque trois siècles.

Giovanni Arrighi, Iftikhar Ahmad et Min-Wen Shih [1997] ont élaboré selon moi l'une des réponses les plus intéressantes à Huntington sous la forme d'une analyse de l'expansion européenne au cours des derniers siècles, particulièrement en Asie, en termes de systèmes-mondes. L'un des aspects les plus fascinants de leur analyse est d'avoir montré comment, au moment même où les autorités européennes commençaient à se penser « démocratiques » – dans les années 1830, 1840, 1850 –, elles ont initié une politique systématique de soutien aux élites réactionnaires contre tous ceux qui tentaient de mettre en œuvre outre-mer ce qui pouvait vaguement ressembler à des réformes démocratiques. L'exemple de la Grande-Bretagne est de ce point de vue flagrant, qu'il s'agisse du soutien qu'elle apporta à l'Empire ottoman contre la rébellion du gouverneur égyptien Méhémet Ali après le traité de Balta Limani en 1838, ou aux forces impériales des Qing contre la révolte de Taïpe à la suite du traité de Nankin de 1842. Dans les deux cas, l'Angleterre put tout d'abord trouver quelques excuses pour justifier l'attaque qu'elle lança contre deux des plus grands et des plus anciens régimes d'Asie. Elle réussit à les vaincre militairement tous deux, à leur imposer un traité commercialement très avantageux, puis, presque immédiatement, elle fit volte-face pour soutenir ces mêmes régimes contre des forces rebelles qui étaient clairement plus proches des prétendues « valeurs occidentales »

que ces régimes eux-mêmes : dans le premier cas, une rébellion dont le but était d'engager l'Égypte sur les voies de l'État-nation moderne ; dans le second, un mouvement égalitaire d'inspiration chrétienne qui en appelait à la fraternité universelle.

Après la grande révolte de 1857 en Inde, l'Angleterre commença à employer la même stratégie dans ses propres colonies, soutenant consciencieusement « les grands propriétaires terriens et les petits roitelets au sein de l'Empire indien » [*ibid.*, p. 34]. Tout cela était conforté, d'un point de vue intellectuel, par le développement au même moment des théories orientalistes qui affirmaient qu'en Asie, de tels régimes autoritaires étaient inévitables et les mouvements démocratiques non naturels ou inexistants¹¹.

« En résumé, la thèse de Huntington selon laquelle la civilisation occidentale aurait elle seule porté l'héritage du libéralisme, du constitutionnalisme, des droits de l'homme, de l'égalité, de la liberté, du respect du droit, de la démocratie, du libre marché et d'autres idéaux séduisants – tous ces nobles idéaux dont on dit qu'ils n'ont imprégné que de façon superficielle les autres civilisations – sonne faux aux oreilles de tous les familiers de l'histoire de l'Orient à l'âge des États-nations. Dans cette longue liste d'idéaux, il est difficile d'en trouver un seul qui n'ait pas été renié en tout ou partie par les autorités dirigeantes occidentales de l'époque dans leurs relations soit avec les peuples qu'elles soumettaient à la domination coloniale, soit avec les gouvernements sur lesquels elles tentaient d'établir leur suzeraineté. Et à l'inverse, il est tout aussi difficile d'en trouver un seul qui n'ait pas été défendu par les mouvements de libération nationale dans leur lutte contre les autorités occidentales. En défendant ces idéaux, les peuples non occidentaux mêlaient néanmoins ceux-ci avec ceux qui provenaient de leur propres civilisations dans des domaines où ils n'avaient que peu à apprendre de l'Occident » [*ibid.*, p. 25].

En fait, je pense que l'on peut aller encore plus loin. L'opposition à l'expansion européenne presque partout dans le monde, et cela dès ses débuts, semble avoir été menée au nom même de ces « valeurs occidentales » que les Européens en question n'avaient même pas encore faites leurs. Engseng Ho [2004, p. 222-24] par exemple, a attiré notre attention sur la première formulation de la notion de *jihad* contre les Européens dans l'océan Indien, dans un ouvrage intitulé *Gift of the Jihad Warriors in Matters Regarding the Portuguese* écrit en 1574 par un juriste arabe nommé Zayn al-Din al-Malibari et adressé au sultan musulman de l'État du Bijapur. Dans ce texte,

11. Il est nécessaire d'apporter ici une précision : l'orientalisme a permis aux autorités coloniales d'effectuer une distinction entre différentes civilisations, certaines d'entre elles étant considérées comme incorrigiblement décadentes et corrompues, et les « sauvages » qui, dans la mesure où ils n'étaient pas rabaissés au rang de race inférieure, pouvaient être l'objet d'une éventuelle « mission civilisatrice ». C'est la raison pour laquelle la Grande-Bretagne abandonna pour l'essentiel toute velléité de réformer les institutions indiennes dans les années 1860, et elle mobilisa cette même rhétorique plus tard pour l'Afrique.

l'auteur démontre qu'il est juste de financer la guerre contre les Portugais dans la mesure où ils ont détruit la société tolérante et pluraliste dans laquelle musulmans, hindous, chrétiens et juifs avaient toujours réussi à coexister.

Dans les échanges commerciaux menés par les musulmans dans l'océan Indien, certaines des valeurs de Huntington – une certaine conception de la liberté, un certain constitutionnalisme¹², des idées très explicites sur la liberté du commerce et sur le respect du droit – étaient depuis longtemps considérées comme importantes. D'autres, comme la tolérance religieuse, pourraient bien être devenues des valeurs à la suite de l'entrée en scène des Européens – mais seulement par contraste. Ce que je veux montrer, ce n'est pas seulement que l'on ne peut faire reposer aucune de ces valeurs sur une seule tradition morale, intellectuelle ou culturelle, mais surtout qu'elles émergent précisément, pour le meilleur ou pour le pire, à partir d'une telle interaction.

Je voudrais aussi ajouter un autre argument. Nous nous intéressons là au travail d'un juriste musulman, rédigeant un ouvrage adressé à un monarque de l'Inde du Sud. Les valeurs de tolérance et de coexistence pacifique qu'il souhaite défendre trouvent vraisemblablement leur origine dans un espace interculturel complexe, loin de l'autorité d'un quelconque pouvoir d'État, et elles pourraient bien s'être cristallisées en tant que valeurs seulement par opposition à ceux qui souhaitaient mettre fin à cet espace. Cependant, pour écrire à leur sujet et justifier leur défense, il était contraint de négocier avec des États et de formuler son argumentation selon les canons d'une certaine tradition littéraire et philosophique – dans ce cas, d'une tradition juridique spécifique au sein de l'islam. S'est ainsi opéré l'un de ces actes de réincorporation qui deviennent inévitables dès lors que l'on entre en contact avec le monde du pouvoir d'État et des autorités textuelles. C'est la raison pour laquelle, lorsque d'autres auteurs, plus tard, écriront sur ce sujet, ils auront tendance à présenter les faits comme si ces idéaux avaient pris naissance au sein de cette tradition plutôt que dans les espaces interstitiels.

De façon plus générale, c'est bien ce que font les historiens. Et, d'une certaine manière, si l'on considère la nature de leurs sources, il est inévitable qu'ils agissent ainsi. Ils étudient d'abord et avant tout des traditions textuelles, et ce qui provient des espaces interstitiels leur est très difficile à appréhender. Plus encore, ils écrivent – du moins lorsqu'ils traitent de la « tradition occidentale » – au sein d'une tradition littéraire qui est celle de leurs sources. C'est ce qui rend si difficile de reconstituer les véritables

12. Comme Engsang Ho me le fait remarquer (communication personnelle du 7 février 2005), le constitutionnalisme dans l'océan Indien est d'abord apparu dans des ports de commerce, où des commerçants, avec ou sans le soutien des autorités locales, ébauchèrent par accord mutuel des systèmes de droit commercial et plus généralement des règles communautaires formalisées par écrit. Une question intéressante est de savoir comment ces systèmes se sont ensuite répandus dans les terres.

origines des idéaux démocratiques – tout particulièrement cet enthousiasme populaire pour les idées de liberté et de souveraineté populaire qui a contraint les hommes politiques à adopter ce terme. Rappelez-vous ce que j'ai dit au sujet du regard biaisé de l'Occident. Cette tradition a en effet tendance à décrire les autres sociétés comme autant d'énigmes à résoudre par un observateur rationnel. C'est la raison pour laquelle les descriptions de sociétés étrangères furent souvent, à cette période, utilisées à des fins politiques : pour comparer les sociétés européennes soit avec les libertés dont jouissaient les Amérindiens, soit avec l'ordre relatif qui régnait en Chine. Mais celles-ci n'ont jamais su reconnaître à quel point elles étaient elles-mêmes enchevêtrées avec les autres sociétés et combien ces dernières ont influencé leurs propres institutions, et de fait, comme tout étudiant en anthropologie le sait, même les auteurs qui étaient en partie d'origine amérindienne ou chinoise ou qui n'avaient jamais mis les pieds en Europe, ont eu tendance à considérer les choses ainsi. En tant qu'hommes ou femmes d'action, ils ont à négocier entre différents mondes pour se frayer leur voie. Mais quand il s'agit d'écrire sur leurs propres expériences, elles deviennent des sortes d'abstractions sans visage ; et quand ils se tournent vers l'histoire des institutions, ils se réfèrent presque inmanquablement au monde classique.

Le débat sur la question de « l'influence »

Prenons un exemple symptomatique. Dans les années quatre-vingt, deux historiens hétérodoxes américains [Johansen, 1982 ; Grinde, Johansen, 1990] ont rédigé des ouvrages dans lesquels ils suggéraient que certains éléments de la Constitution américaine – en particulier sa structure fédérale – avaient été inspirés en partie par la Ligue des six nations iroquoises et, plus généralement, que ce que nous considérons aujourd'hui comme l'esprit démocratique américain était redevable de l'exemple des Amérindiens. Certaines des preuves accumulées par Johansen étaient très convaincantes. L'idée de former une fédération des colonies fut de fait suggérée durant les négociations du traité de Lancaster en 1744 par Canasatego, un ambassadeur Onondaga, épuisé d'avoir à négocier avec autant de colonies distinctes. On trouve d'ailleurs toujours l'image qu'il employait pour représenter la force de l'union, un faisceau de treize flèches, sur le sceau de l'Union des États unis. Benjamin Franklin, présent lors de cet événement, se saisit de l'idée et lui assura une large diffusion grâce à son imprimerie la décennie suivante. Et en 1754, ses efforts portèrent leurs fruits lors d'une conférence à Albany, État de New York, en présence des représentants des six nations – qui aboutit à ce qui fut par la suite appelé le « plan de l'Union d'Albany ». Ce plan fut en définitive rejeté à la fois par les autorités britanniques et par les parlements des colonies, mais c'était un premier pas important. Et les partisans de ce que l'on appelle désormais la « théorie de l'influence » (*influence theory*)

soutiennent que les valeurs d'égalité et de liberté individuelle si prégnantes dans les sociétés des régions forestières de l'Est ont constitué une source d'inspiration encore plus importante pour les notions d'égalité et de liberté défendues par les révolutionnaires américains dans leur lutte contre la Couronne britannique. Lorsque les patriotes de Boston déclenchèrent leur révolution en se déguisant en Indiens Mohawks et en jetant des ballots de thé anglais par-dessus bord, ils exprimaient très clairement ce qui leur servait comme modèle de la liberté individuelle.

Lorsqu'elle fut évoquée fugacement au XIX^e siècle, l'idée que les institutions fédérales iroquoises pourraient bien avoir eu une influence sur la Constitution des États-Unis apparut totalement incongrue. Lorsqu'elle le fut à nouveau dans les années quatre-vingt, elle provoqua d'importants remous politiques. De nombreux Amérindiens s'en emparèrent alors et le Congrès vota un texte reconnaissant le fait. Divers commentateurs de droite dénoncèrent immédiatement toute l'affaire comme l'un des pires exemples du « politiquement correct ». Dans le même temps, la thèse se heurtait à une opposition immédiate et très virulente à la fois de la part de la grande majorité des spécialistes qui font autorité en matière d'histoire de la Constitution et de la part des anthropologues spécialisés dans l'étude des peuples iroquois.

Le débat en est venu à se cristalliser sur la question de savoir si l'on peut ou non établir une relation directe entre les institutions iroquoises et la pensée des fondateurs de la Constitution. Payne [1999] par exemple, souligne que certains colons de la Nouvelle-Angleterre discutaient déjà de projets fédéralistes avant même d'avoir pris connaissance de l'existence de la Ligue des six nations. Plus généralement, certains affirment que les partisans de la « théorie de l'influence » ont purement et simplement trituré les textes en mettant soigneusement en exergue dans les écrits des hommes politiques de l'époque le moindre passage louant les institutions iroquoises, tout en ignorant des centaines d'autres textes dans lesquels ces mêmes hommes politiques dénonçaient les Iroquois – et les Indiens en général – comme des sauvages assoiffés de sang. C'est ainsi, disent-ils, qu'on a pu laisser croire au lecteur qu'existeraient des preuves écrites de l'influence iroquoise sur la Constitution alors que ce n'est tout bonnement pas le cas. Même les Indiens présents aux conventions constitutionnelles semblent n'avoir été là que pour exprimer leurs griefs, et non pour prodiguer quelque conseil que ce soit. En fait, les hommes politiques des colonies, lorsqu'ils discutaient des origines de leurs idéaux, se référaient inlassablement aux exemples antiques, bibliques ou européens : le Livre des Juges, la Ligue achéenne, la Confédération helvétique, les Provinces unies des Pays-Bas.

À quoi les partisans de la théorie de l'influence répliquent que cette forme de pensée linéaire est trop simpliste. Personne n'a prétendu que les Six Nations aient été le seul ou même le principal modèle du fédéralisme

américain. Il s'agit simplement d'un modèle parmi d'autres éléments qui se sont combinés. De plus, reconnaître qu'il s'agissait du seul exemple de système fédéral effectif dont les colons pouvaient avoir l'expérience directe tout en affirmant qu'il n'aurait pu exercer aucune influence constitue un raisonnement bizarre. De fait, bien des objections soulevées par les anthropologues paraissent étonnantes. Par exemple, celle d'Elisabeth Tooker [1998] selon qui la Ligue – fonctionnant au consensus et accordant une place importante aux femmes – n'aurait raisonnablement pas pu inspirer un système américain qui, lui, avait recours au système majoritaire et n'accordait le droit de vote qu'aux hommes ; ou encore la remarque de Dean Snow [1994, p. 154] selon laquelle de telles affirmations « conduisent à ignorer et à dénigrer toute la subtilité et la singularité du gouvernement iroquois ». On est ainsi tenté de conclure que le militant amérindien Vine Deloria n'avait pas tout à fait tort de suggérer que toutes ces objections ne résultent en fait que de la volonté des chercheurs de défendre ce qu'ils considèrent comme leur pré carré – bref, qu'il ne s'agirait que d'une affaire de droits de propriété intellectuels [in Johansen, 1998, p. 82].

De telles réactions de propriétaires apparaissent plus évidentes encore ailleurs. « Ce mythe n'est pas seulement stupide, il est destructeur », a pu écrire un auteur de *The New Republic*. « À l'évidence, la civilisation occidentale, qui débuta en Grèce, a offert des modèles de gouvernement bien plus chers au cœur des pères fondateurs que celui-ci. Il n'y a rien à gagner à chercher une quelconque inspiration au sein du Nouveau Monde » [Newman, 1998, p. 18]. Si l'on considère les perceptions immédiates de nombreux « pères fondateurs » des États-Unis, cela pourrait bien être vrai. Mais si nous tentons de saisir l'influence iroquoise sur la *démocratie* américaine, alors les choses sont tout à fait différentes. Comme nous l'avons vu, les fondateurs s'identifiaient effectivement à la tradition classique, et c'est justement pour cette raison qu'ils étaient hostiles à la démocratie. Ils identifiaient la démocratie à l'égalité, à une liberté sans entraves, et dans la mesure où ils avaient une quelconque connaissance des coutumes indiennes, c'est précisément pour cette raison qu'ils les réprouvaient.

Si l'on examine à nouveau les passages controversés, c'est exactement ce que l'on retrouve. John Adams, rappelez-vous, avait affirmé dans sa *Defense of the Constitution* que les sociétés égalitaires n'existent pas ; que le pouvoir politique dans toute société doit toujours articuler trois principes : monarchique, aristocratique et démocratique. Il considérait que les Indiens ressemblaient aux anciens Germains en raison du fait que « le principe démocratique était en particulier si affirmé que la souveraineté effective résidait dans le corps du peuple », mais néanmoins, ajoutait-il, chacun de ces trois principes pouvait sembler dominer de manière exclusive. Tout cela, affirmait-il, fonctionne relativement bien pour des populations dispersées sur de vastes territoires et sans véritable concentration de richesse ; mais, comme

les Goths l'ont compris lors de leur conquête de l'Empire romain, dès lors que ces populations se sédentarisent et disposent de ressources importantes à administrer, ce système conduit à la confusion, à l'instabilité et au conflit [Adams, 1797, p. 296 ; voir aussi Levy, 1999, p. 598 et Payne, 1999, p. 618]. De telles remarques sont tout à fait caractéristiques. Madison, et même Jefferson, avaient tendance à décrire les Indiens à la manière de John Locke, comme des exemples uniques de sociétés où la liberté n'est soumise ou limitée par aucun pouvoir étatique ou aucune forme systématique de coercition – une situation rendue possible du fait que les sociétés indiennes ne connaissaient aucune division significative de la propriété. C'est la raison pour laquelle ils considéraient que les institutions amérindiennes ne pouvaient constituer un modèle approprié pour une société comme la leur¹³.

Néanmoins, quoi qu'en dise la pensée des Lumières, les nations n'ont pas été instituées par les décrets d'hommes de lois pleins de sagesse. Et la démocratie, elle non plus, n'a pas été inventée dans des textes, même si nous sommes contraints de nous appuyer sur des textes pour deviner son histoire. De fait, non seulement les rédacteurs des Constitutions furent pour la plupart des propriétaires fonciers, mais surtout, bien peu d'entre eux avaient eu l'occasion de se retrouver à discuter avec un groupe d'égaux – du moins jusqu'à ce qu'ils en viennent à siéger dans les parlements des colonies. Les pratiques démocratiques ont été mises au point dans des lieux totalement étrangers à de tels hommes, et si l'on part à la recherche de ceux qui avaient la plus grande expérience dans ce domaine, les résultats sont souvent très étonnants. L'un des historiens contemporains de la démocratie européenne les plus marquants, John Markoff, dans un article intitulé « Où et quand la démocratie fut-elle inventée ? », remarque en passant :

« Que le pouvoir politique puisse dériver du consentement des gouvernés plutôt que d'être octroyé par une autorité supérieure, pourrait bien avoir été une expérience des équipages de pirates à l'origine du monde atlantique moderne. Ces équipages non seulement élistaient leurs capitaines, mais étaient tout à fait familiers des mécanismes de contre-pouvoir (sous la forme des quartiers-mâtres et des conseils de navire) et des relations contractuelles entre les individus et les groupes (sous la forme d'articles consignés par écrit, spécifiant la part de butin accordée à chacun et le montant des indemnités en cas d'accident de travail) » [Markoff, 1999, p. 673, note 62].

13. L'une des preuves les plus fascinantes apportées par les théoriciens de l'influence est un texte de 1775, écrit au moment de la rédaction des articles de la Confédération, lorsque les représentants des colonies négociaient avec les Six Nations s'efforcèrent de présenter l'idée d'une union coloniale comme une reprise de la suggestion faite par Canasatego à leurs aïeux trente ans auparavant. En d'autres termes, ils étaient parfaitement à même de parler de la fédération comme d'une idée iroquoise lorsqu'ils s'adressaient à des Iroquois – en dépit du fait que, si l'on considère seulement les textes écrits et les documents publics établis par les autorités coloniales à destination des Européens et des colons de l'époque, il est impossible de prouver que ceux-ci aient eu la moindre connaissance de l'existence de Canasatego.

De fait, l'organisation typique au XVIII^e siècle du bateau de pirates telle qu'elle a été reconstruite par des historiens comme Marcus Rediker [2004, p. 60-82] semble avoir été remarquablement démocratique. Les capitaines n'étaient pas seulement élus, ils opéraient habituellement comme les chefs de guerre amérindiens : un pouvoir absolu leur était confié pendant les poursuites ou les combats, mais sinon, ils étaient traités comme de simple hommes d'équipage. Même quand, sur certains bateaux, les capitaines se voyaient accorder des pouvoirs plus importants, l'accent était mis sur le droit de l'équipage à les démettre à tout moment – pour lâcheté, cruauté ou pour toute autre raison. Dans tous les cas, le pouvoir ultime reposait sur l'assemblée générale, qui tranchait souvent même sur les questions les plus mineures, et cela toujours, semble-t-il, par un vote majoritaire à main levée.

Tout cela apparaît moins surprenant si on considère l'origine des pirates. Ces derniers étaient en général des mutins, des marins souvent enrôlés de force dans les villes portuaires de l'Atlantique qui s'étaient révoltés contre des capitaines tyranniques et avaient « déclaré la guerre au monde entier ». Ils devenaient souvent des « bandits sociaux » classiques, exerçant leur vengeance contre les capitaines qui abusaient de leur équipage et relâchant ou même récompensant ceux auxquels ils n'avaient rien à reprocher. La composition des équipages était souvent extraordinairement hétérogène. « L'équipage du *Black Sam Bellamy* de 1717 était un "mélange hétéroclite de tous les pays", composé d'Anglais, de Français, de Hollandais, d'Espagnols, de Suédois, d'Amérindiens, d'Afro-Américains et d'une vingtaine d'Africains qui avaient été libérés d'un bateau d'esclaves » [Rediker, 2004, p. 53]. En d'autres termes, nous avons affaire ici à un ensemble de personnes dont il est probable qu'elles avaient toutes une connaissance de première main d'une vaste palette de procédures de démocratie directe – depuis les *things*¹⁴ suédois aux assemblées de village africaines et aux conseils amérindiens, à partir desquels la Ligue des six nations s'est développée – et qui se trouvaient d'un seul coup devant la nécessité d'improviser une forme d'autogouvernement face à l'absence complète de tout État. Et de fait, il n'y avait guère de lieu plus propice au développement de nouvelles institutions démocratiques dans le monde atlantique à ce moment...

Je rapporte tout cela pour deux raisons. La première est évidente. Nous n'avons aucune preuve que les pratiques démocratiques qui se sont développées sur les bateaux de pirates qui sillonnaient l'Atlantique aient exercé une influence, directe ou indirecte, sur l'évolution des Constitutions démocratiques soixante ou soixante-dix ans plus tard. Et nous ne pouvons pas en avoir. Même si les histoires de pirates et de leurs aventures étaient largement diffusées et présentaient le même attrait populaire

14. Assemblées populaires (*ndlr*).

qu'aujourd'hui (et il est même probable qu'à ce moment, ces récits étaient plus fidèles que les versions hollywoodiennes contemporaines), il s'agit là de la dernière influence qu'un Français, un Anglais ou tout homme distingué accepterait de reconnaître. Impossible donc d'affirmer catégoriquement que les pratiques de ces pirates ont peu ou prou influencé les Constitutions démocratiques. Mais ce qui est sûr, en revanche, c'est que si elles l'ont fait, on ne peut pas le savoir. Et les choses ne peuvent pas être bien différentes dans le cas des Iroquois qui n'étaient jamais désignés, dans aucun de ces textes, comme des « Iroquois », mais le plus souvent comme des « sauvages américains ».

La seconde raison est que les sociétés des frontières (*frontier societies*) des Amériques ressemblaient probablement bien davantage aux bateaux de pirates que nous ne serions portés à le croire. Leur population ne devait pas être aussi dense que celle de ces bateaux et elles n'avaient pas à faire face au même besoin immédiat d'une coopération constante. Néanmoins, elles constituaient des lieux d'improvisation interculturelle, hors de portée des États. Colin Calloway [1997 ; cf. Axtell, 1985] a montré combien ces sociétés mêlaient colons et indigènes, les premiers adoptant la coupe de cheveux, les habits, la médecine, les coutumes, les techniques de guerre et les formes de commerce des seconds, chacun vivant côte à côte, et parfois même se mariant ensemble. Il a aussi rappelé à quel point était vivace et constante cette peur des dirigeants des communautés coloniales et des unités militaires que leurs subordonnés n'adoptent cette égalité et cette liberté individuelle propres aux Indiens. Au moment même où le ministre puritain de la Nouvelle-Angleterre Cotton Mather, par exemple, stigmatisait les pirates comme le fléau blasphématoire de l'humanité, il se plaignait également de ce que les colons commençaient à adopter les coutumes d'éducation indiennes (par exemple, l'abandon des punitions corporelles), oubliant ainsi les principes d'une saine discipline et la « sévérité » nécessaire au gouvernement de la famille, et cela au profit d'une « folle indulgence » typique des Indiens, qu'il s'agisse des relations entre maîtres et serviteurs, hommes et femmes ou jeunes et vieux [Calloway, 1997, p. 192¹⁵].

Cela était avant tout vrai des communautés constituées souvent d'esclaves en fuite et de domestiques qui « devenaient Indiens » en l'absence de contrôle des gouvernements coloniaux [Sakolsky, Koehnline, 1993], ou d'enclaves formées par ce que Linebaugh et Rediker [1991] ont appelé le « prolétariat atlantique » – cet ensemble bigarré d'anciens esclaves,

15. « Bien que les premiers planteurs anglais dans ce pays sachent gouverner leur famille et lui imposer une discipline suffisamment sévère, celle-ci se relâche désormais, comme si le climat nous avait incités à nous indianiser, au point qu'elle se voit totalement abandonnée, et une "folle indulgence" à l'égard des enfants est en train de devenir une plaie endémique, dont on peut craindre les conséquences les plus fâcheuses » [Calloway, 1997, p. 192].

de marins, de prostituées, de renégats, d'antinomiens et de rebelles –, qui se développait dans les villes portuaires du monde de l'Atlantique Nord avant l'émergence du racisme moderne et dont provient une part importante de l'impulsion démocratique de la révolution – américaine notamment. Mais cela est également vrai des colons ordinaires. Ce qui ne manque pas de piquant, c'est que cette thèse est défendue dans l'ouvrage de Bruce Johansen, *Forgotten Founders* [1982], l'ouvrage qui a donné le coup d'envoi au débat sur l'« influence ». Cette thèse – qui a fini par se perdre dans le bruit et la fureur – était la suivante : les Anglais et les Français installés dans les colonies ne commencèrent à se penser eux-mêmes comme des « Américains » – comme un peuple d'un type nouveau, amoureux de la liberté – qu'à partir du moment où ils se perçurent eux-mêmes comme ayant quelque ressemblance avec les Indiens. De plus, ce sentiment n'aurait pas été inspiré par des récits exotiques, comme ceux de Jefferson ou d'Adam Smith, mais par une expérience de vie concrète propre à ces sociétés des frontières qui étaient par leur nature même des « amalgames », comme les qualifiait Calloway. Les colons qui débarquaient en Amérique se trouvaient en effet dans une situation tout à fait singulière : ayant fui la hiérarchie et le conformisme européens, ils se trouvaient face à des populations indigènes bien plus attachées aux principes d'égalité et d'individualisme qu'ils n'auraient pu l'imaginer ; et tout en contribuant massivement à leur extermination, ils n'en adoptèrent pas moins bon nombre de leurs coutumes, habitudes et attitudes.

Je dois ajouter qu'à cette époque, ces nations constituaient elles-mêmes une sorte d'amalgame. À l'origine, il s'agissait de groupes qui avaient établi entre eux une sorte d'accord contractuel pour mettre en place des mécanismes de médiation en cas de conflit et assurer la paix. Mais durant leur période d'expansion au xvii^e siècle, un extraordinaire méli-mélo de peuples, comprenant une forte proportion de prisonniers de guerre, furent adoptés par les familles iroquoises pour remplacer les morts. Les missionnaires de cette époque se plaignaient souvent qu'il était difficile de prêcher chez les Sénécas dans leur langue parce qu'une majorité d'entre eux ne la maîtrisaient pas [Quain, 1937]. Ainsi, encore au xviii^e siècle, alors que, par exemple, Canasatego était un *sachem* Onondaga, l'autre principal négociateur avec les colons, Swatane (que l'on appelait Schickallemy), était en fait un Français – du moins était-il né de parents français dans ce qui est aujourd'hui le Canada. De toutes parts, les frontières étaient donc brouillées. Nous avons ainsi une succession graduée d'espaces ouverts à l'improvisation démocratique, des communautés puritaines de la Nouvelle-Angleterre, avec leur conseils municipaux, aux communautés des frontières, jusqu'aux Iroquois eux-mêmes.

Les traditions comme actes de refondation permanente

Tentons maintenant de rassembler quelques-unes des pièces de notre argumentation. Tout au long de cet article, j'ai défendu l'idée que les *pratiques* démocratiques, qu'on les définisse comme des procédures de décision égalitaires ou comme un mode de gouvernement par la discussion publique, tendent à émerger dans des situations où des communautés règlent leurs propres affaires hors de la portée de l'État. L'absence du pouvoir d'État signifie l'absence de tout mécanisme systématique de coercition pour mettre en application les décisions. Ce qui tend à aboutir soit à une certaine forme de processus consensuel, soit, dans le cas de formations essentiellement militaires telles que les hoplites grecs ou les bateaux de pirates, à un système de vote majoritaire. Les innovations démocratiques – et l'apparition de ce qui pourrait être appelé les valeurs démocratiques – ont tendance à émerger de ce que j'ai nommé « les zones d'improvisation culturelle », des espaces en général placés hors du contrôle des États et dans lesquels des personnes nourries de traditions et d'expériences différentes sont obligées d'imaginer des moyens pour régler leur vie commune. Les communautés des frontières à Madagascar ou dans l'Islande médiévale, les bateaux de pirates, les communautés de commerçants de l'océan Indien, les confédérations amérindiennes durant l'âge d'or de l'expansion européenne en constituent quelques exemples.

Tout cela a bien peu à voir avec les grandes traditions littéraires et philosophiques considérées comme les piliers des grandes civilisations. De fait, à de rares exceptions près, ces traditions sont ouvertement hostiles aux procédures démocratiques et à ceux qui y ont recours¹⁶. Les élites gouvernantes ont, du même coup, eu tendance à ignorer ces formes ou à essayer de les éradiquer.

Néanmoins, à un certain moment de l'histoire, tout cela a commencé à changer, et tout d'abord dans les États qui constituaient le cœur du système atlantique – principalement l'Angleterre et la France, les deux nations qui possédaient les plus importantes colonies en Amérique du Nord. La constitution de ce système a été précédée par des destructions d'une ampleur telle qu'elle a permis le développement continu d'espaces d'improvisation d'où a émergé le « prolétariat atlantique ». Les États, sous la pression des mouvements sociaux, commencèrent à mettre en œuvre des réformes, et ceux qui œuvraient au sein de la tradition littéraire propre aux élites partirent à la recherche de précédents. D'où la création de systèmes représentatifs, sur le modèle de la république romaine. Enfin, sous la pression populaire, ces systèmes représentatifs furent plus tard renommés « démocraties », dont le modèle originel aurait été le modèle athénien.

16. On peut toujours repérer quelques voix favorables à la démocratie ici ou là, mais elles constituent une minorité bien à part.

Ce que je voudrais suggérer, c'est que ce processus de récupération et de refondation démocratique participe typiquement d'un processus plus large qui marque probablement toutes les civilisations et traditions, même s'il est alors entré dans une phase d'une extrême intensité. À mesure que les États européens se développaient et que le système atlantique tendait à envelopper le monde entier, toutes sortes d'influences semblent s'être cristallisées dans les capitales européennes et furent réintégrées dans cette tradition qui sera appelée par la suite la tradition « occidentale ». La généalogie des éléments qui se sont combinés pour former l'État moderne, par exemple, est probablement impossible à reconstruire, dans la mesure où le processus de récupération tend à épurer les documents écrits des éléments les plus exotiques ou à intégrer ces derniers sous le registre familier de l'invention ou de la découverte. Les historiens, qui s'appuient presque exclusivement sur des textes et s'enorgueillissent de n'employer que des dispositifs de preuve irréfutables, en concluent souvent – comme ils l'ont fait avec la théorie de l'influence iroquoise – qu'il est de leur responsabilité professionnelle de travailler comme si les nouvelles idées émergeaient de l'intérieur des traditions textuelles. Je donnerai deux exemples.

Le fétichisme africain et l'idée de contrat social. – Le système atlantique commença sans aucun doute à prendre forme en Afrique de l'Ouest, bien avant que Christophe Colomb ne gagne l'Amérique. Dans une série d'articles fascinants, William Pietz [1985, 1987, 1988] décrit la vie des enclaves côtières où Vénitiens, Hollandais, Portugais et toutes sortes de marchands et d'aventuriers européens cohabitaient avec des marchands et des aventuriers africains, où des dizaines de langues différentes étaient parlées et où se mêlaient islam, catholicisme, protestantisme et religions ancestrales. Le commerce, dans ces enclaves, était régulé par ce que les Européens appelaient des « fétiches ». Pietz fournit de nombreux éléments pour reconstituer la manière dont cette notion de fétiche finit par donner naissance aux théories des marchands européens sur la valeur et la matérialité. Mais le plus intéressant est sans doute le point de vue africain. Pour autant qu'il soit possible de le reconstruire, il apparaît étrangement semblable aux théories du contrat social développées par des hommes comme Thomas Hobbes en Europe au même moment [MacGaffey, 1994 ; Graeber, à paraître].

Pour aller à l'essentiel : des fétiches étaient créés par les différentes parties souhaitant s'engager dans des relations économiques durables. Ils étaient accompagnés de conventions précisant les droits de propriété et les règles d'échange. Ceux qui les violaient étaient détruits par le pouvoir de ces objets. En d'autres termes, comme chez Hobbes, les relations sociales se créent lorsqu'un groupe d'hommes s'entend pour instituer un pouvoir souverain habilité à recourir à la violence si les droits de propriété et

les obligations contractuelles ne sont pas respectés. Des textes africains ultérieurs considéraient même que les fétiches avaient le pouvoir d'empêcher la guerre de tous contre tous. Il est malheureusement impossible de trouver une quelconque preuve que Hobbes ait eu connaissance de tout cela. Bien qu'il ait été élevé dans une boutique de négociant, qu'il ait vécu la plus grande partie de son existence dans des villes portuaires et qu'il ait très probablement rencontré des marchands familiers de ces coutumes, ses œuvres politiques ne contiennent aucune référence au continent africain.

La Chine et l'État-nation européen. – Au début de la période moderne, les élites européennes conçurent progressivement un certain idéal de gouvernement, régissant une population homogène, parlant une même langue, soumise à un système juridique et administratif uniforme, ce système devant, éventuellement, être pris en charge par une élite méritocratique dont la formation devait principalement reposer sur l'étude de la littérature classique dans la langue vernaculaire du pays en question. Ce qui est étrange, c'est que l'on ne trouve aucun précédent à ce modèle d'État dans l'histoire européenne, alors qu'il correspond presque trait pour trait au système que les Européens croyaient avoir inspiré (et qu'ils ont dans une large mesure effectivement inspiré) à la Chine impériale¹⁷. Y a-t-il une quelconque preuve qui permettrait de soutenir une « théorie de l'influence chinoise » ?

Dans ce cas, il y en a au moins une, même si elle peut paraître assez ténue. Le prestige du gouvernement chinois étant évidemment bien plus grand, auprès des philosophes européens, que celui des marchands africains, de telles influences ne pouvaient pas être totalement ignorées. De la fameuse remarque de Leibniz – selon laquelle ce sont les Chinois qui devraient envoyer leurs missionnaires en Europe et non l'inverse – aux œuvres de Montesquieu ou de Voltaire, on voit se succéder les philosophies politiques exaltant les institutions chinoises – en même temps d'ailleurs qu'une fascination populaire pour l'art, les jardins, le style vestimentaire et la philosophie morale des Chinois se fait jour –, et cela au moment même où l'absolutisme prend forme en Europe. Tout cela ne prendra fin qu'au XIX^e siècle, lorsque la Chine sera victime de l'expansion impériale de l'Europe.

Naturellement, ces éléments ne constituent en rien des preuves que l'État-nation moderne aurait été inspiré par la Chine. Mais si tel était le cas, alors les traditions littéraires qui nous occupent constitueraient la meilleure preuve possible.

17. L'État chinois était à l'évidence profondément différent sous bien des aspects. Notamment en raison du fait qu'il s'agissait d'un empire à prétention universaliste. Contrairement à ce que suppose Tooker, il est toujours possible d'emprunter une idée sans en retenir tous les éléments.

L'État-nation moderne serait-il en vérité un modèle chinois d'administration, adopté afin de canaliser et de contrôler les aspirations démocratiques provenant en grande partie de l'influence des sociétés amérindiennes et de la pression exercée par le prolétariat atlantique, qui fut au bout du compte légitimé par une théorie du contrat social venue d'Afrique ? Probablement pas. Ce serait une façon pour le moins outrancière de reconstituer la généalogie de l'État moderne. Mais je ne pense pas non plus que ce soit en vertu d'une simple coïncidence que l'idéal d'une démocratisation de l'État ait pris naissance à une époque où les puissances atlantiques se trouvaient au centre de vastes empires internationaux et d'un brassage permanent de savoirs et d'influences réciproques. Et pas par hasard non plus que ces puissances aient développé une théorie selon laquelle ces idéaux n'émaneraient que de leur propre tradition « occidentale », alors qu'avant de se retrouver au cœur d'empires internationaux, les Européens n'avaient jamais rien soutenu de ce genre.

Il me semble important de souligner que ce processus de récupération n'est en aucun cas limité à l'Europe. En fait, il est frappant d'observer la rapidité avec laquelle presque partout dans le monde s'est joué un scénario similaire. Comme le suggère l'exemple d'Al-Malibari, il est même probable qu'il ait été répété dans d'autres parties du monde avant même de s'esquisser en Europe. Bien sûr, on ne commença à y employer le terme de « démocratie » que beaucoup plus tard – mais il faut ici rappeler que c'est seulement au milieu du XIX^e siècle qu'il est devenu d'un usage courant dans le monde atlantique. Ce n'est aussi qu'au milieu du XIX^e siècle – juste au moment où les puissances européennes commençaient à récupérer la notion de démocratie au sein de leur propre tradition – que l'Angleterre entreprit de mener une politique systématique de répression de tous les mouvements populaires qui, outre-mer, pouvaient présenter des potentialités démocratiques. La réponse à ce type de politique fut, dans la plupart des colonies, de jouer exactement le même jeu. Ceux qui s'opposaient à la domination coloniale firent le ménage dans leurs propres traditions littéraires et philosophiques afin d'établir des parallèles avec l'Athènes classique, tout en analysant à nouveaux frais les formes de prise de décision traditionnelles à l'œuvre dans leurs propres communautés.

Comme Steve Muhlenberger et Phil Payne [1993 ; Baechler, 1985] l'ont montré, si on la définit simplement comme une modalité de la prise de décision à l'issue d'une discussion publique, la démocratie constitue un phénomène très courant. Des exemples peuvent en être trouvés à l'intérieur même des États ou des empires, le plus souvent dans des lieux ou des domaines d'activité auxquels les dirigeants n'accordaient que peu d'intérêt. Les historiens grecs qui écrivaient sur l'Inde, par exemple, reconnaissaient que nombre de communautés pouvaient légitimement être qualifiées de démocratiques. Entre 1911 et 1918, de nombreux historiens indiens (K. P. Jayaswal,

D. R. Bhandarkar, R. C. Majumdar¹⁸) se plongèrent dans l'examen de certaines de ces sources, non seulement les récits grecs des campagnes d'Alexandre mais aussi des documents en pali datant des débuts du bouddhisme, le vocabulaire hindi ancien ainsi que des œuvres de théorie politique. Ils découvrirent ainsi des dizaines de cas comparables à l'Athènes du v^e siècle sur le sol de l'Asie du Sud : des villes et des confédérations politiques dans lesquelles tous les hommes, formellement qualifiés de guerriers – soit le plus souvent une très large proportion de la population masculine adulte –, disposaient du pouvoir de prendre d'importantes décisions collectivement, à travers une délibération publique au sein d'assemblées communautaires. Les sources littéraires de cette époque témoignaient le plus souvent à leur égard d'une hostilité tout aussi forte que celle des sources grecques¹⁹. Néanmoins, jusque dans les années 400, de telles communautés existèrent effectivement, et les mécanismes délibératifs auxquels elles recouraient étaient encore en vigueur à ce moment-là, qu'il s'agisse du gouvernement des monastères bouddhistes ou de celui des communautés de métier. Ces auteurs étaient donc en mesure d'affirmer que la tradition indienne, ou même hindoue, avait toujours été intrinsèquement démocratique. Et c'était là un argument puissant pour tous ceux qui luttèrent pour l'indépendance.

À l'évidence, ces historiens avaient poussé le bouchon un peu loin. Le contre-coup, inévitable, survint après l'indépendance. Les historiens commencèrent alors à souligner que ces « républiques claniques » ne constituaient au mieux que des républiques très limitées, que la plus grande partie de la population – les femmes, les esclaves, ceux qui étaient considérés comme des étrangers – y était dépourvue de tout pouvoir. Bien sûr, tel était déjà le cas à Athènes, et les historiens l'ont souligné en long et en large. Néanmoins, il me semble que ces questions d'authenticité sont d'importance assez secondaire. De telles traditions sont toujours largement fabriquées. Et d'une certaine façon, les traditions ne sont rien d'autre que le processus continu de leur propre fabrication. Ce qui importe, c'est que dans tous les cas, nous avons affaire à une élite politique – effective ou en puissance – qui s'identifie à une tradition de démocratie pour légitimer des formes

18. Plutôt que de me faire passer pour l'expert de l'Inde du début du xx^e siècle que je ne suis pas, je préfère reproduire tout simplement une note de bas de page de Muhlenberger : « K. P. Jayaswal, *Hindu Polity : A Constitutional History of India in Hindu Times*, 2^e édition augmentée (Bangalore, 1943), première publication sous la forme d'articles en 1911-13 ; D. R. Bhandarkar, *Lectures on the Ancient History of India on the Period from 650 to 325 B. C.*, The Carmichael Lectures, 1918 (Calcutta, 1919) ; R. C. Majumdar, *Corporate Life in Ancient India* (écrit en 1918 ; cité ici à partir de la 3^e édition, Calcutta, 1969). »

19. Cf. précédemment. En revanche, le bouddhisme leur était favorable, tout particulièrement en la personne de Bouddha lui-même. La tradition brahmanique leur est, elle, systématiquement hostile. Certains des tout premiers tracts politiques en Inde contiennent des conseils adressés aux rois sur la manière d'endiguer le développement des institutions démocratiques, voire de les supprimer.

essentiellement républicaines de gouvernement. Bref, non seulement la « démocratie » n'est pas une invention de l'« Occident », mais ce processus de récupération et de refondation ne l'est pas davantage. En fait, les élites indiennes n'ont fait que jouer le même jeu, soixante ans plus tard, que les élites anglaises et françaises – ce qui ne constitue pas, au regard de l'histoire, une longue période de temps. Plutôt que de considérer la revendication des Indiens, des Malgaches, des Tswanas d'Afrique du Sud ou des Mayas d'appartenir à une tradition intrinsèquement démocratique comme une façon de singer l'Occident, il me semble qu'il faut y voir différents aspects d'un même processus planétaire : la cristallisation de pratiques démocratiques très anciennes dans la formation d'un système global au sein duquel les idéaux allaient et venaient dans toutes les directions, et l'adoption progressive – le plus souvent à contrecœur – de certaines d'entre elles par les élites.

La tentation de rapporter la démocratie à des « origines » culturelles spécifiques semble pourtant presque irrésistible. Même les chercheurs les plus sérieux continuent à y succomber. Laissez-moi revenir à Harvard un instant afin de donner un dernier exemple, à mon avis particulièrement réjouissant : un recueil d'articles intitulé *The Breakout : The Origins of Civilization* [Lamberg-Karlovsky, 2000] rassemblant des textes écrits par des archéologues américains de tout premier plan, spécialisés dans les questions du symbolique²⁰. L'argument général, dégagé par l'archéologue K. C. Chang, est le suivant : la civilisation de la Chine ancienne était fondée sur une idéologie complètement différente de celle de l'Égypte ou de la Mésopotamie. Il s'agissait essentiellement d'un prolongement de la cosmologie des premières sociétés de chasseurs, où le monarque remplaçait le shaman dans sa relation personnelle et exclusive avec les pouvoirs divins. Il en résulta une autorité absolue de celui-ci. Chang [2000, p. 7] est fasciné par les similitudes qui existent entre la Chine ancienne et la civilisation maya classique, telle qu'elle a été reconstruite à partir d'inscriptions récemment traduites : un « univers stratifié avec un oiseau perché sur l'arbre cosmique et un clergé reliant les mondes inférieurs, intermédiaires et supérieurs », des messagers animaux, le recours à l'écriture principalement pour les affaires politiques et le culte des ancêtres, etc. Le type d'État qui a émergé au troisième millénaire au Moyen-Orient incarne, par contraste, une sorte de rupture avec un autre modèle, davantage pluraliste, qui prit naissance lorsque les dieux et leurs prêtres en vinrent à être considérés comme indépendants de l'État. La plupart des recherches sur ce sujet ont consisté à spéculer sur la nature véritable de cette rupture. C. C. Lamberg-Karlovsky [2000] affirme que la clé se trouverait dans la première apparition des notions de liberté et d'égalité dans la Mésopotamie ancienne, dans les doctrines monarchiques qui établissaient qu'un contrat social liait les autorités dirigeantes des

20. La plupart de ces contributions ont été en effet publiées dans la revue *Symbols*.

cités-États et leurs sujets. C'est en ces termes que devrait être définie cette « rupture », et la plupart des contributeurs de cet ouvrage s'accordent à considérer qu'elle « ouvrait la voie à la démocratie occidentale » [Larsen, 2000, p. 122].

En fait, le principal enjeu du débat devint de savoir qui, ou quoi, mérite un tel honneur. Mason Hammond [2000] défend la thèse des « origines indo-européennes du concept de société démocratique », affirmant que la notion de démocratie « n'a pas atteint la Grèce en vertu d'un quelconque contact avec l'Extrême-Orient ou la Mésopotamie – où justice et équité n'étaient qu'octroyées par les autorités à leurs sujets – mais provient d'une conception occidentale de l'organisation sociale dans laquelle la souveraineté devait reposer non pas sur l'autorité du chef mais sur celle du conseil des anciens et l'assemblées des hommes en armes » [p. 59]. Gordon Willey [2000, p. 29], pour sa part, considère que le mouvement démocratique résulte du libre marché, dont il pense qu'il était plus développé en Mésopotamie qu'en Chine – et largement absent dans les royaumes mayas au sein desquels les autorités gouvernaient selon les principes du droit divin – et qu'« il n'y a aucune preuve d'un quelconque contre-pouvoir au sein de la chefferie ou de l'État²¹ ». Linda Schele [2000, p. 54], la plus grande spécialiste de la civilisation maya classique, souscrit à cette thèse, en ajoutant que la cosmologie shamanique « est toujours vivante aujourd'hui » au sein des « communautés mayas modernes ». D'autres chercheurs tentent de leur côté de dire quelques mots en faveur des parties du monde antique dont ils sont les spécialistes : Égypte, Israël, civilisation harappéenne de la vallée de l'Indus.

Ces arguments apparaissent parfois comme des parodies involontaires du type de logique que j'ai critiqué chez les historiens. Ils pourraient être ainsi résumés : s'il n'y a pas de preuve directe de quelque chose, alors on peut le considérer comme nul et non avenue. Or cela me semble particulièrement inapproprié lorsque l'on traite de l'Antiquité, un champ gigantesque sur lequel l'archéologie et la linguistique n'ont au mieux ouvert que d'étroites fenêtres. Un exemple : le fait que les « peuples celtes et germaniques primitifs » se réunissaient en assemblées n'atteste en aucun cas

21. Il est tentant de suggérer que tout cela nous laisse le choix entre deux théories alternatives des origines de ce que Huntington nomme la « civilisation occidentale » : néolibérale ou crypto-fasciste. Mais ce serait injuste. Ces auteurs s'intéressent à un espace très large qui, plus tard, inclura l'Islam comme partie constitutive de ce bloc « occidental » dans lequel ils trouvent l'origine des idées occidentales de liberté (en fait, il est difficile de faire autrement dans la mesure où l'on ne sait presque rien de ce qui s'est passé en Europe à cette époque). La contribution vraisemblablement la plus marquante est celle de Gregory Possehl sur la civilisation harappéenne, la première civilisation urbaine de l'Inde, qui, au regard de ce que l'on peut en savoir aujourd'hui, semble n'avoir connu ni royauté ni État centralisé d'aucune sorte. La question est alors de savoir ce que cela nous dit sur l'existence de « démocraties » ou de « républiques » dans l'Inde ancienne. Serait-il possible, par exemple, que l'histoire des deux premiers millénaires de l'Asie du Sud soit celle de l'érosion progressive de formes politiques égalitaires ?

que ces assemblées auraient une origine indo-européenne – à moins que l'on puisse démontrer qu'à cette époque, des sociétés sans État et parlant des langues non indo-européennes ne faisaient rien de tel. Cette argumentation semble parfaitement circulaire, dans la mesure où par « primitif », l'auteur semble signifier « sans État » ou « relativement égalitaire ». Or de telles sociétés ne peuvent pas, presque par définition, être gouvernées de façon aristocratique, quel que soit le langage qui est le leur. De même, lorsque la civilisation maya classique est caractérisée par son absence de toute forme de « contre-pouvoir » (Willey décrit même les sanguinaires Aztèques comme moins autoritaires, en raison des formes de marché plus avancées qu'ils avaient développées), aucun de ces auteurs ne semble se demander à quoi ressembleraient la Rome antique ou l'Angleterre médiévale si elles étaient étudiées exclusivement à partir de bâtiments en ruines et de textes officiels gravés dans la pierre par le pouvoir...

Si mon argument est juste, alors on peut dire que ce que font en fait ces auteurs, c'est de chercher les origines de la démocratie précisément là où ils ont le moins de chance de les trouver : dans les proclamations officielles d'États qui ont largement mis fin aux formes locales d'autogouvernement et de délibération collective, et dans les traditions littéraires et philosophiques qui leur en ont fourni la justification (ce qui pourrait, au moins, contribuer à expliquer pourquoi en Italie, en Grèce et en Inde, les assemblées souveraines apparaissent au commencement de l'histoire écrite et disparaissent peu de temps après). Le cas des Mayas est particulièrement éclairant de ce point de vue. À un moment donné, vers la fin du premier millénaire, la civilisation maya classique s'est effondrée. Les archéologues en donnent différentes raisons – et il est vraisemblable qu'il en sera toujours ainsi –, mais la plupart des théories affirment que des révoltes populaires ont joué un certain rôle. Au moment où les Espagnols sont arrivés, six cents ans plus tard, les sociétés mayas étaient fortement décentralisées, avec une infinie variété de cités-États minuscules, certaines apparemment dirigées par des autorités élus. C'est la raison pour laquelle, au Pérou et au Mexique, la conquête prit bien plus de temps.

Les communautés mayas se sont révélées d'ailleurs si rebelles que, depuis les cinq derniers siècles, il n'y a pas de période au cours de laquelle au moins quelques-unes d'entre elles n'aient été en état d'insurrection armée. Et le plus piquant dans tout cela, c'est que la vague actuelle des mouvements altermondialistes luttant pour une justice mondiale a été en grande partie initiée par l'AZLN, l'Armée zapatiste de libération nationale, un groupe principalement composé de rebelles des Chiapas de langue maya, pour la plupart des *campesinos* qui ont formé de nouvelles communautés dans la forêt du Lacandon. Leur insurrection en 1994 a été explicitement menée au nom de la démocratie, terme par lequel ils désignaient quelque chose qui ressemblait bien plus au style athénien de la démocratie directe qu'aux

formes républicaines de gouvernement qui se sont depuis approprié le mot. Les zapatistes ont développé un système très élaboré d'assemblées communautaires opérant par voie de consensus, complétées par des comités de femmes et de jeunes – afin de contrebalancer la domination traditionnelle des adultes mâles – et des conseils formés de délégués révocables. Ils affirment que ce système repose sur une radicalisation de la façon dont les communautés mayas se sont gouvernées pendant des millénaires. Nous savons que la plupart des communautés mayas des montagnes se sont gouvernées au moyen de certaines formes de système consensuel. Il n'est raisonnablement guère probable – même si cela n'est pas totalement impossible – que de tels systèmes n'aient jamais existé dans les communautés rurales à l'apogée de la civilisation maya classique.

Les rebelles contemporains ont évidemment une conception assez claire de ce que fut, de leur point de vue, la civilisation maya classique. Comme le disait récemment un zapatiste de langue ch'ol à l'un de mes amis en montrant du doigt les ruines de Palenque : « Nous avons réussi à nous débarrasser de ces gars-là. Je ne vois pas en quoi le gouvernement mexicain constituerait un défi beaucoup plus terrible en comparaison. »

LA CRISE DE L'ÉTAT

Nous voilà revenus en fait à notre point de départ, à l'émergence des mouvements altermondialistes et à leur appel en faveur de nouvelles formes de démocratie. D'une certaine façon, l'objet principal de cet article a été de démontrer que les zapatistes n'ont rien de si insolite. Ils parlent tous une grande variété de langues mayas – tzeltal, tojalobal, ch'ol, tzotzil, mam –, proviennent de communautés qu'on a laissées traditionnellement se gouverner de façon autonome (notamment pour qu'elles puissent constituer des réserves de main-d'œuvre indigène pour les ranchs et les plantations éloignées) et ont formé de nouvelles communautés, en grande partie multi-ethniques, sur de nouvelles terres dans le Lacandon [Collier, 1999 ; Ross, 2000 ; Rus, Hernandez, Mattiace, 2003]. En d'autres termes, ces communautés constituent un exemple classique de ce que j'ai appelé « des zones d'improvisation démocratique », soit des espaces composés d'un amalgame bigarré de peuples dont la plupart d'entre eux ont fait historiquement l'expérience de méthodes d'autogouvernement démocratique, et placés hors du contrôle immédiat de l'État.

De même, il n'y a rien de particulièrement neuf dans le fait qu'elles puissent se trouver à la confluence d'influences mondiales. D'un côté, ces communautés absorbent des idées venant de toutes parts ; de l'autre, leur exemple n'est pas sans avoir un impact important sur les mouvements sociaux à travers la planète. La première rencontre zapatiste de 1996

contribua à la formation d'un réseau international (*People's Global Action*), basé sur les principes d'autonomie, d'horizontalité et de démocratie directe et composé de groupes aussi disparates que le mouvement des sans-terre brésilien (MST), l'association des paysans de l'État du Karnataka (*Karnataka State Farmer's Association*), un groupe socialiste d'action directe indien se réclamant de Ghandi), le syndicat des postiers canadiens (*the Canadian Postal Workers' Union*) et de tout un ensemble de collectifs anarchistes d'Europe et du continent américain, ainsi que d'organisations indigènes du monde entier. C'est le PGA, par exemple, qui a lancé le premier appel à la mobilisation contre la rencontre de l'OMC à Seattle en novembre 1999. Plus encore, les principes du zapatisme – le rejet de l'avant-garde, la priorité accordée à la mise en œuvre d'alternatives viables au sein de sa propre communauté comme moyen de subvertir la logique du capital mondial – ont eu une énorme influence sur des militants de mouvements sociaux qui ne connaissaient que très vaguement les zapatistes et n'avaient sûrement jamais entendu parler du PGA. Sans aucun doute, le développement d'Internet et des nouvelles formes de communication globales a permis d'accélérer ce processus et de constituer des alliances plus formelles et plus explicites. Mais cela ne signifie pas pour autant que nous aurions affaire à un phénomène absolument sans précédent.

Tout cela n'est pas sans importance. On peut s'en persuader en considérant ce qui arrive aux bons arguments si l'on ne garde pas constamment cela à l'esprit. Intéressons-nous à un auteur dont les positions sont très proches des miennes. Dans un ouvrage intitulé *Cosmopolitanism* [2002], le théoricien de la littérature Walter Dignolo présente un exposé très puissant du contexte dans lequel s'est développé le cosmopolitisme de Vittorio et de Kant, et montre notamment comment il a pris forme avec la création des empires européens. Puis il mobilise les appels zapatistes à la démocratie pour répondre à un argument de Slavoj Žižek [1998, p. 1009] selon lequel les gens de gauche devraient modérer leurs critiques de l'eurocentrisme et reconnaître que la démocratie est « un héritage proprement européen, de la Grèce antique à nos jours ». Il écrit :

« Les zapatistes ont employé le terme de démocratie, mais dans un sens différent de celui du gouvernement mexicain. La démocratie pour les zapatistes n'est pas conceptualisée dans les termes de la philosophie politique européenne, mais dans ceux du mode d'organisation social maya, basé sur la réciprocité, les valeurs communautaires (et non individualistes), la valorisation de la sagesse plutôt que de l'épistémologie, etc. Les zapatistes n'ont pas d'autre choix que d'employer ce terme que l'hégémonie politique leur impose, bien que cela ne signifie pas pour autant qu'il faille se plier à son interprétation dominante. Au contraire, du fait même que les zapatistes se réclament de la démocratie, celle-ci opère comme un connecteur grâce auquel les conceptions libérales de la démocratie et celles, indigènes, de la

réciprocité et de l'organisation de la communauté en vue du bien commun peuvent entrer en dialogue » [Mignolo, 2002, p. 180].

C'est là une belle idée. Mignolo la nomme la « pensée frontière » et la propose comme modèle pour définir un « cosmopolitisme critique » et vivant, à l'opposé de ses formes eurocentristes représentées par Kant ou Zizek. Il me semble néanmoins que la démarche de Mignolo pose problème. Celui-ci semble en définitive aboutir à une version seulement atténuée du discours essentialisant dont il tente de s'extirper.

Avant tout, affirmer que « les zapatistes n'ont pas d'autre choix que d'employer ce terme » de démocratie est tout simplement erroné. Ils ont à l'évidence le choix. D'autres groupes d'origine indigène en ont fait de fort différents. Le mouvement Aymara en Bolivie, pour choisir un exemple parmi d'autres, a, lui, choisi de rejeter totalement le mot « démocratie » au motif qu'au regard de l'expérience de son peuple, ce mot a été uniquement employé pour désigner des systèmes qui lui ont été imposés par la violence²². Ses membres considèrent donc leurs propres traditions de prise de décision égalitaire comme étrangères à la démocratie. La décision zapatiste de recourir à ce terme relève avant tout, il me semble, de leur volonté de rejeter tout ce qui pourrait ressembler à une politique de l'identité, et de développer des alliances, au Mexique et ailleurs, avec tous ceux qui sont intéressés par une large discussion sur les formes d'auto-organisation – un peu de la même façon qu'ils ont également cherché à nouer une discussion avec ceux qui sont intéressés par un nouvel examen de la signification de notions telles que celle de « révolution ». En second lieu, la démarche de Mignolo, d'une façon qui ne diffère guère de Lévy-Bruhl, aboutit elle aussi à comparer des choses incomparables, en l'occurrence la théorie occidentale et les pratiques indigènes. Or le zapatisme n'est pas simplement l'émanation des pratiques mayas traditionnelles. Ses origines doivent être recherchées dans une confrontation prolongée entre ces pratiques et, notamment, les idées des intellectuels mayas (dont beaucoup sont vraisemblablement au fait des travaux de Kant), des théologiens de la libération (qui tirent leur inspiration des textes prophétiques rédigés en Palestine) et des révolutionnaires *mestizo* (qui eux tirent leur inspiration du président Mao, qui vécut en Chine). La démocratie, elle aussi, n'émerge pas de n'importe quel discours. Tout se passe comme si le simple fait de prendre la tradition littéraire occidentale comme point de départ – même dans une perspective critique – conduisait inéluctablement des auteurs comme Mignolo à s'en retrouver prisonniers.

En réalité, le « terme que l'hégémonie politique leur impose » est, dans ce cas, lui-même le fruit d'un compromis en tension. S'il ne l'était pas, nous ne pourrions disposer d'un terme grec forgé à l'origine pour décrire

22. Je m'appuie ici sur une conversation avec Nolasco Mamani – observateur Aymara auprès des Nations unies – à Londres pendant le Forum social européen de 2004.

une forme d'autogouvernement communautaire et appliqué par la suite à des républiques basées sur le système représentatif. C'est exactement de cette contradiction que les zapatistes se sont emparés. En fait, il semble impossible de s'en défaire. Des théoriciens libéraux [Sartori, 1987, p. 279] refoulent à l'occasion leur désir d'écarter tout bonnement la démocratie athénienne en la déclarant non pertinente et dépassée, au motif que pour des raisons idéologiques, une telle démarche ne peut être admise. Après tout, sans Athènes, il serait impossible d'affirmer que la « tradition occidentale » contient quelque chose d'intrinsèquement démocratique. Il ne nous resterait plus qu'à rapporter nos idéaux politiques aux méditations totalitaires de Platon, ou sinon, à admettre qu'il n'y a peut-être rien de tel que l'« Occident ». Les théoriciens libéraux se sont en effet enfermés dans une impasse. Bien sûr, les zapatistes ne sont pas les premiers révolutionnaires à avoir pointé cette contradiction, mais il se trouve que dans le contexte actuel – celui d'une profonde crise de l'État –, leur démarche a rencontré un écho d'une force inhabituelle.

L'impossible mariage

Dans son essence même, je pense que cette contradiction ne relève pas simplement d'un problème de langage. Elle reflète quelque chose de plus profond. Durant les deux derniers siècles, les démocrates ont tenté de greffer les idéaux du gouvernement direct du peuple sur l'appareil coercitif de l'État. Au final, ce projet s'est révélé tout simplement impossible. Les États, en raison de leur nature même, ne peuvent pas être véritablement démocratisés. Ils ne sont rien d'autre que des moyens de réguler la violence. Les fédéralistes américains étaient très réalistes quand ils affirmaient que la démocratie ne convient pas à une société fondée sur des inégalités de richesse, dans la mesure où un appareil de coercition est nécessaire pour protéger les richesses et pour tenir en respect cette « populace » à laquelle la démocratie prétend donner le pouvoir. Athènes fut un cas unique à cet égard, parce qu'elle représenta en fait un moment de transition. Il y avait certainement des inégalités de richesse et même, vraisemblablement, une classe dirigeante, mais il n'y avait pas d'appareil de coercition institutionnalisé. C'est la raison pour laquelle les historiens ne s'accordent pas sur la question de savoir s'il s'agissait véritablement d'un État.

C'est précisément lorsque l'on prend en considération la question du monopole de la force par l'État moderne que les prétentions de la démocratie se révèlent être un fatras de contradictions. Par exemple : si les élites modernes ont largement mis de côté le discours antérieur sur la « populace » comme « bête sauvage » et meurtrière, cette image fait néanmoins parfois retour sous une forme qui est exactement celle qu'elle avait au XVI^e siècle, lorsque l'on proposait de démocratiser telle ou telle dimension de l'appareil

de coercition. Aux États-Unis, par exemple, les militants du « mouvement pour des jurys pleinement informés » – qui rappellent que la Constitution autorise effectivement les jurys à trancher des points de droit et pas seulement de fait – sont fréquemment dénoncés dans les médias comme les partisans d'un retour à l'époque des lynchages et du « gouvernement de la populace ». Ce n'est pas un hasard si les États-Unis, un pays qui s'enorgueillit toujours de son esprit démocratique, ont pu prétendre diriger le monde en mythifiant, voire en défiant leur police.

Francis Dupuis-Deri [2002] a forgé le terme d'« agoraphobie politique » pour désigner cette suspicion à l'égard des formes de prise de décision et de délibération publique qui traversent la tradition occidentale, notamment dans les œuvres de Constant, Sieyès ou Madison, ainsi que dans celles de Platon ou d'Aristote. Je voudrais ajouter que les plus importantes réalisations de l'État libéral, ses éléments les plus authentiquement démocratiques – par exemple, les garanties apportées à la liberté d'expression et de réunion – sont basés sur cette suspicion. Ce n'est en effet que lorsqu'il devient absolument clair que les discussions et les réunions publiques ne sont plus elles-mêmes les médiums de la prise de décision politique, mais, au mieux, des moyens de la soumettre à la critique, de l'influencer ou de faire des suggestions aux décideurs politiques, qu'elles peuvent être considérées comme sacro-saintes. Ce qui est plus grave, c'est que cette agoraphobie n'est pas seulement partagée par les hommes politiques et les journalistes professionnels, mais aussi, et dans une large mesure, par le public lui-même. Les raisons n'en sont pas difficiles à saisir.

S'il manque aux démocraties libérales tout ce qui pourrait ressembler à l'agora athénienne, elles ne manquent certainement pas, en revanche, d'équivalents des cirques romains. Le phénomène du « miroir des horreurs », par lequel les élites gouvernantes encouragent des formes de participation populaire propres à rappeler sans cesse au public combien il est incapable de gouverner, semble dans de nombreux États modernes avoir atteint un état de perfection sans précédent. Il suffit ici, par exemple, de prendre en considération la conception de la nature humaine qu'il est possible de déduire de son expérience de la conduite sur autoroute pour aller au travail et de la comparer avec celle que l'on pourrait déduire de l'expérience des transports publics. L'histoire d'amour des Américains – ou des Allemands – avec leurs voitures résulte en effet de décisions politiques délibérées prises par les élites politiques et économiques au début des années trente. On pourrait écrire une histoire semblable sur la télévision, le consumérisme ou, comme Polanyi l'avait souligné il y a longtemps déjà, sur le « marché ».

Les juristes sont néanmoins conscients, depuis longtemps, que la nature coercitive de l'État conduit à grever les Constitutions démocratiques d'une contradiction fondamentale. Walter Benjamin [1978] la résume avec élégance en soulignant que tout ordre juridique qui revendique le monopole du

recours à la violence doit être fondé sur un pouvoir autre que lui-même, ce qui veut dire qu'il doit inévitablement être fondé sur des actes illégaux au regard du système juridique antérieur. La légitimité d'un système juridique repose donc nécessairement sur des actes de violence criminelle. Selon le droit sous la juridiction duquel ils étaient encore placés, les révolutionnaires américains et français furent bien après tout coupables de haute trahison. Bien sûr, de l'Afrique au Népal, les rois sacrés ont toujours tenté de résoudre ce cercle logique en se plaçant eux-mêmes, comme Dieu, à l'extérieur du système. Néanmoins, comme certains théoriciens politiques – d'Agamben à Negri – nous le rappellent, il n'existe pas de moyens évidents pour le « peuple » d'exercer sa souveraineté d'une façon comparable. Autant la solution de droite – selon laquelle seuls des leaders inspirés incarnant la volonté du peuple, qu'il s'agisse de pères fondateurs ou de *Führer*, peuvent instituer ou mettre un terme aux ordres constitutionnels – que la solution de gauche – selon laquelle ces ordres ne gagnent leur légitimité qu'en vertu de révolutions populaires le plus souvent violentes – conduisent à des contradictions pratiques sans fin. De fait, comme le sociologue Michael Mann le suggère à mots couverts [1999], bon nombre des massacres du xx^e siècle dérivent de l'une ou l'autre des versions de cette contradiction. L'exigence simultanée de créer un appareil de coercition uniforme sur toute l'étendue de la planète et de maintenir la prétention de cet appareil à recevoir sa légitimité du « peuple » a conduit à un besoin constant de définir *qui est* précisément supposé être ce « peuple » :

« Dans tous les tribunaux allemands des quatre-vingt dernières années – de la République de Weimar, du régime nazi, de la RDA à la République fédérale –, les juges ont toujours eu recours à la même formule : “In Namen des Volkes”, “au nom du peuple”. Les tribunaux américains préférèrent la formule : “L'affaire du peuple contre X” » [Mann, 1999, p. 19].

En d'autres termes, le « peuple » doit être invoqué en tant qu'autorité propre à autoriser le recours à la violence, en dépit du fait que toute proposition de démocratisation de ces dispositifs coercitifs a toutes les chances d'être considérée avec horreur par les personnes concernées. Mann suggère que les tentatives mises en œuvre pour dépasser cette contradiction, pour recourir aux appareils coercitifs afin d'identifier et de constituer un « peuple » dont les responsables de ces appareils se vantent qu'il soit à l'origine de leur autorité, ont été responsables d'au moins soixante millions de morts au cours du seul xx^e siècle.

C'est dans un tel contexte que j'aimerais suggérer que la solution anarchiste – selon laquelle il n'y a pas de véritable solution à ce paradoxe – est loin d'être déraisonnable. L'État démocratique a toujours constitué une contradiction. Le processus de globalisation a simplement mis en lumière quels en étaient les soubassements les plus douteux en suscitant le besoin

de structures de prise de décision à une échelle planétaire, là où justement toute tentative de maintenir les prétentions de la souveraineté populaire – et ne parlons pas de la participation – serait à l'évidence absurde. La solution néolibérale consiste naturellement à affirmer que le marché constitue la seule forme de délibération publique véritablement nécessaire, et à réduire peu ou prou le rôle de l'État à sa fonction coercitive. Dans un tel contexte, la réponse zapatiste – abandonner l'idée que la révolution suppose la prise de contrôle de l'appareil de coercition de l'État et lui substituer le projet d'une refondation de la démocratie par l'auto-organisation de communautés autonomes – ne manque pas de pertinence. C'est la raison pour laquelle une obscure insurrection dans le sud du Mexique a pu provoquer un tel émoi, tout d'abord dans les cercles radicaux. La démocratie semble ainsi retourner aux lieux de sa naissance : les espaces interstitiels. La question de savoir si elle peut aujourd'hui s'étendre au monde entier sous cette forme relève désormais d'une décision qui n'est pas celle des chercheurs, mais repose au bout du compte sur notre capacité d'action en tant que citoyens (au plan local et au plan global).

BIBLIOGRAPHIE

- ADAMS John, 1797, *Defense of the Constitutions of Government of the United States of America, against the Attack of M. Turgot in his Letter to Dr. Price, dated the twenty-second day of March, 1778*, Philadelphie, W. Cobbet.
- ARRIGHI Giovanni, IFTIKHAR Ahmad, MIN-WEN Shih, 1997, « Beyond Western Hegemonies », texte présenté lors du 21^e *Meeting of the Social Science History Association*, La Nouvelle-Orléans, Louisiane, 10-13 octobre 1996 (disponible à l'adresse suivante : <http://fbc.binghamton.edu/gaht5.htm>).
- ARRIGHI Giovanni, HUI Po-Keung, HUNG Ho-Fung, SELDEN Mark, 2003, « Historical Capitalism, East and West », in ARRIGHI G., HAMASHITA T., SELDEN M. (sous la dir. de), *The Resurgence of East Asia : 500, 150, and 50 year perspectives*, Londres, Routledge, p. 259-333.
- AXTELL James, 1985, *The Invasion within : The Contest of Cultures in Colonial North America*, Oxford, Oxford University Press.
- BAECHLER Jean, 1985, *Démocraties*, Paris, Calmann-Lévy.
- BENJAMIN Walter, 1978, « Critique of Violence », in *Reflections : Essays, Aphorisms, and Autobiographical Writings*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, p. 277-300.
- CALLOWAY Colin, 1997, *New Worlds For All : Indians, Europeans, and the Remaking of Early America*, Baltimore, Johns Hopkins.
- CASTORIADIS Cornelius, 1991, *Philosophy, Politics, Autonomy : Essays in Political Philosophy*, New York, Oxford University Press.
- DEVER William G., 2000, « How was Ancient Israel Different ? », in LAMBERG-KARLOVSKY M. (sous la dir. de), *The Breakout : The Origins of Civilization*, Cambridge, Harvard University Press, p. 63-68.

- DUPUIS-DÉRI Francis, 1999, « L'esprit anti-démocratique des fondateurs des "démocraties" modernes », *Agone*, 22, p. 95-113.
- 2002, « The Struggle between Political Agoraphobia and Agoraphilia », texte présenté au Massachusetts Institute of Technology (Political Science workshop).
- 2004, « The Political Power of Words : The Birth of Pro-Democratic Discourse in the Nineteenth Century in the United States and Canada », *Political Studies*, vol. 52, p. 118-134.
- 2005, « Anarchy in Political Philosophy », *Anarchist Studies*, à paraître.
- FEDERICI Silvia (sous la dir. de), 1995, *Enduring Western Civilization : The Construction of the Concept of Western Civilization and its « Others »*, Londres, Praeger.
- GILROY Paul, 1993, *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press.
- GOGWILT Chris, 1995, « True West : The Changing Idea of the West from the 1880s to the 1820s », in FEDERICI S. (sous la dir. de), *op. cit.*, p. 37-61.
- GRAEBER David, 2001, *Toward an Anthropological Theory of Value*, New York, Palgrave.
- « Fetishes are Gods in the Process of Construction », à paraître dans *Anthropological Theory*.
- GRINDE Donald A., JOHANSEN Bruce E., 1990, « Exemplar of Liberty : Native America and the Evolution of Democracy ».
- 1996, « Sauce for the Goose : Demand and Definitions for "Proof" regarding the Iroquois and Democracy », *William & Mary Quarterly* 53 (3), p. 628-635.
- HAMMOND Mason, 2000, « The Indo-European Origins of the Concept of a Democratic Society », in LAMBERG-KARLOVSKY M. (sous la dir. de), *op. cit.*, p. 57-62.
- HO Engseong, 2004, « Empire through Diasporic Eyes : A View from the Other Boast », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 46, n° 2, p. 210-246.
- HUNTINGTON Samuel P., 1993, « The Clash of Civilizations », *Foreign Affairs*, vol. 72, n° 3, été, p. 22-48.
- 1996, « The West : Unique, Not Universal », *Foreign Affairs*, vol. 75, n° 1, hiver, p. 28-46.
- JOHANSEN Bruce, 1982, *Forgotten Founders : How the American Indian Helped Shape Democracy*, Boston, Harvard Common Press.
- 1998, *Debating Democracy : Native American Legacy of Freedom*, Santa Fe, Clear Light Publishers.
- KYLE Donald G., 1998, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, New York, Routledge.
- LAMBERG-KARLOVSKY C. C., 2000, « The Eastern "Breakout" and the Mesopotamian Social Contract », in LAMBERG-KARLOVSKY M. (sous la dir. de), *op. cit.*, p. 13-24.
- LAMBERG-KARLOVSKY Martha (sous la dir. de), 2000, *The Breakout : The Origins of Civilization*, Peabody Museum Monographs, Harvard University, Cambridge.
- LEVY Philip A., 1996, « Exemplars of Taking Liberties : The Iroquois Influence Thesis and the Problem of Evidence », *William & Mary Quarterly*, 53 (3), p. 587-604.
- LÉVY-BRUHL Lucien, [1926] 1986, *How Natives Think*, Salem, Ayer & Co (*La mentalité primitive*, Alcan, Paris, 1922).

- LEWIS Martin W., WIGEN Kären E., 1997, *The Myth of Continents : A Critique of Metageography*, Berkeley, University of California Press.
- LINEBAUGH Peter, 1991, *The London Hanged : Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, Londres/New York, Allen Lane/The Penguin Press.
- LINEBAUGH Peter, REDIKER Marcus, 2001, *Many-Headed Hydra : Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston, Beacon Press.
- LOMAR Kathryn, CORNELL Tim (sous la dir. de), 2003, *Bread and Circuses : Evergetism and Municipal Patronage in Roman Italy*, Londres, Routledge.
- MACGAFFEY Wyatt, 1994, « African Objects and the Idea of the Fetish », *Res*, 25, p. 123-31.
- MANIN Bernard, 1994, « On Legitimacy and Political Deliberation », in LILLA Mark (sous la dir. de), *New French Thought : Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, p. 186-200.
- MANN Michael, 1999, « The Dark Side of Democracy : the Modern Tradition of Ethnic and Political Cleansing », *New Left Review*, 235, p. 18-45.
- MARKOFF John, 1997, *Waves of Democracy : Social Movements and Political Change*, Thousand Oaks, Californie, Pine Forge Press.
- 1999, « Where and When was Democracy Invented ? », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, n° 4, p. 660-690.
- MIGNOLO Walter D., 2002, « The Many Faces of Cosmo-polis : Border Thinking and Critical Cosmopolitanism », in BRECKENRIDGE Carol, POLLOCK Sheldon, BHABHA Homi, CHAKRABARTY Dipesh (sous la dir. de), *Cosmopolitanism*, Durham, Duke University Press, p. 157-188.
- MUHLBERGER Steven, PAINE Phil, 1993, « Democracy's Place in World History », *Journal of World History*, vol. 4, n° 1, p. 23-45.
- 1998, « Democracy in Ancient India », World History of Democracy site. <http://www.nipissingu.ca/departement/history/histdem/>
- NEGRI Antonio, 1999, *Insurgencies : Constituent Power and the Modern State*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- NEWMAN Michael, 1998, « Founding Feathers : The Iroquois and the Constitution », *The New Republic*, 199 (19), p. 17-21.
- OBER Josiah, 1996, *The Athenian Revolution : Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton, Princeton University Press.
- OSTROM Elinor, 1990, *Governing the Commons : The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PAYNE Samuel B., 1999, « The Iroquois League, the Articles of the Confederation, and the Constitution », *William & Mary Quarterly*, 53 (3), p. 605-620.
- PIETZ William, 1985, « The Problem of the Fetish I. », *RES, Journal of Anthropology and Aesthetics*, 9, p. 5-17.
- 1987, « The Problem of the Fetish II : The Origin of the Fetish », *RES, Journal of Anthropology and Aesthetics*, 13, p. 23-45.
- 1988, « The Problem of the Fetish IIIA : Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism », *RES, Journal of Anthropology and Aesthetics*, 16, p. 105-123.
- REDIKER Marcus, 1981, « Under the Banner of King Death : the Social World of Anglo-American Pirates, 1716-1726 », *William & Mary Quarterly*, 3^e série, 38 (2), p. 203-227.

- 1987, *Between the Devil and the Deep Blue Sea : Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American Maritime World, 1700-1750*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 2004, *Villains of All Nations : Atlantic Pirates in the Golden Age*, Boston, Beacon Press.
- SAKOLSKY Ron, KOEHLIN James (sous la dir. de), 1993, *Gone to Croatan : the Origins of North American Dropout Culture*, Brooklyn, NY, Autonomedia.
- SARTORI Giovanni, 1987, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham, New Jersey, Chatham House.
- SAXONHOUSE Arlene W., 1993, « Athenian Democracy : Modern Mythmakers and Ancient Theorists », *PS : Political Science and Politics*, vol. 26, n° 3, p. 486-490.
- SNOW Dean R., 1994, *The Iroquois*, Londres, Blackwell.
- TOOKER Elizabeth, 1988, « The United States Constitution and the Iroquois League », *Ethnohistory*, 35, p. 305-36.
- 1990, « Rejoinder to Johansen », *Ethnohistory*, 37, p. 291-297.
- TOYNBEE Arnold, 1934-1961, *A Study of History*, 12 volumes, New York, Oxford University Press.
- TROUILLOT Michel-Rolph, 2003, *Global Transformations : Anthropology and the Modern World*, New York, Palgrave.
- VEYNE Paul, 1976, *Le Pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil.
- WILKINSON David, 1986, « Central Civilization », *Comparative Civilizations Review*, p. 31-53.
- ZIZEK Slavoj, 1998, « A Leftist Plea for Eurocentrism », *Critical Inquiry*, 24, p. 989-1009.

(Traduit par Philippe Chanial)