

“UN RELATO MÁS ESPERANZADOR E INTERESANTE” DE LA HUMANIDAD. O QUÉ PODEMOS APRENDER DE NUESTRA HISTORIA PARA INVENTAR OTRA CULTURA

“A MORE HOPEFUL AND INTERESTING STORY” OF HUMANITY. OR WHAT WE CAN LEARN FROM OUR HISTORY TO INVENT ANOTHER CULTURE

David Florido-Del Corral
Universidad de Sevilla

RESUMEN

En este texto para el debate parto del trabajo de David Graeber y David Wengrow (2022), *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad*. Barcelona: Editorial Ariel (841 págs.), para realizar una reflexión sobre sus ideas principales y una interpretación del sentido general de la obra: proponer una apertura intelectual a la sociedad contemporánea para recuperar la capacidad de inventar la cultura. Tras un apunte metodológico inicial, se resumen los capítulos sucesivamente y se concluye con un diálogo con los autores sobre la que he entendido como su principal enseñanza.

Palabras clave: Etnohistoria; Arqueología; Análisis Comparativo; Igualdad; Libertad; Cultura.

ABSTRACT

In this discussion paper I draw on the work of David Graeber and David Wengrow (2022), *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad*. Barcelona: Editorial Ariel (841 págs.), to reflect on its main ideas and an interpretation of the general meaning of the work: to propose an intellectual openness to contemporary society in order to recover the capacity to invent culture. After an initial methodological note, the chapters

are successively summarised and concluded with a dialogue with the authors on what I have understood to be their main teaching.

Keywords: Ethnohistory; Archaeology; Comparative Analysis; Equality; Freedom; Culture.

PRESENTACIÓN DE LA OBRA

El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad, de Graeber y Wengrow (2022), es una obra ciclópea, editada en inglés en 2021, al poco tiempo de la inesperada muerte de Graeber, a quien está dedicado el prólogo. El trabajo, a cuatro manos, había sido iniciado una década antes. Este intervalo puede ayudar a hacernos una idea del volumen de la obra. Dispone de 841 páginas, de las que 94 son de notas al final y 73 de bibliografía; es decir, que nos encontramos ante un empeño de frondosa erudición, en la que tenemos acceso a datos de investigaciones arqueológicas de las tres últimas décadas y a viñetas etnográficas que recogen, sobre todo, pero no sólo, aportaciones clásicas y hasta entrada la segunda mitad del siglo XX.

Desde su lanzamiento, la obra se convirtió en un éxito editorial, difundido tanto desde la prensa generalista de cultura, sobre todo en Estados Unidos, como desde múltiples reseñas en revistas académicas especializadas, en las que han rivalizado colegas desde la arqueología y la antropología, dadas las especialidades de cada uno de los autores. Sin embargo, en España ha tenido menos huella¹.

Hay un aspecto metodológico reseñable: la puesta al día de resultados de excavaciones de las dos/tres últimas décadas ofrece un material arqueológico que permite una relectura que transforma las interpretaciones al uso de procesos históricos muy alejados del presente. Mientras que las aportaciones de la antropología se usan con dos cometidos específicos. De un lado, lecturas interpretativas y explicativas de ese material arqueológico, a partir de aportes etnográficos recogidos durante el proceso colonial, y luego a partir del desarrollo de la Antropología. En palabras de los autores: “[E]sta es precisamente la razón por la que el registro etnográfico es tan importante”. No son ventanas a nuestro pasado, sino que “nos muestran posibilidades que nosotros nunca habríamos imaginado, y demuestran

1. Valgan la breve reseña de Julián García Labrador (2023): Reseña de *El amanecer de todo*. *Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura* 199 (809); o la de Ricardo Robledo en el blog *Conversación sobre la historia* (s/f) <https://conversacionsobrehistoria.info/2023/11/04/el-amanecer-de-todo-otra-historia-es-posible/> [consultado el 08 de mayo de 2024], que anuncia otra más amplia en la revista *Pasajes. Revista de Pensamiento Contemporáneo*, para el número 69 (2024). No me constan reseñas en revistas de Antropología y sus áreas más afines.

que las personas son capaces de ponerlas en práctica, e incluso construir sistemas sociales y de valores en torno a ellas” (p. 154). Al mismo tiempo, distintas aportaciones teóricas son usadas para *inventar* (hacer traer bajo una nueva luz) conceptos que se habían ido olvidando: las áreas culturales (Lowie), civilización (Mauss), esquizogénesis (Bateson), propiedad sagrada (Durkheim), estado estacional (Scott), esclavitud-sociedades secuestradoras (Santos Granero), matriarcado (Gimbutas) o cuidado-relaciones de dominación (Steiner). Es decir, la principal innovación en el uso de material teórico de la etnografía es que se pone al servicio de una nueva mirada explicativa de procesos históricos, prehistóricos y posteriores, en diversas partes del mundo. Nos encontramos con materiales e investigaciones de América, Eurasia, Oceanía y África, en distintos momentos históricos, aunque llama la atención que no haya más material arqueológico de las primeras comunidades humanas en África y que las etnografías de Oceanía ocupen un papel secundario.

Podemos sintetizar el espíritu y el empeño del libro en mostrar cuánto de mitológico hay en los *relatos* convencionales que narran el tránsito social hacia sociedades a gran escala, basadas en aprovechamientos agroganaderos y modos de vida urbano, bajo el control de instancias burocráticas en un marco estatal. En particular, los autores, a partir de la transferencia mutua de comentarios y materiales empíricos durante años, se proponen romper la cadena de continuidad lógica entre esos complejos institucionales (agricultura-propiedad privada-desigualdades estructurales-vida urbana-estado), al tiempo que desmontar la cadena ortogénica que va uniendo los eslabones sucesivos de bandas-tribus-jefaturas-estados (con sus subcategorías intermedias, cuando se han establecido), ese embudo conceptual que se ha ido tragando toda la diversidad y creatividad de experiencias y soluciones institucionales humanas. Por tanto, podríamos concluir que el subtítulo, *una nueva historia de la Humanidad*, se acomoda perfectamente al espíritu de libro, pues lo que nos encontramos en él es a una exhortación permanente a repensar los modos convencionales de discernir y escribir los procesos sociales que conforman la historia, no sólo en los dominios de la arqueología prehistórica, sino en otras muchas encrucijadas espacio-temporales.

RESUMEN COMENTADO DE LOS CAPÍTULOS

El capítulo primero “Adiós a la infancia de la humanidad. O por qué este no es un libro acerca del origen de la desigualdad” es un tanto desconcertante y adquirirá más sentido conforme avanzamos en la lectura del resto de capítulos. Sirve para definir el propósito: ofrecer “un relato más esperanzador e interesante” del Sapiens, en sus últimos 30.000 años de historia (p.15). Incluso esta tarea es calificada como una *rehumanización*, que abandone definitivamente la mirada establecida que asocia etapas evolutivas en las que se encadenan sistemas tecnológicos-modos económicos-instituciones sociopolíticas que hacen aparecer a los seres humanos como marionetas de leyes históricas (p.16).

Se impone un cuestionamiento de raíz de las dos referencias que, según los autores, sostienen, *grosso modo*, las ideologías modernas a partir de la Ilustración (primero en Europa y América colonial, pero después de modo universalmente extendido): de un lado, la versión rousseauiana (1754) de una situación prístina de pequeños grupos de *sapiens* que desconocen la desigualdad y las formas de dominación, las cuales se hacen derivar de la agricultura, la propiedad privada y el estado; de otro, la hobbesiana (1651), que parte de un estado primero de brutalidad y caos que sólo se atemperó mediante instituciones coercitivas. Lamentan los autores que estas obras han servido de simiente para otras posteriores de gran impacto en las últimas décadas (Fukuyama, Diamond, Harari).

En el capítulo segundo emerge un personaje histórico —Kondiaronk, un sagaz político y pensador nacido entre los Wyandot/hurón que visitó los cenáculos intelectuales ilustrados en el setecientos—, quien encarna un episodio menos conocido: el papel de los nativos amerindios en proceso de colonización para formular una crítica racionalmente fundamentada a los resortes sociales y culturales de la Europa ilustrada. Algo así como un *descubrimiento* inverso de Europa desde la América colonial, a través de documentos como las *Relaciones Jesuíticas (1633-1673)*, que contribuyó al replanteamiento reflexivo y dialéctico que supuso, al menos, una parte de la Ilustración. Distintas obras entre el setecientos y el ochocientos, escritas para europeos y por europeos pero que gravitaban alrededor de personajes nativos, sirvieron para dar a conocer cómo éstos abominaban de las jerarquías estrictas, y expresaban desconcierto y desaprobación ante pautas de salud, sexualidad o religión. Este tipo de obras favoreció, además, un *topos* literario, el de visiones críticas internas que asumen la perspectiva del ser colonizado, como el de Madame de Graffiny (*Cartas de una peruana, 1747*), precedente de una crítica al patriarcado en Europa. Estas obras no sólo son consideradas el fermento de una crítica social ilustrada, sino incluso la estimulación para una contraofensiva conservadora, como la teoría evolutiva de Turgot, en la que el progreso material se convertía en velo justificativo de las desigualdades de la sociedad contemporánea.

Pero este capítulo es crucial para ir tejiendo un argumento decisivo en el libro: no era la igualdad la idea significativamente densa, en lo político, antes de Rousseau. Para los jesuitas franceses que sirvieron de transmisores de la crítica indígena al modo de vivir europeo, la cuestión clave era las nociones de libertad y de individuo que tanto contrastaban en unas y otras culturas. Los nativos no se explicaban cómo personas *libres* manifestaban pleitesía entre sí, así como se escandalizaban por la codicia, el individualismo, o la carencia de un compromiso moral y de generosidad entre los franceses (en tanto que supuestos miembros de una misma *nación*); no entendían cómo el prestigio y la jerarquía —que ellos conocían en sus sociedades— tenía su manifestación en diferencias materiales tan oprobiosas, en un apartamiento tan oneroso sobre las mujeres y en una

desconsideración hacia los ancianos. A partir de aquí se remacha la intención de la obra: explicar cómo surgieron instituciones como la vida urbana, las jerarquías formales, los cargos hereditarios, el cultivo permanente de plantas y animales, no desde una “sopa primordial” de igualitarismo imaginado y mitificado, sino a través de una diversidad de procesos y arreglos institucionales no necesariamente convergentes y coordinados por principios abstractos aportados por el análisis teórico y lógicamente deducidos.

A partir del capítulo tercero empieza la sucesión de evidencias arqueológicas y etnográficas para reconstruir la historia. En “Descongelando la Edad de Hielo” se recaban noticias de las sociedades del Paleolítico Superior (50.000 al 15.000 a.C.) y su revolución cultural —pareja a la progresiva desaparición del Neanderthal, pero que también empieza a atestiguar con éste—. La proliferación de excavaciones se traslada a una abundante información que ofrece un paisaje cada vez más nítido: no hubo un “edén igualitario” durante miles de años, sino una diversidad de modos culturales en distintas partes del mundo, conforme los grupos se fueron extendiendo detrás de la retirada de los hielos. Desde el 30.000 ya hay pruebas de grandes enterramientos que invitan a pensar en sociedades estratificadas coincidentes con la caza-recolección. Göbekli Tepe (actual Turquía) se erige como un interrogante evolutivo, pues en torno a 9.000, y sin rastros aparentes de agricultura, emerge un centro ceremonial de funcionalidad discutida que requería de coordinación de trabajo a gran escala, dada la magnitud de sus columnas y edificaciones. Como en otras zonas de la Europa oriental, podemos aseverar que algunos de los cazadores-recolectores eran compatibles con congregaciones rituales de gran magnitud, creando monumentos paisajísticos, almacenando grandes cantidades de alimentos no cultivados y tratando a algunos de sus individuos con atributos de lo que posteriormente se asocia con la realeza. Nada de ello evolucionó a sociedades agrícolas urbanas.

La pluma de Graeber viene a aportar luz en forma de referentes etnográficos clásicos, de la primera mitad del siglo XX: los Kwakiutl de la costa Noroeste americana, seguidos por toda una tradición de estudios a partir de Boas; los Crow estudiados por Lowie; los Inuit del Ártico analizados por Mauss y Beuchat o, más recientemente, los Nambikwara (Matto Grosso, Brasil) estudiados por Lévi-Strauss. En todos ellos se repite, a pesar de su variedad, un modelo etnográfico: cazadores-recolectores que alternan soluciones de aprovisionamiento, habitacionales y políticos, e incluso dos estructurales sociales, incluyendo aspectos legales y religiosos. En algunos casos fueron capaces de alternar modos autoritarios y anárquicos. El modelo puede ser aplicado a Stonehenge (Salisbury, Reino Unido, ca. 3000-2000), cuya aristocracia sí pudo coordinar/dirigir la erección de tamaño complejo megalítico, pero no reproducir su estatus durante generaciones. A lo largo de varias centurias sus ejecutores protagonizaron desplazamientos en sus formas de aprovechamiento: de cultivadores de cereales a recolectores de frutos secos, con

cerdos y rebaños. Es decir, podemos pensar en soluciones experimentales duraderas, sin desplazamientos violentos de unos grupos sobre otros. Pero estos referentes no han servido para alterar los esquemas evolutivos lineales, ni para asumir que los asentamientos duraderos no eran necesariamente solidarios con la agricultura estable, o que el forrajeo era compatible con centros ceremoniales, intercambios de bienes de lujo a grandes distancias y personajes de rango. Todo este rastro etnográfico fue diluyéndose con el renacer del materialismo evolucionista que se ocupó de las bandas de cazadores-recolectores a partir de los sesenta y setenta del siglo XX en el saber antropológico. Lo que los autores quieren subrayar con estos casos, que se iluminan mutuamente a pesar de la separación entre sus escenarios espacio-temporales, es que los *Sapiens* tomaban decisiones racionales. Ni estaban imbuidos de modos cognitivos prelógicos, ni estaban sujetos a determinaciones genéticas, ambientales o de leyes culturales, como el pensamiento europeo moderno ha venido asumiendo, en distintas formas. *Sapiens*, desde esta óptica, viene a significar jugar, experimentar y moverse entre posibilidades normativas y morales. Lo que el famoso ensayo de Sahlins sobre las *sociedades opulentas* (forrajeadores africanos como los San-!Kung o los Hadza) no tiene en cuenta es que no fueron limitaciones tecnológicas o constreñimientos ambientales los que explican sus instituciones, sino decisiones conscientes, entre un repertorio de posibilidades no seleccionables. La colonización hizo el resto: el desinterés y holgazanería propios del estado de *naturaleza*, de acuerdo con la noción lockeana de trabajo, era incompatible con la *civilización*, de modo que la “argumentación agrícola” sirvió para justificar el expolio desde Europa hacia el resto de sociedades y territorios (p. 188).

Surge entonces una interrogante que atraviesa el libro, y que se define como objeto específico del capítulo cuarto, “Gente libre, el origen de las culturas y el advenimiento de la propiedad privada”; a saber: cuáles fueron los mecanismos que esclerotizaron la diversidad de soluciones culturales para que los modos jerárquicos se hicieran sólidos y se perpetuaran, haciendo cada vez más irrelevantes los modos no autoritarios. “El verdadero rompecabezas no es cuando aparecieron los jefes, sino más bien cuándo dejó de ser posible reírse de ellos hasta que se fueran” (p. 169). El énfasis se desplaza desde la igualdad a la libertad, en el sentido que apunta E. Leacock respecto a las mujeres montagnais-naskapi (pueblos algonquinos en torno al golfo de Labrador): capacidad de llevar a cabo acciones sociales autónomamente, desobedecer y evitar relaciones de dependencia jerárquica. Ello requiere de una operacionalización nueva para entender cómo el poder es cuestión clave en la historia social: libertad para desobedecer, libertad para trasladarse cuando no se asume un marco normativo y libertad para crear un nuevo código y su institucionalidad.

Las viñetas arqueológicas aportadas en este capítulo —Poverty Point y sus grandes movimientos de tierra en Luisiana, hacia el 1.600 a.C.; Jōmon de Japón, a partir de 14.000

a.C.; las Iglesias de los Gigantes del Mar de Botnia (3.000-2.000 a.C.); o los Calusa de la costa de Florida (1.500 d.C.) — ponen de manifiesto la compatibilidad de distintas formas de forrajeo con recintos monumentales, ciclos centenarios de agregación y desagregación poblacional en aldeas, grandes enterramientos (muchas de estas grandes estructuras eran abandonadas) e incluso, como en el último caso, sistemas de extracción de tributos y jefes-reyes, posiblemente divinizados. Sin embargo, no parece existir la *propiedad*, salvo el sentido religioso aportado ya por Durkheim: *sacra* (p. 200 y ss.), lo que está y debe estar aparte, pues define una relación muy especial hacia determinados objetos, territorios (o partes de ellos), conocimientos y prácticas rituales, por parte de algunos tipos de personas, igualmente especiales. En todos estos casos, el sistema de relaciones implicadas en la propiedad afecta al uso y aprovechamiento y al cuidado respecto a un objeto, pero no implicaba la eliminación de terceros, como sí queda definido en el derecho de propiedad-*dominium* característico del sistema jurídico romano que, aplicado a personas de la *domus*, permite la libre disposición propia del esclavismo. Es esta noción más completa, totalitaria, de propiedad, que implica la exclusión de todos los demás respecto de los usos y aprovechamientos, la que quedó incrustada en las sociedades modernas y se extendió con el capitalismo, ahora desplegada sobre objetos profanos mediante un “individualismo posesivo” que incorpora las funciones del derecho romano de propiedad.

El quinto capítulo, “Hace muchas temporadas” hace notorias aportaciones conceptuales, que tendrán resonancia más adelante. Por una parte, aplica la noción de “área cultural” en la contraposición entre los Yurok californianos y los Kwakiutl de la costa noroeste. Siendo ambas sociedades cazadoras-recolectoras, sin embargo, sus *ethos* culturales eran ciertamente contrastivos. La etnografía de Goldschmidt sobre los Yurok nos devuelve una imagen de sociedades “protestantes”, en el sentido de morigerados, con énfasis en el esfuerzo y el ahorro y la importancia de su trato con el *dentalium*, una forma de “dinero” primitivo, a base de conchas blancas y plumas rojas de pájaros carpinteros. Por su parte, los Kwakiutl recreaban un patrón cultural competitivo y epatante, con sus deslumbrantes festines como espacios agonísticos y de derroche. Sus nociones de “igualdad” por tanto eran ciertamente diferentes: en el norte era aplicada a la competencia entre nobles para crear linajes únicos, mientras que en el sur se aplicaba a una ética que expresaba el deseo de limitar procesos de diferenciación. La pregunta aquí es: si muchos de estos grupos compartían marcos ambientales, cómo es que llegaron a tales procesos de diferenciación cultural. Graber y Wengrow acuden entonces a Mauss, quien ya dejó escrito una noción de cultura como “estructura social de rechazo” (p. 219) entre vecinos. Algo así como la noción de esquizogénesis que Bateson aplicó a los Iatmul, pero no dentro de las relaciones intragrupalas, sino entre comunidades vecinas. Como ya se había definido en el capítulo anterior, sólo a partir del Mesolítico en Eurasia (hacia el 12.000 a.C.) la uniformidad

material precedente fue dando paso a especializaciones culturales, evidentes en formas de cocina, patrones estéticos o ritos funerarios. Estas áreas fueron cada vez más restringidas territorialmente, conforme aparecieron procesos de jerarquización. En todo caso, la aparición de modos estatizantes (de estado) fue limitando los lazos de parentesco y totémicos que unían a distintos grupos humanos en zonas territoriales muy amplias. Se nos ofrece aquí una sorprendente imagen de un mundo “cosmopolita” en el que personas del mismo clan, muy separadas entre sí, podían hablar lenguas muy diferentes (p. 156).

Por otro lado, el capítulo profundiza en las relaciones de servidumbre y el concepto de esclavitud. Cualquier persona interesada en conocer la extraordinaria diversidad de modos de relaciones de dependencia y la dificultad de conceptualización de los seres humanos que caían en esta “muerte social” leerá con provecho este capítulo. Las personas así arrancadas de sus entornos grupales podían acabar como concubinas, como cuidadoras domésticas, realizando tareas oprobiosas o sencillamente devoradas en actos rituales. También podían ser resocializadas como si se tratara de mascotas, con formas especiales de cuidado. Toda esta variedad es compatible con sociedades forrajeadoras y horticultoras con distintos sistemas de aprovisionamiento. Son sociedades “secuestradoras” de personas (según Santos-Granero), cuyo sentido es apropiarse de la energía y la capacidad de otras personas, como si de una caza de seres humanos se tratase. En el caso de los Kwakiutl, por ejemplo, nobles y personas de rango, en una posición jerárquica —que también deriva de *sagrado*— pueden así liberarse de tareas ominosas (como curar y procesar pescado). En definitiva, a juicio de Graeber y Wengrow, mientras que la propiedad y la jerarquía son instituciones que derivan de la relación con lo sagrado, la esclavitud es una “perversión de la crianza, el amor y los cuidados (...) lo que hace un saqueador de esclavos es robar los años de trabajo de cuidados y crianza que ha invertido una sociedad en crear un ser humano capaz de trabajar” (p. 260). En todo caso, no surgió en el seno de sociedades estatales.

“Los Jardines de Adonis. Cómo los pueblos neolíticos evitaron la agricultura” expone interrelaciones arriesgadas entre el surgimiento de la agricultura y el papel de las mujeres. En este capítulo cobra cuerpo el concepto “agricultura lúdica” (p. 308) —cuya expresión ritual eran los jardines de Adonis de la Atenas clásica, en que se plantaban tiestos en verano sin una utilidad provechosa—. Esto es, una práctica de experimentación paulatina, en cierto modo lúdica y no revolucionaria, que, por ejemplo, en el Creciente Fértil, se prolongó entre el 10.000 y el 7.000 a. C. Se trataba del inicio del cultivo de ciertas plantas y animales, con un carácter complementario respecto a la caza y la recolección y mediante estrategias espacio-temporales alternantes. El entorno eran llanuras de inundación en zonas pantanosas y valles fluviales, donde vallar terrenos no tiene sentido, pero sí la coordinación de tareas y mecanismos de control político. Frente a interpretaciones como las de Harari y Diamond, fueron estrategias deliberadas, en las

que se debe focalizar el papel de mujeres como “científicas”: observan, experimentan, imaginan y acometen nuevos aprovechamientos alimentarios, medicinales, textiles y otros usos de artesanías derivadas, que las prepararían para conocimientos matemáticos y geométricos. Estas correlaciones, más bien especulativas, se enmarcan en una “ecología del cuidado”, entendible desde las nociones de domesticación horticultura y jardinería doméstica (*Jardines de Adonis*) antes que desde la agroganadería colonizadora. El barro se convirtió en el elemento culturalmente mediador, siendo usado para figurillas, fichas, adobe..., y adquiriendo significados trascendentes vinculados con la transición a la vida. Este marco cultural les sirve para rescatar la teoría de M. Gimbutas (años 60-70 del siglo XX) sobre el tránsito de sociedades “matriarcales” hacia otras patriarcales de ganaderos belicosos en Europa del Este y Próximo Oriente (entre el 7.000 y el 3.500 a.C.). El modelo matriarcal de Gimbutas era caracterizado por asambleas de mujeres que toman decisiones, equilibrio de poderes respecto a los hombres, papel dominante de figuras femeninas como ¿diosas?, ritos específicos asociados y veneración de las ancianas, y se repite en sociedades históricas como los Hopi, los Zuñi y los Wyandot, en América. En la línea interpretativa del libro, el patrón urbanístico neolítico de Çatalhöyük en Turquía (modelo de casas homogéneas, centrado en unidades familiares y sin restos monumentales de jerarquías), representativo de este patrón cultural, contrasta *esquizogenéticamente* con el de Göbekli Tepe, basado en monumentos de piedra que rinden culto a animales salvajes, de una sociedad esteparia y de zonas altas que bordean los valles y pantanos.

La ecología del cuidado del modelo lúdico es el nodo del capítulo séptimo, “Ecología de la Libertad”. Se ofrece un mapa (p. 317) de los centros nucleares del cultivo agroganadero que sirve para dismantelar la teoría convencional que vincula la agricultura con grandes imperios, pues entre 15 y 20 de estos centros primordiales se sitúan en marcos no estatales. En algunos de éstos estaba presente la distribución de lotes para labores agrarias, que repartían derechos de uso de carácter rotatorio, en un modelo comunalista, a lo Ostrom, y que permite no vincular necesariamente la agricultura a la propiedad privada. En la línea interpretativa ya presentada, la *ecología de la libertad*, término de Bookchin, hace referencia a la capacidad de las comunidades humanas de usar libremente las posibilidades de cultivo, combinándolas con las de forrajeo, menos exigente desde el punto de vista logístico (p.323). La ecología posterior a los deshielos era muy *productiva* y la conformación de paisajes que requiere una agricultura colonizadora del territorio era poco atractiva y no siempre posible, por lo que debemos imaginarnos ese proceso, prolongado, como un “entrar y salir libremente de la agricultura” (p.324). Es más, en Europa Central, las primeras aventuras agrarias terminaron en crisis demográficas profundas. Y la Amazonía distaba de ser una jungla densa deshabitada, en un horizonte naturocultural muy antiguo: más bien, nos encontramos un patrón alternante de

forrajeo con algunos cultivos, con jefes y estructuras monumentales. Si nos desplazamos al Creciente Fértil, Meso/Norteamérica o China, sólo en períodos más recientes, ya en el Holoceno, una agricultura *seria* y especializada se extendió para hacerse definitiva.

Los dos capítulos siguientes están dedicados a las ciudades. En “Ciudades imaginarias” se defiende la gran variabilidad formal de los primeros asentamientos urbanos, en torno al 6.000 a.C., sin estar atados a estados ni a burocracias formales, sino más tarde, tanto en Mesopotamia, como en el valle del Indo, Europa Oriental o China. Estas entidades, que podían acoger entre centenares y miles de personas, se alimentaban de caza y recolección, también marina y fluvial, horticultura y agricultura temporal, con una escasa huella en el hinterland, habitualmente zonas limosas, inundables, una vez que se han estabilizado los hielos en el Holoceno. La arqueología viene constatando tráficos comerciales de gran alcance de algunos bienes, ausencia de amurallamientos, acrópolis o edificios palaciegos. Hay estructuras circulares que se interpretan como espacios políticos de toma colectiva de decisiones, ajuares domésticos uniformes y abundante alfarería con un sentido lúdico-estético y figurillas femeninas. Todo ello, que los autores identifican con un *ethos* igualitario, fue desapareciendo hacia el cuarto milenio a. C.

En Mesopotamia, el caso de Uruk se usa para explicar cómo incluso en época dinástica, a partir del 2.500 a.C., permanecen huellas de aquellas inveteradas instituciones “democráticas”: asambleas participativas, documentadas hasta dentro del primer milenio. Las sociedades jerárquicas, estratificadas, con competiciones y banquetes y resistentes a la transmisión escrita constituían su margen geo-cultural, manteniendo, de nuevo, una relación *esquizogénica*. De modo que, desde el 3.000 a.C., “las aristocracias, y tal vez la propia monarquía, surgieron por oposición a las igualitarias ciudades de las llanuras mesopotámicas” (p. 387). El capítulo da también cuenta de arreglos culturales en los que sistemas jerárquicos se combinan con modos de decisión política con el poder distribuido, como en el Valle del Indo o el sistema Seka de la Isla de Bali, donde se constata agricultura de irrigación pero no estructuras imperiales (p. 396). En China, en el Neolítico Tardío (ca. 2.000 a.C.) se documenta arqueológicamente en torno al río Tuwei la primera rebelión política en una sociedad urbana: un sistema organizado en clases jerárquicamente conformadas es sustituido violentamente por un modelo socio-político que seguiría el *ethos* igualitario entre dos y tres siglos (p. 404), poniendo de manifiesto que no hay autopistas evolutivas en un único sentido en la historia social.

El capítulo nueve se dedica a la realidad urbana en América, siendo Teotihuacán el objeto de análisis principal. “Oculta a plena vista” es un título que viene a reclamar metafóricamente la ceguera historiográfica y arqueológica ante una deslumbrante realidad urbana (100 a.C.-600 d. C.). Una colosal hazaña de ingeniería civil para dominar cursos fluviales y construir pirámides y túmulos elevados, entre grandes espacios urbanizados, todo enmarcado en una trama ortogonal, recordando las utopías cívicas mediterráneas

y europeas. Una fabulosa movilización de trabajo humano, en una zona de márgenes pantanosos ¡y sin animales de trabajo ni uso del metal! (p. 417). Conviven sacrificios rituales humanos (niños, extranjeros) con ausencia de huellas arqueológicas de poder (palacios, ajuares, hazañas militares, barrios elitistas de competitivas aristocracias buscando el socaire de monarquías descollantes). Y con un programa urbano constituido por viviendas uniformes, de muy buena calidad, con ajuares de distintos grupos sociales y étnicos, con restos de una dieta rica y variada y zonas comunes y murales brillantemente decorados en edificios de “apartamentos”. También se puede apreciar una evolución de un sistema incipientemente monárquico a otro ciudadano, similar al “republicanismo” de las primeras ciudades mesopotámicas y de Ucrania. Todo ello, de nuevo, se refleja contrastivamente respecto a los modos aristocráticos tolteca u olmeca, así como al conspicuo imperialismo de los Azteca. La confrontación, llevada al plano bélico, entre la “república” de Tlaxcala (que terminó pactando con los hombres de Cortés) y el Imperio Azteca, me trasladó a la oposición narrada de parte por Herodoto entre las *poleis* helenas (tanto las de las islas como de la costa de Asia Menor) y el imperio persa, veinte siglos antes.

Si hasta el momento se han tratado, en distintos marcos geoculturales, la agricultura y su coexistencia con sistemas de aprovechamiento de forrajeo, la urbanización y su convivencia con modos de vida jerárquicos e igualitarios, el capítulo décimo, “¿Por qué el estado no tiene origen?”, está dedicado al proceso de *estatización*. Hay un apartado dedicado al caso andino y mesoamericano, además de unos apuntes sobre los Natchez —Misisipi, siglo XVIII— y otro al caso egipcio. La visión tradicional sobre los orígenes del estado está viciada, pues busca en realidad los orígenes de un modo particular, el estado nacional moderno europeo. Lo que se propone es un esquema teórico a partir de tres fuentes de poder: sobre el territorio, sobre las personas y sobre la información, que pueden tener orígenes diferentes y que, es lo más usual en los orígenes de la estatización, no tienen por qué ser solidarios entre sí ni reforzarse mutuamente. Es decir, en toda la secuencia histórica primitiva, en sus distintos marcos cronológicos, no se atestigua simultáneamente la trilogía sobre la que sostiene la *estatidad* moderna: violencia (soberanía territorial); burocracia (control de la información) y la competencia entre personalidades carismáticas (liderazgo monárquico)². El caso azteca es el de una aristocracia militarmente expansiva que logra establecer una burocracia y una soberanía, que implicaba una religión con sacrificios humanos; el inca, una teocracia controlada por una familia, que logra la soberanía territorial mediante burocracia para obtener tributos y trabajo (aunque los *ayllus* siempre conservaron cierta autonomía); el referente maya es

2. Esta secuencia se ha presentado evolutivamente de burocracia → soberanía → carisma. Pero en los referentes históricos planteados se evidencia una alteración de la posición de los componentes, sin que sea necesaria la presencia de los tres, por lo que no es aceptable una secuencia teleológica a priori.

el de una soberanía distribuida en aldeas locales, sustraída a una casa real poderosa en declive, sin aparato burocrático. En otros contextos, durante 5000 años de formación del estado se producen formas políticas diversas, como confederaciones tribales, sociedades segmentarias o anficionías, más tenues y flexibles que las imaginadas por los teóricos a base de un poder centralizado y realmente soberano sobre el territorio y las personas. Y apreciar esto requiere dejar de percibir el pasado buscando apoyos documentales en fenómenos pretéritos, como si fuesen estados embrionarios de modelos políticos modernos occidentales —una suerte de *aposteriorismo* teleológico, reificador, que se manifiesta en la nomenclatura de períodos “pre-” clásicos, intermedios, etc., entendidos como estadios desorganizados, caóticos o en situación crítica, por la mera ausencia de poderes estatales bien definidos y asentados—. Además, con estos esquemas teleológicos, referentes como los Olmeca, Chavín de Huantar o Natchez son difícilmente clasificables (p. 472 y ss.).

El caso de Egipto permite elucidar una novedosa teoría que vincula la instauración del poder real con el cuidado (relaciones de afecto y culto personal) en el ámbito funerario, iluminando una teoría alternativa sobre el surgimiento de la burocracia. Las sociedades nilóticas predinásticas (4.000-3.000 a. C.) irrumpen en la historia mediante enterramientos rituales de monarcas con sus cohortes completas de sirvientes y cortesanos. El cuerpo real es un monumento, cuya momificación se expresa territorialmente en unas tumbas reales que construyen el paisaje socialmente significativo. Esta cultura se expande, más allá del núcleo faraónico, entre la aristocracia cortesana, y de aquí a las familias campesinas. Los primeros cultivos de cereal panificable y convertible en cerveza parecen tener también un significado ritual, pues son alimentos cuya misión originaria es la satisfacción de las necesidades de reyes y aristócratas, ya muertos. Será este el modelo socio-alimentario, originariamente circunscritas a cortes reales y ámbitos rituales, que servirá de patrón a familias campesinas (como la chicha a partir del maíz y la papa lo fueron en el caso de formación de la dinastía del Sapa Inca). En ambos casos, la magnitud de las obras públicas y los miles de trabajadores necesarios para erigirlas facilitó la extensión social de esas formas de alimentación. Así se construyeron las pirámides: “convirtiendo súbditos en máquinas sociales”³ (p. 500) y así este tipo de estado: una combinación de violencia excepcional —incluyendo un holocausto humano—, constitución de una máquina social, ambas formalmente dedicadas a la devoción y el culto a la figura del monarca, complementado con banquetes ceremoniales, de la cúspide a las bases sociales, característicos de los modos de redistribución jerárquica. La burocracia no surgió, por

3. Se afirma que fue en el adiestramiento de los súbditos en barcos de guerra al servicio real el precedente de la organización del trabajo para la construcción, y no he podido evitar el referente paralelo que presenta M. Rediker respecto al trabajo de la marinería, en condiciones vitales deplorables, en las flotas de la marina mercante y de guerra como precedente del trabajo en cadena industrial en los países septentrionales europeos, entre los siglos XVII y XVIII.

tanto, ni en Los Andes ni en el Nilo ni en China, para coordinar tareas de irrigación a gran escala, sino para un servicio ritual de dimensiones originariamente reducidas y sin aplicaciones prácticas. Esta visión es compatible con el concepto de *estado estacional* de Scott, efectivo realmente solamente para determinados períodos o funciones, como lo fue la agricultura durante siglos e incluso milenios, sin que lograran imponerse, ni el uno ni la otra, como instituciones marco durante fases históricas amplias. En esos períodos, mediante obras públicas y rituales, el estado pugnaba por proyectar su poder tanto terrenal como cósmico.

Si saltamos a otros registros arqueológicos, por ejemplo, a Siria o a Tell-el-Obeid (Kurdistán iraquí) (entre el 6.000 y el 5.000 a.C.), nos encontramos que las primeras huellas de administración son las denominadas *burocracias de aldea*, sin conexión con grandes concentraciones de poder y al servicio de la organización de relaciones sociales y económicas de pequeñas comunidades, como los *ayllus* andinos, antes de ser integrados en el sistema inca. Aquí, el sistema de contabilidad se orientaba a fortalecer relaciones no jerárquicas, cancelando deudas de trabajo cada cierto tiempo. Estos apuntes permiten extraer una conclusión angustiosa sobre la burocracia, extensible al dinero: instaura mecanismos de cálculo, que terminan aplicándose, en un contexto diferente, a relaciones y obligaciones impersonales y de dominación, aplicables tanto a personas como a cosas (p. 522), un tema ya tratado por Graeber en *En deuda*. Rescato esta demoledora cita, en la que podemos adivinar la pluma de Graeber: “lo que el dinero es a las promesas es la burocracia estatal al principio del cuidado: en ambos casos hallamos uno de los más fundamentales sillares de la vida social, corrompido por la confluencia de matemáticas y violencia” (p. 524-525). Por el contrario, las burocracias en pequeñas comunidades permiten pensar en horizontes culturales con organización administrativa, pero sin jerarquía, al amparo de un *ethos*, al que los autores proponen el término, resignificado, de *civilización* (p. 531), inspirado en Mauss: cooperación social, ayuda mutua, pactos de hospitalidad, asambleas ciudadanas e incluso relaciones de intercambio comercial a gran escala. El referente histórico preferido aquí es el horizonte cultural minoico (p. 533), en la isla mediterránea de Creta y su área de influencia, donde no hay evidencias de un estado jerárquico, pero sí del papel política, social y religiosamente preponderante de la mujer, expresado en su cultura visual: cerámicas, cultura textil, pinturas parietales, figurillas, etc. No hay realeza, sino mujeres entronizadas como sacerdotisas; juegos, en lugar de competencias bélicas como sucede en otras partes del Egeo. Si bien, como queda expuesto, el androcentrismo de la arqueología decimonónica y de gran parte del siglo XX no fue capaz de atinar a interpretaciones más arriesgadas de estos restos materiales y culturales, también lo es que el cuadro final de la Creta de Wengrow y Graeber adolece de cierta reificación por la vía de la idealización y la tipificación contrastiva respecto a las sociedades guerreras.

El capítulo undécimo, “Completar el círculo”, tiene un papel estratégico en la arquitectura del libro. En primer lugar, porque retoma la importancia de la crítica indígena a los modos sociales y códigos culturales europeos, durante el setecientos; en segundo lugar, porque a partir de la exposición de distintas experiencias “civilizatorias” desde la Cuenca del Misisipi hasta los Grandes Lagos, en la vertiente oriental de la Isla de la Tortuga (Norteamérica), se expresa una idea capital para el proyecto teórico-político de la obra. El caso americano es extremadamente importante para quien quiera conocer cómo se produjeron procesos culturales, al margen del área Eurasia-Norte de África, muy conectada desde hace milenios. Las sociedades ibéricas primero, y del norte europeo después, iniciaron un proceso de colonización a partir del siglo XV, de modo que, al menos hasta los siglos XVI-XVII, sí hay material en América para establecer comparaciones entre territorios con dinámicas relativamente independientes. Así, la cultura misisipiana, a partir del núcleo de Cahokia (Ohio) (1.050-1.350), estudiada por E. Tooker, logró extender las redes de una organización clánica de mitades simbólicas para intercambiar bienes y pactos de hospitalidad, a pesar del marasmo de lenguas diferentes. No se desarrolló una economía de base cerealista, a pesar de tener todas las condiciones ecológicas a favor, ni las estructuras de control político que se le esperan. Sus actividades lúdicas, expresiones artísticas, así como el dominio de conocimientos esotéricos, en particular los que servían para contemplar el cielo, eran muy destacados, como sus túmulos de tierra a gran escala. Entre 1.000-1.400 se desarrolló un centro de poder centralizado sobre un sistema de ciudades, con jerarquías sociales pronunciadas, basada en la ética de juegos competitivos y guerra. Pero colapsó y desapareció sin dejar huella en la memoria cultural misisipiana (p. 573), tras la huida de sus pobladores, como en el caso maya clásico. Cahokia fue sustituida por una serie de jefaturas, con sus casas de consejo comunales, no como consecuencia del proceso colonial, sino como dinámica endógena. Para Graeber y Wengrow este es el clima social para la irrupción de consejos deliberativos, consumo de café y tabaco en pipa, y para el desarrollo del placer del conversar, que podría haber servido como precedente de los cafés parisinos (p. 580). Y este es el clima que permite entender por qué Kondiaronk tuvo tanto éxito como polemista en sus paseos por París, estimulando la crítica ilustrada.

La aventura histórica de las sociedades de la vertiente oriental de América del Norte pone de manifiesto, de ahí su importancia como referente comparativo, que las sociedades forrajeadoras no tenían por qué organizarse en bandas; que la agricultura no requiere para su puesta en marcha la propiedad privada, como tampoco es ineluctable la aparición del estado: puede surgir, como en Cahokia, pero desapareció, porque distintos grupos se desembarazaron de él, como un acto político deliberado, resultado de una crítica social endógena, que pudo llegar a Europa a principios del s. XVIII, ya había jugado su papel en tierras americanas, para la constitución de la denominada “Liga de las Cinco Naciones”

o “Iroquesa”, algunos siglos antes. Para los autores, esto fue el resultado consciente de la reivindicación de las tres formas de libertad que consideran políticamente significativas: de movimiento, de desobediencia ante un poder no aceptado y de reconstruir lazos sociales.

REFLEXIONES FINALES

El capítulo de conclusiones es un tanto desconcertante. Se esperaría de él una síntesis conceptual y de argumentaciones, que ayude a asimilar la abrumadora presencia de datos históricos, arqueológicos y etnográficos. Y hace esto, pero sólo en parte. Por ejemplo, en la p. 621 se ofrece un cuadro sobre la tipología de modos de estado, con sus referentes, de acuerdo con las tres fuentes de poder usadas —soberanía, burocracia, competencia entre élites—; como también retoma las nociones conectadas de derechos de propiedad y violencia personal y esclavitud a continuación, haciendo una sorprendente comparación entre los Wyandot y el Imperio Romano, cuyo modelo prevaleció en Occidente. O en el momento en que es concluido que no hay relación necesaria entre la magnitud de la escala socio-territorial de una sociedad y la jerarquización, pues a lo largo de la obra nos han puesto sucesivos ejemplos *a contrario sensu* (p. 631): grupos pequeños y sin realidades urbanas ni de agricultura permanente han dado lugar a estructuras jerárquicas y viceversa, como el caso de sistemas asamblearios, anfictionías, redes de hospitalidad, viviendas y modos habitacionales no jerárquicos, redes de intercambio, expresiones artísticas, sistemas rituales... Sólo con el paso de siglos, muchos siglos, se abrieron paso entornos urbanos y sus jerarquías, expresadas en zonas palaciegas y templos, que acabaron concentrando el poder.

Pero también es un espacio para abrir reflexiones sugerentes que no han tenido un desarrollo previo en el libro, como la relación entre la guerra, la agricultura, la estatización y la pérdida de libertades, suficientemente complejas para haber tenido un apartado propio. O como la reflexión sobre la tecnología y el cambio social, no a partir de cambios revolucionarios, sino como consecuencia de la acumulación silenciosa de recetas prácticas, que se transmitieron más en contextos lúdicos, rituales, festivos o dramáticos, en distintos campos (agricultura, metalurgia, minería, cerámica, artesanías textiles), en algunos de los cuales el papel de las mujeres fue clave. Valga también la anotación sobre la relación entre las cortes reales y el acogimiento de personas *especiales* (tullidos, deformes, viudas, huérfanos, desviados), a partir de los trabajos de F. Steiner, para comprender la conexión entre las prácticas de cuidado y relaciones de hospitalidad (de reyes, aristócratas, pero también de dioses) y la aparición de instituciones basadas en el dominio, la violencia y la desigualdad. Se trata de aportes que vienen a ayudar a comprender las argumentaciones previas, más, un material que viene a lubricar el resto del libro, en un lugar inesperado.

El sentido común sobre la historia y las sociedades viene permeado desde hace dos siglos al menos por dos ideas fuerza, aparentemente contradictorias: una visión evolutiva progresista y eurocéntrica, por una parte; y, simultáneamente, la idea de que las *culturas* (como metonimia de sociedades) son sistemas homogéneos, únicos e incluso, hasta cierto punto, inconmensurables (Lilti, 2023). Entiendo que los autores han demolido la primera, pero de modo implícito vienen a recaer en la segunda. Es decir: remachan los clavos del ataúd de los planteamientos evolucionistas propios del materialismo antropológico de los sesenta y setenta, si bien no renuncian a visiones comparativas de largo alcance y estructurales con ayuda de disciplinas afines. Pero al mismo tiempo, asumen una perspectiva idiosincrática de la cultura, propia del *culturalismo*, si bien buscan resortes explicativos en factores políticos, sociales, ideológicos, rituales..., lo que separa al libro de toda la deriva fenomenológica de la antropología contemporánea.

Lo más significativo es el propósito de denuncia que ha atravesado la obra: cuestionar los mitos modernos (evolucionismo, eurocentrismo) mediante la exposición de un puzle de experiencias humanas, en su diversidad de escalas espacio-temporales, que ayudan a derrocar los principios de necesidad, progreso y unilinealidad, rescatando, a través de callejones menos conocidos y procesos que acabaron en vía muerta (abandonados), su valor de referencia para ilustrar la empresa fundamental: “tratar de la libertad” (p. 258). Otorgando atención a estos procesos (sociedades en su devenir histórico) nos alertan sobre la existencia de otros modos de existencia en los que no se vincularon de forma solidaria la agricultura, la jerarquía, la esclavitud y los estados con sus ejércitos y sus burocracias. Esas otras experiencias humanas nos deben alertar a abandonar la percepción del pasado mediante la falacia del *aposteriorismo* y a investigar arqueológica, historiográfica y etnográficamente para descubrir *nuevas* instituciones: burocracias en pequeños asentamientos, consejos de barrio en marcos urbanos, sistemas de cultivo no permanentes y no asociados al dominio sobre personas ni a relaciones excluyentes de propiedad y a modelos de convivencia donde las mujeres tenían más capacidad de soberanía. En estos modos, las personas no tendrían que ser más iguales, pero sí más libres, y hay un empeño de los “Davides” en alertarnos de salir de las trampas ideológicas, típicamente modernas, de la igualdad —pues queda velado su significado: ¿poder, riqueza, oportunidades?; no sabemos el peso que tienen las dinámicas de individualismo y colectivismo y la igualdad jurídica o formal no evita profundas desigualdades.

Al inicio de la obra no podíamos sospechar que terminaríamos estableciendo una conexión entre la noción de cultura que expresan *El amanecer de todo* y *La invención de la cultura*, de Roy Wagner. Para éste la cultura es un proceso en estado permanente de acomodamiento por medio de las acciones de las personas, una “actualización inventiva” (pura virtualidad), que se va constituyendo a cada paso en el hacer, pensar, creer y sentir de los actores sociales. Todo ser humano es un *antropólogo*, en tanto que

tiene que relacionarse con la cultura que crea y habita contextualmente. A lo largo de *El amanecer de todo* se filtra un rechazo a cualquier explicación de la cultura a partir de principios históricos, ecológicos, o cualquier otra forma de *necesidad* objetiva. Son los seres humanos y sus arreglos los que constituyen los contextos que permiten vivir entre convenciones culturales, con un hecho histórico de ruptura decisivo: para Graeber y Wengrow los humanos de la modernidad parecen haber perdido esa capacidad, quedándose atrapados en sociedades jerárquicas y que se autoperciben como el punto final de un proceso histórico hipermaduro. A diferencia de nuestros antecesores, que eran muchos más imaginativos y se tomaban en serio la condición virtual de la cultura, sometida a un proceso inmanente de *invención* —descubrir— continuo, la Europa en la Ilustración ha ido troquelando un nuevo modo de pensar, que se ha universalizado. Este modo nos insta a aquietarnos bajo el peso de un *statu quo* asumido como resultado de leyes históricas determinantes. Desde mi punto de vista, se trataría de llevar el horizonte político de un modelo republicano anárquico al pasado, para a partir de esa conciencia histórica poder constituir de un modo alternativo el futuro. Si queremos hacer propia la dualidad *invención/convención* de Wagner para comprender el papel de la cultura, se trataría de recuperar la capacidad inventiva, con esos modos de referencia que nos ofrece tanto la arqueología como la etnografía, y desestabilizar las convenciones que nos constituyen en nuestros modos de convivencia actuales, unas convenciones que han disfrutado ilegítimamente de relatos de legitimación —los labrados por la filosofía política, las ciencias sociales y el pensamiento social en general, especialmente a partir de la Ilustración— incompletos, ilusorios, cuando no sencillamente falsos.

Malinowski proclamaba que la Antropología no tendría que conformarse con estudiar las culturas *primitivas*, sino que debía aspirar también “al estudio de nuestra propia mentalidad en la distante perspectiva que nos presenta el hombre en la edad de piedra (...) orientando el interés “a nuestras propias instituciones, creencias y costumbres” (1994:170). Tres décadas más tarde, Roy Wagner afirmaba que “vale la pena estudiar otras culturas, porque toda comprensión de otra cultura es un experimento con la propia” (2019:84). Así, la antropología “al convertir lo extraño en algo familiar siempre hace de lo familiar algo un poco extraño. Y cuanto más familiar se vuelve lo extraño, más extraño resultará lo familiar” (Wagner, 2019:81).

Por tanto, podemos concluir que un objetivo clave de la obra es invitarnos a desaprender, tanto por parte de nosotros en relación con nuestros modos de vida, como por parte de los especialistas que han imaginado determinados esquemas teóricos que poseen el carácter de mitos que legitiman un estado de cosas cada vez más incómodo, por no decir insoportable. Y he aquí el papel que Wengrow y Graber quieren asignarles a sus disciplinas: que nos den acceso no solo al devenir (la procesualidad de los sistemas sociales), sino al deber ser (un proyecto intelectual y político deseable), “un relato más

esperanzador e interesante” (p. 14) sobre la humanidad en su conjunto. Claro que asumir esto nos pone sobre el espejo de nuestra propia capacidad de inventar: no hay un único modelo político deseable, sino varios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Graeber, David (2013) *En deuda. Una historia alternativa de la economía*. Barcelona: Ariel.

Graeber, David y Wengrow, David (2022). *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad*. Barcelona: Editorial Ariel (841 págs.)

Lilti, Antoine (2023) *La herencia de la ilustración. Ambivalencias de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.

Malinowski, Bronislaw (1994) [1948] “El mito en psicología primitiva”. En *Magia, Ciencia, Religión*. Barcelona: Ariel, p. 103-173.

Rediker, Markus (2019) *Entre el deber y el motín. Lucha de clases en mar abierto*. Valencia: Antipersona.

Wagner, Roy (2019) [1975] *La invención de la cultura*. Madrid: Nola Editores.