

El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad

David Graeber y David Wengrow
2022. Barcelona: Ariel.

El amanecer de todo es un texto construido en coautoría durante una década y, justamente cuando se terminó, uno de los autores, David Graeber —doctor en Antropología Cultural y profesor del Goldsmiths College de Londres—, falleció. El otro coautor es David Wengrow, doctor en Arqueología y profesor de Arqueología Comparada en la University College de Londres. Entre los libros publicados en Ariel por Graeber en España destacan *En deuda* (2012), *La utopía de las normas* (2015) y *Trabajos de mierda* (2018). En ellos, se desestructuran creencias intelectuales muy asentadas, sin menospreciar los análisis críticos que efectúan de las opresiones interdependientes de género, raza y clase. Estos análisis ni tienden a identificar erróneamente la democracia con el gobierno representativo o con el Estado de derecho ni buscan identificar democracia como una sociedad de mercado autorregulada, como libre desarrollo de la iniciativa y la empresa individuales. Además, tampoco tratan de convertir la historia de la libertad en una marcha triunfal de la propiedad y la competencia en el mercado y, aún menos, —como hacía el fascismo histórico— de identificar la libertad del Estado y la libertad de los individuos.

Para el fascismo, la libertad estaba inscrita en el Estado totalitario; estaba saturada de estatismo, una “libertad totalitaria” que se expresaba “en la destrucción de la libertad por la violencia”. En contra, para Graeber y Wengrow, en la línea de Foucault (1999), la libertad no es un reino ontológico —como la definía Sartre (1981)—, sino más bien “una forma de vida socialmente producida y, como tal, no se opone, sino que, al contrario, se inscribe en el poder a través de múltiples tensiones y prácticas”. De hecho, hay “prácticas de libertad” que transforman las relaciones sociales, “modifican las jerarquías consolidadas y afectan las estructuras de los aparatos estatales dominantes, con lo cual actúan dentro de la microfísica de un poder difundido, rizomorfo y omnímodo” (Traverso, 2022). Por tanto, la oposición entre poder y libertad no tiene sentido. La libertad y el poder —son un todo de relaciones— y redes que nos dan forma y nos construyen, y con ello disciplinan nuestro cuerpo y cuidan nuestra vida”. Ambos suponen (constituyen) una comunidad política, una comunidad, para Graeber y Wengrow, que mediante “prácticas de libertad” está en lucha contra las potencias del Estado, contra los totalitarismos estatistas (fascistas o estalinistas) y contra la concepción de la libertad del *homo economicus* neoliberal que identifica libertad y propiedad privada. Esta concepción hizo del capitalismo una forma “natural” de vida

e, históricamente, legitimó la privatización, mediante cercados, de los “bienes comunales”. Además, fue crucial para Marx para el proceso de acumulación de capital (Polanyi, 2003). Proceso que se legitimó al identificar libertad y prosperidad capitalista, entendida como el reino de la libertad del capital y que no fue, históricamente, incompatible ni con el colonialismo ni con la esclavitud. Graeber y Wengrow están en contra de la libertad capitalista, —libertad ilusoria— y asumen, en la línea de Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (2009), que la libertad y la justicia liberal eran y han sido siempre “la libertad blanca y la justicia blanca”, así como asumen, en la línea de Abensour (2017), que, si el Estado “es una forma posible de comunidad política, no es la forma necesaria”, ni el capital la forma necesaria de la libertad. Se trata de reconocer la disposición antiestatal de la democracia, de que “han existido, que existen, que puede haber otras comunidades distintas al Estado, es decir, que no encuentran su plenitud, su perfección en el Estado. Comunidades políticas aestatales, incluso antiestatales”. Comunidades libres que se resisten mediante “prácticas de libertad” a una transformación organizativa, integradora e unificadora. En definitiva, “a convertirse en Estado”, el cual incluye elementos que van contra “la democracia como utopía de no-dominación” (Villacañas, 2017).

El amanecer de todo es una elaboración crítica del pasado y una nueva historia de la humanidad, construida mediante una sutil distinción entre poder (“prácticas de libertad”, de afirmación de la libertad, de redes y de relaciones de poder que producen, que nos construyen como “sujetos libres”, como forma de vida “libre”, subjetiva, no apegada a su propia subordinación, socialmente producida) y dominación (“prácticas de sometimiento”, de negación de la libertad, de redes y de relaciones de poder que producen “sujetos obedientes”, como forma de vida “no libre”, apegada a su propia subordinación, la cual se impone de forma represiva, socialmente producida, y que produce prácticas de resistencia a las relaciones de subordinación). Se trata de un libro que nos obliga a un ejercicio que va más allá de la simple descripción reseñadora, pues estamos ante una obra clave que no abdica de la política, que establece que la política y las “prácticas de libertad” contienen la organización de la vida social; esto es, contienen lo político (las asimetrías de poder, los conflictos de poder y los diferentes intereses en conflicto). Lo político no son solo ideas, sino “todo aquello que le da forma: conflicto, relaciones de poder, fuerzas sociales, tensiones entre élites, entre estas y la población, combates larvados y explícitos...”. Lo político constituye la política, pues la fuerza, las jerarquías y las asimetrías siempre están en la vida

social, y es que la vida social siempre ha tenido y tiene una naturaleza fundamentalmente política; es decir, un determinado marco de regulación social, estatal o antiestatal.

La vida social ha sido y es una categoría política, porque lo que queremos hacer depende siempre de los demás “porque nuestra vida lo es en sociedad”, como continente de lo político. Por ello, fue un espejismo “la creencia de que, una vez derrotada la URSS, el poder blando y la interrelación económica tejían un orden que apartaba la política y lo político de la escena” (Hernández, 2022). También lo fue la creencia de que, con la descolonización de los imperios perdedores de las dos grandes guerras mundiales, era improbable la reafirmación del *imperia mundi* que se articulaba en paralelo (Fradera, 2022). Otro espejismo fue el de no querer pensar la historia del capitalismo como un continuo bélico, como una sucesión ininterrumpida de guerras múltiples entre imperios y “en una imbricación de guerras civiles: guerras de clase, guerras neocoloniales contra las minorías, guerras contra las mujeres, guerras de subjetividad. La matriz de estas guerras civiles es la guerra colonial”, que nunca ha sido una guerra entre Estados, “sino que, por esencia, es una guerra en y contra la población”. Fue una guerra en la que se garantizaban y remuneraban “los esfuerzos para construir espacios colonizados con cuerpos de arrendatarios, presta-

mistas, financieros o comerciantes”. Así, la guerra colonial, “es el modelo de guerra que el capital financiero puso en marcha a partir de los años setenta, en nombre de un neoliberalismo de combate, profundizando las divisiones, acentuando las polarizaciones de todas las sociedades capitalistas” (Alliez y Lazzarato, 2022). Un neoliberalismo que celebra que el capitalismo como sistema económico no tenga límites, solo que esté limitado “por sí mismo y sus propias condiciones de vida”. Un sistema que tiene como lenguaje universal “el precio y su lazo común, el dinero” (Marx, 2013).

El amanecer de todo es un libro agudo y fuerte, desafiante y esclarecedor de los últimos 30 000 años, que arranca con una ambición: afirmar la existencia de “política” en el Paleolítico de que los seres humanos se han dedicado por la mayor parte de los últimos 40 000 años, aproximadamente, a pasar por distintas formas de organización social y a construir jerarquías para luego desmantelarlas. A tal efecto, es una obra que desarticula las concepciones políticas ilustradas sobre los orígenes del Estado, la desigualdad o la democracia, a la vez que defiende y continúa la crítica “indígena” a los marcos conceptuales políticos que han configurado la civilización europea lo que Bell Hooks denominó el “patriarcado capitalista de la supremacía blanca”, y que Bhavnani y Coulson han denominado “capitalismo patriarcal racialmente estructura-

do". En esta línea, Eskalera Karakola añade que es heteropatriarcal, en referencia a un mundo de patriotismos y nacionalismos exacerbados, donde las intersecciones entre el colonialismo, el imperialismo y el nacionalismo complejizan las opresiones de un capitalismo neoliberal globalizado, heteropatriarcal y racista. Un capitalismo de esclavos asalariados que cuida "de que los hombres se sometan por sí mismos al entramado de dominación", que dirige la voluntad de los sujetos sometidos a su favor, por lo que es más afirmativo que negador, más seductor que represor, que seduce en lugar de prohibir y que ya no opera con coacciones y prohibiciones disciplinarias. Estamos, señala Byung-Chul (2021), "ante una técnica de poder amable más poderoso que el poder represivo". Un poder que no niega o somete la libertad, "sino que la explota. Se elimina la decisión libre en favor de la libre elección entre distintas ofertas".

Un capitalismo neoliberal que, en las últimas décadas, ha hecho crónica "la pobreza laboral", disfrazando en la "modernidad del me gusta" (Byung-Chul, 2021) las más antiguas formas de explotación laboral y de abuso de los asalariados que están viviendo en la precariedad laboral, consumiendo con miedo permanente —a consecuencia de la escasez de trabajo y la devaluación de los salarios—, la pérdida de derechos, la individualización de las relaciones laborales, la liquidación del

derecho laboral y la debilitación de la negociación colectiva. Todo ello en medio de un discurso laboral de agradecimiento, de pleitesía máxima del asalariado a la empresa y de endiosamiento al empresario. Esta práctica laboral se da juntamente a la desregulación de todos los ámbitos que ofrecen posibilidades de inversión y enriquecimiento rápido a la proliferación de "trabajos de mierda" —totalmente innecesarios e inútiles (Graeber, 2018)—, y a la "romantización de la precariedad" (De La Fuente, 2021), que es el reflejo de que la financiarización neoliberal. Como proyecto político, está dirigido "a producir formas novedosas de integración social o, mejor dicho, de aquiescencia de algunos y la desprotección de muchos" (Rodríguez López, 2022). Esta operación política es el reflejo de una correlación de fuerzas determinada que ha impuesto, año tras año, políticas laborales centradas "en favorecer a las empresas a costa de los propios trabajadores". Políticas que han neutralizado y estigmatizado las revoluciones, las erupciones sociales violentas, concretamente la "ideocracia jacobina y bolchevique", contempladas como la "fuente del totalitarismo moderno" (Traverso, 2022), como el estallido de "una pasión política demencial" o como el estallido de la violencia política que obstruye "la evolución natural de las sociedades occidentales hacia la economía de mercado y la democracia liberal". En este sentido, Furet (1980)

concluye que la propia Revolución francesa había sido un error, ya que el surgimiento del liberalismo moderno “no requería ese estallido de violencia”, ese “vandalismo”. Sin embargo, Villa-cañas (2017) señala lo siguiente:

[...] la imagen de que es el pueblo quien inaugura la violencia política no es moderna y no ocurrió en ningún caso en la Revolución Francesa. Procede más bien de la forma de representación barroca que hace de la masa una veleidosa y lasciva mujer. Wahnich muestra con todo tipo de documentos que el pueblo en 1789 no desencadenó la violencia, que fueron los representantes indiferentes e inconscientes los que llevaron la situación hasta el punto de que solo la violencia podía llegar a ser audible. Antes, los actos de un pueblo paciente, juicioso, prudente nos muestran que la verdadera violencia emerge de la desesperación a la que son llevadas las sociedades por un poder insensible a sus demandas.

En *El amanecer de todo* se pregunta: ¿cómo es que hemos acabado tratando la preeminencia y la subordinación como elementos ineludibles de la condición humana? ¿Cómo permitimos en la actualidad las desigualdades y por qué cada vez más el debate acerca de la libertad se ha convertido en uno acerca de la igualdad? ¿Cómo esta cuestión se planteó en la Ilustración

“como respuesta directa a la potencia de la crítica indígena”?. Así se describe esta crítica:

[...] tuvo un enorme impacto en el pensamiento europeo. Las que comenzaron como extendidas expresiones de disgusto e indignación por parte de los americanos, expuestos por primera vez a las costumbres europeas, acabo evolucionando, a lo largo de mil discusiones llevadas a cabo en docenas de idiomas, del portugués al ruso, en un debate acerca de la naturaleza de la autoridad, la decencia, la responsabilidad social y, por encima de todo, la libertad.

Un debate en torno a cómo es que tantos europeos son capaces de convertir riqueza en poder; de convertir “una mera distribución desigual de bienes materiales —algo que existe, hasta cierto grado, en toda sociedad— en la capacidad de decir a los demás qué hacer, a emplearlos como sirvientes, obreros o ganaderos, o sencillamente a sentir que no es de su incumbencia que otros yazgan moribundos en la calle”. Se trata de un debate que explica que *El amanecer de todo* sea un libro, sobre todo, que trata de la libertad y de sus tres formas fundamentales, que durante la mayor parte de la historia de la humanidad se daban por supuestas: la libertad de movimientos, la libertad de desobedecer órdenes y la libertad de reorganizar las relaciones sociales. Estas son libertades primordiales y

primarias, pero no ya tan supuestas en un contexto geoeconómico y geopolítico mundial altamente turbulento como el actual y de predominio de lo financiero —el dinero cobra más importancia en la economía—, sino en un contexto que dirige la actividad de la economía hacia otras lógicas siempre que le generen beneficios. En este libro se muestra cómo la libertad para comprometerse y hacer promesas es el elemento más básico y elemental de la tercera libertad, así como que nuestra capacidad de alejarnos físicamente de una situación difícil es el elemento más básico de la primera. No obstante, una cuestión que se plantea en el texto de Graeber y Wengrow es cómo la tercera forma de libertad, es decir, la libertad para comprometerse y hacer promesas —y, así, crear relaciones sociales libres— “acabó convertido en su opuesto exacto: peonaje, servidumbre o esclavitud permanente”. Por ello, y por ser más precisos, el libro explora la posibilidad de que los seres humanos tengan más peso colectivo sobre su destino de lo que normalmente damos por sentado. En consecuencia este texto trata sobre las realidades del poder, el surgimiento de la práctica política de dominación y las bases del poder social de dominación (sea mediante el control de la violencia, sea mediante el control de la información/conocimiento o mediante el carisma individual o poder carismático). Este poder social de dominación hace que los seres hu-

manos tengan poco peso colectivo sobre su destino, ya sea en sus distintas variantes o como poder de primer, segundo y tercer orden, en función de si desarrollan un principio (control de la violencia), dos (control de la violencia y de la información) o tres (control de la violencia y de la información, juntamente, al poder carismático) de soberanía. Ninguna de estas variantes son una constante en la historia:

[...] no son el resultado de un largo proceso evolutivo que comenzó en la Edad de Bronce, sino más bien la confluencia de tres formas políticas —soberanía, administración y competición carismática— con orígenes diferentes. Los Estados modernos constituyen tan solo una de las maneras en las que los tres principios de dominación acabaron juntándose, pero esta vez con la idea de que el poder de los reyes reside en una entidad llamada ‘el pueblo’ (o ‘la nación’); que las burocracias existen para beneficio de dicho ‘pueblo’, y en las que una variante de las antiguas competiciones aristocráticas ha acabado rebautizada como ‘democracia’, generalmente en forma de elecciones nacionales.

No obstante, no había nada inevitable en todo eso, argumentan Graeber y Wengrow. De hecho, este es el motivo de que en *El amanecer de todo* se plantee repensar las premisas básicas de la evolución social. Concre-

tamente, repensar la idea “misma de la política”; por ello, *El amanecer de todo* no es un libro sobre los orígenes de la igualdad, de la civilización del Estado de la desigualdad, de la agricultura o del Holoceno, —que para muchos historiadores creó las condiciones para el inicio de la agricultura, actividad que ha caracterizado a una amplia gama de sociedades del Holoceno—, pues de lo que se trata es de formular preguntas sobre nuestro presente a partir de los conocimientos que en la actualidad poseemos, como que la tercera libertad fundamental se torció cuando la libertad para comprometerse y hacer promesas se convirtió en promesas impersonales, transferibles, “en una palabra: burocratizadas”. Por eso, armados con el nuevo conocimiento, tenemos —sugieren Graeber y Wengrow— “historias aún por escribir”. Por un lado, historias de que hay que empezar a escribir “el amanecer de todo” mediante los hallazgos de la antropología y la arqueología moderna, y, por otro, de que muestran que las mujeres, “su trabajo, sus preocupaciones y sus innovaciones se encuentran en el núcleo de una comprensión más precisa de la civilización”. Así, lo que hasta ahora ha pasado por civilización “podría no ser más, de hecho, que una apropiación de género —por parte de los hombres, gravando sus nombres en piedra— de algún sistema anterior de conocimiento que tenía a la mujer en su centro”. Apropiación que, por ejemplo, confirman Ciroteau *et al.*

(2022) y Patou-Mathis (2021) cuando afirman que las mujeres en el Paleolítico eran cazadoras y que, por tanto, perseguían a los grandes mamíferos, fabricaban herramientas y joyas, construían viviendas y exploraban formas de expresión simbólica.

Todo lo contrario de lo que plantean Gray (2007), Morris (2003, 2004) o Konner (2021), que reproducen la imagen estereotipada de las diferencias cerebrales, psicológicas, entre los hombres y las mujeres, diferencias que determinaban los roles sociales diferentes y complementarios que desempeñan en la sociedad, en todas las áreas de sus vidas sociales. Así, para Gray (2007), “los hombres y las mujeres no solo se comunican de manera diferente, sino que piensan, sienten, perciben, reaccionan, responden, aman, necesitan y valoran de manera totalmente diferente. Casi parecen proceder de planetas distintos, con idiomas distintos y necesidades también diferentes”: los hombres proceden de Marte y las mujeres de Venus. Pero, según Konner (2021), las mujeres “no son iguales a los hombres; son, por el contrario, superiores en muchos sentidos y, en la mayoría de los aspectos de nuestra vida, esto resultará clave en el futuro”, y esto no se debe “a lo que nuestra madre nos enseñó ni a como la experiencia nos moldeó. Se debe, esencialmente, a diferencias intrínsecas existentes en el cuerpo y el cerebro”.

En este sentido, las mujeres, más que proceder de Marte, proceden de la Tierra, ya que «los sentimientos experimentados por la mayoría de las mujeres no reducen, etiquetan ni destruyen. Estos, más bien, ensanchan, protegen y construyen, y las mujeres saben que para hacer estas cosas han de vivir aquí y ahora, no en un sueño apocalíptico». Para Morris (2003), “nuestro éxito como especie se ha debido a una división del trabajo entre machos y hembras, en la que los machos se especializaron como cazadores” y el secreto del éxito de los seres humanos “está en crear una morada base, un poblado en el que las hembras estuvieran cuidado [sic] de sus hijos y al que los machos llevarán la caza conseguida”, y que todas las guerras sean “cosas de chicos”. La clave de esta perspectiva evolucionista, de que la historia tenía un *telos*, ha sido “crear una morada base”, ha sido, más específicamente, la capacidad de los seres humanos “para vivir en poblaciones cada vez más grandes, incluso con las más altas densidades. Con ello han logrado adaptarse a las tensiones de la vida y continuar reproduciéndose bajo condiciones que cualquier otro simio encontraría intolerables”. Según Konner (2021):

[...] las mujeres siempre han tenido que luchar por la igualdad de derechos, incluso en las pequeñas bandas de cazadores-recolectores en las que evolucionamos como especie. Sin embargo, la situación

empeoró con una mayor evolución cultural. Con el surgimiento de eso que tanto nos gusta llamar civilización, la superior musculatura de los hombres propició una vasta conspiración militar, económica y política que les permitió excluir a las mujeres de las estructuras de poder. La envidia del poder femenino para dar sexo -y, lo que es más importante, para dar vida- llevó a los hombres a construir mundos sobre y en contra de las mujeres durante milenios.

Hay que tratar entonces de comprender por qué la narrativa convencional de la historia humana, narrativa “de progreso” continuo, de evolución continua —dado el carácter lineal de la historia que iniciaron Hobbes, Grocio, Locke o Rousseau y continúan Gray y Morris, entre otros—, es errónea. Y lo es respecto a una supuesta inocencia original de la humanidad “en crudo”, una humanidad “libre de los adornos de la civilización”, como se la imaginaban los teóricos del derecho natural del siglo xvii y los filósofos de la Revolución francesa, que daban como evidente (como dato histórico establecido) la supuesta “superioridad de la cristiandad y de la civilización europea”. Además, daban también por establecido que el estado original de la humanidad “era uno de libertad, fraternidad e igualdad, para bien (Rousseau) o para mal (Hobbes)” y que la “narrativa evolucionista en la que el gobierno auto-

ritario es, de algún modo, el resultado natural siempre que se reúne un grupo suficiente grande de personas (y, por implicación, que algo llamado ‘democracia’ surge tan solo mucho después, como ruptura conceptual, y muy probablemente solo una vez, en la antigua Grecia). O, como hoy, surge el rechazo a la “democracia”, que está implícito en la lógica “iliberal” del hombre fuerte, como Putin, Orbán, Trump, que apelan a actuar con dureza contra los grupos impopulares —extranjeros, emigrantes, musulmanes—, convencidos de que la historia progresa de modo uniforme en dirección autoritaria. Se trata entonces de asumir que estamos casi siempre en presencia de construcciones míticas, de que no hay una forma original de sociedad humana, ni una “forma original” de agricultura, ni de jerarquía, ni de Estado o de civilización, y que buscar una “forma original” ha sido siempre una cuestión de creación y de recreación de mitos, como lo ha sido la creencia en una dirección predeterminada y con un resultado final: la historia va en una dirección de progreso, al ser “el mito la manera en que las sociedades humanas dan estructura y sentido a la experiencia”. No obstante, las grandes estructuras míticas que se han desplegado en los últimos siglos “sencillamente ya no funcionan; es imposible conciliarlas con las pruebas que tenemos ante los ojos, y las estructuras y significados que impulsan resultan cursis, gastadas y políticamente de-

sastrosas”. En la actualidad, nadie usa la expresión: “Revolución agrícola”, ya que, en el Creciente Fértil de Oriente Próximo —a menudo considerado la cuna de esta revolución—, “no hubo, en realidad, un cambio repentino del Paleolítico forrajeador al Neolítico agrícola. La transición de vivir sobre todo de recursos silvestres a una vida basada en la producción de alimentos llevó aproximadamente 3 000 años”. Además, aunque la agricultura permitió la posibilidad de mayores concentraciones de riqueza, “en la mayoría de los casos esto no comenzó a darse hasta milenios después de su adopción. En los siglos que pasaron entre tanto, los pueblos probaban la agricultura a pequeña escala, una ‘agricultura lúdica’, si se quiere, alternando entre modos de producción, de manera muy similar a como alternaban entre estructuras sociales”. Por esto, Graeber y Wengrow exponen a lo largo del libro la subestructura mítica de nuestras supuestas creencias científicas, de nuestra “ciencia social”, con el objetivo de redescubrir o devolver el significado de lo que denominan “la tercera libertad básica”, “la de crear formas nuevas y diferentes de realidad social”, de que la historia depende de la agencia humana.

Esta apuesta se apoya en otro objetivo del libro: comprender, mediante una visión alternativa al pensamiento evolucionista que dé cuenta también del comienzo histórico de la narrativa evolucionista, que los ideales ilustrados

de libertad individual e igualdad política se inspiraron en fuentes y ejemplos nativos americanos. Nativos que vivían en sociedades generalmente libres —y los europeos no—; nativos que desarrollaron una opinión profundamente crítica de las instituciones “de sus invidiosos: una opinión que se centró, en primer lugar, en la falta de libertad de tales instituciones, y solo más tarde, a medida que se familiarizaban con las disposiciones sociales europeas, en la igualdad”. De hecho, por lo que respecta a cuestiones de libertad personal, igualdad entre hombres y mujeres, costumbres sexuales o soberanía popular, “las actitudes de los indígenas americanos resultarían probablemente mucho más cercanas a las del lector que las de los europeos del siglo XVII”. Además, en las sociedades de los nativos americanos, “que miran hacia dentro, con el entrecejo pensativo, las exóticas curiosidades de la propia Europa”, la igualdad, juntamente al rechazo a la autoridad arbitraria, “es una extensión directa de la libertad; en efecto, es su expresión. No tiene casi nada en común con la idea más familiar (euroasiática) de igualdad ante la ley, que es, en definitiva, igualdad ante el soberano, es decir, nuevamente, igualdad a la hora de ser subyugados”. En contra, en las sociedades indígenas, todo “funcionaba para asegurar que nadie viese su voluntad subyugada por la de otro. Tan solo con el tiempo, a medida que los americanos aprendían más acerca

de Europa, y los europeos comenzaban a considerar la posibilidad de trasladar los ideales americanos de libertad individual a sus propias sociedades, el término igualdad comenzó a ganar terreno como característica del discurso entre ambos”.

En esta línea, comenzó a ganar terreno en el ámbito científico la tesis de Clastres (2010), de si ese tipo de personas —los indígenas—, a las que imaginamos sencillos, inocentes y libres de líderes, gobernantes, burócratas, élites, etc. son así no por falta de imaginación, sino precisamente porque son más imaginativos que nosotros. Disponen su sociedad conscientemente para que sea realmente libre del poder arbitrario y de la dominación, sociedad de iguales que carece “de la mayoría de los objetos de desigualdad”. Esta sociedad aplica la esencia de la política, ya que nuestra humanidad consiste en el hecho de que somos actores políticos conscientes de nosotros mismos y “por lo tanto, capaces de adoptar una amplia gama de disposiciones sociales”; es decir, de aplicar conscientemente la tercera libertad básica de los seres humanos, una libertad especialmente humana, pues “en cuanto fuimos humanos comenzamos a hacer cosas de humanos” —en referencia a la capacidad humana de reflexionar conscientemente en las distintas direcciones que podría tomar la sociedad—, y “ofrecer argumentaciones explícitas [sic] sobre por qué debería tomar un camino y no otro. En este sentido, se

podría decir que Aristóteles tenía razón cuando describió a los seres humanos como ‘animales políticos’, puesto que esto es precisamente lo que los demás primates nunca hacen, al menos que sepamos”. Además:

[...] lo único que podemos inferir razonablemente acerca de la organización social entre nuestros primeros ancestros es que probablemente fue muy diversa. Los primeros humanos habitaban una amplia gama de entornos naturales, de las costas y bosques tropicales a las montañas y la sabana. Eran muchísimo más diversos, físicamente, que lo que son los humanos en la actualidad, y es de suponer que sus diferencias sociales eran incluso más grandes que las físicas.

En otras palabras, no hay una forma original de sociedad humana. Buscar una puede ser solamente “cuestión de creación de mitos”, como lo es la creencia de que, durante unos 200 000 años, los animales políticos escogieron vivir así:

[...] de una sola manera; luego, evidentemente, comenzaron a arrojarse hacia sus cadenas y los patrones de dominación simiescos reaparecieron. La solución a la batalla entre ‘halcones hobbesianos y palomas rousseauianas’ parece ser esta: nuestra naturaleza genética es hobbesiana, pero nuestra historia política es casi

exactamente la descrita por Rousseau. ¿La consecuencia? Una extraña insistencia en que durante muchas decenas de miles de años no sucedió nada. Se trata de una conclusión desconcertante, sobre todo si tenemos en cuenta parte de la actual evidencia arqueológica de la existencia de ‘política del Paleolítico’.

La doctrina del progreso fue inicialmente creada para contrarrestar la crítica moral e intelectual indígena a la sociedad europea y, concretamente, a la crítica indígena a la organización de la propiedad privada, a las distinciones rousseauianas entre mío y tuyo —y, en consecuencia, a definirse los europeos invasores los unos contra otros—, y a organizarse mediante el impulso de una conducta egoísta, acumuladora y sancionada a través de la ley punitiva. Todo ello nos da una idea de cuán políticamente resulta la pregunta que se plantean Graeber y Wengrow: comprender cómo se ha llegado actualmente a una situación en que un reducidísimo porcentaje de la población controla los destinos de todos los demás “y lo hace de un modo cada vez más desastroso”, en la supuesta “relativa seguridad y prosperidad de la civilización occidental” y no en el supuesto “caos y abyecta pobreza de la fase tribal del desarrollo humano”.

Para comprender cómo se ha llegado a esta situación abyecta, en que permitimos que haya personas “que cai-

gan en un estado de pobreza, hambre y miseria”, hay que pensar, argumentan Graeber y Wengrow, necesariamente en la vasta historia de la humanidad, en *El amanecer de todo* con el objetivo de sentar “las bases para una nueva historia del mundo”. Para ello, ya no se puede hablar de que “las modernas formas de mercado competitivo tienen su raíz en la naturaleza humana” o de que las sociedades han de atravesar necesariamente “toda una serie de fase evolutivas, de banda a tribu, de esta a jefatura y de esta a Estado” o, incluso, de que el progreso tecnológico es el motor de la mejora social general, cuando históricamente, con los conocimientos que tenemos hoy, “los puntos de partida son grupos que pasan con fluidez de uno a otro y viceversa de modo habitual”, con fluidez y flexibilidad institucional, hasta el punto de imaginar estas sociedades como sociedades sin mercados como órdenes sociales alternativos a las sociedades con Estado y con mercados competitivos. Esta idea era transmitida y argumentada por los nativos americanos, por “paganos malvados”, a los misioneros y a los intelectuales europeos que, en el siglo XVIII, inspiraron a Hobbes, Voltaire, Rousseau, entre otros. Es, en un marco de una serie de encuentros entre colonos europeos e intelectuales nativos americanos en el siglo XVII, donde emergió, históricamente, la pregunta sobre el origen de la desigualdad y sus implicaciones sobre los orígenes de la agricul-

tura, la propiedad, las ciudades, la democracia, la esclavitud y la civilización misma. Ni todas ellas, ni las jerarquías y las desigualdades que supuestamente trajo la agricultura, eran inevitables, así como tampoco lo eran las visiones y divisiones en torno a estatus, clase, género, raza y poder hereditario. La evidencia de desigualdad institucional en las sociedades “de la Edad de Hierro, ya se trate de grandes enterramientos o edificios monumentales, es esporádica”, pues gran parte de la supuesta desigualdad es especulación. De hecho, lo que observamos es que, a lo largo de miles de años, “vemos monumentos y enterramientos magníficos, pero poco más que sugiera la aparición de sociedades jerarquizadas, y mucho menos nada que se asemeje remotamente a ‘Estados’”. Sociedades conscientes “de las posibilidades y los riesgos del poder autoritario” y más capaces de imaginar que nosotros órdenes sociales alternativos.

Como argumentan Graeber y Wengrow, “si estamos en lo cierto, y si los seres humanos han pasado la mayor parte de los últimos 40.000 años, aproximadamente, pasando por distintas formas de organización social, construyendo jerarquías y luego dismantelándolas, las implicaciones son profundas”. Para empezar, esta afirmación sugiere que Clastres (2010) tenía razón al proponer que, en lugar de ser menos políticamente conscientes que las personas actuales, “las personas de

las sociedades sin Estado podrían haberlo sido en un grado notablemente mayor” y capaces de imaginar ordenes sociales alternativos, “ordenes inherentemente flexibles y caracterizados por múltiples formas de organización social”, por lo que es totalmente falsa la creencia evolucionista de que da por sentado que los denominados pueblos primitivos estaban atrapados “en un solo y muy sencillo modo de existencia social”. Por tanto, la hipótesis de Graeber y Wengrow está en que si históricamente no hay un solo patrón (si el único fenómeno consistente es el hecho mismo de la alteración y la consciencia de diferentes posibilidades sociales) “plantearse la búsqueda de los orígenes de la desigualdad es realmente plantearse erróneamente la pregunta”. En esta línea:

[...] si los seres humanos, durante la mayor parte de nuestra historia, hemos transitado fluidamente entre distintas disposiciones sociales, alzando y desmantelando jerarquías de modo habitual, quizá la pregunta verdadera debería ser ‘¿Cómo nos quedamos atrapados?’, ¿Cómo acabamos en un solo modo?, ¿Por qué perdimos esa autoconsciencia política, antaño tan nítida de nuestra especie?, ¿Cómo es que acabamos tratando la preeminencia y la subordinación como elementos ineludibles de la condición humana?.

Ante los anteriores interrogantes, a lo largo del libro se plantea —apoyándose en la lógica seguida por los teóricos de la evolución social y por el estructural-funcionalismo— que, durante gran parte del siglo xx, la mayor parte de los científicos sociales creían obstinada y compulsivamente que, cada vez que las sociedades se volvían más complejas, se hacía cada vez más necesario crear estructuras verticales de mando; esto es, crear un Estado a fin de coordinar las diferentes y cada vez más complejas funciones sociales. Estructuras verticales, convertidas en naturales, que se remontaban a los derechos de propiedad, al derecho a la propiedad privada —y, especialmente, a la propiedad agraria—, al derecho legal a mantener, mediante la fuerza —lo que posteriormente Weber denominara “monopolio del uso de la violencia estatal dentro de un territorio”— a los demás fuera de la propiedad. La propiedad y el poder político, poder sobre la fuerza y la violencia, han constituido la base de lo social en Occidente. De hecho, la obsesión “con los derechos de propiedad como base de la sociedad, y como cimientos del poder social, es un fenómeno especialmente occidental: en realidad, si Occidente tiene algún significado real, probablemente tiene que ver con esa tradición legal e intelectual que concibe la sociedad en esos términos”. En Occidente, Graeber y Wengrow afirman que la base legitimadora del poder social, político y

del Estado es el principio jurídico de la propiedad privada, base también de la argumentación evolucionista, de la visión eurocéntrica convencional de la historia, esa gran metanarrativa evolucionista y neoevolucionista en torno a una historia única. Una historia acerca de cómo evolucionaron las sociedades humanas como justificante del mito del progreso, de una continua y alta hiperespecialización, como base fundacional del Estado moderno que se apoya en tres principios que coexisten en cierto grado: “el principio de control de la violencia”, ya que los Estados modernos son “soberanos”, tienen el poder y el monopolio del uso del poder coactivo legítimo; “el principio del control de la información/conocimiento”, ya que los Estados modernos son burocracias con sofisticadas técnicas administrativas para almacenar y tabular información, y jerarquías basadas en el conocimiento técnico; y “el principio de carisma individual”, ya que la arena política en los Estados modernos es un juego de ganadores y perdedores “que se disputa entre individuos de fortísima personalidad, mientras los demás quedamos reducidos básicamente al papel de espectadores”.

Estos tres principios definen al Estado moderno: soberanía, burocracia y un campo político competitivo. Principios que el pensamiento ilustrado estaba convencido de que tenían unos orígenes históricos idénticos, de que los ideales de “libertad, igualdad y demo-

cracia” son el producto de “la tradición occidental”. Principios e ideales conscientemente asumidos y argumentados en muchos textos clásicos de la ilustración y en el curso de una larga serie de debates y conversaciones en torno a la noción de que la alternativa al Estado era la “trampa hobbesiana”. Esto es, el vivir, propio de sociedades tradicionales, esclavas de la costumbre, anárquicas, de vidas precarias y en tensión, siempre a un paso de la muerte violenta, o caer en la “trampa rouseauniana” de vivir en el experimento mental del estado de la naturaleza, antes de que la invención de la agricultura nos llevara a la propiedad privada, a la narrativa bíblica de la “caída” a las sociedades de iguales, en el sentido de que carecen de la mayoría de los objetos de desigualdad (carecen de príncipes, jueces, capataces o sacerdotes hereditarios y, generalmente, también de ciudades, de escritura e, incluso, de agricultura). En estos debates se consideraba que la Ilustración había introducido, por un lado, “una posibilidad que sencillamente no había existido antes: la de proyectos conscientes de remodelado de la sociedad según un ideal racional”, de que los pueblos europeos tenían la capacidad de intervenir conscientemente en la historia y cambiar su curso, y de concebir el proceso civilizatorio como el inevitable avance del progreso. Un progreso a consecuencia de que no se vive en un presente continuo, en un presente ahistórico, cíclico —como se vivía en tiempos pa-

sados—, sino más bien de que vivimos en un presente lineal, acumulativo, en el que es el pueblo, la ciudadanía, el que decide autónomamente vivir en sociedades generalmente libres. Por otro lado, en estas conversaciones se debatía el hecho de haber explicado el progreso también mediante las innovaciones tecnológicas disruptivas, que determinan la forma que adoptaron las sociedades humanas; es decir, narrar la historia como una serie de revoluciones tecnológicas abruptas, de experimentaciones y decisiones individuales seguidas de largos periodos “en los que habríamos sido prisioneros de nuestras propias creaciones”. Sin embargo, esta forma de narrar la historia se describe así:

una manera de representar nuestra especie como decididamente menos reflexiva, menos creativa, menos libre de lo que en realidad resultó ser. Significa no describir la historia como una serie continuada de nuevas ideas e innovaciones, técnicas y de todo tipo, durante las cuales distintas comunidades tomaron decisiones colectivas acerca de qué tecnologías consideraban adecuadas aplicar a los objetivos cotidianos, y cuáles mantener confinadas a los objetivos cotidianos, y cuáles mantener confinadas en el dominio de la experimentación o del juego ritual. Y lo que es cierto en cuanto a creatividad tecnológica lo es incluso más con respecto a la creatividad social.

De hecho, durante la mayor parte de la historia, “la zona lúdica ritual constituyó a la vez un laboratorio y, para todas las sociedades, un repositorio de conocimientos y técnicas que se podían aplicar, o no, a problemas prácticos”, por eso, dados los ritmos compartidos de innovación social y técnica, y la atención a temas femeninos en su arte y sus rituales, la pregunta que hacer a la historia es “¿existe una correlación positiva entre lo que se suele denominar ‘igualdad de género (que podría denominarse, más correctamente, libertad de género) y el grado de innovación en una sociedad determinada?». En contra de la suposición evolutiva ilustrada, Graeber y Wengrow muestran que la noción de un pueblo que crea conscientemente sus propias disposiciones institucionales ya era una idea conocida en la antigüedad como habitual “en Norteamérica mucho antes de que los colonos hicieran acto de aparición”. Además, esta visión se creó para enquistar una actitud de desdén hacia la crítica indígena a la civilización europea, desde la defensa indígena de las libertades individuales, de la defensa indígena de la ayuda mutua e igualdad política, al escepticismo indígena con respecto a las religiones reveladas, como la reorientación que efectuaban los indígenas respecto del acceso a lo sagrado, a su captación especialmente europea en historias y mitos, codificado en complejas capas de escrituras

(Antiguo y Nuevo Testamento, otros libros sagrados). Por tanto, el pensamiento evolutivo o visión eurocéntrica, actualmente, no es más que “una pintoresca reliquia del pasado” tanto de la Antropología como de la Arqueología, pero lo desconcertante, como se observa en los libros de Steve Pinker (2018), Yuval Noah Harari (2021), Francis Fukuyama (1992) o Jared Diamond (2018), es que resulta difícil imaginar “un historia que no sea teleológica”; es decir, que no organice la historia de un modo en que “no implique que las disposiciones actuales”, nuestras disposiciones, eran o son, de algún modo, inevitables, como se supone “natural” u “obvia” la inevitabilidad del moderno capitalismo industrial de Estado nación como la inevitabilidad del patriarcado. Se supone que evolutiva y acumulativamente ha habido o hubo bandas de cazadores-recolectores, tribus, jefaturas y Estados nación, o caza, pastoralismo, agricultura y, finalmente, civilización industrial, y ello en función de sus medios de subsistencia y teniendo al hombre en su centro. De modo que se ve la agricultura como una ruptura fundamental de la historia de los asuntos humanos; una noción, los medios de subsistencia, “de que, a medida que las sociedades crecen, se volvían inevitablemente más complejas; y que esa complejidad significa no solo una mayor diferenciación de funciones, sino también la reorganización de las sociedades humanas en jerarquías, go-

bernadas de arriba abajo”, así como en jerarquías de género, raza y etnia.

Por esto, y en contra de los tres principios de dominación, Graeber y Wengrow destacan que “hay ciertas libertades —de movimiento, de desobediencia, de reordenamiento de los lazos sociales— que quien no ha sido específicamente formado para la obediencia suele dar por sentadas”. Mediante estas libertades se es plenamente consciente de las “posibilidades políticas alternativas”, siempre que se ha sido formado bajo estas libertades. Así, las sociedades indígenas que encontraron los europeos, sus ideales políticos únicamente tienen sentido “como consecuencia de una historia política determinada, y alternativa a la historia eurocéntrica”. Una historia en la que cuestiones de poder hereditario, religión revelada, libertad individual e independencia de la mujer eran y continúan aún, en gran parte, «asuntos de debate consciente, al menos durante los últimos tres siglos”, ha sido explícitamente antiautoritaria.

Sin embargo, Graeber y Wengrow argumentan que la realidad está en que las sociedades que se encontraron “los invasores europeos a partir del siglo xvi eran el resultado de siglos de conflicto político y de debate consciente. Se trataba, en muchos casos, de sociedades en las que la capacidad para lanzarse al debate político consciente se tenía entre los valores humanos más apreciados”. Por esto, ya ha llegado la

hora “de detener el movimiento pendular que ha fijado las miradas de generaciones de filósofos, historiadores y científicos sociales de Hobbes a Rousseau, de Rousseau a Hobbes y vuelta a empezar”. Ya no tenemos

que escoger entre un inicio igualitario de la historia de la humanidad y otro autoritario. Despidámonos de la ‘infancia de la humanidad’ y reconozcamos (como insistía Lévi-Strauss) que nuestros primeros ancestros no solo eran nuestros iguales en lo cognitivo, sino también en lo intelectual. Con toda probabilidad se enfrentaron a las paradojas de orden social y creatividad con tanta frecuencia como nosotros; y las comprendieron (al menos los más intelectuales de ellos) igual de bien, lo que significa también igual de mal. Posiblemente fueran más conscientes de algunas cosas y menos de otras. Ni eran salvajes ignorantes ni sabios hijos e hijas de la naturaleza. Eran, como nosotros; igual de perceptivas, igual de confusas. Sea como sea, está quedando cada vez más claro que las primeras evidencias conocidas de vida social humana se parecen mucho más a un desfile de formas políticas que a las monótonas abstracciones de la teoría evolucionista”,

Tampoco tenemos que desmantelar el mito de la Revolución agrícola, el mito de que “los colonizadores han

sido los imperios expansionistas, y no los pescadores ni menos los cazadores y forrajeadores, de que los europeos han sido los primeros en entrar en el Nuevo Mundo, cuando las poblaciones euroasiáticas entraron mucho antes”.

Por otra parte, Graeber y Wengrow señalan que en las sociedades “primitivas” se da una profunda similitud formal entre la noción de propiedad privada y la noción de sagrado. Ambas “son, en esencia, estructuras de exclusión”. De hecho, es en contextos rituales donde toma forma la noción de propiedad privada, exactamente opuesta a las relaciones libres e igualitarias que prevalecen en la vida cotidiana. Es tan solo “dentro de tales contextos que existen las formas (sagradas) de propiedad exclusiva; que se hacen cumplir jerarquías verticales y que las órdenes se obedecen a rajatabla”. Por tanto, si la propiedad privada tiene un “origen”, es “tan antiguo como la idea de lo sagrado”; sin embargo, una vez que este acontecimiento se ha producido, es difícil no verlo como algo inevitable, no siéndolo. Y si la dominación tiene un origen está en casa en determinadas actitudes hacia el trabajo, el alimento y la riqueza material o en habilidades o disposiciones como la coordinación de mano de obra o en los elaborados sistemas de rituales que se efectúan en casa. Así, los orígenes de la esclavitud “se encuentran en la guerra. Pero más allá donde la encontramos, la esclavitud es, al principio, una institución doméstica.

Puede que jerarquía y propiedad deriven de nociones de lo sagrado”, si bien las formas más brutales de explotación tienen origen

en las más íntimas de las relaciones sociales: como perversiones de la crianza, el amor y los cuidados. No son orígenes que se hallen en el gobierno. Las sociedades de la costa Noroeste carecían de nada que pudiera calificarse ni remotamente como gobierno general; lo más parecido que poseían eran los comités de organización de los bailes de máscaras anuales. En lugar de ello, hallamos una infinita sucesión de grandes casas comunales, cada una de ellas con su diminuta corte centrada en una familia poseedora de títulos nobiliarios; los comunes afiliados a ellas y sus esclavos personales. Incluso el sistema de rangos hacía referencia a divisiones dentro de la casa familiar. Parece muy probable que esto fuese también cierto en sociedades agrícolas.

Son sociedades en las que la agricultura se describe como:

mucho más que una nueva economía. También vio la creación de patrones vitales y rituales que permanecen con nosotros, tenaces, milenios más tarde, y que se han convertido en elementos fijos de la existencia social en un amplio sector de la humanidad: de todo, desde festividades de la cosecha

al hábito de sentarnos en bancos, poner el queso sobre el pan, entrar y salir por puertas o mirar el mundo a través de ventanas.

En el libro se pone también mucho énfasis, en contra de los determinismos ambientales o los determinismos tecnológicos, en la idea de autodeterminación y con base en ella plantean que es razonable pensar lo siguiente:

[...] que los cazadores de mamuts del Pleistoceno, que cambiaban de formas de organización social con cada estación, tienen que haber desarrollado cierto grado de autoconciencia política —haber reflexionado sobre los méritos relativos de las diferentes maneras de vivir en grupo—, de igual modo las intrincadas redes de diferencia cultural que caracterizaron las sociedades humanas tras el final de la última Edad de Hierro tienen que haber implicado cierto grado de introspección política.

También se pone énfasis en que uno de los aspectos más desconcertantes de la vida está en que, en la historia, es casi imposible predecir el curso de acontecimientos futuros; pero, una vez que estos acontecimientos han sucedido, “resulta difícil saber siquiera qué significa decir que podría haber sucedido algo diferente. Un acontecimiento histórico adecuado tiene, tal vez, dos cualidades: no podría haberse predicho con anterioridad, pero solo sucede

una vez”. Ante esta realidad, lo mejor que podemos hacer, “cuando nos vemos enfrentados a acontecimientos históricos únicos o configuraciones como los imperios persa o helenístico”, es lanzarnos a un proyecto de comparación. Esto, al menos, “nos puede ofrecer una idea del tipo de cosas que podrían suceder y, en el mejor de los casos, una idea del patrón por el que una cosa es probable que suceda a otra. El problema es que, desde la invasión ibérica del continente americano, y los subsiguientes imperios coloniales europeos, no podemos hacerlo realmente, porque en definitiva ha habido tan solo un sistema económico político, y es global”.

Se trata de un sistema de organización económica presente en todos los países, en una nueva época geológica —el Antropoceno—, en que, por primera vez en la historia, la actividad humana es la principal impulsora del cambio climático mundial. Un sistema que predica que es eficiente maximizar el valor de mercado de la empresa y que los precios determinados por el mercado inducen una asignación eficiente de recursos. Un sistema en el que forma parte el capitalismo político de China, como forma parte el capitalismo neoliberal norteamericano y europeo, que posee como una de sus características ideológicas, en la actualidad, el propietariosmo, en referencia a un capitalismo desregulado, a un hipercapitalismo que se da desde las últimas décadas del

siglo xx . Un capitalismo que hace una defensa absoluta al derecho universal a la propiedad privada, con independencia de las desigualdades que genera, y que considera que cualquier intento de redistribución conduce irremisiblemente al caos, de modo que favorece que los ricos se beneficien de rentas de monopolio de diversos tipos y que ha ido desarrollando un “capitalismo de la vigilancia” (Zuboff, 2020), que ha proporcionado a los gigantes tecnológicos y altamente monopolistas un desproporcionado y cada vez más preocupante poder de mercado y de control del comportamiento de los usuarios-clientes.

Bibliografía

- ABENSOUR, M. (2017). *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano*. Madrid: Catarata.
- ALLIEZ, É. y LAZZARATO, M. (2022). *Guerras y Capital*. Madrid: traficantes de sueños.
- ARARI, Y., N. (2015). *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. Barcelona: Debate.
- BHAVNANI, K-K. y COULSON, M. (2004). “Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo”. En VV. AA. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: traficantes de sueños.
- BYUNG-CHUL, H. (2021). *PsicoPolítica*. Barcelona: Herder.
- CIROTTEAU, T.; KERNER, J. y PINCAS, É. (2022). *La mujer en tiempos de*

- la Prehistoria. Madrid: La Esfera de los Libros.
- CLASTES, P. (2010). *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Virus.
- DE LA FUENTE, A. (2021). *La España Precaria*. Madrid: Foca.
- DIAMOND, J. (2018). *Armas, Gérmenes y Acero: breve historia de la humanidad en los últimos tres mil años*. Barcelona: Debate.
- ESKALERA KARAKOLA (2004). "Prólogo. Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista". En VV. AA. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: traficantes de sueños.
- FANON, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales, III*. Barcelona: Paidós.
- FRADERA, J. M. (2022). *Antes del imperialismo. Genealogía y límites de una tradición humanitaria*. Barcelona: Anagrama.
- FUKUYAMA, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- FURET, F. (1980). *Pensar la Revolución Francesa*. Barcelona: Petrel.
- GRAY, J. (2007). *Los hombres son de marte las mujeres de venus*. Barcelona: RBA ediciones.
- HARARI, Y. N. (2021). *Sapiens. Una historia gráfica. Vol. 1 y 2*. Barcelona: Debate.
- HERNÁNDEZ, E. (2022). *El rencor de clase media alta y el fin de una era*. Madrid: Foca.
- HOOBS, B. (2004). "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista". En VV. AA. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: traficantes de sueños.
- KONNER, M. (2021). *Mujeres ante todo. Sexo, evolución y el fin de la supremacía masculina*. Córdoba: Editorial Almuzara.
- MARX, C. (2013). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. 3 vols. Madrid: Siglo XXI.
- MORRIS, D. (2003). *El mono desnudo*. Barcelona: Debolsillo.
- MORRIS, D. (2004). *La mujer desnuda*. Barcelona: Planeta.
- PATOU-MATHIS, M. (2021). *El hombre prehistórico es también una mujer*. Barcelona: Lumen.
- PINKER, St. (2018). *En defensa de la ilustración*. Barcelona: Paidós.
- POLANYI, K. (2003). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: FCE.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, E. (2022). *El efecto clase media. Crítica y crisis de la paz social*. Madrid: traficantes de sueños.
- SARTRE, J. P. (1981). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos aires: Losada.
- TRAVERSO, E. (2022). *Revolución. Una historia intelectual*. Madrid: Akal.

VILLACAÑAS, J. L. (2017). "Introducción. Abensour o el combate perenne por la democracia". En ABENSOUR, M. *La democracia contra el Estado. Marx y el momento machiaveliano*. Madrid: Catarata.

ZUBOFF, S. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Barcelona: Paidós.

Ignasi BRUNET ICART