



Nómadas

ISSN: 1578-6730

nomadas@cps.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

España

Castien Maestro, Juan Ignacio
Lenin y la "cuestión nacional". Más allá del existencialismo y del constructivismo
Nómadas, vol. 39, núm. 3, 2013
Universidad Complutense de Madrid
Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18153269002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LENIN Y LA CUESTIÓN NACIONAL. MÁS ALLÁ DEL ESENCIALISMO Y DEL CONSTRUCCIONISMO

Juan Ignacio Castien Maestro

Universidad Complutense de Madrid

Resumen.-

Los análisis de Lenin sobre la “cuestión nacional” poseen numerosas virtualidades desde el punto de vista teórico y político. Aquí vamos a explorar algunas de las concepciones teóricas que parecen subyacer a su visión del hecho nacional. En nuestra opinión, estas concepciones tienen el mérito de constituir una alternativa muy prometedora a esa disyuntiva entre el esencialismo y el constructivismo en la que se debate con gran frecuencia el pensamiento social contemporáneo. Mientras que el esencialismo tiende a hacer de lo nacional una realidad existente de por sí y desde tiempos inmemoriales, los planteamientos constructivistas, como los de Benedict Anderson o Ernest Gellner, han insistido en su carácter de construcción política relativamente reciente en el tiempo. A pesar de sus indudables méritos, este último planteamiento ha incurrido con frecuencia en una visión excesivamente artificialista de la vida social. De acuerdo con la misma, sería posible fabricar prácticamente cualquier identidad nacional, en el caso de tener la habilidad suficiente para hacerlo. En cierta manera, mientras que el esencialismo responde a un planteamiento metafísico y substantivista, antidiálectico, el constructivismo recuerda mucho al viejo idealismo subjetivo para el cual la realidad podía ser recreada por los sujetos casi con entera libertad. Por ello, una concepción como la de Lenin, que concibe el hecho nacional como un hecho histórico de larga duración, sólo manipulable políticamente en una medida muy limitada, puede resultar hoy en día de gran utilidad. Así lo han puesto de manifiesto diversos pensadores, tales como Maxime Rodinson y Pierre Vilar.

Palabras clave: Lenin, nacionalismo esencialismo, constructivismo.

Abstract.-

Lenin's analysis of the 'national question' shows numerous virtualities from a theoretical and political perspective. We are going to examine some of the theoretical conceptions which seems to underlie his view on the national question. In our opinion, these conceptions are a commendable work since they represent an alternative to the dilemma of essentialism and constructivism through which the social contemporary thinking has often fluctuated. Whereas essentialism tends to consider the national fact as a reality by nature and since time immemorial, constructionist approaches like those of Benedict Anderson and Ernest Gellner have insisted on its relatively recent political construction nature. Despite its unquestionable merits, this approach has often fallen into an excessively artificialist perspective. According to it, the fabrication of any national identity would be possible with the appropriate skills to do so. Somehow, while essentialism refers to a metaphysical and substantivist, anti-dialectical approach, constructivism reminds the old subjective idealism for which reality could be recreated by the individuals with almost complete liberty. For that reason, an approach like that of Lenin which conceives the national question as a long-term historical fact, and only politically manipulable to a very limited extent, could be of great use for materialist theoretical approaches. Some thinkers such as Maxime Rondinson and Pierre Vilar have shown this up.

Key words: Lenin, nation, essentialism, constructivism

I. Algunos rasgos centrales del pensamiento de Lenin

Enfrentarse con el pensamiento de Lenin constituye un reto ciertamente estimulante. Supone ya de por sí un doble ejercicio de trasgresión, primero, frente a la opinión mayoritaria hoy en día, que lo ha execrado hasta extremos

caricaturescos, pero también frente a quienes se empeñan en canonizarlo contra viento y marea. Quien quiera someter el conjunto de su contribución práctica y teórica a una lectura en positivo, pero no hagiográfica, crítica, pero constructiva, tiene que esforzarse denodadamente por definirse frente a ambas actitudes contrapuestas, en especial frente a la primera de ellas, la que predomina de largo en estos tiempos. Pero más allá de esta primera dificultad, el encuentro con este pensamiento nos depara una experiencia profundamente enriquecedora, sobre todo porque nos pone en contacto con unos modos de razonar nada habituales. En lo bueno y en lo malo, Lenin fue un pensador muy poco al uso. Su obra entera se encuentra vertebrada por una honda preocupación práctica y, más en concreto, por una honda preocupación política. Pocos se tomaron tan en serio como él la consigna de la unidad entre teoría y práctica. Él teorizaba siempre al compás de esta última. Sus intervenciones teóricas solían estar motivadas por los altibajos de la coyuntura política y, muy a menudo, por las vicisitudes de las interminables luchas fraccionales en las que vivía sumergido. Era el acontecer externo el que alimentaba en primer término su propio quehacer intelectual. Se hallaba, así, en las antípodas de cualquier actitud teoricista y contemplativa, de cualquier inclinación a la teoría por la teoría, como un fin en sí mismo, con el que encerrarse en una torre de marfil. Pero estaba también alejado, y por completo, de cualquier oportunismo ideológico. Cuando es este último el que impera, las posiciones teóricas quedan reducidas a unas meras justificaciones a posteriori, a una simple argumentación auxiliar (cf. Castien Maestro, 2003: 314-332), al servicio de unas posturas adoptadas ya previamente por otras razones, generalmente menos "nobles" y más ligadas a unos intereses más inmediatos, como pueden ser, en estos casos, los derivados de las cambiantes alianzas entre distintas camarillas dentro de una misma organización. Lenin, por el contrario, se tomaba muy en serio la teoría, la suya propia, pero también la de sus adversarios. No las abordaba nunca como un simple envoltorio de unos intereses subyacentes, cuya relación con ellos sería meramente causal y a las que, por tal razón, se podría desechar sin mayores contemplaciones. En vez de ello, las examinaba con sumo detenimiento, localizaba sus contradicciones internas y trababa de poner de manifiesto las implicaciones más profundas de cualquier aseveración aparentemente trivial, moviéndose con facilidad entre los niveles más concretos y más abstractos de la realidad. Todas estas implicaciones últimas, muchas veces desconocidas para los propios defensores de las tesis examinadas, podían además brindar la pista de las conexiones entre dichas tesis y unos determinados intereses generales vinculados, a su vez, con unas específicas posiciones de clase. Lenin llenó centenares de páginas con breves, pero certeros, ejercicios de este tipo, lo cual hace de él un maestro consumado del análisis ideológico y una figura merecedora, aunque sólo fuese por esta razón, de una atención mucho mayor de la que recibe en nuestros días por parte de las ciencias sociales.

Esta búsqueda de las implicaciones menos inmediatas de ciertas posturas podía desarrollarse "hacia delante" y "hacia atrás". Podía consistir en el rastreo de los fundamentos que debían de subyacerles, pero también en el desarrollo de las mismas hasta alcanzar conclusiones no previstas en un principio. Se trataba, pues, de determinar a un tiempo los antecedentes y los consecuentes de las tesis examinadas. Un enfoque semejante resultaba ser un obvio deudor

de Hegel y Feuerbach, aparte de Marx, por supuesto. Del primero tomaba su concepción dinámica del propio proceso de pensamiento. Cualquier construcción intelectual era internamente contradictoria y podía desenvolverse en distintas direcciones, según cómo se fueran resolviendo estas contradicciones, lo que implicaba romper con cualquier determinismo rígido. También se hacía preciso superar cualquier unilateralidad y asumir la posibilidad de integrar distintas perspectivas parciales dentro de un todo más amplio, pasando, así, de las antítesis a las síntesis (Lefebvre, 1974; Lenin, 1972; Marcuse, 1971). Sin embargo, el reconocimiento de esta relativa plasticidad de los procesos intelectuales no conllevaba una equiparación entre todas estas posibles direcciones evolutivas. Unas eran mucho más probables que otras, en razón de su mayor concordancia con el núcleo del planteamiento en cuestión. Este núcleo era lo que Feuerbach (1984) llamó “su verdad” o también “su secreto”. Su desenvolvimiento interno era clave. El resto venía a conformar una especie de cubierta, hecha de apariencias, que expresaban de manera velada lo que ocurría en el interior del núcleo central, mostrándolo y ocultándolo al mismo tiempo. De ahí que el desenvolvimiento de esta totalidad intelectual pudiese acabar desembocando en lo contrario de lo que parecían apuntar sus apariencias iniciales. Las potencialidades de un modelo de análisis semejante resultan indiscutibles. No obstante, estos autores adolecían todavía de un evidente sesgo idealista, en virtud del cual concebían el pensamiento como un proceso activado únicamente de un modo endógeno. Frente a ellos, la aportación fundamental de Marx consistió en enlazarlo con la actividad práctica o, dicho de otro modo, en vincular el discurrir de la actividad intelectual con el de resto de la actividad del ser humano. Desde el momento en que esto era ya así, la explicación de cualquier proceso intelectual no residía ya de manera exclusiva en él mismo. Por ello, no había que esperar tampoco que este desarrollo intelectual obedeciera solamente a una lógica interna. Era perfectamente plausible, en cambio, que una línea de desarrollo poco probable en principio acabase por ser la que se impusiese finalmente, en función de su concordancia con ciertas exigencias prácticas. De la misma forma, otro desarrollo potencial aparentemente más factible podría no llegar a cuajar nunca, en razón de la ausencia de condiciones externas que lo favorecieran.

Lenin tomó como punto de partida estas diferentes aportaciones y desarrolló sobre la base de las mismas un enfoque harto característico. Uno de sus rasgos básicos era lo que podríamos llamar su carácter micro. No abordaba únicamente las grandes líneas de cualquier planteamiento teórico, sino que también se ocupaba de sus detalles aparentemente más nimios, a los cuales lograba conectar con las grandes cuestiones de fondo, sirviéndose para este fin de todo un aparato de conceptos mediadores. A ello se añadía, en segundo lugar, un ejercicio del análisis ideológico propiamente dicho en el marco de una práctica política más amplia. Lenin se consagraba a sus análisis en el curso de las acaloradas polémicas en las que se enfrascaba de un modo recurrente. Los objetos sobre los que recaía su atención no eran, así, unos objetos más o menos ajenos a su propia existencia práctica, como hubiera sido el caso si, por ejemplo, se hubiera ocupado de los mitos de algunas vieja civilización ya desaparecida. Eran, por el contrario, las declaraciones y los escritos de sus adversarios y sus partidarios, incluidos los suyos propios. Esta proximidad radical entre el sujeto y su objeto entrañaba una ruptura absoluta con cualquier

actitud exclusivamente contemplativa con relación a la realidad de la que se ocupaba. No debemos sorprendernos, por ello, de que sus diferentes trabajos surgieran en el curso de polémicas que no eran meramente doctrinales, sino que venían ligadas también a problemas políticos de una enorme trascendencia. Tal fue el caso, incluso, de sus trabajos de mayor calado teórico, como *El desarrollo del capitalismo en Rusia* (s/d .a) y *Materialismo y empirocriticismo* (1974). La primera de ellas pretendía demostrar que el desarrollo capitalista había desgarrado la antigua comuna campesina en Rusia y generado profundas divisiones de clase en su seno. Al contrario de lo que sosténían los populistas, era, por ello, esperar que esta comuna pudiera servir de fundamento para un futuro socialismo y que los campesinos pudieran actuar de un modo unitario y liderar la revolución en ciernes. En cuanto a la segunda de estas obras, su propósito estribaba en combatir cualquier intento de atenuar el carácter materialista del marxismo mediante su amalgama con filosofías escépticas, las cuales, con gran frecuencia, sobre la base de su fuerte carga de idealismo subjetivo, llevaban aparejada una llamativa tolerancia hacia el dogmatismo más acendrado, especialmente el religioso, en correspondencia además con un acusado conservadurismo político. La actualidad de estas aportaciones teóricas en relación con el posmodernismo de nuestros días salta a la vista, al igual que ocurre con su pertinencia con vistas a una crítica del moderno populismo campesino e indigenista. De este modo, Lenin no se limitaba a ejercer el análisis ideológico. No se conformaba con esclarecer las líneas maestras de cualquier propuesta teórica, ni con localizar sus fundamentos sociológicos, como ha de ser propio de un buen análisis de este tipo. Más allá de todo ello, situaba el análisis estrictamente ideológico en un marco más amplio. En él trataba de dilucidar el nivel de ajuste a la realidad de las ideas analizadas, su coherencia interna y su utilidad desde un punto de vista práctico. Ejercía, así, la *crítica* en su sentido más global, en ese sentido no sólo “deconstructivo”, sino también constructivo, en que la conformó el propio Marx y de la cual ofreció ejemplos tan acabados como *La miseria de la filosofía* (1974).

Con todo, esta actitud más pragmática tampoco debe ser idealizada. De hecho, presentaba aspectos tanto positivos como negativos. En cuanto a los primeros, propiciaba, ciertamente, una mayor preocupación por determinados aspectos de la realidad estudiada, los cuales ya no habían de ser solamente *interesantes* desde el punto de vista teórico, sino también *vitales* en términos ya más prácticos. De ahí también el afán por captar los rasgos fundamentales de su objeto de investigación y desentenderse de cualquier juego erudito, que en tales circunstancias no habría de suponer más que un molesto estorbo. Aquí reside sin duda una de las razones de las propias particularidades del estilo literario de Lenin, claro, sencillo, dinámico, sin aditamentos ni florituras y colmado de metáforas impactantes, pero también, en ocasiones, descuidado y rudo. Pero estos patinazos hacia la tosquedad estilística eran sólo la cara más visible de una peligrosa tendencia hacia la simplificación de ciertos problemas fundamentales. La polémica es un género que tiene sus propias reglas. A veces, da lugar a debates muy enriquecedores, que ayudan a las partes implicadas a desarrollar mejor sus planteamientos respectivos y quizás, incluso, a elaborar conjuntamente una síntesis integradora. En cambio, en otras muchas ocasiones, propicia la simplificación excesiva de las posiciones

enfrentadas, el maniqueísmo y la descalificación sistemática del adversario, incluso de un modo bastante grosero. Lenin, como es bien sabido, incurrió a menudo en este tipo de conductas, al igual que abusó también del argumento de autoridad, todo lo cual, evidentemente, degradó de manera muy notable la calidad de algunos de sus análisis ideológicos.

Otro rasgo muy interesante de los análisis leninistas, y del cual él mismo hizo además, por cierto, un uso muy amplio en su tratamiento de la cuestión nacional, residía en su insistencia en la multifuncionalidad potencial de numerosos componentes ideológicos. Siendo como son estos elementos susceptibles de desarrollarse en distintas direcciones, en función de las variantes condiciones objetivas, resulta posible su utilización con distintos fines y al servicio de distintos objetivos políticos. No sólo podrían ser encajados dentro de planteamientos opuestos, sino que además sus propias contradicciones internas permitirían su ulterior desarrollo en diferentes direcciones. De ahí justamente la conveniencia de evitar cualquier visión reduccionista acerca de los elementos examinados y de desechar como dañino o inútil aquello a lo que muy bien se le podría acabar sacando un excelente partido.

Pero esta estrecha articulación entre pensamiento y práctica generaba también otros efectos, aparte de los que ya hemos señalado. Otorgaba asimismo a la actividad práctica una distintiva profundidad teórica, en el sentido de conectar estrechamente sus diversos pasos con una teoría cuidadosamente elaborada. La práctica política era liberada, así, en buena parte, de su sumisión a un pensamiento intuitivo e inconsciente, al tiempo que enlazada con otro tipo de pensamiento, más sofisticado y sobre todo más consciente. Se trataba de superar, de este modo, la frecuente distancia entre un pensamiento teórico y abstracto, separado de la práctica e inclinado, por ello, a fabricar construcciones tan sofisticadas y coherentes como disociadas de la realidad, con todo el riesgo de dogmatismo que ello siempre implica (Lukács, 1985: 37-79), y un pensamiento cotidiano, volcado en la solución de las urgencias cotidianas, pero, por ello mismo, también toscos y corto de horizontes (Castien Maestro, 2003: 163-172; Heller, 1977, Lukács, 1967), lo que, a la postre, dificultaba el desarrollo de una actividad práctica de índole más transformativa, en lugar de otra meramente adaptativa. En resumidas cuentas, se hacía posible tender puentes entre ambos modos de pensamiento, alumbrando, con ello, uno nuevo, potencialmente capaz de reunir algunas de las virtudes poseídas por los otros dos por separado, pero rehuyendo, al tiempo, sus carencias respectivas. Lo mismo ocurría con la práctica. En cierto modo, una práctica más consciente habría de reemplazar, al menos parcialmente a otra más inconsciente y maquinal. Como expresó de una manera muy gráfica Mao Ze Dong, haciendo eco de este mismo enfoque, habría que ir del pensamiento a la práctica y de la práctica al pensamiento (Mao, 1976: 66-86), en una auténtica espiral sin fin. Un pensamiento verdaderamente articulado con la práctica ha de poseer, empero, algunas características peculiares. Ha de ser un pensamiento flexible, acorde con la concepción dinámica de la realidad a la que ya nos hemos referido. Y ha de mostrarse igualmente como un pensamiento consciente de la distancia radical entre sus productos y una realidad que los desborda por completo, de tal manera que proceda por

aproximaciones sucesivas, elaborando unas determinaciones deseablemente cada vez más precisas, en lugar de soñar con establecer de una vez por todas la verdad absoluta (Lefebvre, 1974; Lefebvre y Guterman, 1964; Lenin, 1972 y 1974; Lukács, 1985). Pero, sobre todo, la articulación con la práctica opera en todos estos casos como un acicate, como un estímulo, para el desarrollo de un pensamiento complejo, en contraste con ese pragmatismo tan de moda hoy en ciertos pagos, que pretende reducir las cuestiones teóricas a sus aplicaciones prácticas más inmediatas, haciendo, así, de esta articulación un pretexto para un cómodo empobrecimiento intelectual.

Ahora bien, en ciertas ocasiones, esta preocupación de Lenin por las implicaciones prácticas de cualquier planteamiento teórico podía desembocar también en un acusado reduccionismo. Se tomaban de la realidad solamente aquellos aspectos de la misma que interesaban más en relación con las específicas cuestiones prácticas que se estaban abordando en un momento dado. El resto era dejado a un lado. Se incurría, así, en un pragmatismo de cortos vuelos, con lo cual los notables éxitos intelectuales que acabamos de señalar podían echarse finalmente a perder. Asimismo, era fácil desviarse hacia un enfoque ideológico, en el cual la relación entre el pensamiento y la práctica fuese mucho más inmediata y más cargada de emociones. Una de las manifestaciones particulares de este proceso más amplio estriba en lo que lamentablemente ha sido una práctica muy habitual en la izquierda de raigambre leninista. Se trata de la legitimación de las disputas fraccionales, explicables las más de las veces en función de las dinámicas de poder dentro de las organizaciones, como el fruto de unas diferencias teóricas de mucho mayor calado, remisibles, a su vez, a distintos intereses clasistas. Lo mismo ocurre cuando también se atribuye de manera mecánica cualquier posición científica o artística a unas supuestas inclinaciones de clase. Todo ello ha servido de pretexto además con harta frecuencia para las más encarnizadas persecuciones políticas. Ni que decir tiene que tales ejercicios no constituyen más que una burda caricatura de los buenos análisis ideológicos, cuya metodología estamos tratando de desentrañar aquí. Su fundamento reside en una ignorancia, deliberada o no, de la presencia de distintos niveles de pensamiento, desigualmente vinculados con la actividad práctica, de la de distintos tipos de prácticas y de intereses prácticos, aparte de los postulados por una particular teoría sobre las clases sociales, en ocasiones concebida de un modo muy simplista, así como, en especial, de la existencia de una ineludible autonomía relativa de todos estos niveles de análisis. Pero por más burda que nos pueda parecer, esta caricatura ha gozado de una enorme popularidad. El propio Lenin incurrió en ella en algún caso, como le ocurrió con sus juicios demasiado sumarios sobre un fenómeno tan complejo como el religioso (Lenin, 1976: 187-190), o con su teoría tan ingenua sobre el Estado post-revolucionario (Lenin, 1986). Se hace necesario, por ello, no sólo no olvidar los requisitos de un análisis que haga justicia a la complejidad de la situación, reivindicando el enfoque dialéctico frente a los deslices de algunos de sus maestros más consumados, sino dotarse también, asimismo, de unas definiciones más precisas, a fin de evitar esos usos interesados, posibilitados por la indefinición de algunos de los conceptos básicos con los que se está operando.

II. Una concepción compleja sobre la cuestión nacional

Estas rápidas observaciones acerca del estilo intelectual de Lenin nos van a ayudar ahora a entender mejor sus distintas tomas de posición ante la llamada cuestión nacional. Siguiendo la tónica general de todo su pensamiento, Lenin elaboró su punto de vista en el curso de enconados debates sobre cuestiones estratégicas y no en el marco de tranquilas discusiones académicas, con todas las ventajas e inconvenientes inherentes a esta particular modalidad de trabajo intelectual. A veces, por exigencias del género polémico, simplificó en exceso los problemas a los que se enfrentaba y, a veces también, se centró sobre todo en las cuestiones de estrategia política y sólo dejó traslucir muy tenuemente sus concepciones de fondo. Pero también en otros muchos casos alcanzó a elevarse desde estas discusiones particulares hasta problemas de una profunda enjundia teórica. El que así fuera no se debió únicamente a su propia altura intelectual, sino también a la de muchos de los debates en los que se involucró, altura resultante, al mismo tiempo, de la riqueza del ambiente cultural en el que se movían tanto Lenin como sus interlocutores, como de la propia complejidad que ya exhibía en aquel momento el fenómeno nacional. La reflexión de Lenin sobre este fenómeno se extendió a lo largo de más de dos décadas y abarcó temas tan dispares como el imperialismo europeo, la crisis de los imperios zarista, austro-húngaro y otomano, la independencia noruega, el movimiento independentista irlandés y los diversos problemas nacionales con los que tuvo que bregar el nuevo poder soviético. Todos estos acontecimientos encendieron intensos debates en el campo del pensamiento marxista internacional, debates cuyo tenor fue muy diverso. Como integrantes de un movimiento internacionalista dirigido al derrocamiento del capitalismo a escala mundial por parte de la clase trabajadora, la cuestión nacional era para muchos de los implicados algo bastante secundario. Incluso, era frecuente que la percibieran de un modo negativo, como un mero arcaísmo, condenado a desaparecer con el desarrollo de una economía y una sociedad progresivamente más internacionalizadas, o como un falso problema, que desviaba a los trabajadores de sus verdaderos objetivos y muchas veces los colocaba bajo la égida de una dirección burguesa, en detrimento de quienes tendrían que ser sus verdaderos dirigentes. Todo ello se plasmaba en actitudes muy diferentes con respecto al estudio del fenómeno nacional. A veces, daba lugar a una cierta indiferencia hacia esta tarea, a la que se podía despachar sin más mediante unas cuantas frases sumarias. En otros casos, se era consciente, en cambio, de la importancia real que revestía, por lo que, gustase o no gustase, era preciso investigarlo en profundidad, tanto por razones estratégicas y prácticas, como por otras de índole ya más teórica.

Ésta era precisamente la actitud de Lenin. No se trataba solamente de que el nacionalismo no pudiera ser negado, ni en el terreno del deber ser ni tampoco en el del ser, en nombre de un internacionalismo abstracto, válido a lo sumo como un ideal para el futuro. El hecho nacional no era sólo importante en sí mismo, sino que además mantenía unas relaciones muy complejas con los movimientos de protesta social por los que, lógicamente, el marxismo se interesaba de manera prioritaria. Después de todo, el movimiento obrero y socialista y los movimientos nacionalistas habían surgido y se habían desarrollado más o menos al mismo tiempo y en muchos casos habían atraído

además a unas mismas gentes hacia sus filas. Lo que primaba era responder a preguntas tales como las de qué papel podían jugar estos movimientos nacionalistas en el marco de la lucha de clases y cómo habría que considerarlos, además, según cada caso concreto: como aliados o como enemigos. Pero junto a estos primeros problemas se planteaban otros ya menos inmediatos, atinentes a las relaciones entre el hecho nacional y el desarrollo capitalista, sus posibilidades de conciliación con la democracia y los requisitos para garantizar una buena convivencia entre gentes de distintas naciones dentro de una misma sociedad y de un mismo Estado, así como las relaciones entre la diversidad nacional y la cultura humana universal todavía en construcción.

Todas estas cuestiones se estaban planteando además en un contexto extraordinariamente complejo desde el punto de vista estrictamente nacional, aunque realmente todos los contextos lo son siempre. Pero lo que quizá le reportaba complicaciones añadidas a esta situación particular estribaba en lo que podríamos denominar una peculiar superposición entre viejos imperios pre-nacionales, naciones-estado más o menos asentadas e imperios coloniales de nuevo cuño. Era posible, por ello, tal y como hizo el propio Lenin, esbozar una útil división tripartita. Tendríamos, así, en primer lugar, a los Estados-nación de la Europa Occidental, en los cuales la correspondencia entre los límites del Estado y los de la nación resultaba bastante aproximada. En su caso, el problema nacional estaría básicamente superado, una vez concluidas las guerras de unificación del siglo XIX. En este punto, Lenin pecó sin duda de un indudable simplismo, al prestar una atención insuficiente a los problemas que se daban ya dentro de estos Estados y que habrían de desarrollarse en mucha mayor medida desde la época en la que él escribió. Pensemos, así, en los conflictos escocés, vasco, catalán, flamenco o corso. Con todo, lo cierto es que todos estos problemas eran y son de una envergadura menor en comparación con los presentes en los otros dos tipos de Estado.

El primero de estos tipos se extendía por Europa Oriental, dividida en aquel momento, como se sabe, entre dos imperios, el zarista y el autro-húngaro. A ellos se les podría añadir, creemos, el Imperio Otomano, con lo cual además nos adentraríamos en el interior de Oriente. Los tres eran viejos Estados, con siglos de antigüedad a sus espaldas, conformados a través de un largo proceso de agregación de territorios y poblaciones a un núcleo originario, ya fuese mediante conquistas militares o mediante acuerdos voluntarios, tales como las alianzas matrimoniales, así como por una combinación entre ambos procedimientos. Estos tres imperios ostentaban lo que hoy en día llamaríamos una naturaleza multiétnica, en el sentido de hallarse integrados por una multitud de poblaciones cultural y lingüísticamente diferenciadas. Estas poblaciones a veces exhibían también una identidad separada, lo que nos autoriza a concebirlas como etnias o nacionalidades (cf. Rodinson, 1975). Algunas de ellas podían ser consideradas incluso como naciones, desde el momento en que a su identidad diferenciada se sumaba una aspiración expresa a dotarse de un Estado propio (cf. Gellner, 1989), cosa que, pasado no mucho tiempo, varias de ellas harían y que, ya por el tiempo en el que Lenin escribía, hacía varias décadas que habían ido consiguiendo los pueblos de los Balcanes en lucha con el poder otomano. Por supuesto, esta pluralidad étnica y

nacional no significaba, en modo alguno, que todas estas poblaciones se encontrasen en pie de igualdad ante las autoridades que las gobernaban. En lugar de tal cosa, podríamos distribuirlas a lo largo de una jerarquía con arreglo a varios criterios diferentes. Habría que contar, para empezar, con su propio poder, en términos de número, riqueza e influencias políticas. Pero habría también que contar con su grado de correspondencia con el modelo ideal de ser humano establecido por la ideología oficial de cada imperio. De este modo, los miembros de las minorías religiosas quedaban obviamente degradados, algo perfectamente esperable en unos Estados de carácter abiertamente confesional. Pero también salían malparados aquellos cuya lengua y cultura divergía de las de la etnia hegemónica. Semejante hegemonía podía provenir de su papel como núcleo originario a partir del cual se había construido el imperio, de la mayor vinculación entre ella y las élites dirigentes de este último, así como del hecho de que las lenguas oficiales y administrativas hubiesen sido conformadas a partir de su propio idioma vernáculo (cf. Anderson, 1993: 102-122). De este modo, sin ser Estados nacionales, estos Imperios tampoco eran meras confederaciones de etnias colocadas a un mismo nivel. Estaban *étnicamente orientados*, todo lo cual entrañaba una fuente potencial de conflictos.

Esta conflictividad habría de incrementarse merced a dos procesos estrechamente ligados al desarrollo capitalista. El primero iba a ser, naturalmente, la centralización política, favorecida por el aumento de los recursos con el que edificar un aparato estatal mucho más poderoso, consagrado a controlar firmemente poblaciones y territorios. Al tiempo, el incremento de los vínculos económicos volvía mucho más necesario el establecimiento de una legislación uniforme y de un poder estatal capaz de hacerla respetar. Esta acción política, unida al crecimiento de los contactos entre gentes distintas, como consecuencia de unos vínculos económicos mucho más intensos, tendía a favorecer una progresiva unificación cultural y lingüística. Pero esta centralización ocasionaba también ciertos problemas. Los roces se multiplicaban entre las autoridades y las poblaciones más periféricas, las cuales habían podido preservar hasta el momento sus particularidades características, gracias a la laxitud de la organización estatal de la que formaban parte. Ahora, en cambio, el Estado centralizado intensificaba sus exigencias en relación a unas poblaciones que no sentían demasiada lealtad hacia él, con lo cual el descontento de éstas se acrecentaba, a la par que lo hacía también su conciencia de las diferencias que mantenían con el particular modelo de ser humano propugnado por este Estado. En definitiva, se hacía más necesaria la homogeneidad lingüística y cultural, pero los intentos de llevarla a cabo suscitaban a menudo una reacción en contra de los sometidos a semejantes operaciones. Esta conflictividad podía verse además intensificada por la influencia del segundo proceso al que hemos hecho referencia. Sin su concurso, la resistencia de las poblaciones periféricas a esta homologación con las etnias dominantes hubiera podido contemplarse como un mero combate de retaguardia, como un intento desesperado de oponerse a la marcha ineluctable del progreso.

La intervención de este segundo proceso contrarrestaba, sin embargo, el peso de este argumento tan frecuentemente esgrimido todavía en nuestros días. En

palabras del propio Lenin, gracias al desarrollo capitalista muchas nacionalidades estaban “despertando a la vida” (Lenin s/d.b). La metáfora resulta profundamente acertada. Alude a una posible activación y desarrollo de unas identidades y de unas culturas que previamente se encontrarían, a lo sumo, esbozadas, como una suerte de gérmenes que, bajo circunstancias favorables, podrían alcanzar acaso un estadio superior de desenvolvimiento. La razón de esta transformación estribaba en el incremento de los contactos de toda índole al interior de estos conglomerados étnicos ya presentes con anterioridad. El desarrollo de estos intercambios habría de favorecer entonces la consecución de una mayor homogeneidad interna para cada uno de estos conglomerados, desde el momento en que además propiciaría la toma de conciencia de estas similitudes dentro del mismo. De igual manera, haría más necesaria la constitución de unas unidades administrativas que agrupasen a sus miembros, en la medida, harto posible, de que existiese una mínima correspondencia entre los contornos de estas poblaciones y los de las nuevas regiones económicas en proceso de formación. Podríamos decir, en suma, que frente al proceso general de homogeneización, en el que los distintos conglomerados étnicos previamente existentes habrían de disolverse en el seno de una nación más amplia, en este caso, por el contrario, cada uno de estos conglomerados tendería a convertirse en una nacionalidad, si es que no en una nación, contrapuesta a las demás. Así, la modernización capitalista estaría generando dos procesos contrapuestos, uno centrípedo y otro centrífugo, en lo que venía a constituir una brillante ilustración de esa concepción dialéctica de la realidad tan central en el pensamiento de Lenin. El que, según las circunstancias, predominase uno u otro de estos dos procesos enfrentados podría explicarse, en parte, como el resultado de su velocidad respectiva. Puede que la centralización, económica y política, avanzase con más rapidez en el nivel de las regiones económicas y culturales o puede que se adelantase, en cambio, la centralización al nivel del Estado como un todo. En el primer caso tendría lugar una recreación y afirmación de la particularidad, en el segundo se daría el resultado opuesto. No obstante, esta particularidad ahora potenciada no dejaría de ser global con respecto a los localismos existentes previamente en el seno de cada conglomerado étnico. Habría que decir también que cuando la diferenciación progresase más rápido en el ámbito objetivo, sería también más probable que los afectados por ella tomasen además conciencia de todo aquello que les separaba de los miembros de los otros conglomerados, con los cuales, justamente, los mayores contactos de todo tipo iban a multiplicar ahora las ocasiones para constatar tales diferencias. Del mismo modo, también podrían generarse distintas situaciones conflictivas, como, por ejemplo, la competencia por distintos nichos comerciales y profesionales. Por último, la modernización capitalista estaba acrecentando también los recursos económicos en manos de grupos e individuos. Gracias a ellos iba a ser ahora más fácil emprender cualquier actividad de recreación cultural, como, por ejemplo, la fundación de periódicos en una determinada lengua o de asociaciones culturales, lo cual favorecería asimismo las tendencias centrífugas.

Como podemos apreciar, el análisis de Lenin, que aquí hemos desarrollado por nuestra cuenta, abrigaba una extraordinaria riqueza. En especial, esta dialéctica que se esboza entre lo que hemos denominado los procesos

centrípedos y los centrífugos, adelantada antes por Engels (2009: 111-112), alberga grandes virtualidades de cara a la comprensión de la actual dinámica de la globalización, con su potenciación simultánea de la uniformidad y de la diferencia. Sin embargo, el análisis leninista no se detenía aquí. Junto a los Estados-nación y a los imperios multiétnicos, también se ocupaba, en tercer lugar, de los nuevos imperios coloniales, que en ese momento se extendían por la mayor parte de África, Asia y Oceanía. Pese a la inmensa diversidad de las situaciones que ofrecía, lo que parecía caracterizar a este mundo colonial en su conjunto era la extrema alteridad entre el grueso de la población y el poder de la metrópoli. La distancia entre las etnias hegemónicas y las élites gobernantes, por una parte, y las poblaciones más o menos relegadas, que ya habíamos observado sobre todo en el caso de los viejos imperios, se volvía en este caso todavía más aguda. Sin embargo, y a diferencia de lo que sucedía cada vez con mayor intensidad en estos Estados tradicionales, una gran parte de las poblaciones nativas sometidas, y en razón precisamente de su “primitivismo”, no habían “despertado” aún a la vida nacional. De ahí que, por ello mismo, los conflictos no pudieran ser tan intensos como en los viejos imperios, al menos en términos generales. En este mundo recientemente colonizado no era todavía tan fácil la formación de grandes coaliciones de agraviados, dado el primado de identidades más locales, ni iba a ser tan probable que se experimentara con tanta intensidad ese mismo agravio nacional, ya que tampoco existía una conciencia nacional desarrollada que determinara la exigencia de ser gobernado por gentes de la propia nación. Sin embargo, en poco tiempo, ya en vida de Lenin, pero sobre todo después de su temprano fallecimiento, la situación iba a cambiar de un modo dramático, en lo que, por otra parte, sería una brillante confirmación de su concepción del desarrollo capitalista como un poderoso activador de la conciencia nacional. Así ocurrió, no sólo en los países donde esta conciencia aún no se había desarrollado gran cosa, sino incluso también en los viejos Estados-nación consolidados, que han vivido desde entonces la eclosión de los nacionalismos “periféricos”, en abierto desafío a las identidades nacionales oficiales. No en vano, Lenin fue un pionero en el análisis del imperialismo y de los movimientos de liberación nacional (Anderson, 1995: 123-147 y 2010: 128-138). De hecho, ambos análisis se encontraban estrechamente interrelacionados. En consonancia con la tónica general de su pensamiento, Lenin reflexionó sobre el imperialismo movido por una múltiple motivación estratégica: entender las raíces de la guerra mundial y de la domesticación de la socialdemocracia, a causa del surgimiento de una “aristocracia obrera” subvencionada gracias a las ganancias coloniales, pero también encontrar nuevas brechas en el sistema mundial capitalista a través del fomento de los movimientos anticolonialistas.

Existía, en definitiva, todo un abanico de situaciones de lo más heterogéneo. Esta heterogeneidad venía dictada sobre todo por la no contemporaneidad entre estas distintas situaciones. Unas y otras respondían a distintas fases del desarrollo histórico, de un desarrollo histórico desigual y combinado, como hubiera dicho Trotsky (1972: 9). Mediaba una distancia de siglos entre las modernas naciones-estado de Europa Occidental y las poblaciones recién colonizadas, aún sin conciencia nacional. Pero no se trataba únicamente de la convivencia entre formas sociales tan dispares. La internacionalización progresiva de la economía y, con ella, la del conjunto de la vida social tenía

como inevitable consecuencia una interpenetración también progresiva entre estas diferentes formas sociales. De resultas de la misma, quizá las sociedades atrasadas no tuvieran por qué repetir en todos sus aspectos la trayectoria de las más avanzadas. Así, la eclosión de la conciencia nacional estaba teniendo lugar al mismo tiempo que un movimiento hacia la unificación cultural e identitaria internacional y un movimiento hacia el desarrollo de los particularismos dentro de cada Estado. Sin ir más lejos, los viejos imperios acabaron destruidos por este desarrollo de los nacionalismos particularistas en su interior, sin que se consiguiese construir una cultura e identidad nacional capaz de integrar a las distintas poblaciones que los integraban. Tampoco los nuevos imperios coloniales se transformaron en extensiones de las naciones-estado metropolitanas, como algunos llegaron a soñar, ante el ascenso arrollador de los nuevos nacionalismos a los que se adhirieron los pueblos sometidos. Sin embargo, muchos de los nuevos Estados nacidos de la descomposición de los viejos o nuevos imperios no han llegado tampoco a convertirse en auténticos Estados-nación, ni parece que lo vayan a lograr nunca. Así ha sido, en primer lugar, por la profunda heterogeneidad interna que solían exhibir y por las escasas décadas de las que han dispuesto para aminorarla, en comparación con los siglos con los que han contado las viejas naciones de Europa Occidental. Podría pensarse entonces que bastaría simplemente con que los nuevos nacionalismos se dieran más prisa en homogeneizar a su población. Es lo que han hecho varios de estos movimientos, cuando se han entregado con entusiasmo a lo largo del último siglo a toda suerte de matanzas y limpiezas étnicas. Pero incluso puede dudarse de que estas acciones tan terribles vayan a llegar siempre al resultado esperado, no sólo por la resistencia de las víctimas, sino también por causa de las tendencias ya señaladas que actúan en un sentido opuesto. La paradoja estriba en que estos nuevos Estados, que nacieron de la preponderancia de los factores que desarticularon los Estados de los que su población formaba parte originariamente, ahora se encuentran intentando recrear sus propias naciones, en oposición a esos mismos factores gracias a los cuales pudieron ellos surgir y medrar en su momento. Y su lucha se vuelve aún más difícil por cuanto estos mismos factores centrífugos no han hecho más que fortalecerse desde entonces. Para comprender mejor las razones de que sea así, vamos a proceder por nuestra cuenta, intentando completar los análisis del propio Lenin.

Lo que hoy en día se llama globalización incrementa, sin duda, la homogeneidad cultural en el plano mundial. Supone la creación de una cultura global, por más que escorada del lado de lo occidental, compartida a día de hoy en distinta medida por la inmensa mayoría de la humanidad. Esta homogenización produce, sin embargo, una consecuencia aparentemente paradójica, que consiste en la promoción de la diferenciación. Por una parte, la homogeneidad cultural compartida hace más fácil recrear luego, en ciertos ámbitos, las particularidades de cada colectivo, sin que esta recreación haya de afectar forzosamente a este espacio social común que se ha ido construyendo. Por la otra, si así se desea, va a resultar más fácil además resaltar ahora las diferencias sobre este fondo de homogeneidad. De hecho, es así como funcionan en gran medida las identidades étnicas y nacionales en nuestro mundo moderno. Se basan, en general, en un puñado de rasgos, como el idioma, ciertos argots, ciertos rituales, ciertos elementos, convenientemente

folklorizados, de su cultura popular o ciertos acontecimientos históricos, apropiadamente reconstruidos, todo lo cual resulta ser el fruto de una genuina “invención de la tradición” (cf. Hobsbawm y Ranger, 2012). Con independencia de cuál sea la vía específica por la que tenga lugar, lo cierto es que todo este proceso creativo promueve una recreación del particularismo, que dificulta enormemente la consolidación de unas identidades nacionales más sólidas y obliga a una remodelación de las mismas, haciéndolas más compatibles, de un lado, con la creciente diversidad interna y, del otro, con una homogeneidad global también en alza (cf. Castien Maestro, 2009: 204-206). Quizá ello fuere no sólo a una remodelación de estas identidades, sino también a un cierto redimensionamiento de las mismas, despojándolas de una gran parte de la centralidad que han ostentado en las últimas generaciones, aunque tal hecho no suponga tampoco su desaparición. Podríamos aventurar entonces un horizonte de relativa *desnacionalización* del mundo (cf. Castien Maestro, 2013). Asumir esta posibilidad implica, por cierto, asumir también una visión flexible de las distintas identidades. Éstas ya no son concebidas como algo dado, natural, sino como algo construido. Pero no como algo construido a capricho, sino como el fruto de unos procesos sociales complejos y de muy largo aliento, lo cual hace muy difícil su manejo. Se trata, de este modo, de superar tanto el esencialismo como el construcciónismo extremo. Más adelante volveremos sobre esta cuestión fundamental.

También merece la pena señalar que muchos de estos procesos de uniformización o de diferenciación revisten un carácter coactivo. A menudo son las élites dirigentes las que imponen al resto de la población unos determinados modelos culturales e identitarios, para lo cual, en ocasiones, recurren a prácticas como la prohibición de ciertas lenguas y la enseñanza y utilización obligatoria de otras. Buen ejemplo de ello fue la política de rusificación forzosa emprendida por las autoridades zaristas y que con tanto ahínco denunció el propio Lenin. Sin embargo, él no parece haber prestado suficiente atención a otras prácticas coactivas menos explícitas, pero, en cambio, tremadamente efectivas, como lo son, entre otras, las basadas en las diferencias de riqueza. En virtud de tales diferencias, quienes detentan mayores recursos económicos pueden, a igualdad de condiciones, promover con una mayor eficacia sus propios modelos culturales, lo cual aumentará su disponibilidad y, por lo tanto, la posibilidad de que sean imitados por los demás. Del mismo modo, es bastante probable que los grupos más ricos dispongan de un mayor prestigio social, por lo cual también existirá, otra vez a igualdad de condiciones, una mayor propensión a emularlos. Todo ello no deja de implicar una cierta coacción, aunque sea ésta menos brutal que la derivada de la imposición y la prohibición expresas. Sin embargo, Lenin se centró únicamente en la coacción directa, a la cual naturalmente se oponía de un modo resuelto, pero, en cambio, pareció ignorar la más indirecta, como cuando afirmaba, por ejemplo, que cuando poblaciones con lenguas diferentes tienen que cooperar acaban simplemente decantándose por aquella lengua que les viene mejor (Lenin, s/d. b). En este punto, Lenin mostró una ingenuidad propia más bien de un liberal, sólo atento a la coacción directa, y no de alguien tan imbuido como él de la tradición marxista, que precisamente se ha caracterizado siempre por ser capaz de detectar la existencia de relaciones de dominación por debajo de lo que parecerían ser para otros unas relaciones basadas únicamente en el

acuerdo y el consenso. Y precisamente porque esta coacción indirecta es percibida también en muchos casos por aquellos mismos que la sufren, su resistencia se incrementa también y, con ello, las dificultades para que la homogenización de la que se trate en concreto pueda culminarse con éxito.

Parece, pues, en definitiva, que los procesos de nacionalización tardía que se siguen emprendiendo todavía hoy tropiezan con frecuencia con grandes dificultades. Por otra parte, el coste humano de los procesos de nacionalización, y de otros procesos semejantes de homologación identitaria, ha resultado terriblemente elevado a lo largo de la historia. Si esta homologación se ha revelado quizá como un agente necesario para la construcción de unas sociedades más amplias e integradas, ha sido ciertamente también un agente oneroso. Aunque desde determinadas filosofías de la historia se podría disculparlo como un mal necesario, habría que preguntarse si es preciso hoy seguir pagando semejante precio, si no sería posible, por el contrario, conciliar en mayor medida unas necesarias culturas e identidades más amplias y compartidas con un mayor respeto hacia las culturas e identidades más particulares. Dicho de otro modo, tenemos que preguntarnos si es posible desarrollar formas de integración social más flexibles, menos opresivas, al no apoyarse en tanta medida sobre una homologación identitaria de naturaleza coactiva. Lenin parece haber apuntado justamente en esta dirección. Defendía de un modo expreso la obligación de preservar y desarrollar las distintas lenguas y culturas, en contra de cualquier política de uniformización forzosa. Esta defensa se extendía también a los pueblos no europeos, lo cual era en aquel tiempo muy poco frecuente. De este modo, las distintas tradiciones culturales eran consideradas por él como valiosas y dignas de ser preservadas y desarrolladas, creando, por ejemplo, alfabetos para las lenguas hasta ese momento únicamente orales y promoviendo una prensa y una literatura en los distintos idiomas locales. Se oponía además a cualquier fusión coactiva dentro de una cultura más amplia, lo que, en su opinión, solamente provocaría resistencias entre los afectados. Dando un paso más, propugnaba también el reconocimiento explícito de las identidades étnicas y nacionales diferenciadas, incluido el derecho concomitante a la secesión. Pero este derecho a la particularidad cultural había de venir de la mano de una necesaria articulación entre las distintas culturas particulares en una cultura más amplia, de la misma forma que el derecho a dotarse de una organización política separada había de combinarse con una intensa cooperación política y económica entre estas distintas unidades. Por supuesto, esta cooperación necesitaría de una cierta homogeneidad cultural e identitaria, en especial, mediante unas lenguas de comunicación manejadas por la mayoría. Pero ni siquiera habría por qué imponer una de ellas ni eliminar las demás. A este respecto, elogiaba el caso de Suiza, un país muy cohesionado, pero que contaba con cuatro lenguas distintas y en donde además muchos ciudadanos aprendían las de sus compatriotas y les hablaban en ellas como acto de deferencia (Lenin, s/d. b). Se esbozaba, de este modo, una concepción más flexible de la integración social y de la cohesión cultural e identitaria, en donde lo más general y lo más particular podrían coexistir cada uno en su nivel, pero en mutua y recíproca articulación.

Podía haber, pues, una suerte de nacionalismo prudente, o pragmático (Castien Maestro, 2013), compatible con el internacionalismo. Pero este nacionalismo prudente o pragmático, como nos parece que lo podríamos denominar, tendría que ser rigurosamente distinguido de lo que él siempre condenó como chovinismo. Este último podría entenderse como un nacionalismo extremo, en el cual se profesa una admiración acrítica por todo lo considerado como propio y un desprecio similar hacia todo lo percibido como extranjero. Reposa, así, sobre un modelo de pensamiento extremadamente primitivo, basado en dicotomías maniqueas. Las orientaciones prácticas que se desprenden de semejante concepción resultan igualmente simplistas. Se trata, sencillamente, de apoyar incondicionalmente al propio grupo y rechazar todo lo que parezca oponerse a él. Una conducta semejante vuelve sobremanera difícil la cooperación fructífera entre distintas unidades nacionales en cualquier terreno, así como una apropiación consecuente de las aportaciones realizadas por las demás naciones o nacionalidades.

El desarrollo de estas identidades y formas de integración social más flexibles resulta, en cambio, deseable, no sólo en función de los costes ligados a sus versiones más rígidas, sino también igualmente en razón de la conveniencia de preservar una importante diversidad cultural e identitaria, diversidad que hoy en día valoramos, ciertamente, mucho más de lo que solía hacerse en tiempos de Lenin. La defensa de esta diversidad puede llevarse a cabo a través de distintos procedimientos. Uno de ello reposa sobre la adopción de ciertos modelos tomados de la biología, los cuales asocian la diversidad con la creatividad y, por lo tanto, con una mayor capacidad adaptativa a un entorno cambiante (cf. Lévi-Strauss, 1979: 326-336). Aunque a veces sea un poco tosca, esta argumentación, tan de moda hoy en día, ostenta el mérito de poner de manifiesto una virtualidad real de la variedad, como lo es la de posibilitar una mayor versatilidad y creatividad. Sin embargo, llevada más allá de un determinado punto, no deja de acarrear sus propias complicaciones. La principal de ellas estriba en que mucho de lo así generado o preservado puede carecer luego de cualquier versatilidad de este género. De continuar entonces con el símil biológico, estaría condenado a la extinción. La vida humana ejemplifica esta conclusión mediante la continua desaparición de aquellas formas culturales que, por diversas razones, acaban perdiendo su atractivo o su utilidad para quienes previamente se servían de ellas. Esta constatación choca, por cierto, de manera frontal con los planteamientos relativistas extremos, o no tan extremos, que colocan todas las formas culturales a la misma altura. De aceptar tal relativismo, parece que habría que lamentar la pérdida de las formas culturales que van desapareciendo e, incluso, habría que luchar por preservarlas casi a cualquier precio. También es esto lo que se hace hoy hasta un cierto punto. De este modo, la tolerancia “darwiniana” hacia la extinción de las formas culturales menos aptas se combina con la tendencia a preservar algunas de éstas, aunque sea como meras supervivencias folklorizadas; al igual que ocurre en el plano biológico cuando se protege a aquellas especies en peligro de desaparición.

Un punto de vista semejante, para el cual la diversidad constituye no un pasivo sino un activo, parece plenamente compatible con una perspectiva marxista, aunque no, ciertamente, con cualquier tipo de marxismo. Ha de ser una

específica perspectiva desligada ya del evolucionismo decimonónico, de acuerdo con el cual el conjunto de la humanidad habría obligatoriamente de seguir una misma trayectoria evolutiva, entendida ésta sobre la base de una versión idealizada de la experimentada primero por las sociedades occidentales. En lugar de ello, esta perspectiva ha de basarse en una valoración de lo particular, pero no como un fin en sí mismo, sino como una vía específica hacia lo universal. La compatibilidad profunda entre este punto de vista y el pensamiento marxista no deriva únicamente de la articulación bidireccional entre lo concreto y lo abstracto característica del pensamiento dialéctico. Lo hace igualmente de la posibilidad de engarzarla con el concepto del “ser genérico”, desarrollado tempranamente por Marx en sus *Manuscritos de Economía y Filosofía* (1970). De acuerdo con esta concepción, la esencia humana no es solamente algo dado de un modo innato y que luego, bajo condiciones favorables, podría desarrollarse con cierta plenitud. Es ya ante todo una realidad externa al propio cuerpo humano. Producto de la actividad práctica colectiva de generaciones y generaciones a lo largo de la historia, se encuentra objetivada en herramientas, instituciones, relaciones sociales, lenguajes y códigos culturales, de los que cada individuo particular no podrá ya apropiarse más que en una reducida fracción. En consecuencia, este patrimonio humano queda repartido entre los distintos individuos, pero también, podemos añadir nosotros, entre los distintos colectivos, incluyendo aquí a los distintos colectivos étnicos y nacionales. Cada uno de ellos va, así, a conservar y desarrollar un fragmento parcial de este patrimonio cultural humano y va, por lo tanto, a desarrollar también algunas facetas particulares de la esencia humana, contribuyendo, de este modo, al enriquecimiento de la misma como un todo. Si ello es así, es porque las distintas facetas de la cultura humana universal son ya tan complejas en su inmensa mayoría, que su apropiación, aunque sea parcial, constituye una tarea capaz de consumir la totalidad de la existencia individual. El cosmopolitismo fácil desemboca, por ello, en un diletantismo superficial. Y justamente al ser así, un cierto sentimiento particularista, dentro de unos límites, un cierto apego privilegiado a lo propio, puede resultar muy provechoso para el conjunto de la humanidad (cf. Castien Maestro, 2007: 142).

El propio Lenin parece haber sido un claro exponente de esta postura. Estaba apasionadamente embebido de la tradición cultural rusa, tanto la culta como la popular, pero esta pasión no le conducía a un encierro dentro de su propia tradición, sino a una apertura radical hacia otras tradiciones culturales diferentes. El afianzamiento en lo propio operaba en él no como un pretexto para la cerrazón sobre sí mismo, sino como una suerte de trampolín hacia el otro, para una apertura concebida no como una mera disposición a absorber sin medida lo ajeno, para colmar la propia vaciedad interior, sino como un afán por poner en interacción la plenitud de lo propio con aquello que los otros pudieran aportar de más valioso. Así pues, esta defensa del valor de lo particular no debe confundirse con un culto a la particularidad cultural. La cultura no es aquí un fin en sí mismo, sino un sistema de objetivaciones que pueden potenciar el desarrollo de la esencia humana, pero que también, según el caso, pueden obstaculizarlo de un modo radical, convirtiéndose en fuente de alienación. Se alberga, de este modo, una visión de lo cultural que podríamos calificar de pragmática o instrumental. Al mismo tiempo, ninguna cultura es

monolítica. Como cualquier otra realidad, es una unidad de contrarios, lo que posibilita su desarrollo en diferentes direcciones. Aunque desde esta concepción dialéctica, este carácter contradictorio y estas potencialidades evolutivas pueden concebirse de distintas maneras, a Lenin, dada la subordinación a necesidades estratégicas a la que tan a menudo sometía su reflexión teórica, le interesaban ante todo en función de sus eventuales relaciones con la lucha de clases. Tal y como declaró de manera explícita, toda cultura constaba de elementos susceptibles de un desarrollo reaccionario o revolucionario y, por lo tanto, susceptibles también potencialmente de servir a los intereses de unos grupos sociales u otros. De ahí entonces que el deber de los revolucionarios fuese luchar por promover su desarrollo en un sentido progresista (Lenin, s/d. b). Es lo que hizo siempre él mismo con su afán por establecer una vía cultural específicamente rusa hacia el marxismo, rescatando para ello ciertas aportaciones de autores como Herzen y Chernishevsky (Lenin, 1976: 59-65). Frente a cualquier esencialismo, ninguna cultura era en sí totalmente conservadora o progresista. Los elementos favorables a una u otra tendencia podían ser más o menos poderosos en un determinado momento, pero siempre existía la posibilidad de desarrollar aquellos otros que, en esa situación, se encontrasen relegados a un segundo plano. Todas estas culturas, desarrolladas en un sentido progresivo, habrían de articularse luego entre sí, a fin de no desembocar en una mera fragmentación de la humanidad, riesgo éste que amenaza hoy en día a ciertas concepciones multiculturalistas. Frente a la unificación por medio de la homogenización coactiva, por medio de la simplificación, resulta posible otra vía diferente, que haga justicia a la complejidad de aquello que aspira a articular. Se trata de elaborar unas síntesis culturales e identitarias lo suficientemente complejas para que en ellas se reconozcan personas con culturas e identidades muy diversas, y sin que al hacerlo tengan que renunciar a su propio patrimonio particular. Una tarea nada sencilla, sin duda.

III. Estrategias políticas flexibles

Esta última idea nos conduce ya desde el plano de la teorización más abstracta al de las estrategias políticas desarrolladas en unos contextos concretos. Como hemos estado tratando de demostrar, Lenin poseía una concepción muy compleja sobre el hecho nacional, una concepción que compatibilizaba su reconocimiento y su aprecio del mismo con una orientación decididamente internacionalista y una oposición resuelta a cualquier género de chovinismo. Una posición semejante permitía entonces subordinar los intereses nacionales, o supuestamente nacionales, a los intereses humanos en un plano más general. La crítica al colonialismo y la defensa de los pueblos oprimidos, en nombre de valores democráticos universales, obedecía a una concepción de este tipo. Pero Lenin llevó mucho más lejos esta orientación, compartida, por lo demás, por muchos demócratas y humanistas de su tiempo, cuando propugnó una política de *derrotismo revolucionario* en 1905 y 1914. Abogó por la derrota militar de la Rusia zarista, no sólo porque su expansionismo era condenable en sí mismo, sino también porque esta derrota podría abrir la vía a una revolución de la que saldría beneficiado el pueblo ruso y el conjunto de la humanidad, tal y como en efecto ocurrió finalmente. Una postura de este tipo suponía distinguir entre los intereses de las clases dominantes y los de las dominadas. Cuanto

más enfrentados estuvieran ambos, menos sentido tendría hablar de un interés nacional compartido. El presunto interés nacional oficial no sería entonces más que una envoltura engañosa del interés particular de una clase, en lo que constituiría un ejemplo especialmente ilustrativo de esa alienación ideológica que él solía ser tan hábil en detectar. Del mismo modo que este derrotismo revolucionario resultaba totalmente coherente con las concepciones teóricas y estratégicas de Lenin, otro tanto ocurría con su postura ante la autodeterminación. Éste era un derecho que debía ser defendido, en cuanto que principio democrático elemental, en función de la asunción y el desarrollo de los principios básicos de la democracia por parte del movimiento socialista. Era además un derecho perfectamente acorde con su propia concepción del hecho nacional. En su defensa, Lenin tuvo que polemizar con aquellos otros socialistas que concebían el hecho nacional, y, por lo tanto, la autodeterminación, como algo totalmente anacrónico en el marco de un proceso de internacionalización rampante y mostró que, no sólo en el caso de las colonias y los viejos imperios, sino también en el de los países más avanzados de Europa Occidental, seguían teniendo pleno sentido las reivindicaciones nacionales, como pondrían de manifiesto los casos de Noruega y de Irlanda (Lenin, s/d.c). Aparte de todo esto, el derecho a la autodeterminación podía convertirse en una poderosa arma al servicio de los objetivos socialistas. Podía servir, en primer lugar, para ganarse las simpatías de las poblaciones nacionalmente oprimidas. A ello se añadía su capacidad para desestabilizar a las grandes potencias capitalistas. No se trataba solamente de que en el momento en el que él escribía los grandes imperios coloniales se las estuviesen viendo ya con los primeros movimientos nacionalistas de sus poblaciones sometidas, sino de que, además, era de esperar que estos nacionalismos no hiciesen más que fortalecerse y multiplicarse, conforme el desarrollo capitalista fuese “despertando” esta aspiración entre quienes hasta el momento se habían mostrado indiferentes hacia ella. De este modo, parecía que la lucha por la liberación nacional en las periferias y en las colonias podía converger con la lucha estrictamente socialista en el centro. La importancia histórica de esta propuesta estratégica no necesita ser argumentada.

Pero esta lucha no podía tener una dimensión meramente destructiva, meramente dirigida al debilitamiento, o, a ser posible, el derrocamiento de los poderes imperialistas. Era preciso igualmente investirla de un sello constructivo. Había que determinar también qué era lo que se quería instaurar en el lugar de las anteriores estructuras políticas opresivas. Fue en este punto donde la posición de Lenin alcanzó, en nuestra opinión, un carácter más decididamente dialéctico. Al tiempo que insistía en el reconocimiento del derecho a la secesión, pensaba que en caso de que hubiera que decidir, por ejemplo, en un referendo, habría muchas situaciones en que lo más apropiado sería votar en contra suya. De este modo, si, en su opinión, los obreros rusos debían defender sin contemplaciones el derecho de los ucranianos a la separación, al mismo tiempo debían esforzarse por convencerles de la conveniencia de mantener un Estado unitario, un Estado que, obviamente, garantizase su existencia nacional autónoma y rechazase cualquier homogenización forzosa. Las razones a favor de esta postura unionista eran de peso. La primera estribaba en que con ello sería más fácil coordinarse

económicamente, así como, tras la revolución, defenderse frente a agresiones exteriores. Pero, de un modo más general, la desmembración de los Estados ya establecidos era una eventualidad ante la cual había que adoptar una estrategia prudente. Cuanto más consolidados estuviesen estos Estados, desde el punto de vista de su articulación económica interna y su cohesión cultural e identitaria, más costes conllevaría cualquier fragmentación, sobre todo porque habría muchos más “mestizos”, muchas más gentes que podrían poseer intereses y vínculos a uno y otro lado de la futura frontera por trazar. Así ocurría en especial en las naciones-estado de Europa Occidental. Pero se podía pensar también en la posibilidad de conservar en gran parte las estructuras unitarias de los viejos imperios una vez que se produjese la deseada transformación social. Esto fue lo que ocurrió finalmente en Rusia. Al contrario que los imperios austro-húngaro y otomano, que no sobrevivieron a la Gran Guerra, los viejos dominios del Zar se transmutaron en la Unión Soviética, una construcción estatal de nuevo cuño, donde al reconocimiento de una multitud de naciones y nacionalidades se superponía un nacionalismo más global e ideológico, el soviético, ligado a un específico proyecto político. Y pese al fracaso final de esta experiencia, hay que señalar que la misma tuvo, al menos, dos importantes aspectos positivos. El primero consistió en su decisiva contribución al desarrollo de numerosas culturas e identidades minoritarias y hasta entonces marginadas y reprimidas. El segundo fue el de asegurar durante décadas una convivencia razonable en el seno de una población extraordinariamente heterogénea.

Con todo, la situación podía ser todavía más enrevesada. En primer lugar, no parecía tomarse todavía en cuenta que, bajo ciertas circunstancias, una lucha emprendida contra una genuina opresión nacional podría tener, sin embargo, efectos negativos sobre la lucha de clases en el plano internacional, o, dicho de otro modo, podría operar en un sentido contrarrevolucionario. Podría darse el caso, de este modo, de que un movimiento nacionalista periférico se enfrentase a un Estado en donde hubiera tomado ya el poder un movimiento progresista. Podría esperarse que este último sabría manejar la situación, reconociendo los derechos nacionales de la población antaño oprimida y tratando de ganarse a una parte de ella para sus objetivos transformadores. Pero quizás no siempre se tuviese éxito en este empeño. Después de todo, era fácil que en la nación dominante perviviesen muchos hábitos chovinistas, de manera que todas estas generosas propuestas que se propugnaban quedasen reducidas a un puñado de declaraciones altisonantes, con las que ocultar la continuidad de la vieja opresión nacional. Incluso aunque no fuese así, era fácil que la población oprimida, que frecuentemente iba a estar más atrasada desde el punto de vista socio-económico, se resistiese a las innovaciones introducidas por el nuevo poder revolucionario y se agrupase para luchar en su contra bajo la égida de sus dirigentes tradicionales. Tampoco había que descartar en absoluto que además se aliasen con potencias imperialistas enemigas. Partiendo de esta eventualidad, ya en su época, Marx y Engels se mostraron durante mucho tiempo abiertamente hostiles a los nacionalismos de los pueblos eslavos sometidos, temiendo, con bastante razón, que su triunfo pudiera fortalecer a la Rusia zarista, el gendarme de la reacción europea en aquellos momentos (Nin, 1977: 53-66). Esto fue lo que también ocurrió durante la revolución soviética, sobre todo en distintas regiones del Caucaso y del Asia Central. La respuesta

de Lenin, en coherencia con todo su planteamiento, fue la de sacrificar en estos casos el reconocimiento del derecho nacional en beneficio de la causa revolucionaria, hasta el punto de ordenar la invasión de la Georgia independiente en 1921, la cual estaba actuando *de facto* como una base del imperialismo británico para desestabilizar los dominios soviéticos (Carr, 1977: 366-368). Las decisiones de esta índole podían quedar justificadas en función de las dificultades objetivas por las que se atravesaba en un momento dado, circunstancias que exigían actuar sin miramientos y obligaban a postergar, al menos temporalmente, el reconocimiento de aquellos derechos democráticos que con tanto entusiasmo se proclamaban.

Desde este punto de vista, la política adoptada no habría diferido en lo substancial de otras muchas medidas autoritarias tomadas también por Lenin, como la prohibición de todos los partidos de la oposición y la anulación progresiva de la democracia interna dentro de todos los organismos soviéticos. El problema de todas estas políticas consistió, como ya es de sobra conocido, en su tendencia a consolidarse como hechos irreversibles, hasta el punto de acabar legitimadas ideológicamente, no ya como dolorosas desviaciones temporales, sino como una situación ideal, error éste en el que ya incurrió el propio Lenin, pero en el que profundizaron mucho más aún sus sucesores. Esta operación de legitimación a posteriori, de conversión de la necesidad en virtud, sólo ha podido realizarse a través de una drástica simplificación de las cuestiones realmente en juego. Se ha dejado de reconocer la existencia de una multitud de realidades autónomas, articuladas entre sí únicamente a través de unos complejos sistemas de mediaciones, para supeditarlo todo a un único objetivo, lo que, de paso, ha acostumbrado a traducirse en un acentuado utilitarismo, oportunismo y maquiavelismo. La inclinación que Lenin mostraba en ocasiones a olvidarse de las exigencias de un pensamiento dialéctico, aprehendiendo la realidad solamente por donde le interesaba de un modo más inmediato desde un punto de vista táctico, encontraría aquí una de sus manifestaciones más negativas. En un caso así, que no es en sí el de Lenin, pero sí el de algunos de sus declarados seguidores, empezando por Stalin (1977), cualquier reivindicación nacionalista sería apoyada o condenada dependiendo tan sólo de que, coyunturalmente, favoreciese o no los propios objetivos políticos, presuntamente, revolucionarios. Nosotros sostenemos, por el contrario, que la cuestión nacional detenta una autonomía que nos obliga a analizarla en sí misma, y a formular, sobre la base de este análisis, los juicios que sean precisos, manteniendo una independencia relativa con respecto a estos otros objetivos políticos. Para ello es necesario dotarse de unos criterios más elaborados, a fin de determinar si tal o cual población puede ser definida como una nación o una nacionalidad diferenciada, así como si está sufriendo o no realmente una opresión nacional y, de ser así, en qué grado y bajo qué modalidades específicas la está padeciendo. Ésta es una tarea que en gran medida continúa pendiente.

Una segunda cuestión, muy relacionada con todo lo anterior, pero que todavía en tiempos de Lenin no había adquirido la importancia que después ha llegado a detentar, viene dada por el desarrollo de las reivindicaciones nacionalistas dentro de las naciones-estado aparentemente más consolidadas, como es el caso de algunos países de Europa Occidental. El caso irlandés, del que tanto

se ocupó él mismo, diferiría de estas nuevas situaciones en razón del carácter abiertamente semicolonial del mismo, razón por la cual no nos parece correcto ponerse sin más a realizar extrapolaciones a partir suyo. Frente a cualquier tentación de este tipo, resulta aconsejable profundizar en esta cuestión con el fin de evitar los errores en los que, en nuestra opinión, incurren actualmente muchos movimientos de izquierda. Éstos se limitan a aplicar de manera mecánica una versión en extremo simplificada del análisis de Lenin. Para ellos, todos estos movimientos nacionalistas más recientes podrían ser equiparados a los movimientos nacionalistas de las antiguas colonias. A semejanza de estos últimos, estarían luchando también contra una situación de opresión nacional e incluso de dominación política y explotación económica, como en el caso colonial. Pero las cosas suelen ser, sin embargo, bastante más complejas. La opresión nacional significa, en su sentido estricto, la persecución contra ciertas formas culturales e identitarias. Desde un punto de vista democrático, semejantes políticas resultan, en principio, claramente condenables. Sin embargo, la existencia de un movimiento nacionalista no significa necesariamente que la población concernida esté experimentando esa opresión nacional, al menos no en sus grados más extremos. Reconocer el derecho de esta población a la autodeterminación y condenar el que no se le conceda no obliga tampoco a admitir que esta población esté sufriendo además otras restricciones añadidas. El que las sufra o no es algo que habrá que establecer mediante la aplicación de esos mínimos criterios objetivos a los que acabamos de hacer referencia y que todavía están en gran medida por desarrollar. Las quejas del movimiento nacionalista en cuestión acerca de la opresión nacional sufrida no tienen por qué ser aceptadas sin más. Su grado de verosimilitud habrá de ser dilucidado sobre bases más objetivas. Aparte de esta opresión nacional, existen además otras muchas razones para que se desarrolle un movimiento nacionalista, como el mero afán, legítimo, de dotarse de un marco político autónomo, en donde recrear más cómodamente la propia cultura e identidad nacional o, como también es frecuente, la existencia de prejuicios despectivos hacia los otros integrantes de la nación de la que en ese momento se forma parte, lo cual, evidentemente, sería, en principio, condenable como una clara manifestación chovinista.

De cualquier manera, la existencia o no de esta opresión nacional es algo que ha de ser distinguido analíticamente de la dominación política y de la explotación económica. No es algo que en sí equivalga, para empezar, a la privación de derechos políticos, incluido el del autogobierno. Por el contrario, esta opresión nacional resulta bastante compatible con la igualdad formal ante la ley. Es posible, asimismo, que numerosos miembros de la población nacionalmente oprimida logren progresar, incluso en el escalafón político, a cambio de renunciar a cualquier manifestación idiosincrásica. El caso de los kurdos en Turquía parece haber sido un buen ejemplo de ello (cf. Lewis, 2002). No obstante, sí que parece probable que la opresión nacional, sobre todo cuando alcanza una relativa intensidad, haya de articularse con un mínimo de opresión política. Puede que el Estado sea especialmente duro con los miembros de esta población en términos generales, con el fin de bloquear cualquier acción suya que pudiera acabar desembocando en una eventual reivindicación de signo nacional. Y puede suceder también que, por miedo a la misma, se impida cualquier posible autogobierno o se bloquee el ascenso

social y político de los miembros de esta población. Todo esto puede ocurrir, pero no es forzoso que lo haga, razón por la cual no deben realizarse amalgamas precipitadas. Lo mismo sucede en el caso de la explotación económica. Aparte de la explotación capitalista "normal", los miembros de una determinada población, generalmente además los habitantes de un determinado territorio, pueden ser víctimas de una explotación económica diferencial, basada en mecanismos tales como el desequilibrio entre lo entregado en impuestos y lo recibido en inversiones públicas, el expolio de sus recursos, los menores derechos laborales o la conversión en un mercado cautivo. Ésta es la situación a la que se han enfrentado tradicionalmente las poblaciones coloniales. Sin embargo, ello no tiene por qué acompañar en todos los casos a la existencia de algún grado de opresión nacional o política. Es perfectamente posible, incluso, que aquellos Estados que practican una política de asimilación forzosa intenten ganarse la lealtad de aquella parte de sus ciudadanos sobre la cual la aplican a través de una serie de privilegios económicos, con lo cual esta población no sólo no sufrirá una explotación diferencial, sino que se beneficiará además de la situación opuesta. Esto no quiere decir, en absoluto, que esta población no puede considerar, con razón o sin ella, que le iría mejor siendo totalmente independiente. Pero el hecho de que la reclamación de la secesión se apoye, aunque no en exclusiva, en una reclamación económica no significa forzosamente ni que se esté sufriendo una explotación económica diferencial, ni que esta última equivalga en intensidad a la que ha sido característica de las situaciones coloniales a lo largo de la historia. En virtud de todo lo anterior, parece ya estar claro que no resulta posible asimilar cualquier situación en donde exista una reivindicación nacionalista a la situación colonial-tipo. Obrar de este modo supone renunciar a cualquier análisis serio de las situaciones concretas para conformarse con una mera aplicación formalista de modelos prefabricados. Si, por el contrario, se aspira precisamente a hacer justicia a la riqueza de las situaciones reales, se hace preciso comenzar por dotarse, como ya hemos señalado antes, de toda una serie de criterios que nos permitan distinguir entre distintas modalidades de opresión nacional, dominación política y explotación económica, así como entre las diversas formas en que las distintas variantes de estos tres fenómenos pueden llegar a articularse entre sí. Sólo de este modo parece posible librarse de la mera aplicación de esquemas abstractos. Sobre la base de todos estos criterios sí sería posible establecer estrategias políticas adecuadas para cada situación concreta. Entretanto lo más sensato parece ser conducirse con prudencia y respetar la autonomía de las cuestiones nacionales con respecto a otras cuestiones políticas, empezando por la de la lucha de clases.

La existencia de diferencias étnicas y nacionales no tiene por qué desembocar siempre en la secesión o, incluso, en la obtención de una mayor autonomía política. La razón estriba en que muchas veces no existe una mínima correspondencia entre la distribución de las poblaciones y la distribución de los territorios. Las poblaciones étnica o nacionalmente diferenciadas no se encuentran lo suficientemente concentradas en ninguna parte para que pueda resultar factible, en principio, la agrupación de las mismas en Estados separados. Ello no quiere decir que esto sea algo totalmente imposible. Pero hacerlo va a implicar unos formidables, y dramáticos, desplazamientos de población, que rara vez se va a estar en disposición de poder acometer. La

concentración de una parte importante de las personas de religión judía en Palestina ha constituido el ejemplo extremo de esta práctica, pero el inmenso sufrimiento humano que todo ello viene ocasionando desde hace décadas es un buen testimonio de los peligros que acarrean este tipo de políticas. Parece, pues, y cada vez en mayor medida en estos tiempos de migraciones internacionales a gran escala, que la convivencia dentro de un mismo Estado entre gentes muy diversas va a ser un hecho inevitable. Esta heterogeneidad choca en gran medida con el ideal propio de la ideología nacionalista (cf. Castien Maestro, 2003: 209-213) de una población culturalmente homogénea. Los conflictos que todo ello está favoreciendo en muchos lugares son de todos conocidos. Una vez que se descarta la vía de la secesión y la de la homogenización forzosa, se hace preciso buscar otras posibles salidas. Al llegar a este punto, la reflexión contemporánea tiene bastantes cosas que aprender de algunos planteamientos ya antiguos y, entre ellos, de algunos de los puntos de vista sostenidos por el propio Lenin. Así ocurre con las discusiones en torno a la propuesta de la autonomía cultural. Se trató de una propuesta formulada originalmente por algunos conspicuos representantes del llamado austromarxismo, como era el caso especialmente de Otto Bauer. El desafío con el que se enfrentaban estos teóricos estribaba no sólo en la inmensa pluralidad étnica del Imperio Austro-Húngaro, sino además en la creciente mezcolanza entre unas nacionalidades y otras, como consecuencia de la rampante modernización económica. Muchas ciudades se habían vuelto étnicamente diversas. Todo ello ocasionaba conflictos y, sobre todo, desencadenaba las protestas de los grupos más débiles contra el peligro de una eventual asimilación cultural e identitaria. La solución que proponían Bauer y otros consistía en otorgar a cada comunidad una autonomía cultural, dentro del territorio que compartía con otras, dado que la autonomía territorial no podía resolver, en principio, el conflicto existente entre unas poblaciones ya tan entremezcladas en el plano espacial. De este modo, cada comunidad habría de poseer el derecho de gestionar sus asuntos culturales por separado y, en especial, el de dotarse de sus propias escuelas separadas. Esta misma tesis fue adoptada también por el Bund judío dentro del Imperio Ruso (Nin, 1977: 79-94).

La crítica que Lenin dirigió a este planteamiento, y que posteriormente fue desarrollada también por Stalin (1977: 63-75), incidía fundamentalmente en el peligro de ghettización que llevaba aparejado. Existía el riesgo de que reforzase las diferencias culturales e identitarias, de tal manera que la oposición entre ellas se agudizase todavía más. Posiblemente, con estas identidades reforzadas y con unos límites más nítidos entre los grupos se incrementase también la competencia y la rivalidad entre ellos. En el contexto de esta competencia intensificada, era de prever que cada comunidad se reagrupase con frecuencia en torno a unos líderes que con facilidad podrían provenir de sus sectores más poderosos y conservadores, pero también los mejor organizados, como era el caso del clero de las diferentes religiones. Asimismo, se corría el riesgo de acabar por esencializar a la gente, por equipararla a unos modelos abstractos que quizás no se correspondiesen con lo que una parte de esta gente era ya realmente. Puede que muchos no se sintiesen representados por los líderes comunitarios conservadores, pero se les estaría empujando a recurrir a ellos como sus representantes. De la misma

forma, quienes se hubiesen asimilado más a otras culturas, por haber cambiado hace tiempo de residencia, o proviniesen de matrimonios mixtos tampoco encajarían quizá en los modelos culturales en donde se les pretendía hacer entrar (Lenin s/d.b). Salta a la vista la actualidad de toda esta discusión en el contexto de los debates contemporáneos sobre el multiculturalismo y el comunalismo. El problema que, en última instancia, presentan siempre estas políticas es el de que amenazan con transformar la sociedad en una confederación laxa de minorías más bien encerradas en sí mismas, a pesar de compartir un mismo espacio geográfico. Al mismo tiempo favorecen el inmovilismo. Los elementos culturales existentes en un momento dado, desde el momento en que reciben ahora una relevancia social añadida como marcadores identitarios (cf. Castien Maestro, 2003: 62-72), pueden fácilmente cristalizar en unas formas culturales mucho más estáticas, a despecho del resto de la evolución social y cultural, cuyo desarrollo pueden contribuir además a obstaculizar de un modo muy efectivo. Pero puede que tampoco sean al fin y al cabo unos obstáculos tan eficaces, con lo cual podrían convertirse en marcadores de una pertenencia estamental cada vez más disociada de las condiciones reales de existencia de la gente, un poco a imagen de lo que acabó ocurriendo con los estamentos en el Antiguo Régimen, progresivamente convertidos en una suerte de cáscaras vacías (Lukács, 1985: 134-141; Tocqueville, 1989: 14-29). En un caso así serían ante todo un engorro para la vida social y, por supuesto, una fuente de conflictos de lo más variado. Realmente, lo que caracterizaba a todo este planteamiento es una concentración excesiva, unilateral, en lo particular, frente a lo más general. De nuevo, se hace necesaria una posición más equilibrada, una posición que enfatice también los elementos unificadores y que, por ejemplo, no divida a los niños en escuelas separadas, sino que en el marco de una escuela unificada permita, a quienes así lo deseasen, conocer determinadas lenguas y culturas, la de su medio de origen, pero quizá también las del medio de origen de sus compañeros.

IV. Más allá del esencialismo y del construcciónismo

Los análisis anteriores nos han revelado la fecundidad de la concepción dialéctica de Lenin sobre el hecho nacional. Pese a las críticas que nos puedan merecer algunas de sus posiciones concretas, creemos haber dejado en claro la capacidad de esta concepción para superar, tanto en el terreno de la teoría como en el de la práctica, las aproximaciones de corte más unilateral. Frente a quienes prácticamente negaban la existencia del hecho nacional o aguardaban su pronta desaparición como consecuencia del desarrollo capitalista, él se esforzó en demostrar que la existencia de este hecho nacional obedecía a razones muy profundas y que la modernización en curso lo debilitaba al tiempo que lo fortalecía. Pero también frente a quienes contemplaban, por el contrario, lo nacional como una realidad quasi-eterna y absolutamente central, arguyó que la nación era un producto histórico relativamente reciente, fruto de unas causas más o menos determinables, y que quizá con el tiempo desapareciese, aparte de tener una influencia muy variable según las sociedades y los momentos históricos. De la misma forma, se enfrentó tanto a quienes insistían en denunciar, o ignorar, cualquier reivindicación nacional, como a aquellos otros que la convertían en el eje central de su actividad política. Este afán por

superar la unilateralidad y por elaborar síntesis integradoras desembocó, asimismo, en un intento, solamente esbozado, es cierto, de elaborar un teoría general sobre las condiciones históricas de la emergencia y reproducción de las identidades nacionales. Estas ideas de Lenin fueron posteriormente desarrolladas por Stalin (1977), en lo que constituye hoy en día la porción más aprovechable de su labor teórica y política, tan profundamente condenable en otros muchos aspectos. Posteriormente, autores de la talla de Maxime Rodinson (1975), Pierre Vilar (1998) y Samir Amin (1979) han continuado trabajando en esta misma línea. El objetivo de todos ellos ha sido forjar una teoría sobre el hecho nacional acorde con los principios básicos del marxismo. Para ello han procurado conectar los fenómenos identitarios, sean étnicos o nacionales, con la dinámica de las estructuras económicas. El gran mérito de este planteamiento ha consistido en tratar de des-absolutizar el hecho nacional, vinculándolo a otras instancias tenidas por más determinantes. Del mismo modo, ha abierto la vía a su consideración como un fenómeno histórico, que no ha existido siempre, que ha ido mudando a lo largo del tiempo, y que quizá dejé de existir en el futuro. En contrapartida, su labor ha adolecido de una cierta tosquedad teórica. Las estructuras económicas han tendido a ser definidas de unos modos demasiado genéricos y abstractos. De manera concomitante, lo cultural y lo identitario no han sido apenas estudiados en sí mismos, sino que simplemente se han relacionado algunos rasgos suyos, a veces incluso tomados aisladamente, con las estructuras económicas que los estarían determinando. No han sido convenientemente reelaborados teóricamente, hasta el punto de convertirse en objetos concretos reconstruidos (cf. Kosik, 1988: 1-36). Se ha producido, así, en ocasiones una suerte de combinación entre unos esquemas teóricos demasiado abstractos sobre la dinámica socio-económica más general y unas nociones vagas y pre-teóricas sobre lo cultural, lo identitario y lo nacional. El resultado final ha sido, en el peor de los casos, pero solamente en ellos, una combinación entre un economicismo extremo y un evolucionismo unilineal, por una parte, y una visión todavía muy esencialista acerca de la cultura y de la nación, por la otra (cf. Roy, 1998: 111-113).

Pese a estas carencias ocasionales, estos planteamientos apuntan en una dirección que nos parece extraordinariamente prometedora en relación con algunos debates actuales. Se trata de la posibilidad de desarrollar una vía intermedia entre lo que podemos denominar los planteamientos esencialistas y construcciónistas, a los que ya hicimos referencia brevemente en el apartado II. De acuerdo con los planteamientos del primer tipo, los colectivos nacionales poseerían en la mayor parte de los casos una dilatada historia. Los rasgos culturales que ostentan actualmente, así como su actual conciencia identitaria, datarían de muy antiguo. De igual manera, su cultura tendería ser homogénea, casi monolítica, lo que, incluso, podría llegar a plasmarse en una personalidad modal, común a la mayoría de los miembros del colectivo. Los excesos caricaturescos a los que puede llevar una postura semejante son tan conocidos que no vale la pena insistir sobre ellos. Su carácter ahistórico es también evidente. Postula unas realidades estáticas, prácticamente inmunes al cambio. Proyecta sobre el pasado la imagen, además idealizada, que se tiene del presente. Con ello, explica multitud de acontecimientos del pasado sobre la base de intereses y rivalidades nacionales que quizá no existiesen todavía en el momento histórico al que se hace referencia, así como sobre la base de

unos supuestos elementos culturales, si es que no claramente psicológicos, que posiblemente no estuvieran presentes tampoco en aquellos tiempos, si es que lo están actualmente. La incompatibilidad entre este planteamiento y el marxismo resulta clara, así como la contribución de este último, junto con otras escuelas de pensamiento, a su crítica y refutación. El construcciónismo ha surgido paulatinamente como una alternativa a este esencialismo más tradicional. En cierta forma, se ha definido como el inverso perfecto de este último. Ha insistido, así, en el carácter de invención relativamente reciente de muchas prácticas culturales tenidas por tradiciones de gran antigüedad, en la plasticidad y la heterogeneidad de la cultura de cualquier grupo humano, en la imperfecta coincidencia entre las fronteras entre los grupos étnicos y nacionales, por un lado, y las áreas culturales, por el otro, así como, por último, en el carácter también históricamente novedoso de las actuales identidades nacionales. En suma, frente al ancestralismo de los esencialistas, se ha subrayado el carácter más bien moderno de lo nacional y frente a las visiones naturalistas, que toman lo cultural y lo identitario, como algo existente de por sí, se ha hecho aquí énfasis no sólo en su carácter genérico de construcción social, sino también, más en concreto, en su frecuente carácter de invención consciente e intencionada. Al contrario de lo que ocurre con el esencialismo, un punto de vista semejante parecería tener bastante en común con las posiciones marxistas, tal y como nos lo indica la adscripción a esta corriente de varios de sus promotores más destacados, como Eric Hobsbawm y Benedict Anderson. Esta concordancia se manifiesta en varios puntos. Para empezar, ha procedido a desenmascarar concienzudamente un sinfín de fantasías ideológicas, encubridoras de la realidad. Asimismo, su insistencia en el papel de las invenciones conscientes en la aparición de las tradiciones abre la vía a su vinculación con distintos intereses sociales, incluidos los de clase en su sentido estricto. Todo ello, unido además a la perspectiva general histórica a la que nos hemos referido determina una clara concordancia con el pensamiento marxista.

Pero siendo todo esto verdad, también lo es el que este punto de vista ha derivado con frecuencia hacia posiciones extremas y unilaterales. En primer lugar, habría que preguntarse por qué unas construcciones tan artificiales pueden arraigar con tanta intensidad entre las poblaciones hacia las que van dirigidas. A esta primera objeción podría responderse alegando la necesidad sociológica de tales construcciones. Esta sería justamente la argumentación desarrollada por Ernest Gellner (1989). De acuerdo con este autor, las modernas sociedades industriales son unas sociedades más integradas que las que las han precedido históricamente. Requieren, en consecuencia, de unas identidades más amplias e inclusivas, como es el caso precisamente de las identidades nacionales, que han tenido que ser forjadas con este fin. Pero una cosa es que estas identidades más amplias sean sociológicamente funcionales y otra muy distinta que resulten también subjetivamente aceptables para sus destinatarios. Esta aceptabilidad subjetiva depende, simplificando mucho las cosas, de dos factores. El primero estriba en la existencia de una funcionalidad no sólo desde el punto de vista macrosociológico, desde el punto de vista de la sociedad como un todo, sino también desde un punto de vista mucho más microsociológico, desde la perspectiva de los intereses de las personas concretas implicadas en el asunto. Las nuevas identidades han de ayudarles, de este modo, a solventar mejor sus problemas cotidianos. Y, en efecto, esto

es algo que ocurre con bastante frecuencia, cuando las identidades nacionales y étnicas permiten al individuo vincularse con personas muy diferentes de sí mismo en lo que se refiere a su residencia, su estilo de vida o su profesión. Al hacerlo, le proporcionan una especie de salvoconducto con el que moverse más cómodamente dentro de un espacio social común ahora ampliado. El segundo elemento a tener en cuenta reside en la necesidad de que las identidades integradoras que se proponen resulten mínimamente atractivas y reconocibles. Para lograr poseer este atractivo es preciso que estas identidades proporcionen una imagen positiva sobre la propia colectividad, algo muy frecuente en cualquier concepción nacionalista. Su carácter reconocible dependerá, por su parte, de que las nuevas síntesis identitarias se sirvan de un conjunto de elementos culturales ya presentes previamente. El ser humano posee una creatividad limitada y, tal y como nos enseñan décadas de investigación cognitiva, por mera economía de esfuerzos tiende a reproducir constantemente sus viejos esquemas y a integrar dentro de ellos los hechos más novedosos. De ahí precisamente que las nuevas síntesis culturales e identitarias tengan que servirse en gran medida de antiguos rasgos culturales e, incluso, de previas adscripciones identitarias. En relación con esta problemática, nos parece muy relevante la concepción de Geertz acerca de los sentimientos primordiales" (Geertz, 1987: 219-262), que nosotros preferimos redefinir como "identidades primordiales", como aquellas identidades más tradicionales, profundamente arraigadas, que no terminan de adaptarse a los límites de los nuevos Estados en que sus portadores se encuentran ahora integrados.

De este modo, tampoco hay por qué pensar que la fabricación de nuevas identidades y culturas, por más osada e ingeniosa que pueda mostrarse en muchas ocasiones, vaya a ser un juego en el que todo vale. Y no lo es únicamente porque sea necesario forjar identidades inclusivas y atractivas, sino también porque, asimismo, estas identidades, o, al menos, algunos de los contenidos a los que remiten, han de resultar en alguna medida, al menos, familiares para aquellos a quienes van dirigidas. Evidentemente, parece sensato suponer que, a igualdad de condiciones, cuanto más familiar resulte una de estas síntesis, más fácil será su asunción colectiva. Por ello mismo, la investigación histórica no tendría que consagrarse únicamente a desvelar el carácter reciente y, en cierta forma, artificial de muchas tradiciones culturales y de muchas identidades. Hacer esto es imprescindible, pero también lo es mostrar todo lo que, de un modo u otro, se ha conservado del pasado. No hay que insistir únicamente en las rupturas, sino también en las continuidades. No hay que subrayar solamente los cambios cualitativos, sino también todo lo que el nuevo estadio preserva de la fase precedente, aunque lo haya remodelado convenientemente. En este punto, la contribución teórica de Lenin también puede servirnos de mucho. Como ya hemos apuntado más arriba, el pensamiento dialéctico, que él tanto se esforzó en renovar, se caracteriza precisamente por tratar de superar cualquier perspectiva unilateral, integrando las distintas visiones parciales dentro de una síntesis más comprehensiva. Esta aseveración general se aplica también a cualquier posible contraposición rígida entre la continuidad y el cambio o, de un modo más general, entre la semejanza y la diferencia (cf. Séve, 1974: 34-37). De ahí entonces que sea necesario integrarlas a ambas. En el caso que ahora nos concierne, podría

decirse que el esencialismo insiste de manera unilateral en la continuidad, mientras que el construcciónismo hace lo propio con el cambio. Por ello, los dos resultan en parte acertados y en parte equivocados. La conciliación entre ambos enfoques se vuelve más fácil cuando se cae en la cuenta de que, en efecto, ciertos elementos perviven, lo cual implica continuidad, pero que, al hacerlo, modifican su posición en el seno de la estructura más amplia de la que forman parte, así como sus funciones dentro de la misma. Estos cambios en la posición y en la función traen consigo casi siempre una remodelación del propio elemento concernido, cuyas propiedades van a alterarse entonces en un determinado grado. De este modo, una danza folklórica, convertida en símbolo por autonomía de toda una nación, puede tener sus orígenes en alguna reelaboración por parte de artistas decimonónicos de unas antiguas danzas campesinas propias de una comarca en particular. Se ha estilizado, para adaptarse a los gustos de un público culto y urbano, y ha adquirido unas funciones que nunca antes tuvo. Pero, aún así, conserva mucho de sus antecedentes originarios. No ha sido posible remodelarla a voluntad. Un segundo ejemplo imaginario, que hubiera sido más del gusto de Lenin, consistiría en que una vieja colección de narraciones populares en la cual se expresaban ya ciertos conflictos sociales, sea reelaborada ahora con el fin de enfatizar en mayor medida estos conflictos y transmitir, así, un mensaje más claramente revolucionario. No en vano, como el mismo Lenin no dejó de recordar, y como ya antes hemos señalado, toda cultura alberga de manera simultánea elementos revolucionarios y reaccionarios, lo que permite su desarrollo en direcciones opuestas.

Esta unilateralidad en los enfoques no es tampoco la única carencia que la contribución de Lenin puede ayudar a paliar cuando se trata de analizar el hecho nacional. Los enfoques esencialistas tienden a concebir los hechos culturales como forjados en el curso de un dilatado período de tiempo, a través del encadenamiento de unas multitud de acciones individuales cuyos resultados no estaban previstos de antemano. Se centran, así, en esos procesos sociales a los cuales solemos tildar de “orgánicos”, “naturales” e “inconscientes”. El construcciónismo, por el contrario, ha recabado sus mayores éxitos cuando ha expuesto el papel jugado por la ingeniería política más plenamente consciente. Dado que ambos tipos de procesos se dan conjuntamente en la vida social, aunque en distinta medida según el caso, es preciso tomarlos a los dos en consideración. Un planteamiento de base marxista y que desarrollase las distintas sugerencias de Lenin tendría que hacer algunas correcciones a estos dos enfoques. En lo que respecta al esencialismo, insistiría en que el proceso inconsciente, aparte de no ser el único presente, habría de ser un proceso cuya dinámica objetiva pudiese, más o menos, desentrañarse, a través del análisis de sus elementos constituyentes, en vez de ser contemplado como un movimiento vago e indefinido, casi místico, como se ha hecho con tanta frecuencia. Y en lo que atañe al construcciónismo, habría que ubicar la actividad creativa de los sujetos dentro del marco social en donde tiene lugar, un marco social que la estimula y la encauza. Sólo así creemos que podría conjurarse el peligro de acabar incurriendo en una nueva versión del idealismo subjetivo. Como se recordará, lo que caracteriza a este idealismo subjetivo es la reducción de la realidad objetiva a un mero producto de la actividad del sujeto que la observa. El mundo es, así, construido por él

mismo. En todo caso, puede existir un mundo distinto de la construcción subjetiva del observador, pero solamente bajo la forma de una inaprensible cosa-en-sí. Las modalidades más sofisticadas de esta posición abandonan su solipsismo inicial, para el cual la realidad es una creación del filósofo en tanto que individuo aislado, y la reemplazan por otra de índole colectivista, en donde la realidad se vuelve un fruto de la cooperación entre distintos individuos, lo que la convierte en una “construcción social”. De igual manera, trascienden su encierro en el mero pensamiento para incluir también la actividad práctica. Con ello adquieren un sello decididamente más realista y materialista. El idealismo subjetivo filosófico deviene en idealismo subjetivo sociológico. Sin embargo, muy a menudo parece que se actúa en el vacío y que se puede crear cualquier cosa. No se tienen en cuenta suficientemente, ni los constreñimientos del medio, ni tampoco el hecho de que muchas de nuestras creaciones vienen a ser una reelaboración de unos materiales que ya teníamos previamente a nuestra disposición. Frente a las carencias de todo este subjetivismo, en el terreno del pensamiento y de la práctica, conviene recuperar algunos elementos de la crítica que Lenin dirigió contra el mismo, en una obra lamentablemente no siempre tan valorada como se merece, como lo es *Materialismo y empirocriticismo* (1974). Frente al excesivo énfasis en la creatividad del sujeto por parte de los idealistas subjetivos, énfasis que a la postre desemboca en un cómodo relativismo, Lenin, con su concepto de “reflejo”- que no es en modo alguno un reflejo mecánico y automático –insiste en la dependencia última de nuestras construcciones intelectuales con respecto a una realidad material y objetiva. Son forjadas a partir de esta realidad externa y, por razones de mera supervivencia práctica, una gran parte de ellas, cuando son elaboradas de acuerdo a unos determinados parámetros, tienden a una correspondencia con esta misma realidad, parcial, aproximativa y provisional, pero, en definitiva, efectiva. De este modo, la crítica a ciertos excesos del construcciónismo puede ser ubicada dentro de un marco teórico mucho más amplio y comprehensivo.

Otra crítica añadida que se puede dirigir a estos planteamientos construcciónistas ataña a su excesiva insistencia en la modernidad del hecho nacional. Sin negar en modo alguno que la nación, tal y como hoy la entendemos, sea un hecho moderno, y volviendo sobre la idea esbozada anteriormente, con relación al pasado pre-moderno, la nación entraña un elemento de ruptura, pero también, en bastantes casos, de continuidad con el mundo tradicional. No se trata ya solamente de que, como ya hemos señalado, las identidades nacionales suelan construirse en parte sobre la base de elementos culturales e identitarios anteriores. Aparte de este hecho, si la cultura y la identidad nacional adquieren su sentido en el marco de una sociedad más amplia e integrada, como lo son las sociedades modernas, hay que recordar que algunas sociedades tradicionales han exhibido en distintos momentos históricos unos niveles de cohesión bastante notables, que han propiciado que, al menos, una parte de su población desarrollara lo que podríamos denominar una identidad proto-nacional. Buen ejemplo de ello fue el Imperio Chino, merced a la centralización deparada por una potente agricultura hidráulica (Amin, 1979: 143). En el caso del mundo árabe, y tal y como sostiene Samir Amin (1976: 11-30), las oligarquías urbanas, ligadas a través de una densa red comercial, desarrollaron también una cultura y una identidad común.

Se trató de una proto-nación restringida en lo fundamental a los estratos más elevados de la sociedad, mientras que, por el contrario, el grueso de la población se caracterizaba por un particularismo étnico, pero también religioso, mucho más acentuado. En suma, la ruptura introducida por la modernización no ha sido igual de intensa en todos los lugares. A veces, el nacionalismo moderno exhibe una continuidad bastante notable con el pasado. Por ello mismo, se hace preciso también trabajar en la elaboración de los criterios necesarios para distinguir entre identidades nacionales con un mayor o menor fundamento en realidades previas y, por lo tanto, a igualdad de condiciones, más o menos viables y menos “artificiales” en este concreto sentido. En todo ello, parece conveniente seguir aprovechando de un modo crítico y creativo el legado de Lenin.

V. Referencias bibliográficas

- (1976) AMIN, Samir, *La nation arabe. Nattionalisme et luttes des clases*, Minout, París.
- (1979) AMIN, Samir, *Clases y naciones en el materialismo histórico. Un estudio sistemático sobre el papel de las naciones y las clases en el desarrollo desigual de las sociedades*, El Viejo Topo, Barcelona.
- (1993) ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- (1995) ANDERSON, Kevin, *Lenin, Hegel and Western Marxism. A Critical Study*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago.
- (2010) ANDERSON, Kevin, “El redescubrimiento y la persistencia de la dialéctica en la filosofía y en la política mundiales”, en BUDGEN, Sebastian, KOUVELAKIS, Stathis y ZIZEK, Slavoj, *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Editorial Akal, Madrid, 119-144.
- (1977) CARR, E.H., *La revolución bolchevique. La conquista y organización del poder. Historia de la Rusia Soviética*, Alianza Editorial, Madrid.
- (2003) CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio, *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*, Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid.
- (2007) CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio, “Algunas claves para un diálogo intercultural fructífero”, en HERRERA CLAVERO, F., RAMÍREZ SALGUERO, M^a I., ROA VENEGAS, J.M^a y GALINDO MORALES, R. (coords), *Interculturalidad, Inmigración y Convivencia V*, Instituto de Estudios Ceutíes, Ceuta, 137-143.
- (2009) CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio, “Migraciones internacionales y nuevas identidades sociales”, *Gaceta Sindical. Reflexión y debate*, 12, Madrid, 193-213.

- (2013) CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio, “Estados, pueblos y diásporas en África”, disponible en www.foja-jovenesnegros.blogspot.com.
- (2009) ENGELS, Friedrich, *La guerra campesina en Alemania*, Capitan Swing, Madrid.
- (1984) FEUERBACH, Ludwig, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*, Editorial Orbis, Barcelona.
- (1987) GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- (1989) GELLNER, Ernest, *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- (1977) HELLER, Agnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Ediciones Península, Barcelona.
- (2012) HOBSBAWM, Eric y RANGER, Terence, *La invención de la tradición*, Editorial Crítica, Barcelona.
- (1988) KOSIK, Karen, *La dialectique du concret*, Les Éditions de la Passion, París.
- (2010) KOUVELAKIS, Stathis, “Lenin como lector de Hegel. Hipótesis para una lectura de los Cuadernos de Lenin sobre *La ciencia de la lógica*”, en BUDGEN, Sebastian, KOUVELAKIS, Stathis y ZIZEK, Slavoj, *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Editorial Akal, Madrid, 159-196.
- (1974) LEFEBVRE, Henri, *El materialismo dialéctico*, La Pléyade, Buenos Aires.
- (1964) LEFEBVRE, Henri y GUTERMAN, Nicolas, *Qué es la dialéctica*, Editorial Dédalo, Buenos Aires.
- (1972) LENIN, Vladimir Ilich, *Cuadernos filosóficos*, Ediciones Estudio, Buenos Aires.
- (1974) LENIN, Vladimir Ilich, *Materialismo y empirocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria*, Editorial Progreso, Moscú.
- (1976) LENIN, Vladimir Ilich, *La Literatura y el Arte*, Editorial Progreso, Moscú.
- (1986) LENIN, Vladimir Ilich. *El Estado y la revolución*, Planeta-Agostini, Barcelona.
- (s/d.a.) LENIN, Vladimir Ilich, *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, Editorial Progreso, Moscú.
- (s/d.b) LENIN, Vladimir Ilich, *Notas críticas sobre la cuestión nacional*, Editorial Progreso, Moscú.

- (s/d.c) LENIN, Vladimir Illich, *Sobre la caricatura del marxismo y el economicismo imperialista*, Editorial Progreso, Moscú.
- (2002) LEWIS, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press.
- (1979) LÉVI-STRAUSS, Claude, "Raza e historia"; en *Antropología Estructural*, Siglo XXI, México D.F, 304-339.
- (1967) LUKÁCS, Georg, *Estética. La peculiaridad de lo estético*, Ediciones Grijalbo, Madrid.
- (1985) LUKÁCS, Georg, *Historia y conciencia de clase*, Ediciones Orbis, Barcelona.
- (1971) MARCUSE, Herbert. *Razón y revolución. Hegel y el nacimiento de la teoría social*, Alianza Editorial, Madrid.
- (1976) MAO TSETUNG, "Sobre la práctica"; en *Textos Escogidos de Mao Tsetung*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 66-86.
- (1970) MARX, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.
- (1974) MARX, Karl, *Miseria de la filosofía*, Ediciones Júcar, Madrid.
- (1977) NIN, Andreu, *Los movimientos de emancipación nacional*, Editorial Fontamara, Barcelona.
- (1975) RODINSON, Maxime, *Sobre la cuestión nacional*, Cuadernos Anagrama, Barcelona.
- (1998) ROY, Olivier, *La nueva Asia Central o la fabricación de naciones*, Sequitur, Madrid.
- (1974) SÈVE, Lucien, "Pré-rapport sur la Dialectique", en CENTRE D'ÉTUDES ET DES RECHERCHES MARXISTES, *Lénine et la Pratique Scientifique*, Éditions Sociales, París, 19-47.
- (1977) STALIN, José, *La cuestión nacional. Obras Escogidas. Volumen III*, Emiliano Escolar Editor, Madrid.
- (1989) TOCQUEVILLE, Alexis de, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Alianza Editorial, Madrid.
- (1972) TROTSKY, León, *Historia de la revolución rusa*, Ruedo Ibérico, París.
- (1998) VILAR, Pierre, *Historia, nación y nacionalismo (Entrevista con Joseba Iñsausti). Cuestión nacional y movimiento obrero. Pueblos, naciones y estados*, Sediciones, Hondarribia (Guipúzcoa).