

Entrevista a Peter McLaren (por Mitja Sardoc)

Año 2000

Mitja Sardoc: Tomé conocimiento de tu obra, por primera vez, a través de *Schooling as a Ritual Performance*, que combinaba análisis estructuralistas, posestructuralistas y marxistas de la educación católica. Desde aquel tiempo tu obra (estoy pensando en la tercera edición de *Life in schools, Critical pedagogy and predatory culture, Revolutionary multiculturalism, Che Guevara, Paulo Freire and the pedagogy of revolution*) ha pasado a estar más inspirada por la teoría posmoderna pero también se ha ido desplazando -muy perceptiblemente en tu último libro- hacia un reencuentro con el análisis del materialismo histórico, una crítica de la globalización del capitalismo, y una preocupación por la lucha de clases. La lucha de clases y otras ideas marxistas parecen haber pasado de moda con la caída del muro de Berlín y lo que Francis Fukuyama llamó el fin de la historia o el fin de la ideología. Pero si leemos, por ejemplo, el Manifiesto Comunista, encontramos a algunos de sus tramos aún más relevantes hoy que cuando fue originariamente publicado en 1848. ¿Por qué las ideas marxistas se encuentran todavía rondando el discurso educativo dominante de Occidente a pesar del aparente fin del legado marxista en el armario de la historia de los sueños revolucionarios perdidos?

Peter McLaren: Acuerdo con vos, Mitja, en que las ideas de Marx están todavía rondando los discursos educativos de Occidente, pero disiento en que los especialistas en educación en Norteamérica han sido afectados por estas ideas en un grado sustantivo. La teoría posmoderna parece ser dominante, al menos se ha convertido en la forma de moda de la crítica educativa. Mientras muchos de mis antiguos colegas marxistas abrazan la teoría posmoderna y sus variantes posmarxistas, y la obra de Foucault, Lyotard, Virilio, Baudillard, Kristeva, Butler, Derrida, Deleuze, Guattari y otros similares, mi obra se está volviendo más centrada en la crítica marxista. Un buen número de mis colegas me ha dicho: "¿Por qué cuando la teoría posmoderna se encuentra en el borde filosófico de la teoría social crítica, querías volver a juntarte con los dinosaurios del materialismo histórico?". Mi respuesta es que uno no tiene que ser un posmoderno para trabajar en el borde filosófico de la teoría social. Perry Anderson, Norman Geras, Ellen Meiksins Wood, Claus Offe, Raymond Williams, Eric Hobsbawm, Robert Brenner y Alex Callinicos -quienes trabajan en una tradición marxista- difícilmente sean flojos teóricamente. Si uno sigue la trayectoria de mi obra en las últimas décadas, rápidamente descubrirá un movimiento constante. A veces es una marcha firme, quizás hasta militante; a veces es un movimiento oscilante de idea a idea, como en mi coqueteo con la teoría posmoderna de izquierda; la mayoría de las veces gestos pesados hacia una línea definitiva de razonamiento, y en demasiadas ocasiones me encuentro tambaleando a través del firmamento intelectual como un marinero borracho después de una noche de parranda. En otras palabras, me he intoxicado con las posibilidades de vincular la teoría con la praxis política. El movimiento, sin embargo, directo, dirigido o errático es siempre hacia Marx y la tradición marxista. La obra de Marx es continuamente revisitada en mi trabajo. Por ejemplo, en la nueva edición de *Schooling as a Ritual Performance*, actualicé mi trabajo sobre la etnografía de los símbolos, con una breve discusión de Marx. Básicamente argumenté que la explotación de clase en las sociedades capitalistas ocupa una centralidad estratégica en la organización de las variadas actividades que hacemos los humanos, incluyendo nuestros sistemas de símbolos y signos.

Volosinov y otros han sostenido -correctamente desde mi punto de vista- que los mismos géneros discursivos son determinados por las relaciones de producción y las maquinaciones del orden sociopolítico. Ésta es una afirmación importante especialmente en vista del hecho de que, como nota John McMurtry, el sistema de mercado se está aplicando a la propia democracia, donde la democracia es vista como acaciendo en los sitios donde la intervención del mercado es menor, donde la ley abstracta pisotea las determinaciones concretas y reduce la existencia real a la nada, donde los principios distributivos anulan las luchas concretas por nuevas libertades, donde una democracia exitosa se define en términos de su capacidad para llegar a ser autolegitimante y autojustificatoria, donde se permite al mercado permanecer impersonal y omnipresente y es estimulado y ayudado en sus esfuerzos por totalizar el campo de las relaciones sociales en las cuales se ha vuelto una fuerza central.

La extracción del excedente ocurre a través de procesos que son dialógica y simultáneamente económicos, políticos e ideológicos. Estos no son procesos privilegiados ontológicamente sino más bien se vuelven centrales en el modo en que organizan los procesos constitutivos de la vida cotidiana.

En otras palabras, la lucha de clases es también un juego de lenguaje. Y uno que en algún modo fundamental coordina todos los otros juegos de lenguaje. Todos los juegos de lenguaje y sistemas de símbolos son acentuados por el poder de clase. Si éste es el caso, entonces la vida en un orden social capitalista demanda la continua afirmación de una lucha de la clase trabajadora no sólo contra el capitalismo, sino contra el capital mismo. Marx, después de todo, sostuvo que el capital era una relación social: la abolición del capital, entonces, nos requiere abolir una forma particular de relación social. Volosinov fue aún más lejos al afirmar que el signo llega a ser la principal arena de la lucha de clases, porque la continua acumulación de capital puede solamente continuar a través de un intercambio desigual entre agentes sociales, un intercambio que favorece a un agente social mientras el otro es reducido a mendigar por mera necesidad. De este modo he intentado corregir algunos de mis antiguos conceptos en *Schooling as a Ritual Performance*, con un encuentro -aunque breve- con Marx.

MS: Algunos especialistas e investigadores han remarcado que Marx está volviendo con una venganza a las Ciencias Sociales. ¿Por qué en tu opinión no es éste el caso, como sostenés, entre los especialistas en Educación en los Estados Unidos?

PML: Vos podrías decir que Marx está volviendo con una venganza, y sí, Mitja, y acordaría. Hasta cierto punto estás en lo correcto. Mientras la lucha anticapitalista y el análisis marxista tienen un lugar indistinto y relativamente indigesto en el campo de la teoría educacional, hay algún movimiento hacia Marx en las Ciencias Sociales aquí en Norteamérica. Con la notoria excepción que es la izquierda educativa en los Estados Unidos, yo diría que Marx está siendo revisitado por los cientistas sociales de todas las formas y tamaños disciplinarios, aún y quizás más especial y urgentemente hoy, cuando el capitalismo está en un estado de crisis severa.

Mientras con dificultad a su manera se vuelven más afianzadas y penetrantes, las ideas de Marx están tomando su significado más llamativamente de los particulares y variados contextos en que sus ideas son empleadas. En la cara de la arrogancia cultivada y despiadada de los posmarxistas, del triunfalismo desenfadado de los apóstatas del neoliberalismo, y de los celebradores iracundos de la democracia burguesa que eligen ignorar la precariedad del triunfo actual del capitalismo sobre el comunismo -sin mencionar la gravedad sin precedentes de la crisis del capitalismo de los escudrones de la muerte neoliberales-, no es fácil recuperar el manto mancillado de Marx desde la tumba en la que ha sido irónica y caprichosamente arrojado en aquellos momentos de éxtasis de la fiesta y la ira burguesas, la alegría de las malas lenguas, cuando las clases dominantes vieron temblar desde sus lujosas alturas del oeste a las "democracias populares" de Europa del Este a lo largo de las bamboleantes columnas del comunismo que fueron colapsando a través de ese espacio carmesí de memoria histórica que conocemos como la Unión Soviética.

Ha habido tiempos en los que he coqueteado con la teoría posmoderna, con la apostasía en boga del bandolerismo posestructuralista, o el bandillaje deconstruccionista -hasta el punto en que he sido identificado como el primero en introducir el término posmodernismo en el léxico de la crítica educativa (una afirmación dudosa, pero no obstante, hecha sobre mi trabajo)-, pero he encontrado que existen limitaciones insuperables al trabajo, para no mencionar una creciente federación de sicofantes académicos que en estos días parecen sobrepoblar los estudios críticos norteamericanos y europeos. Como ha notado Callinicos, mucho de lo que encontramos en el posestructuralismo francés es, en diversas formas, una continuación del pensamiento de Nietzsche, reformulado por medio de la teoría del lenguaje de Saussure y la filosofía del ser de Heidegger. Y también señalaba que gran parte de la crítica del Iluminismo emprendida por Foucault y otros teóricos posmodernos habían sido anticipadas por los teóricos de la Escuela de Frankfurt -Adorno, Horkheimer, Benjamin y otros-. Esto no es para menoscar su trabajo -pienso que es inmensamente importante-, aunque también creo que, en su mayoría, <http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=131#_ftn3#_ftn3>

[1] Los teóricos posmodernos y los teóricos críticos (en la tradición de la Escuela de Frankfurt) son demasiado pesimistas sobre las posibilidades de la revolución social. He encontrado que, en este tema, existe una centralidad estratégica de la obra de Marx, la obra que, como sostiene Callinicos, "sobrevivió a la debacle del estalinismo".

MS: ¿Centralidad estratégica?

PML: Sí, en términos de ligar la teoría educativa a un proyecto político que pueda enfrentar la ofensiva de la globalización, en particular, la globalización del capital. Sin embargo, el capitalismo "desorganizado" ha nacido, no creo que vivamos en una era de capitalismo sin clases.

MS: Hay algo irónico, vivir en Estados Unidos -en Hollywood nada menos- y trabajar como un marxista.

PML: Sí, mucha gente fuera de Estados Unidos lo encuentra un poco, ¿cómo debería decirlo?, extraño. Pero podría sorprenderte cuántos marxistas he encontrado en Hollywood. Más de lo que te podrías imaginar.

Pero ciertamente, ¡somos superados por los posmodernos! Aunque muchos críticos en educación son renuentes a descender desde la cima del juanete de la teoría posmoderna al caluroso cuarto de máquinas "rojo" del análisis social, encuentro que esa sociología práctica debajo del nivel del agua, en la "escotilla", por decirlo así, tiene sus ventajas distintivas. La obra de Marx me posibilita explorar con menos restricciones teóricas, con un mayor detalle capilar, y con más bagaje sociocultural, la complejidad dinámica de la totalidad social. El marxismo me provee de las herramientas conceptuales necesarias para navegar entre la Scila del positivismo y el Caribdis del relativismo. También provee un enfoque de la praxis que, en estos tiempos histórico-mundiales de la época del dominio trascendental del capital y la reformulación de las formas del imperialismo capitalista global, es fundamentalmente necesario.

MS: ¿Qué teóricos han influenciado tu giro reciente hacia el materialismo histórico?

PML: Podría extender la lista que di antes para incluir al propio Marx, a Gramsci, Luckacs, Althusser, Trotsky, Malcolm X, Istvan Mezaros, Boris Kagaritsky, Terry Eagleton, Aijaz Ahmad, Frantz Fanon, Albert Memmi, Paulo Freire, Stuart Hall, Rosa Luxemburgo, Epifanio San Juan, Slavoj Žižek, y muchos otros.

Por supuesto, he aprendido mucho de Foucault, a cuyas clases pude asistir (en Canadá) unos pocos años antes de que muriera. Y Lyotard, ciertamente, y Baudillard. No puedo negar que hubo un tiempo en que los pensadores posmodernos jugaron un rol central en mi obra. Sin mencionar el importante trabajo de Mauss, Victor Turner y Pierre Bourdieu (todavía sigo el trabajo de Bourdieu) para citar al menos tres ejemplos de la literatura antropológica.

Gracias a mi actual reencuentro con Marx, y la tradición del materialismo histórico, he disfrutado de la compañía de colegas británicos -Glenn Rikowski, Mike Cole y Dave Hill- cuyos trabajos están allanando el camino para que nuevas generaciones de especialistas en educación encuentren a Marx. También he sido influenciado por el humanismo marxista de Peter Hudis y Raya Dunayevskaya, el feminismo rojo de

Teresa Ebert y Rosemary Hennessey, el marxismo-leninismo de Mas'ud Zavarzadeh y Donald Morton, y la obra del filósofo canadiense John McMurtry, y otros. Ramin Farahmandpur y yo hemos estado trabajando juntos en un número de proyectos relativos a repensar la praxis educativa marxista.

Repito mi comentario previo, hoy Marx está siendo reevaluada en numerosos frentes: Sociología, Ciencia Política, Filosofía, Economía, Ética, Historia y otros. Es quizás más difícil que una reevaluación de ese tipo tenga lugar en la educación aquí en Norteamérica, principalmente, para empezar, porque su obra nunca fue muy importante aquí en los debates educativos.

MS: ¿Qué hay sobre los primeros años de la década del 80? ¿No hubo interés en los análisis marxistas entre los educadores críticos en los Estados Unidos durante ese tiempo?

PML: Sí, eso es verdad, hubo un puñado de especialistas en Educación que incorporaron algunos conceptos marxistas en sus trabajos -estoy pensando en las importantes contribuciones de Henry Giroux, Mike Apple, Phil Wexler y Jean Anyon (quienes todavía están produciendo un espléndido trabajo)-, pero la influencia de los análisis marxistas y cuasi-marxistas (mayormente influenciados por los especialistas en educación británicos) duró alrededor de cinco años. Luego la teoría posmoderna comenzó a ser estudiada. Y...

MS: ¿Y?

PML: Y bien, en su mayor parte esto ha conducido a un énfasis en las políticas de identidad; una proliferación en el tratamiento de temas como las identidades raciales, étnicas y sexuales y un languidecimiento y sustitución de la discusión sobre las clases sociales. El interés en las políticas de identidad es suficientemente comprensible, especialmente dada la migración creciente a los Estados Unidos en las últimas décadas.

MS: Entonces supongo que sos un marxista intransigente.

PML: No soy uno de esos izquierdistas conservadores que observan el marxismo como una religión que explica todo lo que se necesita saber sobre la humanidad. El marxismo no es una fe, no es un discurso sibilino. Yo no tengo nada que ver con el solifidianismo, marxista o eclesiástico. De hecho, el marxismo sitúa su origen en buenas obras más que en la fe. Pone el énfasis en denunciar y transformar el mundo, no en envolver tentáculos doctrinales alrededor de sus textos más importantes, o adherir inmutablemente al materialismo histórico como si confesara una pureza pristina o una verdad sacerdotal. Hay un aspecto de denuncia para el marxismo que es crucial aquí. Si el lenguaje de análisis que da forma a tu trabajo no te posibilita y no te ayuda a denunciar al mundo, entonces serías sabio en reconsiderar el lenguaje que estás utilizando. Aún el Papa Juan Pablo II, en su encíclica Centesimus Annus, admite al menos algunas "semillas de verdad" en el marxismo.

MS: ¿No estás diciendo que el Papa es marxista, verdad?

PML: ¡Creo en el poder de salvación, pero esto, me temo, es pedir demasiado a dios, y a Marx!

MS: ¿Qué hay sobre el movimiento posmarxista? Mencionaste políticas de identidad, ¿no es eso parte de éste?

PML: Como dije previamente, encuentro problemático el florecimiento de las políticas de identidad pero no obstante, comprensible. El problema es que las identidades se enmarcan a menudo en un discurso de particularismo militante, y existen modos en que un énfasis en la política de identidad puede sabotear la lucha de clases, especialmente cuando es desacoplada de la vasta totalidad social del capitalismo avanzado.

En un curso que dicté este verano, los estudiantes no querían discutir las clases. Pensaban que los temas de raza y género eran más importantes. Y mientras todas las identidades son racializadas, sexualizadas y generizadas, y localizadas en relaciones de clase -en una forma no sincrónica, como Cameron McCarthy ha señalado-, pienso que hemos olvidado cómo la clase social opera en nuestra vida cotidiana.

Pienso que recuperar la lucha de clases es esencial para crear amplias solidaridades políticas, necesarias en el movimiento actual contra el capitalismo global. La explotación de clase no ha de ser privilegiada sobre el racismo o el sexismo o la homofobia -dejame subrayar ese punto otra vez-, pero creo que las formaciones sociales capitalistas a menudo coordinan y organizan y reifican estas otras formas de opresión igualmente importantes. Es una forma de opresión más central, pero eso no significa que sea más importante. Espero que esté siendo claro.

MS: Es claro para mí.

PML: Permíteme alejarme por un momento de las políticas de identidad específicamente y volver a tu pregunta sobre el posmarxismo. Encuentro que mucho de la teoría posmarxista -y de la teoría posmoderna- es funcionalmente ventajoso para el statu quo.

De hecho, encuentro una resonancia atronadora de la Nueva Derecha en la obra de los posmodernos. El trabajo de Laclau y Mouffe es un caso de este tipo. Tengo gran respeto por su erudición, pero ellos tienden a ver a las contradicciones sociales como problemas semánticos mientras que yo veo a las contradicciones sociales como ancladas en la naturaleza objetiva de las cosas; son parte de las determinaciones estructurales de lo social.

Laclau y Mouffe rechazan principalmente el pensamiento dialéctico y han abandonado la noción de que la explotación capitalista está vinculada a la ley del valor y a la extracción de plusvalía. La explotación no es un proceso lingüístico solamente -tiene lugar objetivamente, en lo más profundo de las contradicciones cotidianas que expelen relaciones de igualdad-, y no creo que la resistencia por parte de los trabajadores tenga que ser consciente para que la explotación tenga lugar.

Como el intelectual argentino Atilio Borón señala provocativamente, las relaciones de subordinación son antagónicas con relación a una ideología -una lógica del capital- que racionaliza estas relaciones. Borón ha revelado cómo el trabajo de Laclau y Mouffe, lejos de constituir una superación del marxismo, es, en efecto, reproducción de algunas de las expresiones fundamentales de la Sociología de los Estados Unidos de la década de 1950, tal como se encuentra en la obra de Talcott Parsons, por ejemplo. A diferencia de Laclau y Mouffe, no creo que la hegemonía es puramente un dispositivo de articulación, sino un proceso político-ideológico que está fundado en relaciones de clase.

MS: ¿Pero cuán factible es la lucha de clases hoy?

PML: Ese es un punto de controversia real entre teóricos sociales y activistas políticos. Por un lado y acuerdo, Mitja, en que no existen garantías de que una clase en sí se transformará en una clase para sí. No hay garantías metafísicas sobrevolando el resultado de la lucha de clases. No hay una estructura secreta de predestinación, ni certezas teleológicas.

Por otro lado, estoy de acuerdo en que hoy existe necesidad de la lucha de clases. Es una necesidad concreta. Mirá lo que sucedió en Seattle. ¡Cuarenta mil jóvenes protestando contra el Banco Mundial y los intereses económicos globales de la clase dirigente! Pienso que una nueva generación de jóvenes está despertando a las injurias de las relaciones capitalistas globalizadas.

Hacer práctica la política es lo que está conduciendo mi trabajo estos días. No estoy muy interesado (como lo están muchos educadores posmodernos) en descentrar las relaciones sociales capitalistas, las relaciones de intercambio, o la cultura de consumo, aunque pienso que es importante analizar las determinaciones objetivas que han dado lugar al complejo ensamble de identidades dispersas y dislocadas que nos encontramos en las necrópolis posmodernas contemporáneas -identidades hibridadas y "criollizadas"- que han resultado del carácter desigual y combinado del desarrollo capitalista.

En este momento estoy más interesado en cómo la educación puede jugar un rol fundamental en el desarrollo de nuevas formas de trabajo no alienado a través del desmantelamiento de las relaciones sociales capitalistas y del capital mismo. Estoy tratando de desarrollar modos de estimular a los estudiantes a pensar en una posibilidad tal a través de la creación de lo que he denominado una pedagogía revolucionaria. Por extensión, estoy interesado en el rol que la educación puede jugar en la sociedad extensa para el desmantelamiento de la ley del valor del capital como una forma central de mediación entre los seres humanos.

MS: Mientras, pusiste en claro en un trabajo reciente que no sos un teórico posmoderno, o un marxista posmoderno...

PML: ¡Qué tal un marxista clásico!

MS: Mencionaste, no obstante, que el posmodernismo ayudó profundamente a nuestra comprensión del modo en que las identidades raciales y étnicas han sido construidas. Los "grupos sociales" tradicionalmente excluidos tales como los negros, las mujeres y otros grupos minoritarios, definidos generalmente como "otros" en oposición al discurso dominante, fueron tradicionalmente excluidos del currículum. ¿Cuán productiva encontrás su inclusión en el currículum, haciéndolo así multicultural? Siguiendo con eso, ¿pensás que la sustitución del universalismo por el multiculturalismo con el llamado a la diversidad y a la tolerancia ha respondido a la agenda conservadora que quitó poder y despolitizó a los que carecen de poder y los marginados? Y una pregunta final relativa a este tema: ¿cuál pensás que es la diferencia entre "inclusión" -la integración de los grupos previamente marginados en la cultura dominante en términos de asegurar su libertad e igualdad- y "asimilación", la cual puede ser asociada a su negación? ¿Cómo difieren esas dos prácticas en la política educacional?

PML: Estas son preguntas importantes que tienen que ver con lo que se ha dado en llamar "la política de la diferencia". He intentado enfrentar tales políticas en una cantidad de libros que coedité con Christine Sleeter, Carlos Ovando y Henry Giroux.

Es verdad que la teoría posmoderna ha ayudado a los educadores a comprender cómo las formaciones identitarias se construyen dentro de formaciones institucionales y sociales variadas dentro de la sociedad capitalista de consumo. En gran medida todavía este trabajo sitúa el poder en el discurso y las representaciones más que en las relaciones sociales. El tema de la mediación ha sido reemplazado por la representación. Las contradicciones entre trabajo y capital son reemplazadas por problemas de epistemologías en conflicto. El problema con la comprensión de los discursos como epistemologías de opresión es que demasiado a menudo son desnudados de su especificidad histórica por los teóricos burgueses/posmodernos; lo que es de singular importancia para el educador crítico no es su vínculo formal al eurocentrismo, sino la forma en que han sido utilizados por los capitalistas para explotar el mundo objetivo (como opuesto al universo léxico) de la clase trabajadora.

El fascismo del tercer Reich fue derrotado, y el comunismo de la Unión Soviética fue puesto de rodillas; entonces parece que las identidades transnacionales pueden ser construidas por las naciones desarrolladas con la promesa de miles de años de shopping ininterrumpido y episodios repetidos de Baywatch.

Nuestras subjetividades se están creando a partir del detrito de las fuerzas productivas, el vómito expelido de la sobreacumulación y las promesas infundadas de las relaciones capitalistas globalizadas.

Las economías del deseo vinculadas a las relaciones sociales capitalistas son una miríada, y complejas, y tomaría demasiado tiempo explorarlas aquí. Es suficiente decir que la construcción de identidades es un proceso que, en educación, no puede ser ignorado por ninguno de nosotros. De hecho, es un desafío clave. Pero el desafío tiene que ser mayor que "surfear" por las identidades dentro de la hibridez, y entre espacios abiertos por las contiendas furiosas en los Clubes de la Pelea de la cultura.

Para mí, tal construcción de identidades debe tomar en cuenta la relación entre la formación subjetiva y la totalidad más amplia de las relaciones sociales capitalistas globalizadas. Aquí el capitalismo no debe percibirse como anónimo, sino más bien como un tren sin frenos que va destrozando todo lo que está en su camino, atacando furiosamente de manera continua la posibilidad de construir formas asociativas y libres de trabajo y el florecimiento de las capacidades humanas. Pero ahora permíteme desplazarme hacia otros problemas que resaltaste sobre el multiculturalismo.

Quiero discutir tu comentario sobre el universalismo. Sí, la crítica general de los teóricos poscoloniales es que la afirmación de reclamos universales es equivalente al ejercicio del poder disciplinario en imponer un particularismo oculto. Hay mucho para decir de esta crítica. Pero Calinicos argumenta -y yo acuerdo con él-, que abjurar de la apelación a principios universales sobre la base de un punto de vista particular de -digamos- la comunidad, ignora las relaciones asimétricas de poder y privilegio en situaciones locales y al fin trunca la forma de crítica social que sos capaz de mostrar. Más que disolver universalismos como particularismos enmascarados (lo que te permite la elección de ordenar jerárquicamente tus particularismos en alguna escala de preferencias), yo estaría con Calinicos, Eagleton y otros en argumentar que lo necesario es un universalismo genuino en el cual todos estén incluidos y no haya "Otros". De esta manera, el proyecto del Iluminismo es llamado a ser fiel a su nombre.

Esto es, finalmente, de lo que creo que trata el proyecto de Habermas. Mi posición es que si estamos por profundizar el proyecto del Iluminismo más que por descartarlo, necesitamos decidir si el capitalismo tiene un lugar, central o periférico. En mi opinión, no tiene un lugar. No lo creo justificable sobre bases éticas y políticas. Aquí necesitamos reemplazar el análisis de los economistas neoclásicos por el de Marx. Y necesitamos desarrollar una política coherente y una teoría pedagógica que tome este factor en cuenta.

MS: Dejame preguntarte cómo lo que estuviste diciendo concuerda con tus ideas sobre multiculturalismo.

PML: Los llamados por la diversidad por parte de los políticos y educadores y reformadores sociales han llevado históricamente a los grupos marginados -latinos/as < http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=131#_ftn4#_ftn4

[2] , afroamericanos, asiáticos, poblaciones indígenas- al centro de la sociedad, en términos, al menos, de hablar de la importancia de encarar sus necesidades, más que de encarar sus necesidades realmente o encarar sus necesidades reales. En otras palabras, este llamado por la diversidad ha sido poco más que la retórica iluminista, ciertamente no práctica. Sin embargo, debido a la falta de oposición a la explotación capitalista que ha sido fomentada por las políticas neoliberales a lo ancho del mundo, la educación multicultural continúa docilizando sus mayores posibilidades emancipatorias al iniciar lo que yo creo son, en su mayoría, llamados políticamente vacíos por la diversidad, llamados por la diversidad llevados a cabo en un aislamiento antiséptico de un cuestionamiento al centro capitalista. Este centro es lo que da firmeza a la producción de la identidad que yo llamo la eterna recurrencia de "lo blanco". Esta identidad constituye el destilado del colonialismo, el imperialismo y el éter de las mentiras blancas que inutiliza el aire que respiramos. Esto significa que el pluralismo está secretamente alineado con la asimilación. Ser llevado "dentro del centro" sin que sea permitido criticar ese centro es equivalente a internalizar los códigos de "lo blanco" (sin que sean concedidos los beneficios de asumir realmente la posición social de "lo blanco").

Existe un paralelo aquí con algunos de los debates sobre la exclusión social en la Unión Europea. Los Estados eurocapitalistas formulan una retórica de la inclusión social -de los desempleados, los adultos que no pueden leer, de los discapacitados y otros grupos- que simultáneamente estigmatiza a los "excluidos" o como víctimas o como carentes de ciertas habilidades o actitudes, mientras afirman querer incluirlos como iguales (con la cuestión entera de la igualdad dejada en el aire). Pero ésta es una cruel fantasía. En un sentido, no hay "socialmente excluidos", todos están incluidos dentro del universo social del capital, pero sobre bases diferencial y obscuramente desiguales.

La posesión del capital en su forma dinero excluye a la gente -en una variedad de grados diferentes- de comprar todo tipo de bienes, las necesidades humanas reales se van por la borda. Por otro lado, el capital nos incluye a todos, sólo para generar diferencias increíbles entre nosotros sobre la base del dinero. El género, la raza y las demás diferencias sociales y culturales son campos dentro de la metafísica y la "ética" burguesas para diferenciarlos y fragmentarnos sobre la base del dinero. El capital nos conduce, por lo tanto, contra nosotros mismos.

Volviendo al posmodernismo, los posmodernos detenidos en las políticas de identidad frecuentemente pasan por alto la centralidad de la clase social como una identidad englobadora que inscribe a los individuos y los grupos en relaciones sociales de explotación. Lo que las políticas de identidad y el pluralismo dejan de enfrentar es el hecho de que a la diversidad y la diferencia les es permitido proliferar y florecer, con tal de que permanezcan dentro de las formas prevalecientes del orden social capitalista, incluyendo la disposición jerárquica de la propiedad. Por supuesto, yo acuerdo con que las relaciones de clase están, con toda seguridad, atravesadas por relaciones de raza y género. No quiero subordinar la raza, el género o la sexualidad a la clase social; más bien lo que quiero es enfatizar que sin vencer al capitalismo, las luchas antirracistas, antisexistas y antihomofóbicas tendrán pocas chances de éxito. Slavoj Zizek ha dicho que en los llamados de la izquierda por nuevas y múltiples subjetividades políticas (por ejemplo: raza, clase, feminismo, religión), la izquierda en realidad afirma un tipo de identidad muy penetrante, una sociedad no antagónica en la que hay lugar para todo tipo de comunidades culturales, estilos de vida, religiones y orientaciones sexuales. Zizek revela que estas identidades descansan sobre divisiones antagónicas. En cuanto estas divisiones prosigan, creo que resultan, al menos en un grado importante, de las relaciones capital-trabajo, sostenidas y promovidas por el patriarcado capitalista de supremacía blanca. En otras palabras, no veo que la tensión central sea entre los autóctonos y los forasteros, sino entre trabajo y capital. Como vos debés saber, yo soy simpatizante del movimiento conocido aquí en los Estados Unidos como "nuevos abolicionistas".

MS: Hableme sobre este movimiento. ¿Se refiere a la política de "lo blanco"?

PML: Correcto. Intelectuales-activistas tales como Noel Ignatiev, David Roediger y otros están reclamando la abolición de "lo blanco", o la abolición de la raza blanca. Lo que quieren decir con esto es que no hay valor positivo que pueda ser dado a la posición social conocida como "lo blanco". El término no puede ser recuperado o tornado positivo. La gente blanca necesita desidentificarse completamente con la raza blanca y a que es la premisa constitutiva para la demonización de todo lo que no es blanco. Buscar cualquier clase de identidad positiva con la raza blanca -o disminución de tensiones políticas- es una concepción errónea en el mejor de los casos. Esto es porque la raza blanca fue una invención histórica nacida en los hornos de la superioridad racial y la casta europea. Debemos desinventar la raza blanca, y no reinventarla.

Theodore Allen y otros intelectuales han señalado -correctamente- que la función social de "lo blanco" es el control social, una práctica que tiene orígenes coloniales que pueden ser reconstruidos desde el asalto contra las afinidades, costumbres, leyes e instituciones tribales de los africanos, americanos nativos e irlandeses por el colonialismo inglés/británico y angloamericano. Tales prácticas insidiosas de control social reducen a todos los miembros de los grupos oprimidos a un status social indiferenciado debajo de todos los miembros de la población colonizadora.

Con el surgimiento del movimiento abolicionista, las tipologías raciales, los sistemas de clasificación y criteriologías que favorecen "lo blanco" y demonizan lo negro como el status más bajo dentro de "la gran cadena del ser" de la humanidad se difundieron a través de los Estados Unidos.

Estas tipologías o mitos (en el sentido de Barthes) fueron usadas para justificar y legitimar la esclavitud de los africanos y asegurar la continuidad en el tiempo del lazo de servidumbre del esclavo. Hoy "lo blanco" ha pasado a ser naturalizado como parte de nuestra realidad del sentido común. Ignatiev ha señalado que "lo blanco" no es una cultura. Existe una cultura irlandesa y una cultura italiana y una cultura americana; existe una cultura juvenil y una cultura de la droga, pero -afirma-, no existe tal cosa como una cultura blanca. Puntualiza que Shakespeare no fue blanco, fue inglés; Mozart no fue blanco, fue austríaco. De acuerdo a los nuevos abolicionistas, "lo blanco" no tiene nada que ver con la cultura y todo que ver con la posición social. Ignatiev señala que sin los privilegios ligados a ello, no habría raza blanca y la piel blanca tendría el mismo significado que el pie grande.

Ignatiev señala, además, que la identificación con el privilegio blanco reconecta a los blancos con las relaciones de explotación. La respuesta a este aprieto es, por supuesto, que los blancos cesen de existir como blancos. Sostiene que la tarea más desafiante es hacer imposible para cualquiera ser blanco. Esto implica romper las leyes de "lo blanco" tan flagrantemente como para destruir el mito de la unanimidad blanca.

Lo que es también necesario -y aquí el trabajo de Marx se vuelve crucial- es un agudo reconocimiento de cómo la ideología de lo blanco contribuye a la reproducción de las divisiones de clase -particularmente las divisiones entre clase trabajadora anglo-americana y minorías étnicas-, con el fin de reforzar las relaciones de propiedad existentes y reproducir la ley del valor como el dispositivo de mediación por excellence < http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=131#_ftn5#_ftn5

[3] en la reificación y fetichización de las relaciones sociales en general.

Junto con los esfuerzos por abolir la raza blanca (no a la gente blanca, lo que es una clara diferencia), debemos movilizar esfuerzos para abolir el capital. El capital es una relación social, no una "cosa". Es una relación entre todos nosotros (no sólo entre aquellos que trabajan, en el trabajo) y el valor, que es la sustancia del capital, su sangre vital. Toda la existencia de la clase capitalista descansa sobre la plusvalía, tiempo de trabajo impago, nuestra transpiración, nuestros procesos mentales y nuestro trabajo doméstico (que cría y mantiene la próxima tanda de trabajadores), nuestra educación (como generadora de los atributos de la fuerza de trabajo: capacidad para trabajar) y cualquier otra esfera de la vida social. El capital es un virus global que encuentra su medio -mediatizado por nuestro trabajo, que es la tragedia- en todas las áreas de la vida humana contemporánea. Es nutrido por la nueva derecha y por todos aquellos que esperan ganar millones, billones de dólares de la expansión de esta semilla del diablo. Necesitamos reclamar la vida humana al capital.

MS: ¿Qué hay sobre la política de globalización? ¿Cómo la presentás en tu trabajo?

PML: El diez por ciento más rico de las familias en los Estados Unidos posee el 83% de los activos financieros del país, mientras los 4/5 de abajo poseen sólo el 8%. Como exclamó recientemente el ministro cubano de asuntos exteriores, Felipe Roque, "¿son los 4,5 billones de seres humanos de los países subdesarrollados que consumen sólo el 14% de la producción mundial realmente tan libres e iguales como el 1,5 millón que vive en el mundo desarrollado y que consume el otro 86%? ¿Qué debemos pensar de la globalización del capitalismo cuando los activos combinados de las tres personas más ricas del mundo exceden los PBI combinados de las cuarenta y ocho naciones más pobres; y cuando los activos combinados de las doscientas veinticinco personas más ricas es aproximadamente igual que los ingresos anuales del 47% más pobre de la población mundial?".

Yo vinculo la globalización -o lo que ha sido descrito como capitalismo salvaje- a su compañero de cama gubernamental, el neoliberalismo. Hemos visto al neoliberalismo trabajar en la opresión por el Estado de las fuerzas no mercantiles, en el desmantelamiento de los programas sociales, en el entronizamiento de una agenda de política pública neomercantilista, en el fomento del control de la vida social -en casi todos sus aspectos- por los intereses privados, en lo incoherente de la regulación ambiental, y en sus interminables concesiones a las corporaciones transnacionales.

Mientras la globalización ha sido utilizada para describir los cambios económicos, sociales y políticos en el capitalismo tardío, tales como la desregulación del mercado de trabajo y la globalización del capital líquido, prefiero una definición más cercana al hueso que la ligue a una forma de imperialismo. Esto puede parecer una exageración molesta, pero yo la veo como una recomposición de la relación capital-trabajo que subordina la reproducción social a la reproducción del capital.

MS: ¿Cómo evaluarías las políticas de resistencia en oposición a la obiedad conservadora de la cultura predatoria?

PML: Mitja, me gusta la forma en que enmarcás la cuestión. Lo obvio de la cultura conservadora es precisamente por qué está tan oculta a la vista. Bastante parecido a aquellos que controlaban el paraíso artificial de la vida cotidiana en el film *The Truman Show*. Soy golpeado cada día por la manera en que el capitalismo predatorio anticipa el olvido, alimenta la amnesia social, suaviza las almohadas de lo definitivo, y pavimenta el mundo con un sentido de inevitabilidad e identidad. Estoy depresivamente impresionado por el formidable oponente que ha probado ser, cómo deniega fatalmente el desarrollo total de nuestras capacidades humanas, y nos curte en la inmutabilidad de la vida social. En otras palabras, nos vuelve natural la idea de que el capital es el mejor de los mundos posibles, que puede no ser perfecto, pero es seguramente preferible al socialismo y al comunismo. Muchos izquierdistas se han vuelto inconscientemente apologistas de las relaciones capitalistas de dominación porque están sobrecargados por la aparente incapacidad de los norteamericanos para imaginar un mundo en que el capital no reine supremo. Para enfrentar esta situación me he vuelto hacia la pedagogía crítica.

MS: ¿Cómo definirías a la pedagogía crítica? ¿Cuál es hoy tu posición dentro de este campo?

PML: La pedagogía crítica ha sido una corriente liberadora central en la educación de las últimas dos décadas. Ella ha servido como una forma de lucha dentro y contra las normas sociales y las fuerzas que estructuran el proceso de educación. La mayoría de los acercamientos a la pedagogía crítica están limitados a perturbar los fundamentos sobre los cuales se construye el conocimiento burgués, situando bajo observación al término mismo de "educación".

Los interrogantes que surgen en la pedagogía crítica tienen que ver a menudo con la relación entre educación y el conjunto más amplio de públicos construidos por el mercado y producidos por la secularización y la internacionalización de las políticas de consumo. En otras palabras, la pedagogía crítica trata más a menudo con las manifestaciones culturales del capital y las normas y formaciones que se engendran por medio de las relaciones de intercambio. Ésta es una buena estrategia en tanto funcione. Sin embargo, la pedagogía revolucionaria que propugno, que he construido desde las raíces de los trabajos de Freire y Marx y la obra de muchos otros, tales como el gran revolucionario Che Guevara, incluye la erradicación de estas semillas de naturalización -sembradas a través de la reificación de las relaciones sociales y la subsunción de la diferencia en la identidad por medio de la ley del valor-, y esto significa develar las dimensiones explotadoras, sexistas, racistas y homofóbicas de la sociedad capitalista contemporánea.

Pero también significa más que simplemente "revelar" estas relaciones, o ponerlas al descubierto en toda su desnudez ideológica. Estipula -y aquí es importante no medir las palabras- la erradicación total de la sociedad de clases en todas sus dimensiones incapacitantes. La pedagogía revolucionaria alude a tomar parte activa en una revolución social total, una en la que la acción y el conocimiento están fundidas indeleblemente, tanto que el objeto de conocimiento es conformado irrevocablemente por el acto mismo de ser contemplado. Ese es, el mismo acto de la contemplación (necesito enfatizar que este acto de contemplación es colectivo y dialógico) conforma -y es conformado por- el objeto de investigación. Los sabios se conforman -a través del diálogo- por el conocimiento. La pedagogía revolucionaria intenta producir un exceso de conciencia por encima de nuestra conciencia condicional o naturalizada, para crear, como si fuera, un desborde que exceda las condiciones históricas que la enmarcan y que buscan amarrarla, así que podríamos liberar nuestro pensamiento y por extensión nuestras prácticas cotidianas de su enraizamiento en las mismas condiciones materiales que permiten que ocurra el pensamiento y la actividad social en primer lugar.

En otras palabras, la pedagogía revolucionaria nos enseña que necesitamos no acomodarnos a la permanencia de la ley de valor capitalista. En efecto, nos revela cómo podemos comenzar a pensar el continuar la lucha de Marx por una revolución permanente. Una cantidad de pensadores han ayudado a desencadenar las implicaciones revolucionarias del pensamiento de Freire en este aspecto -Donald Macedo, Henry Giroux, Ira Shor, Peter Mayo, entre otros-. He intentado hacer esto iterando el potencial proteico de su trabajo por la revolución social y no simplemente la democratización de las relaciones sociales capitalistas. Tanto trabajo contemporáneo sobre Freire ha exagerado su invención para transformar las prácticas en el aula pero devaluado su potencial para el cambio social revolucionario fuera del aula en la sociedad extensa. La pedagogía revolucionaria requiere una comprensión dialéctica de la explotación global capitalista. Freire es introducido a menudo para iluminar los debates sobre la reforma escolar que se estructuran generalmente alrededor del endiosamiento de un diálogo sobre igualdad de oportunidades, que pocas veces va más allá de renunciamentos de gran impacto de corporativismo o denuncias parlanquinas de privatización. Pero tales debates ignoran con esmero las contradicciones claves que hace surgir la historia, aquellas entre trabajo y capital. Tales debates se diseñan en Estados Unidos para evitar estas contradicciones.

MS: ¿Cuál ves como el desafío más importante en el futuro para los investigadores educativos?

PML: La clave para ver más allá del coro de invisibilidades que nos envuelven, y para identificar cómo los reclamos actuales por establecer la democracia son poco más que políticas domésticas a mitad de camino, una pantalla de humo para el neoliberalismo y para hacer gobernable y regulable al capitalismo, un capitalismo de "tomadores de apuestas", si querés. No creo que un capitalismo así funcionará, y tampoco estoy a favor del socialismo de mercado.

Necesitamos trazar un mapa de humanismo positivo que pueda fundamentar una democracia socialista genuina sin relaciones de mercado, un humanismo marxista que pueda conducir a una trascendencia del trabajo alienado.

Siguiendo a Marx, Eagleton afirma que somos libres cuando -como los artistas-, producimos sin el aguijón de la necesidad física, y es esta naturaleza la que para Marx es la esencia de todos los individuos. Transformar los rituales de la educación sólo puede llegar tan lejos, ya que estos rituales están incrustados en las relaciones sociales capitalistas y la ley del valor. Hay signos de que la investigación en Ciencias Sociales podría estar atravesando un mar de transformación.

Necesitamos sacar el foco desde cómo las identidades individuales se mercantilizan en espacios de consumidores posmodernos, y poner más énfasis en las posibilidades creadoras para una reconstitución radical de la sociedad. Me gusta el nuevo rol público de Pierre Bourdieu -un rol que lo ve llevando su política a las calles y fábricas de Francia, luchando contra las injusticias estructurales y las inestabilidades económicas producidas por el capitalismo y el neoliberalismo- peleando contra lo que, en efecto, son nada menos que prácticas totalitarias que están facilitando la explotación de los trabajadores del mundo. Bourdieu se da cuenta de que no hemos agotado todas las alternativas al capitalismo. Si ése es el caso, necesitamos, como investigadores, traer nuestro trabajo para sobrellevar la búsqueda de nuevas relaciones sociales alrededor de las cuales la vida cotidiana puede organizarse productiva y creativamente. En mi visión, esto es la ciencia social -y la política-, la forma en que debería ser practicada.

Peter McLaren es profesor de Educación, graduado en la Universidad de California. Es coautor de dos libros con el educador brasileño Paulo Freire (Routledge, 1993, 1994). Entre sus libros más recientes se encuentran: *Che Guevara, Paulo Freire and the Pedagogy of Revolution* (Rowman and Littlefield, 2000); *Revolutionary Multiculturalism: Pedagogies of Dissent for the New Millenium* (Westview Press, 1997); *Counternarratives*, con H.Giroux, C.Lankshear y M.Peters (Routledge, 1997); y *Critical Pedagogy and Predatory Culture* (Routledge, 1995). También es autor del premiado *Life in Schools: an Introduction to Critical Pedagogy in the Foundations of Education* (Logman, 1997), que va por su tercera edición.

El profesor McLaren entregó este reportaje con sus correcciones a la revista Herramienta en oportunidad de su visita a la Argentina en el año 2000. Mitja Sardoc de Eslovenia realizó esta entrevista para la revista *Anthropological Notebooks*.