

Traducción

Recepción: 18 de junio de 2018

Aprobación: 20 de octubre de 2018

ANTROPOCENO, CAPITALOCENO, Y EL PROBLEMA DE LA CULTURA¹

TRADUCCIÓN

Daniel Hartley

Daniel Hartley es profesor asistente de Literatura Mundial en la Universidad de Durham (UK) del Departamento de Estudios Ingleses; sus investigaciones se encuentran relacionadas a

la teoría literaria, literatura mundial y la sociología histórica moderna. Autor del libro *The Politics of Style: Towards a Marxist Poetics* (Brill: 2017).

daniel.j.hartley@durham.ac.uk

1 Traducción realizada por Oscar Fabián Neira López y Daniel Roberto Vega Torres, del capítulo “*Anthropocene, Capitalocene, and the Problem of Culture*”; en el Libro: Moore, J. (Ed.) *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press, 2016. ISBN: 978-1-62963-148-6. La traducción fue autorizada por el autor y la editorial.

El objeto de la ecología-mundo (*world-ecology*) está inmerso en la palabra “cultura”. La cual originalmente denotaba “el cuidado de algo, básicamente de cultivos o animales” (Williams, 1983, p. 87), durante el siglo XVI, cultura vino a significar un proceso de desarrollo humano. Por lo tanto, Francis Bacon compuso un escrito sobre “la cultura y el abono de las mentes” en “una sugestiva indecisión entre el estiércol y la distinción intelectual” (Eagleton, 2000, p. 1). Un cognado de “civilización”, la cultura llegó a significar tres cosas: (1) un “proceso de desarrollo intelectual, espiritual y estético”; (2) “una forma particular de vida”; y (3) “las obras y las prácticas de la actividad intelectual y especialmente de la actividad artística” (Williams, 1983, p. 90). Dado que la ecología-mundo tiene como objetivo superar una filosofía -y narrativa- de la historia humana basada en la “división cartesiana” entre el hombre y la naturaleza (Moore, 2014b, p. 3), la *cultura* es claramente un término muy

importante, aunque profundamente problemático. Como afirma Eagleton, “no se trata de deconstruir la oposición entre cultura y naturaleza sino de reconocer que el término ‘cultura’ ya es una deconstrucción” (2000, p. 2). El problema es pensar la “cultura” en su sentido históricamente reciente de una forma de vida o conjunto de actividades artísticas, o incluso, como veremos más adelante, como “hegemonía” o “ideología”, sin perder nunca de vista sus raíces etimológicas. Al igual que la ecología-mundo, la “cultura” denota una problemática histórica, filosófica y conceptual.

En el presente texto, mi intención es explorar la problemática de la “cultura” en una conversación con la ecología-mundo como una filosofía y método histórico que busca ir más allá de los dualismos, especialmente el binario de Naturaleza / Sociedad. Lo hago en tres pasos principales. Comienzo por considerar el discurso cada vez más popular del Antropoceno. Este

discurso afirma que “humanidad” se ha convertido en una fuerza geológica en sí misma (Crutzen 2002, Steffen et al., 2011, Zalasiewicz et al., 2011). Sin embargo, la filosofía implícita de la historia del Antropoceno es profundamente problemática, dando lugar a propuestas prácticas que son apolíticas y estrechamente tecnológicas, y una comprensión de la modernidad que ignora por completo los procesos históricos complejos en el corazón del mundo capitalista: la ecología y sus culturas. Volviendo al término mucho más convincente de Moore, “Capitaloceno” (la Era del Capital); brevemente se expone lo que considero son las principales afirmaciones de la perspectiva de la ecología-mundo antes de volver al problema de la cultura. Concluyo con algunas sugerencias tentativas sobre cómo el estudio de la cultura puede informar la evolución de la conversación ecología-mundo y nuestra comprensión del Capitaloceno.

El discurso antropocénico: Cinco problemas

Como una forma de hablar sobre los cambios geológicos, el discurso antropocénico es relativamente inofensivo. Sin embargo, se presenta un peligro cuando los geólogos ingresan a la arena política y piden una intervención ecológica colectiva sobre la base del Antropoceno. Porque existe algo así como una “ideología espontánea” de los científicos del Antropoceno; quienes han producido una filosofía implícita de la historia. Es un materialismo abstracto, naturalista, que “excluye el proceso histórico” y cuyas debilidades “son inmediatamente

evidentes a partir de las concepciones abstractas e ideológicas expresadas por sus portavoces cada vez que se aventuran más allá de los límites de su propia especialidad” (Marx 1977, p. 494). Es simplemente “aventurarse más allá” y el discurso incoherente que lo inspira, que justifica una crítica radical. El materialismo abstracto del Antropoceno da lugar a cinco problemas que merecen una atención especial.

1. Ahistórico, la humanidad abstracta

En el corazón del Antropoceno se encuentra el *Anthropos*: el humano. ¿Pero qué o quién es este *Anthropos*? No se da una definición clara. Sin embargo, la literatura sobre el Antropoceno se refiere regularmente a fenómenos como “la empresa humana” (Steffen et al., 2011a, p. 849). Tal concepción -de la humanidad en general- presupone una “generalidad” interna, “tonta” que *naturalmente* une a los muchos individuos” (Marx, 1975, p. 423). Una concepción histórica de la humanidad, en contraste, vería a los humanos como diferenciados internamente y en constante desarrollo a través de contradicciones de poder y re/producción. Hablar de la “empresa humana” es hacer de la humanidad una corporación abstracta en la que “todos estamos juntos en esto” (La máxima de David Cameron¹ en 2009), desmintiendo así la realidad de la lucha de clases, la explotación y la opresión.

2. Determinismo tecnológico

Al datar el inicio del Antropoceno en algún momento alrededor de 1800 se

¹ Primer ministro del Reino Unido entre los años 2010 y 2016; líder del partido conservador y unionista. (nota de los traductores).

señala su sesgo tecnológico - la máquina de vapor cambió el mundo. ¿Pero realmente lo hizo? El determinismo tecnológico siempre es tentador y mucho más fácil de comunicar que los complicados procesos de la lucha de clases. Como Moore observa, las raíces históricas de los fenómenos cubiertos por el término “Antropoceno” no radican en la invención de la máquina de vapor, sino en “el ascenso de la civilización capitalista después de 1450, con sus estrategias audaces de conquista global, mercantilización sin fin, y una racionalización implacable” (Moore, 2014a, p. 5). Esto marcó “un punto de inflexión en la historia de la relación de la humanidad con el resto de la naturaleza, más grande que cualquier cuenca hidrográfica desde el surgimiento de la agricultura y las primeras ciudades” (ibid., p. 17). Inherente al discurso antropocénico existe una concepción de la causalidad histórica que es puramente mecánica: un modelo causal lineal (*one-on-one billiard ball model*) de invención tecnológica y efecto histórico. Pero esto es simplemente inadecuado para entender los modos *sociales y relacionales* de causalidad histórica. El hecho de que la tecnología misma esté ligada a las relaciones sociales, y haya sido utilizada a menudo como un arma en la guerra de clases, no juega ningún papel en el discurso antropocénico. La máxima de Marx (1977, p. 563) de que “sería posible escribir una historia completa de los inventos hechos desde 1830 con el único propósito de proporcionar al capital con armas contra la rebelión de la clase obrera” es impensable dentro de ese ámbito. Para decirlo sin rodeos, entonces, para

el Antropoceno la tecnología no es *política*.

3. Aniquilación del tiempo de praxis

Incluso desde una perspectiva literaria, el Antropoceno es un problema. Tomemos este pasaje representativo, por ejemplo: “Los humanos preindustriales, aún muy lejos del desarrollo de la civilización contemporánea que conocemos hoy, mostraron algunas señales tempranas de acceso a los demandantes combustibles fósiles sobre los que se construye la civilización contemporánea” (Steffen et al. al. 2011a, p. 846). Una vez Sartre comentó que las biografías de “grandes hombres” solo ven al niño como la necesidad proyectada retrospectivamente de lo que vino después, anulando así el presente pasado de su verdadera presencia contradictoria, es decir, como un tiempo de posibilidades múltiples que lleva a una gama de futuros potenciales (Sartre, p.1964). Así también, el Antropoceno solo puede pensar el pasado en su trayectoria proleptica o planificada hacia nuestro presente. Su modo narrativo específico traduce el tiempo de iniciativa y praxis en el tiempo de pura necesidad física. Por esta razón, solo puede pensar *nuestro propio presente* como parte del tiempo vacío y homogéneo de sucesión lineal, que se contrae cada vez más a medida que se acerca la catástrofe.

4. Una visión Whig de la historia²

Esta visión del tiempo histórico va de la mano con una visión políticamente

² Aunque la palabra *Whig* hace referencia al término político acuñado por el historiador británico Herbert Butterfield (1900-1979) en su libro *The Whig Interpretation of History* (1931), y que representa el partido liberal británico; la intención del término, en este caso, hace referencia a una representación teleológica positiva o evolutiva del progreso de la humanidad (Nota de los traductores).

Whig de la historia, es decir, como una historia interminable del progreso humano y la iluminación. Dos pasajes ejemplifican claramente esta tendencia:

- 1) “La migración a las ciudades generalmente trae consigo crecientes expectativas y, finalmente, mayores ingresos, lo que a su vez genera un aumento en el consumo”; y
- 2) “El inicio de la Gran Aceleración bien pudo haber sido *retrasado* por medio siglo más o menos, *interrumpido* por dos guerras mundiales y la Gran Depresión”. (Steffen et al., 2011, p. 850; énfasis añadido)

La primera oración parece casi deliberadamente ciega a la historia de la masiva pobreza urbana, el aburguesamiento y la acumulación por desposesión. El segundo parece afirmar que el siglo más sangriento de la historia humana -incluidos Hiroshima, Nagasaki, el bombardeo de Dresde, los Gulags y el Holocausto- es un mero bache en la línea ascendente del progreso.

5. Soluciones técnicas y administrativas apolíticas

Finalmente, el discurso antropocénico es extraordinariamente tecnocrático. La mayoría de las soluciones propuestas por los científicos son técnicas (por ejemplo, proyectos de geoingeniería y de clima masivo) y de carácter gerencial, muchas veces expresadas en el lenguaje de los “sistemas de gobernanza”, más que políticas. Los científicos llegan a tales soluciones apolíticas precisamente porque nunca plantean el Antropoceno como un problema político en primer lugar. La afirmación de Kim Stanley Robinson

de que “la justicia se ha convertido en una tecnología de supervivencia” es prácticamente impensable dentro de las presuposiciones de las representaciones científicas del Antropoceno (Robinson 2010, p. 213). Así como los científicos del Antropoceno no pueden ver la *tecnología* como una fuerza *política*, entonces no pueden ver la *política* como una fuerza *material*. De hecho, tienen una concepción problemática de la materialidad como tal.

A partir de este boceto, podemos ver con bastante claridad cómo el diagnóstico de crisis planetaria del Antropoceno influye poderosamente en el alcance y la calidad de las posibles soluciones. Un boceto alternativo, basado en el marxismo y el argumento de la ecología-mundo, sugiere un rango y una calidad de posibilidades muy diferentes. Particularmente útil es la sugerencia de Moore de reemplazar al Antropoceno con Capitaloceno, la “Era del Capital”. Donde muchos verían al capitalismo como un sistema económico y social, el argumento de Moore para la ecología-mundo exige pensar el capitalismo como productor *y* producto de la red de la vida. Las relaciones económicas y sociales del capitalismo están “agrupadas” así -en el lenguaje de Moore- con (y dentro de) la naturaleza como un todo. Tal formulación apunta hacia una síntesis del pensamiento humanista y poshumanista. Una de las muchas paradojas de la coyuntura actual es que, en el momento en que los científicos usan el término antropoceno, forzándonos a centrarnos en nuestra existencia natural como especie humana y agente humano colectivo, los

realistas especulativos y los ontólogos orientados a objetos están tratando de problematizar y moverse más allá de lo “humano” como tal (Harman, 2011). Los dos parecen ser lados opuestos entre sí y, posiblemente, igualmente desdeñados desde el punto de vista político.

Capitaloceno como Ecología-Mundo

La ecología-mundo es un “marco de interpretación histórica que une dialécticamente el capital, el poder y la naturaleza” (Moore, 2014a, p. 2). Es un argumento para una concepción del capitalismo que se extiende más allá de lo puramente económico, y ve al capitalismo como una civilización “coproducida por los humanos y el resto de la naturaleza” (ibid., p. 1). Como tal, la ecología-mundo busca trascender los relatos de la historia humana -incluido el capitalismo-basados en una “división cartesiana” entre la Humanidad y la Naturaleza (2014b, p. 3).

Para Moore, el marco ecología-mundo permite una reconceptualización de la teoría del valor de Marx: “Si bien la economía política marxista ha tomado el valor de ser un fenómeno *económico* con implicaciones sistémicas, sostengo que las relaciones de valores son un fenómeno *sistémico* con un momento económico crucial” (Ibid.). Para el marxismo clásico, el “valor” se ha entendido como “trabajo social abstracto”. Su dinámica se centra en el tiempo de trabajo socialmente necesario, o el tiempo de trabajo promedio en el producto promedio. (Con la advertencia, como veremos,

de que solo *algunos* trabajos se cuentan como tiempo de trabajo). Esto ocurre dentro de la “zona de explotación” (Moore, 2015a, p. 73). La “morada oculta” de Marx, de la producción mercantil, regida por la relación capital - trabajo. Lo que hace Moore es simultáneamente afirmar la visión de Marx sobre esta cuestión, al tiempo que destaca, cómo la zona de explotación depende de una relación estrecha con *otra* zona: la “zona de apropiación”. Esto se refiere a todos los reinos humanos y extrahumanos “no remunerados de trabajo / energía”, que incluye no solo el llamado “trabajo de mujeres” sino también el trabajo de los bosques, los suelos y los ríos. En esta perspectiva, el capitalismo no puede reducirse únicamente al ámbito del trabajo remunerado. Sin la constante (y creciente) apropiación del trabajo no remunerado -realizado por naturalezas humanas y extrahumanas-, el capitalismo no podría expandirse y desarrollarse:

Si tomamos el nexo trabajo remunerado / no remunerado como nuestra premisa, implícitamente sugerida por académicos ecologistas y feministas, las implicaciones son significativas. El capitalismo y las relaciones de valores no pueden reducirse a una relación entre los propietarios del capital y los poseedores de la fuerza de trabajo... La condición histórica del tiempo de trabajo socialmente necesario es el trabajo no remunerado socialmente necesario. Esta observación abre una vista sobre el capitalismo como una unidad contradictoria de producción y reproducción que cruza el límite cartesiano [Naturaleza / Sociedad]. La división crucial es entre la zona de trabajo remunerado (la

explotación de la fuerza de trabajo mercantilizada) y la zona de trabajo no remunerado (la reproducción de la vida). (2014b, p. 9)

En otras palabras, para Moore hay dos contradicciones fundamentales -unificadas a través de una concepción ampliada del valor- que estructuran el capitalismo como una civilización. Una es entre capital y trabajo, otra entre la zona de explotación (producción de mercancías) y la zona de apropiación (trabajo / energía no remunerada). Debido a que esta apropiación del trabajo / energía no remunerada no puede conceptualizarse puramente en términos de la relación capital / trabajo, Moore propone un nuevo concepto: “naturaleza social abstracta” (2015, capítulo 8). La naturaleza social abstracta comprende “la familia de procesos mediante los cuales los capitalistas y las maquinarias estatales mapean, identifican, cuantifican, miden y codifican las naturalezas humanas y extrahumanas al servicio de la acumulación de capital” (2014b, p. 12). Estas actividades y métodos buscan y hacen legibles a los reinos de capital del trabajo / energía no remunerada, lo que Mies llama el trabajo de “mujeres, naturaleza y colonias” (1986, p. 77). Uno podría pensar, por ejemplo, en aquellos agrimensores estadounidenses del siglo XIX que midieron, mapearon, racionalizaron y repartieron la tierra para vendérselo a los inversores (Johnson, 2013, p. 34f; ver también el ensayo de Parenti “*Environment Making in the Capitalocene*”).

Ecología-Mundo y Cultura

Moore distingue la naturaleza social abstracta de la concepción de Stephen

Shapiro del “arreglo cultural”. Para Shapiro, el arreglo cultural comprende aquellos “asuntos sociales y culturales que implican la reproducción de identidades de clase y relaciones a lo largo del tiempo, más de un ciclo de recambio único” de capital. Estas identidades y relaciones “*son intrínsecas, no superficiales, a la [acumulación] de capital*” (Shapiro, 2013 citado en Moore 2015a, p. 198). La solución o arreglo cultural parece referirse a todos esos procesos hegemónicos e ideológicos que legitiman la reproducción a largo plazo de las relaciones sociales de producción. “Si las soluciones culturales naturalizan las transiciones puntuadas del capitalismo en las relaciones de poder, capital y naturaleza”, escribe Moore, “las naturalezas sociales abstractas hacen posibles esas transiciones” (Moore, 2015a, p. 16).

La distinción entre naturaleza social abstracta y solución cultural funciona solo mientras sea provisional. El relato de Moore sobre la historia del capitalismo se basa en la idea de que el capitalismo se reinventa a sí mismo -y a la red de la vida-, en épocas sucesivas. Hay *transiciones* de una fase del capitalismo a la siguiente, y las consolidaciones de estos regímenes de acumulación durante los cuales se estabilizan órdenes específicas de cultura, alimentación, reproducción social, etc. Al equiparar esos períodos cíclicos de transición con la naturaleza social abstracta, y la estabilización con la solución cultural, Moore corre el riesgo de pasar por alto cuán importante es cada momento para el otro. *Ambos* procesos -la naturaleza social abstracta y el arreglo cultural- se

“La distinción entre naturaleza social abstracta y solución cultural funciona solo mientras sea provisional”.

constituyen a través del otro, aunque en las cambiantes relaciones de dominio. La cultura es un momento constitutivo de naturaleza social abstracta y viceversa. Esta relación dialéctica de la naturaleza social abstracta y la cultura es un momento constitutivo de valor en un sentido marxista.

Permítanme dar dos breves ilustraciones, para extraer mejor las implicaciones de esta constitución mutua de cultura y naturaleza social abstracta. Los ejemplos muestran la imbricación mutua de la naturaleza social abstracta y la fijación cultural dentro de cualquier período del capitalismo histórico. Pero no explican las configuraciones de cambio entre la naturaleza social abstracta y la cultura en cualquier período históricamente *singular* de transición o consolidación. Un compromiso mucho más largo espera.

En *River of Dark Dreams*, Walter Johnson describe la forma en que los cuerpos de los esclavos se estandarizaron para el mercado: “Los informes [presentados por las empresas esclavistas] formalizaron un sistema de esclavos de clasificación: ‘Hombres Extras, Hombres N° 1, Segunda Tasa u Ordinarios Hombres, Chicas adicionales, Niñas N° 1, Niñas de segunda u ordinarias, etc., lo que les permitió abstraer las diferencias físicas entre todo tipo de cuerpos humanos en una sola escala de comparación basada en el precio que pensaban que una persona determinada traería el mercado” (2013, p. 41). Aquí, vemos la naturaleza social abstracta en la práctica. Los cuerpos esclavos están siendo estandarizados y medibles

para el mercado. Sin embargo, ¿No podríamos decir también, que tal estandarización fue posible solo a través de una cultura racista capaz de legitimar esta práctica y, aquí está el problema, produciendo la insensibilidad de la mirada humana? Aquí vemos una solución cultural que fue instrumental en la realización de esta estandarización y en la consolidación de su rentabilidad social y material. De hecho, el propio Johnson escribe con una notable comprensión de la co-implicación de la naturaleza social abstracta y la corrección cultural:

El orden agrícola del paisaje, el orden permanente de la esclavitud, el orden natural de las razas y el orden divino del dominio terrenal no eran separables para un hombre como Harper [un esclavista]; eran aspectos fractales el uno del otro. Su escatología estaba enraizada en su ecología. . . Los esclavistas eran plenamente conscientes de la humanidad de los esclavos; de hecho, dependían completamente de ella. Pero continuamente intentaron reclutar, significar, canalizar, limitar y controlar las formas que la humanidad podría tomar en la esclavitud. La ideología racial de Harper y Cartwright [otro dueño de esclavos] era la conjugación intelectual de la práctica diaria de las plantaciones que defendían: seres humanos, animales y plantas reducidos a la fuerza a aspectos limitados de sí mismos, y luego desplegados en concierto para promover el dominio esclavista. (Johnson, 2013, 206-8)

El segundo ejemplo es *Caliban and the Witch* (2004), de Federici, que explica la violencia sistemática perpetrada contra las mujeres en la transición

al capitalismo. Destaca el carácter altamente desigual y de género del cercamiento y la expansión del trabajo asalariado en la Europa moderna. Con el confinamiento de los bienes comunes, las mujeres perdieron una fuente vital de sociabilidad y poder relativo. Esto fue agravado por dos fenómenos adicionales. Una fue la revolución de los precios, en la cual los costos de los alimentos aumentaron tan abruptamente que muchos fueron condenados al hambre crónica. La otra fue la crisis demográfica europea del siglo XVII. Federici ve esta crisis como la causa raíz de un nuevo régimen de “biopoder”, en el que “la cuestión de la relación entre trabajo, población y acumulación de riqueza llegó al primer plano del debate y la estrategia política” (2004, p. 86). Este fue el crisol en el que surgió la caza de brujas: “la esclavización de las mujeres a la procreación” que “demonizó literalmente cualquier forma de control de la natalidad y sexualidad no procreativa, mientras que acusaba a las mujeres de sacrificar niños al diablo” (ibid., p. 89, 88). La caza de brujas involucró una serie de medidas socioculturales: la limitación de los derechos legales de las mujeres; la vigilancia y la reducción de la libertad espacial de las mujeres; la criminalización de la prostitución; la introducción de castigos públicamente humillantes; la construcción de nuevos cánones culturales para maximizar las diferencias percibidas entre los sexos y sobre la inferioridad innata de las mujeres; y todo un discurso literario y teatral dedicado a la difamación de la “gruñona”, la “bruja”, la “ramera” y la “fiera”, con *la fierecilla domada*³ de Shakespeare como “el manifiesto de la época” (ibid., p. 101). Si el trabajo

no remunerado de las mujeres ha sido históricamente vital para el capitalismo, entonces debemos concluir de la historia de Federici que la cultura es más que una fuerza de *legitimación* ideológica; es en sí mismo un momento materialmente *constitutivo* y *productivo* en las relaciones de valores capitalistas. Los ataques ideológicos contra las mujeres consistían precisamente en controlarlos, encerrarlos y hacer que el trabajo no remunerado se apropiara del capital. Por lo tanto, mientras que la “naturaleza social abstracta” y la “solución cultural” pueden separarse *analíticamente*, en la práctica siempre van de la mano.

Consideremos ahora la noción ingeniosa del arreglo cultural más de cerca. Shapiro (2014) conecta la solución cultural con lo que dice ser una categoría faltante, pero lógicamente deducible, en el capital de Marx: “fuerza de trabajo fija”: el complemento dialéctico de la fuerza de trabajo “fluida” o “circulante” y la contraparte del capital fijo. Además, distingue entre “poder de trabajo fijo absoluto” y “poder de trabajo fijo relativo”. El primero denota “los materiales que el trabajo necesita, pero que los capitalistas no proporcionan, para asegurar su supervivencia humana [. . .]: comida, ropa, refugio, cuidado de la salud y formación educativa.” Este último “incluye todo lo que da forma a la subjetividad de clase, como las infraestructuras sociales responsables de la durabilidad de la solidaridad de clase y la subordinación. Este es el reino de la hegemonía gramsciana” (Shapiro, 2014, p. 1261-62). La ingeniosidad del término “fuerza de trabajo fija” es innegable: combina efectivamente

³ Título original: *Taming of the Shrew* (Nota de los traductores)

la teoría de la reproducción social (marxismo-feminismo) con las teorías de la ideología y la hegemonía, y trasciende las teorías simplistas de la cultura como un “reflejo” no constitutivo de la economía “base”. En consecuencia, Shapiro afirma haber descubierto el “objeto” por el cual el “dominio” del materialismo cultural ha estado buscando” (ibid., p. 1252).

Como con cualquier trabajo pionero, sin embargo, los puntos ciegos locales son la condición de sus conocimientos. Shapiro se enfoca en las características recurrentes o cíclicas del capitalismo: “periodicidad” (2014, p. 1250), en oposición a las “periodizaciones” conjuntas específicas. Sus categorías son, por lo tanto, transhistóricas en la medida en que denominan características estructurales de *más de un* ciclo de acumulación de capital. Esta abstracción es un primer paso necesario en la producción de nuevos conocimientos teóricos. Sin embargo, al nombrar el “arreglo cultural” la operación de reproducir identidades de clase a lo largo de la *longue durée*, él también ha traducido transhistóricamente el término “cultura”. Como hemos visto, el significado contemporáneo de la cultura es profundamente histórico y ha sido reinventado como “palabra clave” en sucesivas eras del capitalismo (Williams, p. 1976). Si uno observa la “cultura” a lo largo de estas épocas sucesivas, abstrayendo la reinención cíclica de la cultura como una palabra clave, la concepción de Shapiro trabaja hábilmente para abarcar la reproducción social, la hegemonía, la ideología, etc. Sin embargo, si uno mira la cultura *dentro* de estas eras sucesivas,

esta abstracción subestima la medida en que estas palabras son inmanentes, elementos constitutivos de los mismos problemas que se utilizan para discutir. (Lo mismo vale para “naturaleza” y cualquier cantidad de otras palabras clave). La pregunta debe entonces surgir: ¿es la abstracción de “cultura” en la obra de Shapiro el reflejo de una abstracción histórica real, como la abstracción del “trabajo” para Marx? presuponía la “totalidad desarrollada de tipos reales de trabajo” (Marx, 1973, p. 104), ¿o es una abstracción puramente conceptual?

El costo de abstraer el significado histórico de cultura es la escisión de las constelaciones de palabras clave. El título *Culture and Society* (1958) de Raymond Williams, por ejemplo, implica la oposición gradualmente emergente de la cultura (como repositorio de valores ideales) a la sociedad a lo largo de los siglos XIX y XX. Del mismo modo, los términos “político” y “hegemonía” invitan a un análisis histórico del papel cambiante del estado a lo largo de la modernidad capitalista. El propio Gramsci argumentó que en la sociedad burguesa, lo “político” es “una abstracción o hipostatización real que subordina y organiza a la sociedad civil”, que proporciona la “materia prima subalterna” (Thomas, 2009, p. 31). “La política” en la sociedad burguesa, sencillamente, es la forma de hegemonía burguesa: “Como una práctica política distintivamente moderna con el objetivo de componer individuos atomizados, jurídicamente libres en cuerpos sociales colectivos más grandes, la hegemonía burguesa ha atravesado las fronteras entre la sociedad civil y la sociedad política, simultáneamente,

“El costo de abstraer el significado histórico de cultura es la escisión de las constelaciones de palabras clave”.

una forma de organización y liderazgo “civil” y “político” (ibid.). Por lo tanto, debemos ocuparnos de situar las luchas históricamente específicas para dar forma y remodelar la cultura en épocas sucesivas, así como a lo largo de la historia capitalista. La historia cultural debe incorporar la profunda *interrelación* de las luchas históricas y geográficamente específicas con sus componentes simbólicos fundamentales y el arco a largo plazo de la “fuerza de trabajo fija” en la historia capitalista como un todo.

El capitalismo histórico produce una formación social total cuya constitución material es tal que la relación topográfica de sus elementos - “cultura”, “naturaleza”, “política”, “sociedad” y “el estado” - cambia constantemente, y continuamente altera las composiciones internas de lo que los términos denotan. Las relaciones de la naturaleza con la cultura, de la cultura con la política o de la política con la “economía” se rehacen a través de épocas sucesivas del capitalismo. Cada rearticulación transforma el significado de los términos mismos. Esto, sin duda, no niega la presencia de características recurrentes o cíclicas del capitalismo, pero todavía tenemos que encontrar una terminología suficiente para pensar la periodicidad y la periodización juntas. La “fuerza de trabajo fija” y el “arreglo cultural”, como la naturaleza social abstracta, deben tomarse provisionalmente, como puntos de partida en lugar de conceptos “fijos”. De lo contrario, se arriesgan a sacrificar la especificidad histórica. Nuestro vocabulario conceptual -y el método histórico- para articular la especificidad histórica dentro de la *longue durée*

del Capitaloceno recién ahora está comenzando a ser elaborado.

CONCLUSIÓN

¿Cómo, entonces, debería proceder la ecología-mundo? En primer lugar, debemos tratar de respetar las complejas trayectorias históricas y las relaciones cambiantes de las palabras y los fenómenos que caen bajo el amplio término “arreglo cultural”: cultura, sociedad, ideología, hegemonía, identidad, generación, etc. Es decir, ecología-mundo debe integrar y construir sobre la semántica histórica de las *Palabras clave* [*Un vocabulario de la cultura y la sociedad*]⁴ de Raymond Williams, resistiendo la tentación de limitarse solo a los términos directamente conectados con el “dualismo cartesiano” que desea sublimar (Humanidad/Naturaleza, Cultura/Economía, etc.). Tales términos son articulados con otras palabras clave: política, estado, trabajo, etc. En segundo lugar, ampliando las ideas de Johnson y Federici, debemos continuar el proyecto ecológico mundial de superar las Dos Culturas repensando las relaciones precisas entre la naturaleza social abstracta y la ideología o hegemonía, y entendiendo cómo estas relaciones específicas cambian y evolucionan en los sucesivos ciclos del capitalismo, y durante la *longue durée* del Capitaloceno.

Además, debemos insistir en la importancia de la cultura para justificar la superioridad teórica y política del término Capitaloceno. Estrictamente hablando, el Antropoceno no tiene cultura: es el resultado del “hombre” y la tecnología, u “hombre” en la medida

⁴ Título original *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (1976), existe traducción al español de Horacio Pons, *Palabras clave: Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

en que desarrolla y maneja la tecnología. La política propiamente dicha (en oposición a la “gobernanza”) no entra en el discurso antropocénico, ya que se presume que las relaciones sociales no poseen materialidad efectiva. Sin embargo, la historia de la palabra “cultura” desmiente esta negación, ya que contiene dentro de sí la separación violenta e inseparabilidad del espíritu del suelo en el capitalismo histórico. Concebida en términos de Williams como “una teoría de las relaciones entre elementos en toda una forma de vida”, la cultura demuestra la insuficiencia de nociones estáticas como “hombre”, “tecnología” y “medio ambiente”, cuya relación entre sí es pura exterioridad. “Cultura” nombra las constelaciones de elementos articulados mutuamente en la formación social y, al mismo tiempo, es uno de esos elementos en sí. Cada constelación constituye una “forma de vida”, la definición más amplia de cultura, y muy similar al término de Moore, *oikeios*, “una coproducción de naturalezas humanas y extrahumanas específicamente agrupadas” (Moore 2014a, p. 11). Por lo tanto, la cultura es un elemento crucial del Capitaloceno, tanto en el amplio sentido cíclico de Shapiro (ideología, hegemonía) como en mi propia coyuntura. También es

que el Capitaloceno es el único término capaz de explicar razonablemente la trayectoria histórica de la palabra clave “cultura” en sí misma. La gran ironía del discurso antropocénico es que fue desarrollado para explicar la fusión del “hombre” y la “naturaleza”, pero a nivel conceptual los ha dividido aún más que nunca.

Lo que la *cultura*, la *ecología-mundo* y el espectáculo de *Capitaloceno* muestra es que la lucha contra la producción capitalista del cambio climático debe librarse en varios niveles simultáneamente. Por supuesto, debemos atacar fenómenos “ecológicos” evidentemente como nuevos oleoductos, deforestación, fracking, etc. Pero -y esto es crucial- también debemos atacar aquellos elementos de la civilización capitalista *que parecen no tener relación inmediata con la ecología, pero que en realidad son condiciones internas de su posibilidad*: violencia contra las mujeres, tanto literal como simbólica, la oscuridad estructural del trabajo doméstico, racismo institucional, etc. En su límite exterior, la lucha ecológica no es más que la lucha por la emancipación universal: la *ecología-mundo* unifica estas luchas en el nivel de la teoría.

REFERENCIAS

- Crutzen, Paul J. (2002). "Geology of Mankind: The Anthropocene." *Nature*. 415, 23.
- Eagleton, Terry. (2000). *The Idea of Culture*. Oxford: Blackwell.
- Federici, Silvia. (2009). *Caliban and the Witch*. Brooklyn: Autonomedia.
- Harman, Graham. (2011). *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.
- Johnson, Walter. (2013). *River of the Dark Dreams*. Cambridge: Harvard, Univ. Press.
- Marx, Karl. (1973). *Grundrisse*. Translated by Martin Nicolaus. New York: Vintage.
- Marx, Karl. (1975). *Early Writings*. Rodney Livingstone and Gregor Benton. London: Penguin.
- Marx, Karl. (1977). *Capital*, vol. 1. Translated by Ben Fowkes. New York: Vintage.
- Mies, Maria. (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. London: Zed.
- Moore, Jason W. (2014a). "The Capitalocene Part I: On the Nature and Origins of our Ecological crisis" <https://jasonwmoore.com/>
- Moore, Jason W. (2014b). "The Capitalocene Part II: Abstract social nature and the limits of Capital" <https://jasonwmoore.com/>
- Moore, Jason W. (2015). *Capitalism in the Web of Life*. London: Verso.
- Robinson, Kim Stanley. (2010). "Science, Justice, Science Fiction: A conversation with Kim Stanley Robinson" By Gerry Canavan, Lisa Klarr and Ryan Vu. *Polygraph* 22: 201-217.
- Sartre, Jean Paul. (1964). *Les Mots*. Paris: Gallimards.
- Shapiro, Stephen. (2014). "From Capitalist to Communist Abstraction: *The Pale King's Cultural Fix*". *Textual Practice* 28 (7): 1249-1271.
- Steffen, Will, Jaques Grinevald, Paul Crutzen and John McNeill. (2011). "The Anthropocene: Conceptual and historical perspectives" *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, 369 (1938): 842-867.
- Thomas, Peter. (2009). "Gramsci and the Political". *Radical philosophy* 153: 27-36.
- Williams, Raymond. (1963). *Culture and Society: 1780-1950*. Harmondsworth: Penguin.

Williams, Raymond. (1983). *Keywords*. London: Fontana Press.

Zalasiewicz, Jan., Williams, Mark., Haywood, Alan., & Ellis, Michael. (2011). "The Anthropocene: A New Epoch of the Ecological Time? *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, 369(1938): 835-841.