

El Colegio de México

Entre la historia, la modernidad y la religión: Dr. B.R. Ambedkar

Tesis presentada por

Jesús Francisco Cháirez Garza

en conformidad con los requisitos

establecidos para recibir el grado de

MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA

ESPECIALIDAD EN EL SUR DE ASIA

Centro de Estudios de Asia y África

2009

Para Laura y Diego,
por compartir mis sueños y desvelos.

Agradecimientos

El presente trabajo concluye una tarea de más dos años de esfuerzo y dedicación. En el trayecto de este viaje hubo muchas personas que me apoyaron con ánimos, con cariños y con consejos. Las siguientes líneas nunca podrán demostrar el agradecimiento, el amor, y el respeto que siento por todos ustedes. Espero que encuentren en estas palabras algo que describa el afecto que tengo dentro de mí y que a veces no les he podido o sabido expresar.

Debo agradecer, antes que a nadie, a mi esposa Laura y a mi hijo Diego. Son mi fuerza, me impulsan a trabajar en el presente para brindarles un mejor futuro. Esta parte de la aventura ya la concluimos, pero aún nos aguarda lo mejor. Los amo.

A mis padres, Elsa Garza y Artemio Benavides. Mucho de este logro se los debo a ustedes. Me han apoyado a mí, a Laura y a su nieto en momentos muy difíciles para nosotros, sin embargo, hemos salido tranquilamente adelante porque estamos conscientes de que siempre han estado resguardando nuestro andar.

Mis hermanos, José Ignacio y Juan Pablo, son mis cómplices de la vida. Ya salimos de la López y de Mitras. Seguimos siendo fuertes y estando unidos. ¿Dónde nos veremos ahora? Estoy seguro que sus vidas estarán llenas de éxito y de bendiciones.

Tengo que agradecer a toda mi familia que jamás ha dejado de creer en mí. A mi abuela, Irma Treviño; a mis tías y tíos, Irma, Eugenia, Blanca, Héctor, Roberto y Eduardo; a mis primos, Abraham, Héctor, Roberto y Óscar. Dejemos que el champagne siga fluyendo en nuestros triunfos. También es preciso nombrar a mi nueva familia. María Teresa Hernández, Víctor Manuel Loyola, Armando Muñoz y Nicté Loyola. Laura, Diego y yo les debemos mucho. ¡Gracias!

También debo reconocer la labor de mis profesores. Por una omisión anterior, injusta y sin intención, debo corresponderle a Alejandra Galindo Marines quién, a diestra y siniestra, ha apostado en mí y me ha dirigido siempre en la dirección correcta. A Saurabh Dube y a Ishita Banerjee, maestros de quienes he aprendido más de lo que podía imaginarme. A Carlos Mondragón, maestro, crítico y amigo. Tu apoyo ha sido vital en el nuevo reto que estoy a punto de emprender. A Uma Thukral, Yogendra Sharma, David Lorenzen, Atig Ghosh, Luis Gómez y Benjamín Preciado. A mis compañeros de generación, Roberto García, Armando Rentería, Edgar Pacheco, Noeli Morejón e Itzel Valle. ¡Qué rápido se nos fue todo esto!

Por último, y de nueva cuenta, quiero agradecerle a Laura. No hay nada que no podamos hacer juntos. W.Y.S.M. 4EVER.

Now, Now

Turning their backs to the sun, they journeyed through centuries;

Now, now, we must refuse to be pilgrims of darkness.

That one, our father, is bent for carrying,
carrying and darkness. Now, now we must lift that
burden from his back.

Our blood was spilled for this glorious city
And what we got to eat was the right to eat stones.
Now, now, we must explode that building which kisses
the
sky!

After a thousand years we were blessed with a
Sunflower-giving fakir;
Now, now, we must like sunflowers, turn our faces to the
Sun.

(Namdeo Dhasal)

Índice

Capítulo 1 Introducción	2
La historia y el nacimiento de la nación India	5
Itinerario de viaje	9
Vida y obra	12
Capítulo 2 Ambedkar en la historia de la India	23
El problema de la intocabilidad	26
Round Table Conferences	30
Historiando a Ambedkar y a Gandhi en pro de la Nación	34
Ambedkar como traidor de la nación	42
¿Pragmatismo u oportunismo?	46
Ambedkar postcolonial	54
Capítulo 3 Ambedkar entre la modernidad, el racionalismo y la religión	57
Los encantos de la modernidad y la historia de occidente como el destino ideal	60
Ambedkar como un hombre moderno y racional	65
La entrada a los templos, la búsqueda de una religión y la gran conversión	67
Lenguaje y fe	76
Capítulo 4 Las diferentes imágenes de Ambedkar	81
Dalit como identidad	83
Ambedkar en la literatura o Dalit Chetna	86
Emancipador o Bodhisattva o Ambedkar en la religión	93
Conclusiones	100
Bibliografía	109

Capítulo 1

Introducción

La historiografía encargada de cubrir el periodo correspondiente al movimiento independentista indio generalmente resalta las labores y los logros alcanzados por personas como “Mahatma” (Gran Alma) Gandhi, Jawarharlal Nehru, Sardar Patel e, inclusive, Subhas Chandra Bose. Si bien es cierto que los perfiles, intereses y posturas políticas de dichos hombres eran diversos, todos ellos comparten la característica de haber luchado en contra del yugo colonial que el imperio británico tenía sobre la India. El énfasis dado al carácter nacionalista de estos líderes por parte de los historiadores indios probablemente responda a la ansiedad de un país compuesto por una población heterogénea por conformar un pasado común y las bases de una nueva nación.¹

Sin embargo, cabe mencionar que las acciones lideradas por Gandhi, Nehru o Bose sólo representan una fracción del total de las movilizaciones políticas existentes durante la lucha por la independencia india. Existieron numerosos movimientos sociales que, al no ceñirse por completo a la lucha nacionalista/anticolonial, han permanecido al margen de la historia tradicional del subcontinente asiático. En un intento por ampliar el espectro de análisis de las batallas sociales ocurridas durante el proceso de independencia de la India, este proyecto, “La visión de Ambedkar en la historia”, hará una revisión crítica de la historiografía concerniente a la vida y obra de Bhimrao Ramji “Babasaheb” (Padre

¹ Argumentos similares al presente que también se proponen el demostrar la exclusión de sucesos políticos y sociales en las historias tradicionales (nacionalistas) indias incluyen el análisis sobre la Partición de Gyanendra Pandey (2001). *Remembering Partition: violence, nationalism and history in India*. Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press; y el estudio de las diferentes corrientes políticas durante el periodo independentista indio de G. Aloysius. (1998) *Nationalism without a Nation in India*. Delhi, Oxford University Press.

honorable) Ambedkar y sus esfuerzos en contra de la opresión de los dalits, una de las castas más oprimidas de la India.²

La importancia de estudiar el movimiento liderado por B.R. Ambedkar reside en que me permitirá analizar las formas en las que diferentes corrientes historiográficas indias conciben a un mismo personaje. La diversidad presente en las diferentes imaginaciones históricas de Ambedkar es comprensible pues durante su vida el líder dalit tuvo acuerdos y enfrentamientos con la mayoría de las partes involucradas en el proceso de independencia indio: incluyendo al gobierno británico, al Partido del Congreso, al Partido Comunista e incluso a la Liga Musulmana.³ El examinar también las diversas representaciones del “Babasaheb”, hará posible la identificación de los intereses y los propósitos que yacen detrás de los estudios acerca de Ambedkar.

El rastrear la metamorfosis de las representaciones históricas de Ambedkar a lo largo del tiempo, me permitirá dos cosas: primero, exponer cómo los cambios políticos en la India han permeado fuertemente la forma en la que se historia y se recuerda al “Babasaheb”. Y, segundo, mostrar que los cambios en las imaginaciones y las críticas del Dr. Ambedkar reflejan diferentes intentos del Estado-nación indio por fortalecer, homologar y unificar a su población bajo la noción de un pasado común. De tal forma que el hilo conductor que

² La palabra dalit, que literalmente significa oprimido, es una palabra del idioma marathi utilizada para nombrar a las castas intocables de la India. Si bien, en un principio, dalit sólo hacía referencia a los seguidores de Ambedkar, con el tiempo se convirtió en un término común para identificar a todas las castas intocables en general. Para propósitos de esta investigación utilizaré la palabra dalit e intocable de manera indistinta, a menos que, expresamente, indique lo contrario.

³ Un gran estudio acerca de la convivencia entre Ambedkar y las diferentes fuerzas políticas que lo rodeaban puede encontrarse en Christophe Jaffrelot (2005), *Dr. Ambedkar and Untouchability*, Delhi, Permanent Black.

unificará a la presente investigación, además de la figura de Ambedkar, será la relación entre la narración o visión de la historia y los intereses de la nación.

Debo aclarar que mi estudio no intentará clarificar preguntas específicamente relacionadas con el debate de casta en términos antropológicos. En cambio, mi interés tiene que ver más con la forma en que la casta es expresada a través de manifestaciones religiosas, políticas, históricas y el contacto e intercambio sucedido entre las tres. Así, a lo largo de esta tesis procedo con una comprensión extensa acerca de las discusiones antropológicas del sistema de castas en la India. Más que señalar las debilidades de diferentes modelos de análisis del sistema de castas para fortalecer mi argumento, me propongo utilizar y complementar las fortalezas de algunos de los modelos más influyentes en el área. Específicamente quedan en perspectiva trabajos como el de Louis Dumont (1970), que dentro de su estudio no toma en cuenta factores económicos y culturales pues otorga un énfasis casi absoluto a la jerarquía ritual de la pureza y la contaminación como el principio organizativo de las castas en el sistema social hindú; el de Nicholas Dirks (1987) quien además de reconocer la importancia cultural y ritual como eje de dominación dentro de la estructura social en el Sur de Asia, también advierte la importancia del nexo entre la casta y el colonialismo como una manera de constituir y reforzar las formas de poder en el sistema de castas; y el de Saurabh Dube (1992) que repiensa y cuestiona dichas visiones y acercamientos hacia el problema de la intocabilidad.

Si bien no lo hago de manera explícita, al abordar el movimiento dalit de principios del Siglo XX, mi investigación intenta repensar las teorías fundamentales de la relación entre la casta y el poder en la India reconociendo los distintos espacios alcanzados en la lucha para

revertir la intocabilidad. Algunos ejemplos pueden ser los siguientes: (1) la imitación por parte de las comunidades dalits de las costumbres brahmánicas/sanscritización (jerarquía ritual a través pureza/contaminación), (2) la conversión al budismo y la creación de los intocables acerca de un pasado budista anterior a la conformación del orden social hindú (cultural/ritual) y (3) la utilización de medios legales (principalmente por Ambedkar) heredados del régimen colonial para combatir la discriminación ocasionada por la intocabilidad.

Antes de proseguir por completo con el análisis central de esta tesis es menester revisar cuál ha sido el papel de la historia en la conformación de los Estados-nación y, en específico, en el Sur de Asia. Si bien el siguiente apartado no busca ser un análisis exhaustivo de cómo la historiografía de la India ha privilegiado solamente a un grupo élite del movimiento nacionalista, sí pretende dar la pauta que guiará la dirección de este proyecto.

La historia y el nacimiento de la nación India

Diversos autores han argumentado que existe un vínculo estrecho entre el nacimiento de la historia moderna y la conformación de la nación. Estudiosos de la historia y el nacionalismo europeo, como Stefan Berger (1999) y Adrian Hastings (1997), han mostrado cómo, en el Siglo XIX, en algunos países, específicamente Francia, Alemania e Inglaterra, la escritura de la historia ha sido utilizada como método para legitimar al concepto de Estado-nación como la forma “natural” de organización política, y para convertirlo en el sujeto y el objeto del desarrollo histórico. De manera similar, gran parte de la producción histórica, al menos en los países antes mencionados, también se volvió la

defensora de la nación de los ataques de facciones socialistas, comunistas y católicas que cuestionaban a los grupos en el poder.⁴

La manera en que la profesión histórica europea ha defendido a la nación queda de manifiesto en al menos dos formas. Primero, el Siglo XIX trajo consigo una institucionalización o profesionalización de la disciplina que provocó cierta renuencia de los historiadores de criticar al Estado. La falta de cuestionamientos en contra de los gobiernos en Europa, siendo Alemania el caso más notable, generalmente se debió al control que el gobierno tenía sobre las instituciones académicas de alto nivel. Es decir, el Estado, tenía la capacidad de seleccionar y beneficiar, profesionalmente, a los historiadores de su agrado.⁵ Segundo, las historias nacionales europeas del Siglo XIX, generalmente, tendían a estructurar los estudios etnocéntricamente y a distinguir claramente a los grupos y personas civilizadas (gobernantes) de aquellos retrasados o primitivos (Dube, 2007:20). De esta manera, todos los legados históricos ajenos a una nación en particular, incluyendo las influencias provenientes de otros países y las conquistas coloniales, eran excluidos de las narrativas históricas oficiales.

Como resultado, gran parte de las historias producidas en el Siglo XIX crearon la imagen de naciones únicas, civilizadas e inigualables; creadas de forma casi natural, automática e

⁴ Puede consultarse Stefan Berger, “Historians and the Search for National Identity in the Reunified Germany”, en Berger et al., eds., (1999). *Writing National Histories*. Londres, Routledge, pp. 252-64; también puede revisarse Adrian Hastings (1997), *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge, Cambridge University Press.

⁵ Un artículo que describe lo anterior es aquél de Berger, Donovan y Passmore, “Apologias for the nation-state in Western Europe since 1800” en Berger et al., eds., (1999). *Writing National Histories*. Londres, Routledge, pp.3-14.

inmaculada. Por ejemplo, Gran Bretaña se convirtió en el ejemplo de la libertad y de los valores constitucionales. La nación francesa se cobijó bajo los ideales de “liberté, égalité, fraternité”, mientras que Alemania consagraba la superioridad de su cultura ante el resto de la humanidad (Berger, Donovan y Passmore, 1999). La preeminencia de Europa como potencia colonial también significó un dominio del conocimiento occidental. Esto se tradujo en la adopción de las disciplinas académicas europeas, como la historia, por parte de países y colonias que, en el Siglo XX, se convertirían en naciones independientes. Ya en el contexto indio, autores como Dipesh Chakrabarty han mostrado cómo la influencia europea en la historiografía en el Subcontinente asiático no sólo se limita a la utilización de metodologías occidentales, sino que también se adoptó el modelo del Estado-nación europeo como el destino ideal para la nueva nación india.⁶

De acuerdo a Gyan Pandey (2001:48) la influencia europea se refleja claramente en al menos dos características claras en la escritura de la historia nacionalista de la India. La primera es que los historiadores indios mantienen una postura ambigua ante el colonialismo. Si bien, por una parte, la historiografía nacionalista india declara su oposición directa al legado colonial, por la otra mantiene la estructura de la narrativa de desarrollo hacia al Estado-nación, y los elementos de cientificismo y objetividad necesarios en una “historia moderna”. La segunda característica mostrada por Pandey está relacionada con el deseo de los historiadores del Sur de Asia por mostrar la antigüedad, la sabiduría y la unidad de los pueblos y tradiciones del pasado indio. Tanto la narrativa de desarrollo hacia

⁶ Dipesh, Chakrabarty. (1999). “La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿quién habla en nombre de los pasados "indios"?” En S. Dube (Ed.), *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 1999. p. 623-658.

el Estado-nación como el esfuerzo por demostrar una unidad en el pasado Indio provocaron que la historia nacionalista india se encargara, casi exclusivamente, de la historia del grupo político que, después de la independencia, tomaría el poder: el Partido del Congreso.

La historiografía nacionalista de la India no sólo estuvo encargada de centrar su atención únicamente en el Partido del Congreso sino que, al mismo tiempo, también se encargó de legitimar a dicho grupo en el poder y de excluir, de la narrativa nacional, a grupos con intereses diferentes, como La Liga Musulmana y el movimiento liderado por Ambedkar. Dichos grupos no sólo no eran reconocidos como parte de la historia nacional, aún más, llegaron a ser catalogados como grupos coludidos con el Imperio Británico, traidores de la nación y secesionistas. G. Aloysius esclarece la idea anterior de mejor forma.

La aparición de la conciencia política en India ha sido asociada, en la mayoría de las ocasiones, con los segmentos urbanos de la población pertenecientes a las castas altas y con el subsecuente ascenso al poder del Partido del Congreso. Este tipo de análisis está basado en una comprensión muy limitada de la política y está ligada a una ideología en particular. La ecuación entre el despertar de la conciencia política y el ascenso de dicho partido, sirve al propósito de legitimar al Partido del Congreso como “el” movimiento político nacional en contraposición de otras formas de conciencia y lucha política catalogadas como comunistas. (Aloysius, 1998:53)

Ante esta situación, en esta tesis, analizaré en detalle cómo gran parte de la historiografía india en su intento por unificar y fortalecer al Estado-nación ha marginado o parcializado el trabajo del Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar durante los años del movimiento de Independencia Indio. También mostraré tres formas a partir de las cuales Ambedkar ha sido excluido de las narrativas tradicionales: 1) a través de una crítica al legado del “Babasaheb” como un traidor a la patria, 2) por medio de silencios y menosprecios a los sucesos y colaboraciones de Ambedkar en pro de los dalits y la nación India y, por último 3) mediante una inclusión selectiva de las acciones del “Babasaheb” que lo muestran como un

hombre comprometido con el futuro y el progreso de los diversos sectores de la nación India.

Itinerario de viaje

Para sustentar de una manera clara y convincente mi hipótesis, dividiré este trabajo en tres capítulos principales que seguirán al presente capítulo introductorio acerca de la vida y obra del Dr. Ambedkar. En el segundo capítulo de la investigación analizaré la forma en la que los grandes líderes de la Independencia India, como Gandhi y Nehru, concebían a Ambedkar. Además, revisaré cuál era la opinión que grupos como la derecha hindú tenían acerca del “Babasaheb”. La intención de este segmento será mostrar cómo Ambedkar ha sido excluido de las narrativas tradicionales de la nación india ya que, generalmente, el líder dalit era considerado como un individuo interesado únicamente en beneficiar a los miembros de su comunidad e incapaz de comprometerse con la lucha nacional.

En otras palabras, en esta parte de mi proyecto mostraré que Ambedkar y el movimiento liderado por él mismo, quedó marginado de la historiografía de la lucha por la independencia con el propósito de presentar una imagen mucho más inclusiva y unificada del nacimiento de la nación India, ya que para muchos historiadores esto significa, como mostraré más adelante, el resurgimiento de la nación hindú. Los principales expositores de esta postura a revisar provienen de grupos políticos altamente comprometidos con el movimiento independentista como “Mahatma” Gandhi y con el espíritu nacionalista hindú como Arun Shourie, entre otros. Sin embargo, la discusión central del capítulo girará en torno a la disputa surgida entre el Dr. Ambedkar y Gandhi en el marco de las Round Table

Conferences (1930, 1931, 1932), lugar donde se discutiría el estatus constitucional de las comunidades intocables en lo que sería la primera constitución de la India como país libre del yugo británico. Dichas conferencias son un parteaguas tanto en la vida de Ambedkar como en el movimiento en contra del estigma de la intocabilidad, pues ahí es donde surge el “Babasaheb” como el personaje intocable más representativo de su época al atreverse a desafiar al propio “Mahatma” Gandhi y al apoyar acciones, como la desaparición del sistema de castas, que después serían consideradas como atentados en contra de la unidad nacional india.

En el tercer capítulo mostraré cómo otras corrientes historiográficas, que si bien no han atacado directamente a Ambedkar, sí han guardado silencio respecto a la importancia histórica del “Babasaheb” como político y líder religioso. De igual forma examinaré algunos trabajos que, a pesar de encargarse de reinsertar a Ambedkar como una figura central dentro de la historia del subcontinente asiático, generalmente presentan una imagen parcial de la lucha y vida del mismo. En esta parte del escrito argumentaré que este tipo de análisis tiende a enaltecer conceptos como la modernidad, el racionalismo y el secularismo, por lo cual, generalmente, sólo se destacan los logros políticos en la vida de Ambedkar que lo hacen ver como el modelo perfecto del “hombre moderno”, dejando de lado la importancia que éste tuvo como líder espiritual y precursor del neo-budismo indio. Para sustentar mi hipótesis haré una breve revisión de algunos de los trabajos principales más críticos de la modernidad como un fenómeno eurocentrista (ahora también norteamericano) y de cómo ésta (la modernidad) ha permeado la escritura de la historia en países no occidentales, específicamente en la India. Por otra parte, en este capítulo analizaré *The Buddha and his Dhamma*, obra escrita por Ambedkar y considerada como la biblia del neo-

budismo indio, donde el “Babasaheb” expresa su fe y su creencia en lo divino, haciéndonos cuestionar su imagen como un hombre eminentemente racional o secular. Dentro de esta parte de la investigación revisaré trabajos de académicos como Sumit Sarkar, Bipan Chandra, Gail Omvedt y Debjani Ganguly.

Por último, en el cuarto capítulo de este proyecto, mostraré algunos de los nuevos acercamientos históricos con los cuales se ha intentado examinar la vida de Ambedkar. De igual manera, en esta sección, también presentaré la visión que los propios seguidores del “Babasaheb” han plasmado en los cuentos y los poemas pertenecientes a la literatura Dalit. Esta parte de la investigación pretende ampliar el enfoque con el cual ha sido estudiada la dimensión política, social y religiosa del movimiento de Ambedkar. Uno de los principales objetivos de este capítulo será problematizar la supuesta incompatibilidad entre lo racional/político/moderno y lo religioso/ritual/tradicional. Más que sugerir que ambos elementos son dos campos diferentes que pueden convivir, pretendo argumentar que la demarcación entre estos conceptos es más teórica que real. Es decir, para gran parte de los seguidores de Ambedkar no existe una diferencia entre el mensaje político y el religioso del “Babasaheb”, estas ideas forman parte de un conjunto que es comprendido y analizado en su totalidad. En este sentido, pretendo argumentar que Ambedkar tuvo que ver en la forma con la que sus seguidores llegaron a convertirlo, junto con el Buda, en la deidad principal del budismo en la India. Igualmente, mostraré que la creencia en la divinidad de Ambedkar no exime a sus seguidores de una comprensión crítica de los logros políticos del “Babasaheb”. Por este motivo incluiré estudios de académicos especializados tanto en temas religiosos, antropológicos y políticos, como los de Eleanor Zelliot, Owen Lynch,

Indira Y. Junghare, Anupama Rao, como expresiones literarias y culturales de gente como Omprakash Valmiki, Arjun Dangle y Namdeo Dhasal.

Paralelo a la capitulación de esta tesis, presentaré varias imágenes populares de cómo Ambedkar ha sido representado en la India contemporánea. La intención de esto es mostrar el extenso imaginario en el cual se ha involucrado a Ambedkar y que lo colocan al mismo nivel de figuras políticas del más alto nivel, como Nehru, al igual que con seres divinos, como el Buda. Cabe resaltar que este trabajo no pretende ser un panegírico del legado de Ambedkar ni una desacreditación total en contra de la historiografía nacionalista de India. Más bien, este proyecto busca producir un análisis crítico del por qué algunas de las facetas de la lucha y vida de Ambedkar pueden cuestionar las narrativas convencionales de la nación. Antes de pasar a la primera instancia de análisis de este proyecto es necesario ahondar en los datos biográficos de Ambedkar. Esto permitirá ubicar mejor el contexto político que rodeó al “Babasaheb” y la experiencia de vida que lo convirtió en uno de los íconos principales de la comunidad dalit.

Vida y obra⁷

Bhimrao Ramji Ambedkar nació el catorce de abril de 1881 en el pueblo de Mhow, cerca de Indora, en el estado de Madhya Pradesh. Era hijo de Ramji Sakpal y de Bhimabai Sakpal, una pareja proveniente de la provincia de Maharashtra y perteneciente a la casta intocable de los Mahars. Desde pequeño, Ambedkar tuvo contacto con pensamientos que

⁷ Gran parte de la biografía de Ambedkar aquí presentada se basa en la investigación hecha por Valerian Rodrigues (2002).

buscaban reformar el status de los intocables en la India pues sus padres eran seguidores de líderes anti-casta como Kabir⁸ y Jotirao Phule.⁹

Ramji Sakpal trabajaba para el ejército británico como instructor en la escuela militar de la localidad lo cual le permitió ofrecerles a sus hijos oportunidades educativas a las que la mayoría de los niños de castas bajas no podían acceder. A pesar del estatus y prestigio que Ramji tenía en la comunidad, el camino para la educación de sus hijos no fue fácil, pues constantemente fueron víctimas de la discriminación hacia los intocables.¹⁰ Sin embargo, Ambedkar perseveró en sus objetivos y en 1904 fue admitido a la preparatoria Elphistone, en Mumbai, donde completó sus estudios de educación media-superior en 1907.

Un año más tarde, el “Babasaheb” contrajo matrimonio con Ramabai de apenas nueve años de edad. Posteriormente, el desempeño académico de Ambedkar le permitió obtener un apoyo económico de parte del Maharaja Sayaji Rao de Baroda, para cursar sus estudios universitarios. En 1912 Ambedkar recibió, por parte del Colegio de Elphistone, su grado de licenciado en inglés y persa. Tras concluir su licenciatura Ambedkar obtuvo una beca,

⁸ Kabir fue un líder espiritual que predicó en contra de las diferencias entre las personas originadas por la casta o la religión. Vivió, aproximadamente, en la segunda mitad del siglo XV. Para una introducción al pensamiento de Kabir se puede consultar Daniel Gold (1987), *The Lord as Guru*, Oxford, Oxford University Press; o Charlotte Vaudeville (1993) *A weaver named Kabir selected verses with a detailed biographical and historical introduction*, Delhi, Oxford University Press.

⁹ Phule fue un pionero de los movimientos a favor de las castas oprimidas de la India. Su lucha se desarrolló en la segunda parte del siglo diecinueve, principalmente, en el estado de Maharashtra. Una buena fuente de información acerca de Phule puede ser encontrada en Rosalind O’ Hanlon (1985), *Caste, Conflict and Ideology*, Londres, Cambridge University Press.

¹⁰ Para conocer el tipo de discriminación que el “Babasaheb” sufrió, debido a su casta, se puede consultar la serie de ensayos en las que Ambedkar narra sus experiencias personales. B.R. Ambedkar (1990), *Waiting for a Visa*, Mumbai, People’s Education Society o bien *Ambedkar on Ambedkar: What does it mean to be a Dalit?* (Ambedkar, 2000) en *From periphery to centre stage* de K. C. Yadav (2000).

ofrecida por el Maharja de Baroda, que permitía a estudiantes de castas bajas estudiar en el extranjero. Así, en 1913, Ambedkar se inscribió en la Universidad de Columbia para cursar una maestría en el Departamento de Ciencias Políticas. En dicha universidad, Ambedkar pudo incrementar su aprendizaje y perspectivas del mundo pues tuvo profesores notables como A.A. Goldenweiser, Edwin Seligman y John Dewey, quienes lo orientaron a percibir el conocimiento científico social como una herramienta adecuada para la implementación de políticas sociales. Los años de Ambedkar en Columbia fueron intelectualmente productivos, escribió su primer crítica al sistema de castas hindú “Caste in India; Their Mechanism, Genesis and Development”, y obtuvo su título de maestro con la tesis *Administration and Finance of East India Company*.¹¹

Ambedkar viajó a Londres para estudiar derecho en la London School of Economics en 1916. Sin embargo, a un año de su llegada, el “Babasaheb” tuvo que regresar a Baroda para compensar con servicio becario el apoyo que recibió para realizar sus estudios de maestría. No obstante, las humillaciones y la discriminación laboral hicieron que Ambedkar prefiriera mudarse a Mumbai. Ahí, el “Babasaheb” comenzó a darse a conocer como profesor universitario del Sydenham College y, a la vez, fue involucrándose poco a poco en actividades políticas a favor de las castas bajas.

En 1919 Ambedkar presentó ante el Comité de Southborough una propuesta para que, al igual que a los musulmanes, se les otorgara un electorado separado a las castas oprimidas

¹¹ “Caste in India; Their Mechanism, Genesis and Development” representa el primer análisis crítico, escrito por Ambedkar, en contra del sistema de castas. El ensayo fue elaborado para el seminario de antropología impartido por el Dr. A.A. Goldenwizer en 1916. Posteriormente, el artículo fue publicado para la revista *Indian Antiquity* en mayo de 1917.

de la India. También comenzó un periódico llamado *Mooknayak* que pretendía abrir un espacio de discusión para la solución de la discriminación por castas. En 1920, el “Babasaheb” organizó The First All India Conference of the Depressed Classes en Nagpur, donde argumentó que la emancipación de los intocables sólo sería posible a través de los propios esfuerzos de dicha comunidad. Ese mismo año Ambedkar regresó a la London School of Economics. En 1921 presentó su tesis “The Problem of the Rupee” y obtuvo su grado de Maestría en Ciencias. Al terminar sus estudios en Londres, Ambedkar, regresó a la India y comenzó a ejercer como abogado en la Suprema Corte de Mumbai. Además, también retomó su ejercicio catedrático en Batliboi’s Accountancy Training Institute y el Government Law College. En 1925, el “Babasaheb” regresó a Columbia, únicamente para presentar la tesis “The Evolution of Provincial Finance in British India” con la cual adquirió su grado de doctor.

Después de 1927 la actividad política y social de Ambedkar, en India, fue en aumento. Fue nombrado miembro de la Asamblea Legislativa de la Provincia de Mumbai, donde vivió diez años, y comenzó la publicación del periódico *Bahishkrit Bharat* con el propósito de despertar el interés de las clases oprimidas en las luchas sociales. El “Babasaheb” también lideró el *Mahad satyagraha*, o resistencia no-violenta, para reclamar el derecho de la comunidad intocable a tener acceso a los pozos y tanques de agua. El movimiento se radicalizó el 25 de diciembre de 1927 cuando Ambedkar quemó públicamente el libro sagrado hindú *Manusmriti* para mostrar que los intocables ya no tolerarían el vivir bajo las normas religiosas y rituales hindúes.¹²

¹² El libro *Manusmriti* presenta las supuestas leyes primordiales de cómo la sociedad india debía estar estratificada. Además, el texto también presenta las diferentes obligaciones y comportamientos a los cuales

Tiempo más tarde, en 1930, Ambedkar se vio involucrado en las manifestaciones del Templo de Kalaram donde los dalits luchaban por tener derecho a entrar a dichas instalaciones. Con casi diez años de experiencia política, el “Babasaheb” se dio cuenta que, a pesar de la radicalización en la lucha política dalit, los líderes de las castas altas indias no estaban listos para conceder ningún cambio social o religioso en beneficio de los intocables. La década de los treinta también presencié una creciente enemistad entre Ambedkar y el padre de la nación india “Mahatma” Gandhi. A pesar de que ambos pueden considerarse como defensores de los derechos de los intocables, dichos líderes tenían perspectivas muy diferentes en cuanto a cómo se debían de combatir las prácticas discriminatorias en India.¹³ Mientras que, a grandes rasgos, Ambedkar creía en la total desvinculación de los intocables del sistema de castas indio, Gandhi abogaba por la permanencia de la comunidad dalit en el sistema brahmánico pero sin el estigma de la intocabilidad.

Los desacuerdos entre Gandhi y Ambedkar alcanzaron su cumbre cuando ambos líderes se enfrentaron en las reuniones conocidas como las Conferencias de la Mesa Redonda (Round Table Conferences) conducidas por el gobierno del Imperio Británico y el de la India, en las cuales se discutiría la estructura y forma de la futura constitución india.¹⁴ La raíz de la

debía ceñirse cada sector de la sociedad. Para más información véase Patrick, Olivelle (2004). *The Law Code of Manu*. New York: Oxford University Press.

¹³ Ahondaré con mayor precisión este tema en el siguiente capítulo de la tesis.

¹⁴ Artículos que pueden ayudar a la comprensión general de los debates ocurridos durante las Round Table Conferences puede encontrarse en “Gandhi, Ambedkar and Untouchability” de Harold Coward en Coward, H. ed, (2003). *Indian Critiques of Gandhi*. Albany, State University of New York Press; y en “Reflections on the Category of Secularism in India: Gandhi, Ambedkar, and the Ethics of Communal Representation, c.1931” de Shabnum Tejani en Dingwaney, A. y Rajan, R. S. ed, (2007). *The Crisis of Secularism in India*. Durham y Londres. Duke University Press.

disputa se fundamentaba en el Communal Award de 1932 acuerdo en el cual, gracias al esfuerzo de Ambedkar, el gobierno colonial concedió a los intocables participar políticamente con elecciones y candidatos exclusivos para dicha comunidad. Sin embargo, Gandhi entendió este suceso como un intento para desmoronar a la sociedad hindú y empezó un ayuno a muerte que no pararía hasta que el acuerdo fuera renegociado. Con la presión de tener la vida de Gandhi en sus manos, Ambedkar se vio obligado a renunciar a sus aspiraciones políticas y a aceptar el Pacto de Poona (Poona Pact) que reserva un determinado número de puestos políticos para candidatos dalits. El Pacto de Poona decepcionó, en demasía, al “Babasaheb” pues consideraba que dicho convenio permitiría a los partidos políticos nominar a candidatos dalits que no necesariamente velarían por los intereses de la comunidad intocable. El infortunio de Ambedkar se agudizó el veintisiete de mayo de 1935 cuando su esposa murió. A partir de los acontecimientos anteriores, Ambedkar se volvió más crítico respecto a la ideología del hinduismo y comenzó a mostrar interés en una probable conversión religiosa que asegurara el fin de la discriminación en contra de los dalits. Por otra parte, el “Babasaheb” continuó con el ascenso en su carrera como político y, en 1936, fundó el Independent Labour Party que, en las elecciones de 1937, consiguió quince de los diecisiete puestos por los que participó.

En 1940, y después de la Resolución de Lahore en la cual se decidió a luchar por la creación de Pakistán, Ambedkar fue uno de los primeros políticos en simpatizar con los intereses de la Liga Musulmana. Ambedkar justificaba su postura, ante la creación del país islámico, argumentando que una vez que una identidad se convierte en una fuerza política no había otra alternativa más que asumir las consecuencias de su formación. El movimiento a favor de Pakistán también influyó a Ambedkar en la forma en la que decidió continuar

con la lucha por los dalits. En 1942, el “Babasaheb”, fundó la Federación de las Castas Asignadas (Scheduled Caste Federation) con la intención de que dicho organismo fungiera como oposición a la fuerzas políticas hindú y musulmana en la India (Rodrigues 2000:13).

Después de julio de 1942 Ambedkar continuó con su lucha a favor de los intocables, pero ahora desde un puesto político en el Consejo del Virrey. La estancia del “Babasaheb” como miembro del consejo duró cinco años en los cuales trabajó en la creación de cargos reservados para los dalits dentro de instituciones gubernamentales, y programas de desarrollo como la Damodar Valley Corporation y los Mahanadi River Projects, entre otras cosas. El trabajo de Ambedkar a favor de la comunidad dalit no quedó restringido a su tarea en el consejo virreinal pues también colaboró, en numerosas ocasiones, en la creación de escuelas y universidades que fomentaran una mejor educación de las castas bajas en India. Así, en julio de 1945, Ambedkar instituyó la Sociedad de la Educación de la Gente (People’s Education Society) la que auspició la fundación de varias universidades como el Colegio Siddharth de Artes y Ciencia (1946), la Escuela Nocturna Siddharth (1947), el Milind Mahavidyalaya (1950), el Colegio Siddharth de Comercio y Economía(1953), la Preparatoria Milind (1955) y el Colegio Siddharth de Leyes (1956).

Al término de la Segunda Guerra Mundial el partido Federación de las Castas Asignadas, fundado por Ambedkar, perdió terreno en las elecciones de 1945. Sin embargo, el “Babasaheb”, consiguió ser elegido en la Asamblea de Constituyente representando al estado de Bengala. Poco tiempo después, Ambedkar continuó publicando libros que explayaban claramente su postura en contra del sistema de castas. Libros como *Who were the Shudras?* y *The Untouchables* intentaban construir un pasado digno de la comunidad

intocable y, a la vez, presentaban a los integrantes de las castas altas, especialmente a los Brahmanes, como los culpables de la opresión sufrida por los dalits.

No obstante, en 1946, y cuando la futura independencia de la India era casi un hecho, Ambedkar fue moderando su discurso político, incluso comenzó a cooperar con el Partido del Congreso, tal vez pensando en alcanzar una mejor posición política posterior a la Independencia. La estrategia de Ambedkar parece haber dado resultado pues, después de la Partición de India, Ambedkar fue reelegido en la Asamblea de Constituyentes con el apoyo del Partido del Congreso. Además, el tres de agosto de 1947, el “Babasaheb”, se unió al gabinete del flamante presidente Nehru como Ministro de Derecho. Aunado a lo anterior, el diecinueve de agosto del mismo año, Ambedkar fue elegido como presidente del comité encargado de elaborar la Constitución India.¹⁵ La lucha, el trabajo y la soledad de Ambedkar durante este periodo, comenzaron a mermar su salud. Sin embargo, el malestar del “Babasaheb” disminuyó en 1948, tras contraer nupcias con la Dra. Sharada Kabir, una de sus médicos personales la cual, sorprendentemente, había nacido bajo la casta Saraswat, es decir, era Brahmán.

Por otro lado, gracias a la amplia preparación de Ambedkar en leyes, gran parte de la Constitución India fue diseñada bajo los conceptos y propuestas del “Babasaheb”. Un ejemplo notable de lo anterior fue el Código Civil Hindú con el cual Ambedkar intentó transformar las relaciones jerárquicas del sistema de castas con el fin de que fueran más compatibles con los valores seculares y de igualdad que el nuevo gobierno buscaba

¹⁵ En el tercer capítulo describiré en detalle la labor de Ambedkar en la composición de la Constitución de la India.

defender (Rodrigues 2002:16). Sin embargo, y a pesar de que la Constitución estipulaba la prohibición de cualquier tipo de discriminación basado en la casta, la raza o el sexo, Ambedkar pretendía llevar más lejos su lucha en contra de la injusticia en la India. Por tal razón, en enero de 1950, lanzó una campaña para revisar el Código Civil Hindú que regulaba las leyes de matrimonio y divorcio, la adopción y las leyes hereditarias. Ambedkar estaba convencido que estas reformas podrían crear un cambio significativo en la sociedad hindú. No obstante, el Presidente Nehru, temeroso de perder el apoyo del ala conservadora del Partido del Congreso, rehusó apoyar las propuestas de Ambedkar y, en consecuencia, el Código Hindú quedó intacto.

La disconformidad respecto a la reforma del Código Civil Hindú aunado a las diferencias de opinión acerca del futuro, pakistaní o indio, de Cachemira causó un deterioro en la relación entre Ambedkar y Nehru. Dicho distanciamiento provocó la renuncia permanente del “Babasaheb” del gabinete indio en septiembre de 1951. Posteriormente, en 1952, Ambedkar intentó retomar su carrera política y se lanzó para un puesto en la Lok Sabha (cámara baja del parlamento de la India) de Mumbai, sin embargo, perdió la elección y terminó siendo elegido (indirectamente) para un cargo en la Rajya Sabha (cámara alta) de la Asamblea Legislativa de Mumbai. Subsecuentemente, y a pesar de sus intentos por crear una alianza con los políticos socialistas indios, Ambedkar, en 1954, volvió a competir para un puesto en la Lok Sabha, simplemente, para ser derrotado una vez más.

A partir de ese entonces, y prácticamente retirado de la vida política, Ambedkar retomó el propósito de abandonar la religión hindú que se había planteado desde 1936 cuando pronunció el discurso “I will not die a Hindu” (no moriré siendo hindú). Si bien el

“Babasaheb” analizó como posibilidades para su conversión y la de los intocables, diferentes religiones, entre ellas el sikhismo y el islam, fue el budismo la fe que más lo atrajo. Aunque la predilección de Ambedkar por el budismo está fundamentada en diversas razones, podría decirse que gran parte de su elección estaba basada en que dicha fe criticaba fuertemente la jerarquía social brahmánica y a que, a diferencia del Islam, el budismo era una religión netamente India.¹⁶

El activismo religioso de Ambedkar se incrementó a finales de la década de los cuarenta cuando comenzó a escribir textos evidentemente budistas y cuando empezó a asistir a reuniones y conferencias de dicha fe. En 1949, Ambedkar asistió a la Conferencia Mundial Budista (World Buddhist Conference) en Katmandú y presentó el ensayo “Marxism versus Buddhism”. De igual forma, en 1950, escribió un artículo para la revista de la Mahabodhi Society titulado “The Buddha and Future of His Religion”. Por otra parte, el “Babasaheb” acudió a Colombo, en 1954, para explorar personalmente las prácticas budistas de Sri Lanka. Además, en 1955, también asistió a la World Buddhist Conference efectuada en Rangoon.

La exploración de Ambedkar de la religión budista concluyó el catorce de octubre de 1956 cuando el “Babasaheb”, junto con miles de sus simpatizantes, se convirtió formalmente al budismo. Junto con el acto de conversión, Ambedkar, también hizo jurar a sus seguidores que abandonarían por completo las prácticas que los ligaban y mantenían en el fondo de la estructura social del hinduismo. Dicho juramento estaba compuesto por veintidós puntos

¹⁶ Las características religiosas de Ambedkar y su movimiento serán analizadas a lo largo del cuarto capítulo de esta investigación.

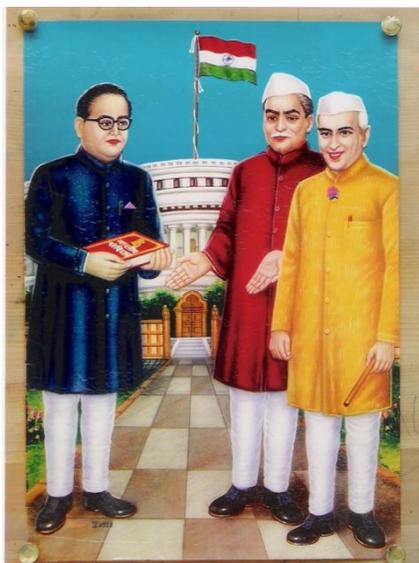
entre los cuales se encontraban: no reconocer a divinidades hindúes como Rama y Krishna; renunciar a realizar actos religiosos a cargo de brahmanes; practicar y luchar por la equidad de las personas; y, por último, regir sus vidas de acuerdo a las enseñanzas del Buda.

Más tarde, en un último esfuerzo por incursionar en la política, Ambedkar fundó el Partido Republicano de la India. Sin embargo, conforme su salud se fue deteriorando también lo hizo el partido. Finalmente, en sus últimos días, el “Babasaheb” concluyó el libro *The Buddha and His Dhamma* que delineaba la construcción de lo que Ambedkar entendía como la religión ideal para el pueblo por el que luchó a lo largo de su vida, los dalits. Ambedkar murió el seis de diciembre de 1956 en Delhi. Tras el deceso de Ambedkar el movimiento dalit perdió gran parte de su empuje y organización. El carisma, la convocatoria y gran parte de la inteligencia que caracterizaba la lucha liderada por Ambedkar se difuminó entre las diferentes direcciones que la gente más allegada al “Babasaheb” pensaba que el movimiento dalit debía tomar.¹⁷ Las divisiones dentro de la agrupación dalit también provocaron un discernimiento acerca de cómo debía recordarse el legado de Ambedkar, permitiendo que organizaciones de diferentes ramas políticas distorsionaran u omitieran, de acuerdo a su conveniencia, la importancia histórica de la lucha del líder dalit. El resto de los capítulos de esta investigación estarán dedicados a analizar las formas en las que la figura de Ambedkar ha sido utilizada en las diversas narrativas históricas de la India.

¹⁷ Véase Christophe Jaffrelot (2005), *Dr. Ambedkar and Untouchability: Analysing and Fighting Caste*. Delhi, Permanent Black, pp 150-160.

Capítulo 2

Ambedkar en la historia de la India



Este capítulo discute diferentes dimensiones y aspectos específicos de Ambedkar en la historia nacionalista de la India, especialmente la encargada de analizar la emancipación india del imperio británico y los primeros años de la nación. Aunque por razones de espacio no me es posible brindar una explicación exhaustiva de la lucha hacia la independencia de la India, a lo largo del capítulo habrá descripciones breves de algunos de los momentos más importantes de este proceso que permitirán situar de mejor manera el contexto de los temas en discusión. Primeramente discutiré la forma en la que Ambedkar aborda el problema de la intocabilidad. Lo anterior estará enmarcado bajo la discusión acerca de cómo Ambedkar ha sido excluido de la historiografía nacionalista en contraposición de las figuras centrales del movimiento de independencia de la India.¹⁸ Si bien mostraré las diferentes opiniones

¹⁸ Además de los trabajos que se discutirán en este capítulo también existen numerosos escritos de este tipo, entre los más representativos se puede consultar Bipan Chandra et al. (1987) *India's Struggle for Independence*, Nueva Delhi, Viking; Bipan Chandra (1979), *Nationalism and Colonialism in Modern India*, Delhi, Orient Longman.

que líderes con diversas posturas dentro del Partido del Congreso, como Jawarharlal Nehru y Sardar Patel, tenían sobre Ambedkar, centraré mi atención en el conflicto ideológico entre M.K. “Mahatma” Gandhi y “Babasaheb” Ambedkar.

El examinar las bases de las disputas entre Gandhi y Ambedkar es importante pues los dos se autoproclamaban los líderes principales de las comunidades intocables del Sur de Asia durante la primera mitad del siglo XX. El propósito de esclarecer las principales diferencias entre la visión de Ambedkar y Gandhi me permitirá mostrar cómo algunas narrativas históricas han privilegiado las ideas de Gandhi (o marginado las ideas de Ambedkar) con la intención de presentar una imagen mucho más unificada de la gestación de la India como una nación libre del régimen colonial. Mi discusión acerca de la relación entre Gandhi y Ambedkar estará situada en el marco temporal de las Round Table Conferences (1930, 1931 y 1932), series de conferencias realizadas en Londres, convocadas por el gobierno británico con la promesa de dialogar acerca del posible porvenir de la India y su relación con el imperio, y así calmar los ánimos impulsados por el Partido del Congreso hacia el *swaraj* o gobierno propio/autónomo. Algunos de los temas principales que se discutirían en estas conferencias fueron la organización estatal (federación vs. gobierno centralizado), la estructura de la futura constitución india y la forma de participación política de las minorías, incluidas las castas intocables, en la India.¹⁹ Dichas conferencias son vitales para mi análisis pues, además de permitir el choque ideológico entre Gandhi y Ambedkar, es en este escenario en el cual el segundo, al ser invitado por el gobierno británico para velar por

¹⁹ Para un análisis más detallado acerca de las Round Table Conferences se puede consultar el capítulo cuatro “The Age of Gandhian Politics” de Sekhar Bandyopadhyay (2004) en *From Plassey to Partition: A History of Modern India*. Hyderabad, Orient Longman.

los intereses de las comunidades intocables, emerge como un líder de envergadura nacional dentro del contexto político indio de la época. Lo anterior adquiere mayor relevancia si se toma en cuenta que este suceso, como mostraré más adelante, influyó en la forma en la que se analizaría a Ambedkar en la historiografía india futura pues no sólo acerca al mismo a los representantes del gobierno colonial, sino que también originó sus diferencias con los líderes del Partido del Congreso, la agrupación política más grande e influyente de la India en ese momento (y también autoproclamada como la única con un verdadero carácter nacional).²⁰

En la segunda parte de este capítulo examinaré el modo en que algunos grupos pertenecientes a las ramas de la ideología derecha hindú (hindutva) han representado a Ambedkar dentro de su narrativa histórica de la nación india. Específicamente, analizaré cómo dichos grupos utilizan un doble discurso al momento de referirse a Ambedkar. Por una parte, parece existir cierta tendencia a incorporar el legado del “Babasaheb” como un padre de la patria al ensalzarlo, por ejemplo, como el hombre que diseñó la constitución de la India independiente. Por la otra, algunos miembros de derecha hindú, especialmente intelectuales como Arun Shourie, también son los responsables de criticar severamente a Ambedkar al catalogarlo como un traidor y uno de los principales opositores de la lucha independentista en contra del Imperio Británico. Demostraré que este tipo de análisis generalmente no toman en cuenta la complejidad del pensamiento y las acciones políticas de Ambedkar la era de la lucha nacionalista. Además, también sugeriré que trabajos como

²⁰ Para una síntesis del proceso de formación del Partido del Congreso y de su consolidación en la arena política india se pueden consultar a Barbara Metcalf y Thomas Metcalf (2002), *A Concise History of India*. Cambridge. Cambridge University Press, pp. 123-199.

el de Shourie, que glorifican la labor del Partido del Congreso en la batalla en contra del imperialismo británico, generalmente omiten las similitudes entre la ideología y las demandas hechas por Ambedkar a favor de los intocables y aquellas realizadas por los líderes del Partido del Congreso en sus primeros años como agrupación.

Para cerrar este capítulo haré una breve descripción de las características de otros trabajos históricos que han analizado a Ambedkar de formas mucho más complejas. Es decir, en dichos estudios, Ambedkar no es encapsulado en imagen de traidor o héroe de la nación, sino que se toman diversos aspectos de la vida del “Babasaheb” que lo reflejan como un individuo con numerosos intereses, creencias y contradicciones. Estos tres apartados me permitirán dar un panorama general acerca de la forma en la que se ha historiado tanto a Ambedkar como al movimiento dalit liderado por él mismo.

No obstante, antes de hacer un análisis más profundo acerca de las diferentes corrientes históricas que han estudiado a Ambedkar, es necesario detallar brevemente la situación de las comunidades intocables, previa a la aparición en el escenario político del “Babasaheb” en la década de los veinte. Lo anterior servirá para comprender el contexto histórico que formó el pensamiento de Ambedkar y de los demás políticos indios respecto a cómo debía encararse el problema de la intocabilidad. De igual forma también se evidenciarán las condiciones de vida a las que estaban sujetas las comunidades intocables.

El problema de la intocabilidad

En el presente trabajo sólo daré una imagen general de las consecuencias y prácticas de la discriminación a causa de la intocabilidad en India. Si bien este problema ha sido

discutido por diversos autores a lo largo del tiempo, utilizaré el libro *Untouchables or the Children of India's Ghetto* como la principal fuente de información de este apartado, pues fue escrito por Ambedkar apenas unos años antes de los debates de las Round Table Conferences.²¹ A pesar de que el análisis de Ambedkar se centra primordialmente en la vida rural de los intocables, las prácticas descritas en su libro también podían observarse en las grandes ciudades, aunque tal vez en menor proporción. Cabe destacar que las descripciones de Ambedkar en este libro hacen una referencia específica a las prácticas de intocabilidad en su natal Maharashtra, no obstante sirven para comprender la forma en la que éste percibía y concebía dicho problema.

La idea básica de la intocabilidad, según Ambedkar, es que los intocables son impuros y deben de ser separados de los hindúes de casta pura para que los últimos no sean contaminados. Esta creencia provoca, principalmente en las aldeas, una división de la sociedad en individuos de castas “tocables” e intocables. De acuerdo a Ambedkar los grupos tocables tienen el privilegio de vivir dentro del pueblo y forman una comunidad fuerte que limita a las comunidades intocables a vivir en las zonas más pobres de las aldeas ubicadas, generalmente, a las afueras de los asentamientos principales.²² En este mismo sentido también se muestra cómo los miembros de las castas tocables son los representantes del gobierno y de la autoridad, mientras que los intocables ocupan una posición de “esclavos por nacimiento”. Ambedkar también apunta la existencia de un código

²¹ Más adelante en el capítulo daré una descripción detallada de la participación de Ambedkar en dichas conferencias que buscaban esclarecer las leyes que gobernarían India después de que los británicos abandonaran el poder.

²² Consultar *Untouchables or the Children of India's Ghetto* en www.ambedkar.org.

establecido por los hindúes de casta, que perpetúa la ubicación de los descastados en los estratos más bajos de la sociedad. El infringir dicho código con acción u omisión era considerado una ofensa por parte de los intocables. Entre las ofensas citadas por Ambedkar se encuentran las siguientes: acercarse en demasía o tocar con la sombra a un hindú de casta; adquirir riquezas, tierras o ganado; construir una casa con un techo de tejas; utilizar ropa limpia, zapatos, relojes u ornamentos de plata u oro; sentarse en una silla en la presencia de un hindú; montar a caballo a través de la aldea; hablar en un lenguaje culto; tomar agua de los tanques de la aldea, etc.

Además de lo anterior, los intocables también debían cumplir ciertas labores sin derecho a remuneración para los hindús de casta. Entre dichos deberes se encontraban el trabajar en la casa de los hindús de casta cuando un matrimonio se estuviera efectuando; en algunos festivales las mujeres intocables eran sometidas a brindar “diversión indecente” a los hindús de casta, etc. Todo el incumplimiento a estas labores no sólo era penado sino que las sanciones eran infligidas sobre toda la comunidad intocable, aún cuando el responsable fuera únicamente un individuo.

Por otra parte, Ambedkar también describe cuáles eran las principales acciones que los intocables tenían permitido desempeñar como métodos de supervivencia. Como generalmente los miembros de las comunidades descastadas no podían hacerse de tierras quedaban a expensas de la voluntad de los granjeros miembros de las castas hindús tocables, es decir, los intocables tenían que aceptar cualquier trabajo que se les ofreciera sin tener la certeza de cuánto se les pagaría. Los intocables podían recibir como paga dinero

en efectivo o maíz según el deseo de sus empleadores, incluso podían recibir desperdicios como compensación. Ambedkar describe este tipo de prácticas:

En algunas partes de Uttar Pradesh el maíz que se les otorga a los intocables como sueldo es llamado “*Gobaraha*”. Esto significa maíz digerido o maíz contenido dentro de los excrementos de los animales. En los meses de marzo o abril cuando la siembra ha madurado, ha sido cosechada y secada, se esparce sobre el piso para ser molida. Posteriormente se hace que el ganado aplaste el maíz para que con la presión de sus pezuñas éste salga de su cubierta. Mientras aplastan el maíz, el ganado traga parte de los granos y las hojas del maíz. Como la ingesta es excesiva los animales no digieren por completo todo el maíz. Al día siguiente, dicho maíz sale del estómago del ganado junto con el excremento. Después el excremento es cribado y el maíz es separado para dárselo como sueldo a los trabajadores intocables quienes convierten los granos en harina para hacer pan. (Ambedkar, www.ambedkar.org recuperado el 5 de abril del 2009)

Cuando la temporada agrícola había terminado algunos miembros de las comunidades intocables podían dedicarse a cortar leña para venderla en los pueblos de su localidad. Otros ejercían trabajos considerados impuros como la deposición de cadáveres de animales y el manejo de cuero o de pieles para zapatos o utensilios. También se desempeñaban como limpiadores de letrinas o barrenderos. No obstante, Ambedkar afirmaba que la principal forma de manutención de los intocables era pedir limosna a los hindús de casta. Incluso si un intocable era empleado por el gobierno su salario generalmente se establecía calculando el valor de la comida que obtendría después de limosnear por el pueblo.

A grandes rasgos, el conjunto de las prácticas y costumbres antes mencionadas muestran las razones por las cuales las comunidades intocables se encontraban bajo el yugo de las castas tocables. Para Ambedkar no había cabida en la sociedad hindú para los grupos descastados. Al quedar marcados por su nacimiento dentro de una comunidad específica, los intocables, sin importar su capacidad mental, moral o económica, estaban destinados a ser inferiores incluso ante el individuo tocable más inculto o pobre de la sociedad hindú. Ambedkar

también estaba convencido de que esta condición continuaría en la futura república independiente a no ser que se lograra la eliminación total de las prácticas de intocabilidad:

En esta república no hay lugar para la democracia. No hay lugar para la igualdad. No hay lugar para la libertad ni tampoco para la fraternidad. La aldea india es la misma negación de la república. Si hay una república, será la república de los tocables, para los tocables y al servicio de los tocables. La república será un Imperio de los hindús sobre los intocables. Será una especie de colonialismo hindú diseñado para explotar a los intocables. (Ambedkar, www.ambedkar.org recuperado el 5 de abril del 2009)

En suma, puede percibirse una desconfianza total de parte de Ambedkar hacia los hindús tocables y el deseo de crear leyes y derechos que permitieran a los intocables eliminar su dependencia de la comunidad hindú. Aunque podría argumentarse que las razones de la problemática de la intocabilidad son mucho más complicadas que la representación brindada por Ambedkar, cabe destacar que el análisis recién presentado me permitirá esclarecer la postura y los argumentos utilizados por el “Babasaheb” durante su lucha a favor de la emancipación de los intocables y en sus debates con Gandhi.

Round Table Conferences

La importancia de las Round Table Conferences para los propósitos de este trabajo radica en que dichas conferencias dieron la oportunidad de que Gandhi y Ambedkar se reunieran para discutir con representantes del gobierno británico, la estructura de la futura constitución india y cuál debía ser la forma de participación política de las comunidades intocables en la India independiente. Si bien es cierto que las Round Table Conferences sucedieron a lo largo de tres años (1930, 1931 y 1932) fue en las últimas dos cuando las diferencias de opinión entre ambos líderes alcanzaron su máximo.

A grandes rasgos, las disputas entre Ambedkar y Gandhi giraban alrededor de dos puntos centrales. En primera instancia se encontraba la lucha por saber quién era el líder principal y legítimo de las comunidades dalits. Gandhi, en representación del Partido del Congreso y argumentando en pro de la unidad de la población, se asumía como el líder de la nación india y, en consecuencia, también de las llamadas clases oprimidas: “Es sólo con el Partido del Congreso con el que su gobierno [el británico] tendrá que lidiar... aunque no represento al Dr. Ambedkar, sí represento a las clases oprimidas [intocables]” (Gandhi en Coward, 2003:48).

Por su parte, Ambedkar, quien asistió a las conferencias por invitación del gobierno británico como representante independiente de las comunidades intocables, no estaba de acuerdo en que un partido conformado, en su mayoría, por individuos pertenecientes a las castas y clases (media) altas se autoproclamaran como los defensores de los dalits cuando, en la opinión de Ambedkar, dichos individuos habían sido los opresores históricos de los descastados: “El Mahatma siempre ha defendido que el Partido del Congreso representa a las clases oprimidas, y que el Congreso representa a las clases oprimidas más de lo que yo y mi colega lo hacemos. De esa afirmación sólo puedo decir que es una más de las tantas falsedades que la gente irresponsable sigue diciendo” (Ambedkar en Coward, 2003:48).

El segundo gran altercado que surgió entre Ambedkar y Gandhi estaba relacionado con la forma en la que ambos líderes buscaban combatir las prácticas discriminatorias originadas por la creencia en la intocabilidad. Ambedkar estaba convencido de que la lucha en contra de la intocabilidad sólo podía ser ganada si las comunidades intocables se consolidaban como un grupo aparte del resto de la población hindú. Por tal motivo el “Babasaheb”

abogaba porque en la futura constitución india los intocables conformaran un electorado separado, es decir, que los individuos intocables fueran los únicos con la capacidad para elegir a sus representantes que, a su vez, también debían ser intocables.²³ Con dicha acción Ambedkar pretendía abrir una brecha para que los mismos intocables pudieran resolver su situación y no tuvieran que depender de otras comunidades: “La tarea de eliminar la intocabilidad y establecer la igualdad que nosotros hemos retomado, debe ser llevada a cabo por nosotros mismos. Otros no lo harán. Nuestra vida adquirirá un significado verdadero si consideramos que hemos nacido para llevar a cabo esta tarea y trabajar decididamente por ella” (Ambedkar en Viswanathan, 1998: 221). De igual forma, Ambedkar también estimaba que la abolición de la intocabilidad llegaría sólo si las comunidades dalits se modernizaban y las aldeas tradicionales indias, donde ocurría la mayor parte de la discriminación contra los intocables, dejaran de existir.²⁴

A diferencia de Ambedkar, “Mahatma” Gandhi concebía el problema de la intocabilidad como una desviación de lo que el sistema de castas debía de ser. Aunque Gandhi estaba en contra de la discriminación de la intocabilidad, él consideraba que la división entre la población debía mantenerse pues así existiría un equilibrio laboral que podría brindar ciertos beneficios a la nación India.²⁵ Gandhi también estaba convencido de que el

²³ Para más información acerca de esta temática se puede consultar a Anupama Rao, (2009) “B.R. Ambedkar and the Politics of Minority” (por publicarse).

²⁴ Véase el capítulo cuatro de Christophe Jaffrelot, (2005). *Dr Ambedkar and Untouchability: Analysing and Fighting Caste*. Nueva Delhi: Permanent Black.

²⁵ Para un análisis a fondo de las críticas de Gandhi hacia la postura de Ambedkar consúltese el capítulo cinco del libro de G. Aloysius. (1998) *Nationalism without a Nation in India*. Delhi, Oxford University Press.

problema de la intocabilidad debía de ser resuelto a través de acciones de penitencia y de análisis de conciencia que los hindúes de castas altas debían realizar para enmendar sus errores. Por otra parte, el “Mahatma” pensaba que el conceder a los intocables un electorado separado sería contraproducente pues simplemente perpetuaría la discordia existente entre los hindúes de casta y las comunidades intocables. Además, Gandhi pensaba que la lucha de los dalits por contar con derechos electorales diferentes era un atentado en contra de la unión de la nación india y del hinduismo, pues se generarían divisiones y rencillas entre los diversos grupos de la población y específicamente en las aldeas indias, lugar que Gandhi consideraba la base de la sociedad hindú:

Crearé una división en el hinduismo [el electorado separado] que no puedo ver con satisfacción alguna. No me importa que los intocables, si así lo desean, se conviertan al Islam o al cristianismo, eso lo podría tolerar, sin embargo no podría tolerar lo que le pasaría al hinduismo si se realizan dos divisiones en las aldeas. Aquellos que hablan acerca de los derechos políticos de los intocables no conocen su India [...] y por tal motivo quiero remarcar con sumo énfasis que si yo fuera la única persona en resistirse a esta acción lo haría con mi vida. (Gandhi en Omvedt, 1994:171)

De entre Ambedkar y Gandhi, fue el primero el que pareció exponer un mejor caso ante los ingleses. Como resultado, en 1932, se aprobó el acuerdo conocido como el Communal Award en el cual, gracias al esfuerzo de Ambedkar, el gobierno colonial concedió a los intocables participar políticamente con elecciones y candidatos exclusivos para dicha comunidad. No obstante lo anterior, Gandhi vio en este acuerdo una amenaza que buscaba desmoronar a la sociedad hindú, y empezó un ayuno a muerte que no pararía hasta que la legislación fuera renegociada. Con la presión de tener la vida de Gandhi en sus manos, Ambedkar se vio obligado a renunciar a sus aspiraciones políticas y a aceptar el acuerdo Poona Pact que reservaba un determinado número de puestos políticos en el gobierno para los candidatos intocables que, a diferencia de la resolución original, serían elegidos por la población en general. El Poona Pact dejó insatisfecho al “Babasaheb”, en su opinión, el

acuerdo permitiría a los partidos tradicionales nominar a candidatos intocables que podrían ser manipulados de acuerdo a sus intereses.

En suma, los puntos recién revisados muestran los diferentes matices en la opinión de Ambedkar y de Gandhi. Las perspectivas de ambos se mantendrían más o menos distanciadas durante el resto de sus vidas. Como se puede apreciar hasta el momento, tanto el “Mahatma” como el “Babasaheb” lucharon por los derechos de los intocables, cada quién con estrategia particular, pero en su mayoría fue sólo Gandhi quien destacó como el verdadero defensor de la causa dalit en las ya antes mencionada narrativas convencionales nacionalistas de la India. Las características de la historiografía nacionalista india, la preeminencia de Gandhi y la supresión de Ambedkar en las historias de la nación son los siguientes puntos a revisar.

Historiando a Ambedkar y a Gandhi en pro de la Nación

Cuando utilizo el término “historiografía nacionalista” me refiero a los trabajos que al estudiar el proceso de la construcción de la nación india se enfocan principalmente en la supremacía de una ideología y conciencia nacional dominante sobre cualquier otra forma de conciencias subordinadas. Este tipo de obras, como mostraré más adelante, generalmente comparten un rechazo en contra del yugo colonial, un sentimiento de patriotismo y una ideología enraizada en el orgullo por las tradiciones antiguas indias. Estos estudios también ignoran los conflictos internos dentro de la sociedad india y asumen la existencia de una entidad homogénea con intereses en común.²⁶ Específicamente hacen una ecuación del

²⁶ Véase a Sekhar Bandyopadhyaya, *From Plassey to Partition*, pp. 185.

nacionalismo representado por el Partido del Congreso con cualquier tipo de manifestación política en la India durante la lucha en contra del gobierno británico. Un ejemplo de este tipo de postura es aquella mostrada por Bipan Chandra (1987:13) al señalar las características del movimiento nacionalista indio:

(El movimiento nacionalista) es el único movimiento donde la perspectiva teórica “gramsciana” de una postura de guerra fue practicada con éxito, donde el poder estatal no fue cooptado por un *solo* movimiento histórico de revolución sino que fue llevado a cabo por una prolongada lucha *popular* en diversos niveles como el moral, el político y el ideológico.²⁷

La historiografía nacionalista ha permeado los trabajos encargados de analizar la lucha de los intocables y, específicamente, la encargada de estudiar las confrontaciones entre Ambedkar y Gandhi. Varios académicos con diferentes trayectorias e importancia pueden ser considerados para mostrar este punto. Es importante revisar investigaciones de diversas categorías para evitar la suposición de que este tipo de historiografía sólo proviene de un grupo particular de catedráticos.

La primera forma en la que la lucha de los intocables ha sido marginada de las narrativas tradicionales de la gestación de la India como un país independiente ha sido a través de la exclusión de la importancia que Ambedkar tuvo para el movimiento dalit. En su lugar, autores no tan importantes como Suneila Malik, en su libro *Social Integration of Schedule Castes (1979)*, pero que tratan específicamente con la problemática de la intocabilidad en la India, resaltan la figura de Gandhi como el principal líder de los intocables, sin siquiera mencionar el nombre de Ambedkar a lo largo de su obra. Este tipo de obras parecen privilegiar a figuras como Gandhi para emitir un mensaje más inclusivo y acorde a la idea de la nación india como un ente único y heterogéneo:

²⁷ Mi énfasis.

Gandhi fue el primer indio en emprender una lucha organizada en contra del trato inhumano hacia este estrato de la sociedad [intocables]. Él apelaba a nuestro sentido de honestidad, justicia, decencia y humanidad y encendía la consciencia de la nación en su lucha contra el mal. A los intocables los nombró --Harijan (hijos de Dios)— y nos hizo conscientes de la chispa de divinidad dentro de todos nosotros [...] Así el problema de los intocables recibió atención especial de parte del *Padre de la Nación* quien movió todos los obstáculos para rehabilitar a esta sección oprimida de la población India. (Malik, 1979:5)

Christophe Jaffrelot (2005) también ha mostrado cómo otros autores han recriminado los logros de Ambedkar a través de una dura crítica a los planes que éste tenía para modernizar a la India pues, en opinión de dichos estudiosos, el “Babasaheb” estaba inspirado en gran medida en las técnicas y los valores liberales occidentales. Un autor con tal postura es el historiador D.R. Nagaraj, quien a pesar de concebir a Gandhi como un sujeto con un entendimiento romántico de las aldeas indias (pero con una comprensión aguda de la civilización moderna), considera que Ambedkar estaba equivocado en pensar que la modernización y la centralización política de la India eran pre-condiciones para que los intocables pudieran emanciparse. Incluso, Nagaraj no sólo defiende el esquema social tradicional ideado por Gandhi, sino que además sostiene que la modernización defendida por Ambedkar, a final de cuentas, terminó fortaleciendo la estructura tradicional de las castas:

Los nuevos centros emergentes de desarrollo moderno han incitado un sistema de mecanismos colaborativos con las castas superiores que permiten a las comunidades subalternas desempeñar solamente roles marginales. Instituciones del capitalismo, ciencia y tecnología, fueron tomadas por miembros de las castas altas mientras que en las sociedades tradicionales las castas bajas y de artesanos mantenían la posesión de tecnologías indígenas. (Nagaraj, en 1993:56)

De igual forma, autores tan influyentes como Bipan Chandra desprecian los esfuerzos de Ambedkar adoptando una narrativa histórica tradicional, no sólo excluyendo los esfuerzos políticos del “Babasaheb”, sino también recriminando la forma en la que el líder dalit buscaba alcanzar sus objetivos. Entre líneas, estas representaciones colocan a Ambedkar como un traidor de la nación:

Debe hacerse notar que existía una diferencia básica entre las políticas de los nacionalistas y las políticas de los comunalistas. Los nacionalistas llevaban a cabo su lucha política en contra del gobierno extranjero para ganar derechos políticos y libertad para el país. Esto no era el caso para los comunalistas, los hindús o los musulmanes. Sus demandas eran para los nacionalistas y frecuentemente luchaban en contra del Partido del Congreso y cooperaban con el gobierno [británico]. (Chandra, 1976:285)

Otra de las formas con las que las narrativas nacionalistas han lidiado con el legado de Ambedkar ha sido por medio de la manipulación de la postura del “Babasaheb”, en contraposición de la de Gandhi, en materia de las políticas concernientes a la lucha en contra de la intocabilidad. Al representar a ambas figuras como dos líderes en busca de intereses afines (como la justicia y la fraternidad entre las comunidades, la emancipación de la intocabilidad, y su creencia en la no violencia) autores como Suhas Palshikar buscan incorporar a los diversos sectores de la población india bajo la noción de un pasado histórico común y abstracto, y dejan de lado las particularidades específicas que diferenciaban al movimiento de Ambedkar y al de Gandhi:

Los discursos de Gandhi y Ambedkar no eran antiéticos. Por lo tanto, es posible pensar en términos de preocupaciones comunes y posibles puntos para establecer un diálogo entre ambos discursos. Además, tanto Gandhi como Ambedkar estaban comprometidos con la cuestión de la emancipación. Así, el conjuntar el alcance de sus discursos es esencial. (Palshikar, 1996:2071)

Vale la pena señalar cuáles son las limitaciones de las posturas anteriores. En primera instancia, se puede advertir un esfuerzo por suprimir la figura de Ambedkar, de las narrativas del movimiento intocable ocurrido bajo el marco de la lucha por la independencia india, al hacerlo lucir como un lacayo de los ingleses y un traidor de la nación, lo cual dificulta el alcanzar un análisis histórico crítico. Lo anterior parece manifestarse a través de la idealización del movimiento nacionalista liderado por el Partido del Congreso, al igual que del trabajo realizado por Gandhi, el padre de la nación y el líder absoluto de los descastados. Es decir, al colocar el movimiento de los intocables bajo el

liderato de Gandhi (al igual que del Partido del Congreso), la lucha de éstos se vuelve legítima y puede ser integrada a la historia nacional india pues ya no representan una amenaza en contra de la unidad de la nación.

Sin embargo, la forma en la que los autores, hasta ahora revisados, han idealizado la lucha del Congreso y de Gandhi a favor de los intocables trae consigo una serie de suposiciones y omisiones que ponen en tela de juicio el verdadero grado de inclusión con la cual el Partido del Congreso y “Mahatma” imaginaban a los intocables en la futura India independiente. En este sentido hay al menos tres puntos a resaltar, el primero tiene que ver con la composición e intereses del Partido del Congreso, que a pesar de autoproclamarse como una entidad de carácter político nacional sus acciones parecían sólo beneficiar a un sector muy exclusivo de la población. Desde su fundación en 1885 y a través de las primeras tres décadas de su crecimiento, los sentimientos nacionalistas eran articulados por una minoría microscópica de hombres, educados en su mayoría por los ingleses, al servicio del gobierno o involucrados en nuevas profesiones, provenientes casi exclusivamente de las comunidades brahmanes y de las castas altas de diferentes partes del país. Aunque tenían influencias inglesas en su lengua y en algunos hábitos superficiales, ellos continuaron muy apegados con sus lealtades de casta y con sus ambientes ortodoxos y en pocas ocasiones vieron por los intereses de otros grupos sociales en la India que pudiera modificar su estatus quo.²⁸ Un ejemplo de lo anterior se puede constatar en las palabras de decepción que el propio R.C. Dutt, un economista y miembro notable del Partido del Congreso, enunció al referirse a las acciones de su partido a favor del resto de la población india:

²⁸ G. Aloysius, (1998), “Nationalism without a Nation in India”, pp. 111.

Los derechos de los nativos educados del país a los altos puestos del servicio de gobierno, los derechos de los líderes de nuestra comunidad a un lugar en el consejo legislativo, los derechos de los zamindares a una excepción de cualquier imposición sobre su tierra, han sido frecuentemente pedidos en un lenguaje vigoroso; pero el derecho de los *ryots* (campesinos) a ser educados, de ser liberados de las cadenas de la ignorancia, de ser salvados de la opresión de los zamindares – esas ideas, invariablemente, han emanado de nuestros gobernantes y no de nosotros. (En B.T. McCully 1966:231)

El segundo punto a revisar hace referencia a la actitud paternalista que Gandhi tenía hacia los que él llamaba *harijans* o “gente o hijos de Dios”. Dicho sentimiento se vio reflejado en algunos prejuicios que Gandhi externó a lo largo de su vida, como el creer que Ambedkar era un hombre brahmán dada su elocuencia y educación, y el comparar la capacidad de decisión e intelecto de las comunidades intocables con el de las vacas: “¿Le predicaría el evangelio a una vaca? Bueno, algunos de los intocables son peores que las vacas en comprensión... no pueden distinguir entre los méritos relativos del islam, el hinduismo o el cristianismo de mejor forma de lo que lo haría una vaca” (Gandhi en Coward 2003:61).

El tercer elemento problemático con la idealización de Gandhi en su lucha por los intocables es el papel puramente laboral que el “Mahatma” esperaba que los intocables cumplieran en la sociedad. Como Gandhi defendía la estructura tradicional hindú pensaba que el ideal era que cada persona desempeñara la vocación ancestral de su familia. Por ejemplo, un hombre brahmán (casta alta) podía trabajar como sacerdote o maestro, al igual que un shudra (casta baja) debía laborar como campesino. Así, Gandhi, argumentando la necesidad y equidad en el valor de todas las profesiones, también esperaba que los intocables siguieran realizando los trabajos para los cuales estaban “destinados”:

La ley del varna nos enseña que cada uno debe ganar el pan a través de su llamado ancestral [...] no hay llamado muy bajo ni uno muy alto. Todos son buenos, propios y absolutamente iguales en estatus. El llamado de un brahmán –maestro espiritual- y de un barrendero son iguales, y su desempeño correcto tiene el mismo valor ante Dios. (Gandhi en Prashad 1996:557)

La postura de Gandhi no sólo obligaba a las comunidades intocables a seguir realizando las acciones por las cuales habían sido estigmatizados como impuros, y que probablemente los mantenía estancados en el fondo de la escala social india, sino que también era irreal. Es casi imposible esperar que todos los humanos estuvieran predestinados para ejercer un oficio desde su nacimiento. El propio Ambedkar criticaba con un tono de sarcasmo esta postura que ni el mismo “Mahatma” lograba cumplir:

El Mahatma es un bania [comerciante] por nacimiento. Sus ancestros han abandonado el comercio a favor del ministerio que es un llamado para los brahmanes. En su propia vida, antes de que se convirtiera en un Mahatma, cuando se le presentó la oportunidad de escoger su carrera él prefirió las leyes en lugar de las balanzas. Al abandonar la abogacía se convirtió en mitad santo y en mitad político. Nunca ha tocado el comercio que es su llamado ancestral. (Ambedkar, 1936: 64)

Por otro lado, uno más de los problemas principales de los trabajos de Chandra, Nagaraj y Malik es que en dichos estudios se pasan por alto tanto las particularidades del movimiento intocable, como las razones específicas que pudieron haber formado la postura y las ideas expuestas por Ambedkar. De manera similar, tampoco se toman en cuenta las diferentes experiencias por las que Ambedkar pasó como miembro de la comunidad intocable y que probablemente lo mantenían renuente a colaborar con los líderes de las castas altas. Por ejemplo, ninguno de los artículos recién revisados hace mención que no fue hasta haber sufrido varias negativas de cooperación por parte de líderes de castas altas que Ambedkar tomó una postura clara en contra del hinduismo y de líderes como Gandhi. Incluso, el mismo Ambedkar tuvo palabras de alabanza y agradecimiento al principio de su carrera política para los esfuerzos del “Mahatma” a favor de los intocables:

Antes de Mahatma Gandhi ningún otro político de este país sostuvo que la eliminación de la injusticia social era necesaria para deshacer las tensiones y los conflictos, y que todo indio debía considerar esto como su deber sagrado... Sin embargo, si uno observa detenidamente, puede encontrarse una pequeña desarmonía... porque él no insiste en la abolición de la intocabilidad en la medida que insiste en la propagación del Khaddar (vestimenta nacional) o la unidad de hindús y musulmanes... No obstante, cuando uno es rechazado y despreciado por todos, la simpatía mostrada por Mahatma Gandhi no

puede considerarse por ningún motivo como un gesto insignificante. (Ambedkar, 1925 en Jaffrelot 2005, 63)

También se ha dejado de lado que al inicio de su carrera política Ambedkar (1924) fundó la Bahishkrit Hitakarini Sabha (Asociación para el Mejoramiento de la Condición de las Víctimas del Ostracismo Social) que buscaba emancipar a los intocables por medio de la adopción de valores sánscritos (o valores tradicionales hindús) como la abstinencia a apostar, a beber y comer carne. Dicha asociación también promovía la colaboración con las castas altas para que la comunidad intocable pudiera alcanzar su salvación.²⁹ Incluso, en ese entonces Ambedkar utilizó, en numerosas ocasiones, la técnica gandhiana por excelencia de la satyagraha (resistencia pacífica) para exigir el derecho al acceso de los intocables a los templos religiosos hinduistas y a las fuentes acuíferas de las comunidades.³⁰

Por otra parte, cabe recalcar que la gran cantidad de autores, como Palshikar, que utilizan argumentos que buscan eliminar las diferencias existentes entre los mensajes de Gandhi y Ambedkar, generalmente intentan convencer a los lectores de que ignoren las condiciones históricas que moldearon e hicieron posible las convicciones particulares de ambos líderes acerca de la intocabilidad. De tal forma, sería impreciso asociar a Ambedkar y a Gandhi bajo una misma noción abstracta que los coloque como ideólogos emancipadores de la intocabilidad sin antes haber evaluado el contexto político específico de la lucha de ambas figuras.³¹ Si bien podría decirse que las disputas entre Ambedkar y Gandhi fueron las más

²⁹ Véase Christophe Jaffrelot (2005), Dr. Ambedkar and Untouchability. Pg 45-51.

³⁰ Para mayores detalles acerca de dichas protestas se puede consultar la introducción sumaria de Valerian Rodrigues (2002). *Ambedkar: Essential Writings*.

³¹ Para una crítica similar a Palshikar se puede consultar el artículo de Anupama Rao “Arguing against Inclusion” en *Economic and Political Weekly*. Feb 22, 1997, pp.427-8.

notorias en la vida política del “Babasaheb”, él tuvo numerosos desencantos con otros de los principales líderes del movimiento nacionalista indio como Jawarhalal Nehru y Sardar Patel; la relación de Ambedkar con dichos líderes y grupos es un tanto compleja pues existieron numerosos altibajos en dichas relaciones. En la opinión de Nehru y Patel, Ambedkar era un hombre que no era leal a una ideología específica, y que estaba dispuesto a trabajar tanto con musulmanes, británicos, comunistas, y el propio Partido del Congreso. El “Babasaheb” generalmente era considerado como un individuo perteneciente a un sector que amenazaba a, y que no tendría cabida en, el proyecto indio de una nación unificada e independiente:

En el pasado desafortunadamente hemos tenido problemas comunales a gran escala. No serán tolerados en el futuro. En lo que concierne al gobierno indio, cualquier surgimiento comunal será tratado con gran firmeza. Se tratará a todos los indios por igual y se tratará de asegurar a cada uno los mismos derechos que a los demás... Nuestro estado no es un estado comunal, sino un estado democrático en el cual cada ciudadano tiene derechos iguales. El Gobierno está determinado a proteger estos derechos. (Nehru, 1947 en Tejani, 2007:61)

Ambedkar como traidor de la nación

Los grupos conservadores existentes durante la lucha por la independencia India tendían a considerar a Ambedkar como un peligro para los fundamentos y principios de la sociedad hindú. A dichos grupos parecía molestarles la aparente inspiración occidental de las políticas e ideología de Ambedkar. Específicamente, los grupos conservadores como el Arya Samaj y el Hindu Mahasabha, rechazaban la constante insistencia de Ambedkar por deshacerse del sistema de castas, por intentar establecer a los grupos intocables como una comunidad diferente del resto de la sociedad hindú y, por último, por la invitación que el Babasaheb hacía a los intocables de dejar la religión hindú y convertirse al budismo.

La principal preocupación ante las políticas recién discutidas se encontraba en la creencia de que estas acciones fueran a causar un debilitamiento de la mayoría hindú, electoral y demográficamente, ante grupos como los musulmanes y, de igual forma, que las conversiones religiosas de los intocables produjeran el desencadenamiento masivo de conversiones entre a otros grupos minoritarios.³² Los ataques en contra de estas posturas por parte de los grupos conservadores indios, generalmente destacaban el poco “amor” y la falta de reconocimiento que Ambedkar tenía por la tierra que lo vio nacer. Un ejemplo de este tipo de críticas lo hizo H.V. Kamath durante la reunión de la Asamblea Constituyente de 1948 en la que se discutió la propuesta de constitución presentada por Ambedkar:

Escuché su discurso [de Ambedkar] con considerable placer y no con poca ganancia. Pero yo espero que él nos diga, si algo ha sido tomado de nuestro propio pasado político, de la genialidad política y espiritual de las personas indias (...) Si no cultivamos simpatía y amor y afecto por nuestros pueblos y por la gente rural, no veo cómo podremos levantar nuestro país. [...] Si el Dr. Ambedkar no puede ver cómo aceptar esto, yo no veo qué remedio o panacea tiene él para mejorar nuestras aldeas (...) Señor, fue con considerable dolor con el que escuché al Dr. Ambedkar referirse a nuestros pueblos con disgusto, por no decir con saña. Tal vez, la culpa yace en que ninguno de los miembros del Comité de la Constitución, con excepción de Sriyut Munshi, ha tomado parte en la lucha por la libertad de nuestro país. Por tal razón, ninguno de ellos es capaz de comprender el espíritu de nuestra lucha, el espíritu que nos animó. (Kamath, 1948 en Jaffrelot, 2005:110)

Si bien las críticas recién señaladas en contra de Ambedkar provienen de sus contemporáneos, es necesario apuntar que este tipo de cuestionamientos también se mantienen hasta el día de hoy. En épocas recientes han surgido libros completos avocados a la desacreditación del “Babasaheb”. El caso más notable es el trabajo de quien, tal vez, es el crítico más severo de Ambedkar, el famoso intelectual público de derecha Arun Shourie. En su libro *Worshipping False Gods* (1997), Shourie, a lo largo de más de 600 páginas, se dedica a criticar la vida y las acciones de Ambedkar durante su vida política. Los ataques de Shourie en contra de Ambedkar son variados y parecen presentarse en diferentes

³² Véase Christophe Jaffrelot (2005), *Dr. Ambedkar and Untouchability*. Pg. 125.

modalidades argumentativas. No obstante, si se revisa detenidamente, parece existir una línea detrás del texto de Shourie que sostiene a su libro: la defensa de la unidad nacional. Shourie parece entender el nacionalismo indio a través de lo que Ernest Gellner llamó la “congruencia entre la cultura y el poder”. Dicho proceso consiste en dos pasos simultáneos (y que Shourie pone en práctica en su libro). Que la cultura en pos del poder busque: 1) separarse de la cultura opositora (en este caso el Partido del Congreso debía separarse de los británicos) y, 2) alejarse del pasado pre-nacional inequitativo de la cultura propia, es decir, homogeneizar el poder interno.³³

Al poner en práctica dichos pasos, Shourie, al igual que los autores revisados con anterioridad también está creando una mito-historia alrededor del movimiento nacionalista indio liderado por el Partido del Congreso y por Gandhi. Está construyendo intelectualmente a la nación como una continuación proveniente de un pasado inmemorial, glorioso y armonioso; que cumple con la finalidad de: 1) legitimar a la nación que siempre ha existido, 2) indicar la dirección que la nación tomará en el futuro con el pasado como modelo y 3) demarcar líneas de inclusión y exclusión dentro de la sociedad, la cultura y la historia.³⁴ Con lo anterior en mente, podemos revisar los argumentos principales de Shourie en contra de Ambedkar. Desde el comienzo de su libro el autor comienza a representar a Ambedkar como uno de los principales opositores de la lucha por la independencia de India. Es decir, Shourie dibuja una línea que excluye al “Babasaheb” de lo que para él es la historia nacional india:

³³ Véase a Ernest Gellner (1983), *Nation and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell.

³⁴ G. Aloysius, (1998), *Nationalism without a Nation in India*, Delhi, Oxford University Press.

No existe ninguna instancia, ni una sola, en la cual Ambedkar participara en alguna actividad relacionada con la lucha por la liberación del país. Al contrario—en cada posible ocasión él se opuso a las campañas del movimiento nacionalista; en cada una de las dificultades del movimiento, él estaba ahí deseando el fracaso. (Shourie, 1997:3)

Para lograr su cometido, Shourie, defiende su postura acusando a Ambedkar de trabajar para los ingleses intentando obstaculizar la independencia india y, de igual forma, tratar de resquebrajar el sentimiento nacional a través del desprecio a lo que Shourie llama la cultura y la religión “india”. Incluso, Shourie afirma que fue durante la lucha por la independencia cuando los líderes nacionales hicieron que resurgiera el verdadero espíritu nacional indio. Esto es importante pues Shourie no sólo cataloga a Ambedkar como un empleado más del gobierno británico, sino que, también, queda de manifiesto cuáles son, para el autor, los líderes legítimos de la nación india.

Para India la última parte del Siglo XIX y la primera del XX tuvieron una gran temática: los líderes del Movimiento del Resurgimiento Nacional [Movement for National Revival] – Swami Dayananda, Ramakrishna Paramahansa, Swami Vivekananda, Sri Aurobindo, Lokmanya Tilak, Gandhiji, Ramana Maharsi, -- ellos estaban comprometidos en un esfuerzo para deshacer los efectos debilitantes de las calumnias acerca de nuestra cultura y nuestra religión que los misioneros cristianos y los gobernantes británicos habían implantado en nuestras mentes. Mientras ellos arriesgaban sus vidas para restaurar en nosotros un sentido de valor propio y por lo tanto que nos sostuviéramos sobre nuestros propios pies, todas y cada una de las cosas que Ambedkar escribió eran continuaciones de las calumnias... (Shourie, 1997:43)

Por otra parte, Shourie también insiste en colocar a Ambedkar en la misma categoría que el padre fundador de Pakistán, Muhammad Ali Jinnah. Ambos son descritos como sujetos sin escrúpulos, confabulados con los ingleses, guiados por su propio beneficio e ignorantes del daño que hacían a la nación con sus intentos de formar Pakistán y lograr un electorado separado para los intocables, respectivamente:

Al adoptar esta forma de ver las cosas como suyas, personas como Ambedkar y Jinnah no sólo se convirtieron en los cómplices de las políticas imperiales, se convirtieron en agentes, agentes que estaban tan nublados por su auto importancia que no se daban cuenta que habían hecho de la causa imperial su propia causa. (Shourie, 1997:229)

En suma, Shourie critica a Ambedkar con tres argumentos principales: 1) ser antinacionalista, 2) trabajar con los ingleses y musulmanes y 3) guiarse sólo para lograr un

beneficio personal. No obstante lo anterior, las críticas revisadas en este segmento, además de no mirar hacia las contradicciones y problemáticas del movimiento nacionalista indio, parecen no captar la complejidad de las decisiones de Ambedkar y otorgan una imagen parcial del mismo. Por tal razón, es más que necesario el poner en tela de juicio dichos argumentos y preguntar qué tan legítimas eran y siguen siendo las críticas de estos sectores en contra de Ambedkar. ¿Qué diferencias había entre las acciones de Ambedkar y las de otros políticos rivales contemporáneos? ¿Era en realidad Ambedkar una amenaza a la nación India, o simplemente buscaba obtener los mayores beneficios políticos posibles para su comunidad? Y más importante aún, ¿era Ambedkar un traidor a la patria?

¿Pragmatismo u oportunismo?

A lo largo de su trayectoria política, ya fuera apoyando la causa para la creación de Pakistán, trabajando para el consejo del Virrey o fungiendo como el presidente del comité encargado de redactar la constitución india bajo el gobierno de Nehru, Ambedkar, convivió y negoció con la mayoría de las partes involucradas en la lucha por la independencia de la India. Sin embargo, ¿esto lo convierte en un oportunista político? En mi opinión, esto no es así. En las siguientes líneas demostraré que Ambedkar no fue el primer político indio que decidió colaborar con los ingleses, y predicar ideas provenientes de Occidente, en la búsqueda de beneficios políticos. También argumentaré que la facilidad de Ambedkar para colaborar con los diferentes bandos políticos de su época, más que mostrar una ambición personal de auto beneficio, es un indicador del pragmatismo político con el cual Ambedkar perseguía sus objetivos primordiales: la emancipación de la intocabilidad y el empoderamiento de las castas intocables. Además, mostraré que Ambedkar no sólo

cuestionaba los planes del movimiento nacionalista indio, sino que también era muy crítico de las metas de otros grupos, específicamente de los ingleses.

Como ya he anticipado, las críticas que han sido revisadas hasta el momento carecen de un análisis complejo de la situación en la que Ambedkar se encontraba. El argumento de Nehru, en el cual manifestó una intolerancia en contra de Ambedkar por pertenecer a grupos comunalistas o con intereses diferentes a los del movimiento nacionalista indio, parece desvanecerse si se toma en cuenta que más que un deseo por tener un Estado propio, Ambedkar, tenía como meta asegurar la mejor calidad en las protecciones legales para los intocables en la India independiente. Susan Bayly (1999:260) muestra como las diferencias entre el Partido del Congreso y Ambedkar no provenían de una simple lucha por el poder. Ambos grupos eran nacionalistas a su manera, la diferencia yacía en que mientras el Congreso estaba más interesado en conseguir la independencia y transferencia de poder, los intocables estaban más preocupados en asegurar las mejores condiciones que pudieran otorgárseles en su nuevo estatus como ciudadanos de la India independiente. Ambedkar buscaba insertar a la comunidad intocable como una tercera fuerza política que pudiera servir como el peso que definiera hacia qué lado se inclinaría la balanza de la hegemonía política india.³⁵ Es decir, el énfasis en pronunciar las diferencias culturales, políticas e identitarias entre intocables, hindúes y musulmanes, permitiría al “Babasaheb” hacerse de una moneda de cambio para lograr sus objetivos políticos: “Nuestra hermandad de intocables reconocerá su fortaleza una vez que se den cuenta que los musulmanes no pueden ganar sin nosotros e igualmente los hindús tampoco pueden ganar sin nuestra

³⁵ El artículo en el que se basa este argumento proviene de Anupama Rao, *B.R. Ambedkar and the Politics of Minority*, por publicarse.

ayuda. Ellos solos (intocables) tienen el poder de traer un cambio decisivo para cualquiera de los lados” (Ambedkar, 1927 en Rao, sin año: 6).

La crítica de H.V. Kamath, quien acusa a Ambedkar de inspirarse solamente en occidente para construir su ideología, también parece perder validez si se toma en cuenta que las ideas de libertad y revolución, pregonadas desde sus primeros años de formación por el Partido del Congreso y sus seguidores, provenían en su mayoría de un paquete ideológico acuñado en Europa. Dipesh Chakrabarty muestra en su libro *Provincializing Europe* (2000) la forma en la que los primeros nacionalistas indios adoptaron lo que él llama “modernidad política” para rebelarse en contra del yugo británico.³⁶ Las ideas por las cuales Ambedkar era criticado no distan en gran medida de aquellas de la llamada “modernidad política”, la cual consistía de conceptos como los siguientes: “Ciudadanía, el estado, la sociedad civil, la esfera pública, los derechos humanos, igualdad ante la ley, el individuo, las distinciones entre lo público y lo privado, la idea del sujeto, la democracia, la soberanía popular, la justicia social, el racionalismo científico, etc” (Chakrabarty 2000:4).

Otro aspecto por el cual la crítica de Kamath parece injustificada se debe al hecho de que la disconformidad de Ambedkar en contra del sistema social hindú no sólo provenía de Europa. Ambedkar también se inspiraba en las ideas de líderes netamente indios, como Kabir y después Jotirao Phule, que desde el siglo quince protestaban en contra del sistema

³⁶ Para una descripción completa acerca de la forma en la que los primeros nacionalistas indios utilizaron ideas políticas creadas en Occidente para reclamar su independencia del gobierno británico se puede consultar el capítulo cuatro y cinco de Sekhar Bandyopadhyaya (2004), *From Plassey to Partition*.

de castas.³⁷ Aún más, Kamath pasa por alto que, ya en el tiempo de la creación de la constitución, Ambedkar tenía grandes influencias de la religión budista dentro de sus ideas de equidad y de justicia social; que el “Babasaheb” consideraba que el pensamiento del Buddha era superior al de figuras como la de Karl Marx y,³⁸ por último, que Ambedkar decidió convertirse al budismo, y no al cristianismo o al islam, para mantenerse dentro de una religión que hubiera sido fundada en la India.³⁹

Por otra parte, el pragmatismo con el cual se guiaba Ambedkar dentro de la política muestra una cara más notoria si se revisan las críticas hechas por Arun Shourie. En primera instancia podemos mostrar que la circunstancia de que Ambedkar no estuviera en la misma sintonía que el movimiento nacionalista indio durante parte de su carrera, no quiere decir que él fuera un antinacionalista. Al principio de su vida pública Ambedkar condujo varias críticas severas en contra del gobierno británico en al menos dos rubros específicos. El primero de ellos tiene que ver con el empobrecimiento de la India a causa de la extracción de recursos, de gravámenes sobre la producción y tierras del campesinado y de políticas comerciales proteccionistas perpetuadas por el imperio inglés en el subcontinente asiático.⁴⁰

La segunda crítica está relacionada con la inoperancia del gobierno imperial para combatir

³⁷ Para una introducción al pensamiento de Kabir se puede consultar Daniel Gold (1987), *The Lord as Guru*, Oxford, Oxford University Press; o Charlotte Vaudeville (1993) *A weaver named Kabir selected verses with a detailed biographical and historical introduction*, Delhi, Oxford University Press. Para una consulta cerca de Phule se puede revisar Rosalind O’ Hanlon (1985), *Caste, Conflict and Ideology*, Londres, Cambridge University Press.

³⁸ S.K. Gupta (2000), “Indian Society and Dr Ambedkar’s Idea of Equality” en M.L. Ranga (ed), B.R. Ambedkar: Life, Work and Relevance, Delhi, Manohar.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Para ver la crítica completa se puede consultar a Ambedkar (2009) *India on the Eve of the Crown Government*. Versión electrónica en www.ambedkar.org.

la intocabilidad en la India. En el discurso “The Untouchables and the Pax Britannica” presentado en la Round Table Conference de 1930, Ambedkar, externó su desagrado hacia la política de no intervención de los ingleses:

Esta política de no intervención aunque entendible, ha sido para los intocables errónea en su concepción y desastrosa en sus consecuencias...El resultado fue que el intocable permaneció siendo lo que era antes de la llegada de los británicos, meramente un intocable. Era un ciudadano pero no se le otorgaban los derechos de un ciudadano. Pagaba impuestos para el mantenimiento de escuelas pero sus hijos no eran admitidos en esas escuelas. Pagaba impuestos para construir pozos de agua a los cuales no podía acceder para recolectar agua...¿Qué beneficio ha traído la conquista británica a los intocables? En educación, ninguno; en servicio, ninguno; en estatus, ninguno. Existe una cosa en la que los intocables han ganado y es en ser reconocidos como iguales ante la ley. Sin embargo no hay nada especial acerca de este hecho pues ante la equidad es algo común para todos ante la ley. Tampoco no existe algo tangible acerca de lo anterior porque aquellos que gobiernan frecuentemente prostituyen su posición y les niegan a los intocables los beneficios de dicha ley. (Ambedkar, 2002:357-358)

Por otra parte, Ambedkar, tuvo mucho cuidado al criticar a Gandhi o al Congreso para no generar un sentimiento equívoco, que pudiera confundir a las comunidades intocables con traidores a la causa nacionalista india. La decisión del “Babasaheb” por lograr la independencia India era tal que llegó a pedir, desde 1930, al gobierno británico que dejara el poder en manos indias:

El gobierno de la India se ha dado cuenta de la necesidad de eliminar los males sociales que devoran los órganos vitales de la sociedad india y que han nublado las vidas de las clases intocables por años. El gobierno de la India se ha dado cuenta que los terratenientes explotan al máximo a las masas y que los capitalistas no dan a los trabajadores un sueldo decente ni buenas condiciones de trabajo. Aún así, lo más doloroso es que el gobierno no se ha atrevido a tocar ninguno de estos males. ¿Por qué?...Estas son algunas de las preguntas que nos hacemos las clases oprimidas...*Sentimos que nadie puede eliminar nuestros conflictos tan bien como nosotros podemos, y no podemos hacerlo a menos que tengamos el poder político en nuestras manos.* Ninguna parte de este poder político puede venir a nosotros, evidentemente, mientras el gobierno británico permanezca donde está. *Es sólo en una Constitución Swaraj que tendremos alguna oportunidad de tomar el poder con nuestras manos, sin él no podemos traer la salvación a nuestro pueblo*⁴¹. (Ambedkar, 2000:197)

El acercamiento de Ambedkar con los ingleses sólo se dio hasta finales de la década de los treinta cuando el “Babasaheb” se dio cuenta que gran parte del movimiento nacionalista indio no estaba dispuesto a trabajar en pro de las comunidades más bajas de la india ni les

⁴¹ Énfasis agregado por mí.

iban a otorgar un electorado separado.⁴² Ambedkar, consciente de que no podía luchar en contra de los ingleses y los hindúes al mismo tiempo, tuvo que elegir entre lo que él creía que podía redituarse más en términos de beneficio político para su pueblo:

Las clases oprimidas, rodeadas de enemigos por todos los bandos, no pueden costear luchar en todos los frentes al mismo tiempo. Por eso yo he decidido luchar en contra de la tiranía y opresión de hace dos milenios de los hindúes de casta y asegurar la equidad social de las clases oprimidas antes que cualquier otra cosa. (Ambedkar, en Omvedt, 1994:212)

Si bien la colaboración de Ambedkar con los ingleses se debía en gran parte al interés británico de hacerse del apoyo de líderes indios, que apoyaran la participación del ejército indio en la Segunda Guerra Mundial, el “Babasaheb” nunca perdió su objetivo de lograr concesiones políticas a favor de los intocables. La colaboración de Ambedkar con los ingleses sólo se dio hasta 1942 cuando fue nombrado Miembro del Trabajo del Consejo Ejecutivo del Virrey. Ahí permaneció durante cuatro años y obtuvo varios beneficios para su comunidad (al menos en teoría) como las reformas de la Indian Trade Unions (Amendment) Bill, que obligaba a las empresas a reconocer a los sindicatos de comercio; la regulación las condiciones de paga y de trabajo de las industrias en la India a través del Payment of Wages (Amendment) Act y la Factories (Amendment) Acts. De igual forma, Ambedkar también luchó por la regulación del trabajo femenino y el mejoramiento de las condiciones laborales de los mineros.⁴³

⁴² Una de las principales razones que hicieron que Ambedkar se acercara al gobierno inglés en busca de mejorar la calidad de los intocables fue la negativa del gobierno de la Presidencia de Bombay, controlada por el Partido del Congreso, de eliminar los sistemas de tributo y de trabajo sin paga, conocidos como el *khoti* y *watan*.

⁴³ Para una explicación más extensa acerca de este tema se puede revisar el capítulo cinco de Jaffrelot (2005), *Ambedkar and Untouchability*, pg. 91-105.

No obstante lo anterior, Ambedkar nunca dejó de ser crítico de los ingleses. Él era consciente de que podía estar siendo utilizado sólo para cumplir con objetivos británicos. Así, cuando percibió que las promesas inglesas podían ser incumplidas, no dudó en manifestar su molestia: “Dirigiré ataques cien veces más amargos, más virulentos, más mortales en contra de los británicos, de lo que jamás lo he hecho en contra de los hindús, si mi lealtad va a ser explotada para aplastar a mi propia gente y para despojarlos de su último hueso seco del cual extraen su sustento mínimo” (Ambedkar en Omvedt, 1994: 215).

Las sospechas de Ambedkar se confirmaron y las leyes que había creado jamás se pusieron en práctica. Esto causó gran decepción en el “Babasaheb” y generó su distanciamiento con los británicos. En ese entonces, Ambedkar estaba preparado para unirse al gobierno del Congreso, claro, siempre anticipando que su prioridad era la emancipación de la intocabilidad: “Ustedes pelean por el Swaraj [gobierno propio]. Yo estoy listo para unirme con ustedes. Sólo tengo una condición. Díganme cuál será mi parte en el Swaraj. Si ustedes no quieren decirme eso y prefieren arreglarse con los británicos a mis espaldas, entonces al diablo con los dos” (Ambedkar en Omvedt, 1994:216).

En diciembre de 1946, el pragmatismo político de Ambedkar volvió a aparecer cuando decidió acercarse al que en ese entonces era el virtual heredero del poder en la India, Jawarhalal Nehru, quién lo invitó a ocupar un puesto en su gabinete de gobierno. El interés en la renovación de esta relación era mutuo pues Ambedkar buscaba asegurar un lugar político para los intocables en la India independiente, mientras que el Congreso buscaba el apoyo de las masas al incorporar a los líderes del movimiento intocable como el

“Babasaheb”.⁴⁴ Posteriormente, Ambedkar fue nombrado miembro del Gabinete Ejecutivo del Presidente Nehru y, en 1948, se desempeñó como el Presidente del comité para la elaboración de la Constitución India. Durante su estancia en el gobierno de Nehru, Ambedkar aprovechó su puesto como arquitecto de la constitución para prohibir la discriminación basada en la religión, la casta, la raza, el sexo y el lugar de nacimiento. Además, también se prohibieron los impedimentos para acceder a las tiendas, restaurantes, hoteles, baños, mantos acuíferos, calles y lugares públicos que percibieran algún apoyo económico del Estado. Pero, sin duda, tal vez el logro más significativo para Ambedkar fue la elaboración del artículo 17 de la Constitución en el cual se abolía la práctica de la intocabilidad.

En las líneas anteriores he mostrado cómo es difícil sostener argumentos que presentan a Ambedkar como un traidor a la nación o como un oportunista. También he mostrado que las decisiones políticas de Ambedkar parecían siempre buscar el mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades intocables. Para concluir este apartado, sólo me gustaría señalar que las acusaciones de Shourie, en las que el “Babasaheb” es un traidor y un sujeto que solamente buscaba su beneficio personal, parecen cobrar menos importancia si tomamos en cuenta que las leyes que Ambedkar elaboró en la Constitución en realidad fortalecían a la nación pues, al eliminar la condición de intocabilidad, se inculcaba la eliminación de las divisiones de casta que propiciarían la equidad y la unidad social ciudadana. Por su parte, la crítica en la que Ambedkar es considerado como un individuo únicamente interesado en su beneficio personal también parece invalidarse si se toma en

⁴⁴ Ibid.

cuenta que, en 1951, Ambedkar renunció a su cargo en el gobierno de Nehru por sus principios y convicciones políticas cuando se rechazó la implementación de una de las medidas más importantes para él, el Hindu Code Bill:

Si así lo quisiera hubiera podido permanecer en el Congreso por siempre y definitivamente hubiera obtenido un buen puesto ahí, pero sólo lo hubiera hecho si tuviera motivos egoístas y no tuviera sentimientos por mi comunidad. Hubiera permanecido ahí, si tuviera la necesidad de obtener un permiso o una licencia para mi persona. El hombre que busca licencias y permisos puede hacerlo a expensas de su comunidad. Esta es la experiencia que yo he ganado durante el periodo que permanecí en el gobierno del Congreso. (Ambedkar en Jaffrelot, 2005:105)

Ambedkar postcolonial

Para finalizar este capítulo simplemente me gustaría aclarar que no todos los estudios históricos concernientes a la vida y la obra de Ambedkar intentan presentar una realidad en términos absolutos o de blanco y negro. Años después del nacimiento de la India como país independiente, cuando el recuerdo immaculado de los padres de la nación como Gandhi y Nehru no era tan latente, comenzaron a surgir investigaciones que profundizaron y ahondaron en la comprensión del movimiento dalit y los estudios del “Babasaheb”.

En la década de los sesenta, Dhananjay Keer, Owen Lynch y Eleanor Zelliott fueron parte de los primeros autores en hacer estudios que tomaran a Ambedkar como parte central de la historia del movimiento de independencia en la India. En dichos análisis, Ambedkar emergía como un hombre que libró grandes dificultades para educarse en las mejores universidades del mundo, y que volvió a su tierra para luchar por su comunidad a través de medios legales, políticos y religiosos.⁴⁵

⁴⁵ Me refiero a tres obras específicas: Dhananjay Keer (1962). *Dr. Ambedkar, Life and Mission*. Bombay: Popular Prakashan. Eleanor Zelliott (1969), *Dr. Ambedkar and the Mahar Movement*, PhD tesis sin publicar,

No obstante la brecha abierta por los autores anteriores, sus investigaciones estaban lejos de abarcar la complejidad de la lucha social de los intocables en la primera mitad del siglo XX. A finales de los noventa, académicos como Gail Omvedt y G. Aloysius intentaron complementar los trabajos existentes incorporando diferentes testimonios y experiencias en la que los dalits comprendían y vivían las enseñanzas e ideas de Ambedkar. Sin embargo, tanto Omvedt como Aloysius, privilegiaron los aspectos que podrían denominarse racionales o políticos del “Babasaheb”, dejando de lado las manifestaciones espirituales y culturales del movimiento dalit por considerarlas como una traición al legado de Ambedkar.⁴⁶

Posteriormente, a partir del año 2000, diversos investigadores han notado la carencia de un análisis serio de Ambedkar como figura religiosa, o de sus seguidores como algo más que entes pasivos a las órdenes del “Babasaheb”. Entre las autoras más destacadas que han contribuido para revertir la situación anterior se encuentran Anupama Rao (2009) y Debjany Ganguly (2005), quienes han desafiado la supuesta pasividad de las comunidades intocables en el movimiento dalit, e incluso los han catalogado como una parte esencial en el surgimiento de la India como nación moderna.⁴⁷ Para concluir, es preciso aclarar que si

University of Pennsylvania. Owen Lynch (1969), *The Politics of Untouchability*, New York, Columbia University Press.

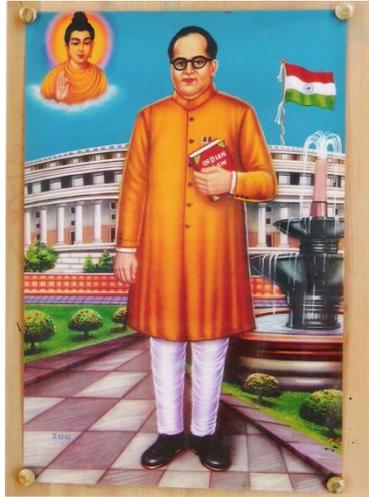
⁴⁶ G. Aloysius. (1998) *Nationalism without a Nation in India*. Delhi, Oxford University Press y Gail Omvedt (1994). *Dalits and the Democratic Revolution: Dr. Ambedkar and the Dalit Movement in Colonial India*. New Delhi, Sage Publications Ltd.

⁴⁷Para ver los argumentos en extenso se pueden consultar a Anupama Rao, (2009) “B.R. Ambedkar and the Politics of Minority” (por publicarse); Debjani Ganguly (2005). *Caste, Colonialism and Counter-Modernity: Notes on a Postcolonial Hermeneutics of Caste*. New York, Routledge.

bien no es mi intención ahondar en esta sección en los detalles de la bibliografía recién mencionada, vale la pena anticipar que, a lo largo de los próximos capítulos, el análisis de estos trabajos emergerá como parte de mis argumentos en esta tesis. Especialmente, intentaré ahondar en la figura de Ambedkar como líder religioso y en la relevancia de los seguidores del “Babasaheb” como parte esencial de la supervivencia del legado del mismo.

Capítulo 3

Ambedkar entre la modernidad, el racionalismo y la religión



La intención del presente capítulo es otorgar una visión alternativa a la forma en la que se ha escrito acerca de Ambedkar como el ícono del hombre moderno indio y, a la vez, como líder religioso. Específicamente, mi deseo por reinterpretar la vida de Ambedkar surge de una disconformidad con las limitaciones en los análisis que tratan la relación entre Ambedkar, la religión budista y sus seguidores. Aunque, más adelante, discutiré detalladamente a qué tipo de investigaciones me refiero, por el momento basta con aclarar que dichos trabajos tienden a menospreciar la importancia que la fe en el budismo tuvo sobre la vida del “Babasaheb” y sus seguidores. En mi opinión, al minimizar el significado del budismo en la vida de Ambedkar, se ha dado mayor peso a una corriente historiográfica que enaltece conceptos como la modernidad, el racionalismo y el secularismo, marginando injustamente otro tipo de comprensiones históricas igualmente valiosas.

De igual forma, en esta sección pretendo mostrar que el tipo de historia que remembra y enaltece a la figura del Dr. Ambedkar como un ejemplo del “hombre moderno”, en lugar de crear un espacio para que las comunidades intocables tengan cabida dentro de la historiografía india como una comunidad con características particulares bien definidas, en realidad parece excluir a dichas comunidades y reforzar los esfuerzos de algunos sectores de la historia nacionalista que intentan homogeneizar a la población del Subcontinente asiático bajo una visión moderna, secular y de progreso.⁴⁸

Ante lo anterior, y para mostrar los límites de las investigaciones que menosprecian las facetas de Ambedkar como budista y líder religioso, enfatizaré algunos aspectos de la vida y escritos del “Babasaheb” donde éste parece despojarse del semblante moderno con el que ha sido continuamente caracterizado. No obstante, cabe destacar que el tenor de estas ideas no es espontáneo. Mi inspiración proviene de trabajos, como *Buddha, Bhakti and Superstition* de Debjany Ganguly (2004) y *Hybrid Histories* de Ajay Skaria (1999), que desafían los modelos tradicionales con los cuales la historia debe ser estudiada. Mi análisis parte de la hipótesis presentada por ambos autores en la cual los humanos pueden comprender el mundo tanto en términos racionales y seculares, como en mitológicos y no seculares. Específicamente, presto mayor atención al concepto “post-secular”, utilizado por Ganguly, que se refiere a “la resistencia conceptual y perceptiva en contra de las configuraciones de la modernidad que desconocen la manifestación de lo trascendental, es decir, que dejan a Dios fuera del análisis” (Ganguly, 2004:52).

⁴⁸ Véase el capítulo 1.

Debo reconocer que no intento aportar una gran innovación al conocimiento y comprensión de Ambedkar, simplemente pretendo cuestionar y ampliar la historiografía encargada de analizar la vida y la obra del líder dalit. El sustento detrás de mis argumentos provendrá del análisis de lo que, a mi entender, parece una ambigüedad en la forma en la que Ambedkar se aproxima a la religión tanto como una herramienta para alcanzar objetivos políticos y, de forma similar, como un espacio para practicar y expresar sus creencias personales.

Este capítulo está dividido en tres secciones. En la primera, haré una breve definición del uso que doy cuando hablo de modernidad en este trabajo. En este sentido, mostraré cómo la disciplina histórica, como la conocemos hoy en día, ha servido para colocar algunos valores de la historia occidental, como el secularismo y el progreso, como el destino ideal para el resto de los países no-occidentales. En su deseo por emular las características de la historia europea, algunas obras de las historias producidas en los países no occidentales condenan y excluyen de su narrativa a grupos o comunidades que muestran vestigios de religiosidad y prácticas rituales no-racionales.

En el segundo apartado de este capítulo daré ejemplos específicos de obras que se han encargado de estudiar a fondo la vida de Ambedkar y que, sin embargo, sólo parecen destacar la vida del “Babasaheb” como un epítome del hombre moderno, sin brindar la atención apropiada a la labor como líder espiritual del mismo. Aquí también mostraré que dichas investigaciones subestiman y recriminan la supuesta falta de comprensión de los seguidores de Ambedkar acerca de su mensaje político y religioso.

En la tercera sección demostraré cómo la religión siempre tuvo una importancia notoria a lo largo de la vida del “Babasaheb”. Concretamente, centraré mi atención en dos ejemplos específicos donde el interés religioso de Ambedkar es prominente: (1) en su lucha por conseguir el acceso de la comunidad intocable a los templos hindúes de Poona, Nasik, Amraoti y Vaika; (2) en su análisis y búsqueda de la religión adecuada para una posible conversión de los intocables lejos del hinduismo y que concluyó en la gran conversión al budismo de 1956.

En la cuarta y última parte de este capítulo analizaré brevemente una de las obras en las que el cientificismo académico que distingue a los trabajos literarios de Ambedkar parece desvanecerse. Haré un análisis de la biografía del Buda, escrita por Ambedkar, *The Buddha and his Dhamma* donde la fe del líder intocable y su creencia en lo sobrenatural se manifiesta sin problema. Cabe destacar que no es mi intención esbozar una imagen de Ambedkar que lo catalogue estrictamente como un hombre inmerso en su fe por el Buddha, al contrario, pretendo mostrar cómo su fe y su racionalidad podían coexistir dentro de su propio ser sin dañar la solidez de ninguno de sus argumentos. Es decir, intento delinear que la incompatibilidad entre las ideas seculares/racionales y las mitológicas/irracionales es inexistente, al menos en el caso de Ambedkar.

Los encantos de la modernidad y la historia de occidente como el destino ideal

¿Qué es la modernidad? ¿Cómo afecta a los estudios históricos? ¿Cuál es el alcance de la modernidad en la vida diaria? Si bien el concepto de modernidad engloba múltiples y complejas ideas, no es mi intención ampliar aquí sobre este tema. Más bien, sólo me dedicaré a exponer a qué me refiero cuando utilizo este concepto y cómo percibo que la

modernidad ha permeado de gran manera algunos de los trabajos dedicados a estudiar la vida del Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar.

La modernidad es un proceso que surge dentro de uno de los múltiples movimientos intelectuales ocurridos en Europa durante los siglos XVII y XVIII y mejor conocidos, en su conjunto, como la Ilustración.⁴⁹ El nacimiento de este concepto trajo consigo lo que, en ese entonces, marcaría una nueva forma en la que los humanos (o al menos en un principio los europeos) comenzarían a comprender su vida y su entorno. Concretamente, el concepto de modernidad llevaba dentro de sus genes la idea de una ruptura con el pasado. Creó una narrativa monumental donde se ponía fin a la creencia en convenios mágicos, donde se dejaban atrás las supersticiones medievales y donde se finalizaban las tradiciones jerárquicas. Es decir, la llegada de la modernidad apuntaba al desencanto del mundo como consecuencia de que los humanos fueron adquiriendo un mayor control de la naturaleza y desmitificaron los encantos a través del uso de técnicas de la razón (Dube, 2009:1).

No obstante lo anterior, y a pesar de que la modernidad parecía querer acabar con las comprensiones místicas y mágicas del mundo, la modernidad misma trajo consigo algunos conceptos encantados que también llegaron a hechizar al planeta. Estos hechizos se materializaron y cobraron importancia en la forma de los mercados monetarios; “en las mitologías acerca de la nación y el imperio por medio de las oposiciones jerárquicas entre

⁴⁹Para un análisis de la Ilustración concebido como un conjunto de movimientos intelectuales se puede consultar a Roy Porter. (2001). *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment*. New York: Norton. Lo anterior no intenta negar formaciones anteriores de la modernidad en el Renacimiento y en el descubrimiento del Nuevo Mundo, para mayor información acerca de este debate se puede consultar a Dube y Banerjee (2006).

el mito y la historia, la emoción y la razón, el ritual y la racionalidad, Este y Oeste, y la tradición y la modernidad” (Dube, 2009:1).

Los encantos de la modernidad pasaron a convertirse en lo que Michel-Rolph Trouillot (2009:54) denomina como los universales del Atlántico norte. Experiencias históricas particulares (en su gran mayoría europeas) que tomaron un grado de universalidad y que se convirtieron en el estándar histórico con el cual el resto del mundo sería juzgado. Dichos universales están cargados de sensibilidades estéticas, persuasiones religiosas y filosóficas y supuestos culturales locales que definirían la relación apropiada entre los humanos y el mundo natural. Sin embargo, fue la concepción cronológica en los procesos coloniales y la profesión histórica lo que, a mi entender, se convirtió en el principal atractivo de los encantos de la modernidad y los hechizos de los universales del Atlántico norte.

La noción de relevancia del tiempo llegó junto con la experiencia colonial/imperial. El tiempo se convirtió en una herramienta colonizadora que separaría en una línea cronológica (y a la vez geográfica) a Europa de sus contrapartes coloniales. El Occidente fue definido como el presente, lo moderno y lo civilizado, mientras que las colonias fueron asociadas con el pasado, lo tradicional y lo bárbaro (Mignolo, 2009:79). Junto con el desarrollo de los procesos coloniales y la profesionalización de la disciplina histórica, el tiempo comenzó a ser utilizado para catalogar a las culturas y las personas dentro del movimiento de la historia que fue proyectada en su mayoría como un trayecto hacia la idea del progreso y lo moderno. Esto se convirtió en una “historia universal del destino humano – destino representado como grupos y sociedades que fracasaban o se erigían ante el estado de la modernidad” (Dube, 2009:4). Donde Europa adquiriría su fragancia encantada moderna y se

convertiría en *el* ejemplo (inalcanzable) a seguir, el modelo perfecto de progreso, de nación y de lo que significa ser moderno.

Aunque una gran cantidad de las colonias en el mundo alcanzaron su independencia en la segunda parte del siglo XX, esto no significó el desvanecimiento del encanto del modelo europeo como el destino ideal para las nuevas naciones en gestación. Al contrario, dichas naciones no sólo replicaron sino que rehicieron, dentro de su propia estructura, los ideales de la nación soberana y del ciudadano europeo. De forma similar, y en su intento por ponerse al corriente con Europa, las naciones en construcción también crearon una brecha cronológica e histórica en su interior para diferenciar entre la élite gobernante/moderna y las masas gobernadas/tradicionales que debían de ser instruidas en el comportamiento moderno:

Este énfasis en el desarrollo para alcanzar a Occidente produjo una separación particular que marcó tanto la relación entre las naciones elites y sus contrapartes subalternas así como también entre las elites y los subalternos dentro de las fronteras nacionales. Justo cuando las naciones emergentes demandaban equidad política con las naciones euroamericanas mientras buscaban ponerse al parejo en el frente económico, sus líderes pensaban en sus campesinos y trabajadores simultáneamente como personas que ya eran ciudadanos – pues tenían derechos colectivos – pero también como personas que no eran ciudadanos completos pues tenían que ser educados en sus hábitos y formas de ciudadanos. (Chakrabarty, 2009:272)

Ya dentro del contexto indio, los signos de este fenómeno pueden constatarse en la ansiedad mostrada por el primer ministro Nehru de alcanzar en la historia a los países occidentales durante los primeros años de la India como nación independiente: “Lo que hizo Europa en cien o ciento cincuenta años, nosotros lo debemos de hacer en quince años” (Chakrabarty, 2009:272). Esta tarea se llevó a cabo a través de políticas que Dipesh Chakrabarty llama el “modo pedagógico”. Es decir, por medio de la construcción histórica de jerarquías civilizacionales o culturales dentro de la misma nación, entre sus clases, o

entre los líderes de las masas. Aquellos más abajo en la jerarquía estaban destinados a aprender de los de arriba. Los líderes eran los maestros y los ejemplos a seguir que los ciudadanos debían emular para mejorar sus condiciones de vida, además de fortalecer y dirigir a la nación a su destino ideal (Chakrabarty, 2009:265).

Los fenómenos descritos anteriormente se extendieron en diversos casos del quehacer histórico indio, y el caso de Ambedkar no fue la excepción. Concretamente, se pueden apreciar dos características significativas: (1) la materialización de Ambedkar como el hombre que dejó atrás la premodernidad por medio de la adopción de las condiciones necesarias para habitar la modernidad: “el ejercicio de decisión individual basado en el uso de la razón, una cuidadosa deliberación, y la consciencia histórica” (Queen en Viswanathan 1998:228); (2) la construcción de Ambedkar como el maestro infalible que los intocables debían obedecer, casi al punto que dichos seguidores parecen estar exentos de consciencia propia.

Cuando él [Ambedkar] quería que su gente se reuniera bajo sus órdenes, simplemente hacía un llamado público y la organización crecía como la siembra en temporada de lluvia. En el verano no había nada en el campo, y el estandarte descansaba en la esquina de su estudio, y la gente esperaba en sus casas. (Keer, 1962: 447)

En la siguiente sección mostraré más a fondo cómo los encantos de la modernidad, incluyendo los valores como la razón, la racionalidad y los procesos de jerarquización histórica como un trayecto hacia el progreso, se han puesto de manifiesto en los trabajos concernientes a la vida y obra de Ambedkar. Demostraré cómo dichos trabajos han decidido ignorar las características del Babasaheb como líder espiritual y lo han erigido como el modelo del hombre moderno que las comunidades intocables deben seguir para emanciparse de la intocabilidad e ingresar a las páginas de la historia nacional india.

Ambedkar como un hombre moderno y racional

La mayoría de la literatura académica concerniente al movimiento intocable durante los años de la lucha india por la independencia se enfoca principalmente en la figura de Ambedkar. Dichos estudios generalmente representan al Dr. Ambedkar como un epítome de la modernidad que usó sus conocimientos, en derecho y en el budismo, para combatir las prácticas discriminatorias ligadas con las castas en la India. Autores como Eugenia Yurlova, en su artículo “Social Equality and Democracy in Ambedkar’s Understanding of Buddhism”, que centran su atención exclusivamente en las ideas religiosas de Ambedkar, conciben dichas ideas sólo como una herramienta secular y moderna con la cual se lograría desaparecer la condición de la intocabilidad: “Sus estudios de las religiones (hinduismo, cristianismo, islam, budismo) y de las teorías económicas y sociales y su aplicación práctica sólo eran un instrumento, un medio para alcanzar su meta: la liberación social de los intocables” (Yurlova, 2004:79). Así, Ambedkar es imaginado como un emancipador social, el único sujeto intocable educado en occidente que podría verdaderamente embarcarse en una discusión con los líderes indios más notables, como Gandhi y Nehru.

En este sentido, autores como Gail Omvedt (2000), y Gauri Viswanathan (1998) también han resaltado la repercusión de la educación en teoría política y económica en el pensamiento y obra de Ambedkar, reflejados en su labor como arquitecto de la Constitución India, con el fin de resaltar el poder del pensamiento racional como método para desvanecer la inequidad y discriminación de la que los dalits sufrían. Por ejemplo, la racionalidad del mensaje de Ambedkar es tan importante para Omvedt, que incluso

condena la incorporación y malinterpretación que han hecho los seguidores de Ambedkar de ideas, de acuerdo a la autora, netamente seculares.

Los problemas inherentes en una solución simplemente “religiosa” permanecieron. Los dalits que acogieron el budismo pueden quedar atrapados en otras formas de adoración; frecuentemente el racionalismo de Ambedkar parece haber perdido importancia y haber dado el paso para la reinsertión de supersticiones centradas en el propio Ambedkar, “el rey de los dalits (Omvedt, 2000:136).

Por su parte, Gauri Viswanathan, en su libro *Outside the Fold*, da un valor trascendental a la importancia del budismo en el movimiento liderado por Ambedkar. La autora muestra cómo las ideas difundidas por el “Babasaheb” tenían un efecto unificador para los dalits, además de exponer las consecuencias que la conversión al budismo tuvo sobre el *status quo* de la India. Sin embargo, cuando Viswanathan intenta profundizar un poco más en su análisis de la conversión, limita el valor del suceso solamente a su relevancia política y deja sin explorar otro tipo de repercusiones. “Si Ambedkar exhortó a los intocables a dejar el hinduismo por una renovación cultural, él concibió la partida no como un retiro a un espacio autónomo, sino como un prerequisite para reclamar a India como la nación de la cual los intocables habían sido excluidos políticamente” (Viswanathan, 1998:238-239).

Análisis como el de Yurlova, Omvedt y Viswanathan no son del todo erróneos pues Ambedkar era muy metódico en el uso de sus argumentos y sus palabras, especialmente al momento de manifestar sus críticas por escrito en contra del hinduismo.⁵⁰ No obstante, este tipo de trabajos tienden a menospreciar la inclusión de elementos religiosos y de la fe en la vida del “Babasaheb” pues la entienden simplemente como una estrategia política. Se deja

⁵⁰ Para constatar la forma racional y secular con la que Ambedkar se expresaba se pueden verificar numerosas obras, sin embargo, un buen ejemplo son sus múltiples críticas a la religión hinduista, específicamente Krishna and his Gita en *The Essential Writings of B.R. Ambedkar* (Rodrigues 2002).

de lado la importancia que la fe puede tener para regir la vida humana y para sobreponerse sobre elementos racionales y seculares que tengan como prioridad el impacto nacional o de objetivos políticos. De cierta forma, intento mostrar que Ambedkar no sólo puede ser considerado como un *sujeto moderno*, es decir, que refleja los valores e ideales occidentales a la perfección, sino que el “Babasaheb” también puede ser considerado como un *sujeto de la modernidad*, un sujeto que muestra la existencia de numerosas formas de vivir la modernidad; como alguien que ha accedido y excedido la definición del sujeto moderno-occidental; que mientras articula el discurso moderno también muestra las contradicciones, contingencias y contenciones encapsuladas en la idea de la modernidad.⁵¹ Así, el análisis crítico de la trayectoria de Ambedkar como líder político y religioso sugiere la necesidad de repensar la demarcación exclusiva de lo que significa ser moderno, tanto en la imagen como en la práctica.

La entrada a los templos, la búsqueda de una religión y la gran conversión

Es cierto que Ambedkar a lo largo de su carrera política combatió la intocabilidad en más de una ocasión de una forma que podría considerarse, mayoritariamente, moderna y racional, como cuando intentó crear un electorado separado para las comunidades intocables y regular las leyes y las condiciones laborales de los intocables. Anupama Rao (2009) en su artículo “Politics of Minority”, describe que la estrategia de Ambedkar en contra de la intocabilidad se desenvolvía en al menos dos formas, que podrían definirse como igualdad y excepción. La autora apunta que Ambedkar agrupó a la comunidad dalit

⁵¹ Para una discusión más extensa acerca de las implicaciones de los sujetos modernos y de los sujetos de la modernidad se puede consultar la introducción de Saurabh Dube (2009) en *Enchantments of Modernity*.

como una minoría evocando el sufrimiento e injusticias únicamente vividos por los intocables. Si bien lo anterior explica el cómo se unificó el movimiento, no resuelve ¿cómo podría una identidad construida sobre fundamentos de opresión (que precisamente los mantenía excluidos de la sociedad) reclamar un valor político? Rao comenta que Ambedkar intentó revertir esta situación reclamando valores liberales como la universalidad de los derechos políticos (igualdad) como protecciones legales en contra de la intocabilidad (excepción). No obstante lo anterior, el análisis de Rao tiene la limitante de que sólo considera los esfuerzos políticos y legales como los únicos esfuerzos para alcanzar la igualdad de las comunidades intocables. Es decir, la autora deja de lado la importancia de la religión para Ambedkar —al igual que creación de un pasado budista para los intocables— como un factor para unificar a las castas oprimidas de manera positiva y de igual forma reclamar una diferenciación del resto de la sociedad india. En las siguientes líneas hago referencia a dos ejemplos específicos donde el “Babasaheb” muestra la importancia que él le daba a la religión dentro de su vida diaria y la de los dalits. Son los siguientes: (1) en su lucha por conseguir el acceso de la comunidad intocable a varios templos hindúes, entre ellos están el de Vaikam, Amaraoti y Nasik; (2) en su análisis de las religiones (del cristianismo, el sikhismo, el islam y el budismo), lo que le tomó más de diez años, para encontrar una doctrina adecuada para una posible conversión de los intocables lejos del hinduismo, y que desembocó en la gran conversión de Ambedkar, junto con miles de sus seguidores, al budismo en 1956.

Si bien estas acciones no dan una muestra completa de la fe de Ambedkar, sí manifiestan que tal vez el pensamiento del “Babasaheb” no era sólo moderno, como se ha caracterizado anteriormente. Dentro de los movimientos liderados por Ambedkar no existe un intento por

crear una ruptura tajante con lo ritual/religioso y lo racional/moderno. Más bien, el “Babasaheb” parece aprovechar esta situación para crear un lazo con el cual él y sus seguidores puedan identificarse entre ellos mismos en el futuro. Incluso se puede observar que numerosas de las protestas sociales encabezadas por Ambedkar, desde el principio y hasta el final de su carrera, de alguna forma u otra, estuvieron acompañadas de tintes religiosos y, aún más, que para Ambedkar no había una diferencia real entre los factores a resolver, que podrían considerarse racionales e irracionales, sino que todos eran parte de un mismo problema: “Sus problemas no serán resueltos con la entrada a los templos. La política, la economía, la educación y la religión, todas son parte del problema” (Ambedkar en Jaffrelot, 2005:50).

Lo anterior puede apreciarse en la resistencia no-violenta ocurrida en Nasik, templo hindú al cual los intocables aspiraban acceder para demostrar su equidad con el resto de la población. La lucha por lograr la apertura del templo de Nasik, en 1930, fue la culminación de una serie de hechos en los cuales Ambedkar, además de luchar por la equidad, no muestra planes de excluir a la religión de la vida de las comunidades intocables. Casi diez años antes, en 1920, Ambedkar, ya se cuestionaba si los intocables debían de construir sus propios templos o exigir la entrada a los templos hindúes.⁵² En 1924, Ambedkar apoyó la campaña de la *satyagraha* en la ciudad de Vaikam, estado de Travancore (hoy Kerala), dónde no sólo se peleaba por ganar la entrada al templo de la localidad, sino por que los intocables pudieran utilizar el camino frente a dicho templo. El conflicto fue de tal magnitud que el propio Gandhi se solidarizó con la causa intocable, además Ambedkar

⁵² Para más información acerca de este movimiento puede consultarse el capítulo tres de Christophe Jaffrelot (2005), *Dr. Ambedkar and Untouchability*.

catalogó a dicho movimiento como el acontecimiento más importante en la India durante ese año.⁵³ La *satyagraha* de Vaikam concluyó con la apertura del camino para el uso de los intocables y, finalmente, en 1936, con el permiso de acceso al templo.

En los años siguientes, Ambedkar, apoyó causas similares a la de Vaikam. En 1927 estuvo involucrado en el movimiento de Amraoti y, en 1929, brindó su apoyo a la resistencia pacífica para la apertura de un templo dedicado a la diosa hindú Parvati. No obstante, fue hasta 1930 cuando la lucha por la entrada a los templos, en la vida de Ambedkar, llegó a su clímax. Desde el comienzo, el “Babasaheb”, estuvo ampliamente involucrado en las protestas de Nasik que duraron cerca de cinco años. Los seguidores de Ambedkar lograron su objetivo de participar en las fiestas religiosas de la comunidad. Sin embargo, este movimiento llegó a tornarse violento cuando miembros de las castas altas violaron el acuerdo pactado al tratar de detener una carroza empujada por intocables durante el festival anual religioso de la localidad.

Más allá de si se lograron o no los resultados esperados en la lucha por la entrada a los templos, hay dos puntos que vale la pena señalar. El primero de ellos tiene que ver con la actitud de Ambedkar ante el hinduismo. Si bien el “Babasaheb” estaba desafiando las prácticas de la religión hindú, también estaba intentado lograr la inclusión de la comunidad intocable dentro de dicha religión, es decir, el acabar con cualquier tipo de práctica religiosa no parece haber sido una prioridad para Ambedkar en su búsqueda por alcanzar la equidad de los intocables dentro del sistema social indio.

⁵³ Ibid.

El segundo punto se relaciona con la utilidad y la fuerza que Ambedkar creía que tenían los movimientos religiosos para unificar y movilizar a la población y que podían ser usados para alcanzar las metas de su causa. En otras palabras, el “Babasaheb” utilizaba los intereses religiosos de las comunidades intocables para crear unidad entre ellas. Esto apunta a que en lugar de querer romper con la religión para acabar con vestigios “premodernos”, Ambedkar, trataba de unir los ámbitos religioso y político en sus esfuerzos por conseguir la equidad social. Los dos puntos anteriores quedan de manifiesto en el comentario de Ambedkar respecto al movimiento de Nasik:

No lancé el movimiento de la entrada al templo porque quiera que las clases oprimidas se conviertan en adoradores de ídolos que no se les permitía adorar o porque yo crea que la entrada al templo los hará miembros iguales de, y una parte integral de, la sociedad hindú. En lo que se refiere a este aspecto yo haría hincapié en que las clases oprimidas insistieran en una reforma total de la sociedad hindú y de su teología antes de que se conviertan en una parte integral de la Sociedad Hindú. Inicé la satyagraha de la entrada al templo sólo *porque siento que es la mejor manera de energizar a las clases oprimidas y hacerlas conscientes de su posición.*⁵⁴ (Ambedkar en Jaffrelot, 2005:50)

A pesar del tiempo invertido en la lucha por la entrada a los templos hindúes, posteriormente, Ambedkar decidió abandonar la lucha. El “Babasaheb” estaba consciente de que aunque se lograra la inclusión de los intocables en la religión y en la sociedad hindú, difícilmente este grupo cambiaría su nivel de vida pues el sistema de castas colocaba a los intocables, por principio, en una posición de subordinación y desventaja. En 1936 Ambedkar escribió un discurso llamado “Annihilation of Caste” donde expresaba públicamente su decisión de abandonar el hinduismo. Aseguró que no moriría como hindú y que buscaría refugio en una religión libre del prejuicio de la intocabilidad y que asegurara

⁵⁴ Mi énfasis.

la equidad entre todos sus integrantes. Esto marcaría el comienzo de su viaje hacia la conversión.

El abandono del hinduismo por parte de Ambedkar y sus seguidores no fue inmediato. La conversión oficial que marcó la adopción del budismo como la nueva religión del “Babasaheb” se llevó a cabo casi veinte años después de su decisión de no morir como hindú. Generalmente, los historiadores de Ambedkar recuerdan el proceso hacia la conversión como un análisis calculado, frío, casi matemático de la religión que podría brindar mayores beneficios a los intocables. Regularmente se cita el siguiente fragmento de una carta en la que Ambedkar pondera los pros y los contras de las diferentes religiones que eran una opción para la conversión de las comunidades intocables. Específicamente se hace alusión al escudriñamiento que el “Babasaheb hizo del islam, el cristianismo y el sikhismo:

Comparando estas tres, el Islam parece darle a las clases oprimidas todo lo que necesitan. Los recursos financieros detrás del Islam no tienen límite. Socialmente los mahometanos están diseminados por toda la India (...) Políticamente las clases oprimidas recibirán todos los derechos a los que los mahometanos tienen acceso (...) El cristianismo parece igualmente atractivo. Si los indios cristianos son numéricamente pocos para proveer los recursos financieros necesarios para la conversión de las clases oprimidas, los países cristianos como América e Inglaterra verterán recursos inmensos si las clases sociales deciden adoptar la cristiandad. Socialmente, la comunidad cristiana es numéricamente muy débil para brindar un apoyo significativo a los conversos de las clases oprimidas, pero el cristianismo tiene al gobierno detrás de él [...] Comparado con el cristianismo y el islam, el sikhismo tiene pocos atractivos. Siendo una comunidad pequeña de 40 lakhs, los sikhs no pueden proveer financiamiento (...) Están confinados al Punjab, y no pueden dar apoyo a la mayoría de las clases oprimidas. (Ambedkar, en Jaffrelot, 2005:122).

Ambedkar no se decidió por ninguna de las tres religiones mencionadas en el párrafo anterior. El “Babasaheb” descartó cada una de ellas por diversos motivos, pero entre los más importantes se encuentran que tanto el Islam como el cristianismo, no eran religiones

originadas en la India. Por su parte, el sikhismo aún mostraba vestigios de discriminación a causa del sistema de castas.⁵⁵

A mediados de los años cuarenta, Ambedkar, comenzó a mostrar su interés por el budismo. Fundó una universidad llamada “Siddharth College”, reimprimió el texto *The Essence of Buddhism* de Lakshman Narasu y publicó el libro *The Untouchables* (1948), donde sugirió que los intocables habían sido budistas en el pasado y que habían adquirido su status de intocabilidad debido a su renuencia a ceñirse a las costumbres hindúes, como no comer carne o no celebrar las fiestas religiosas brahmánicas. Con el paso del tiempo Ambedkar sintió más interés por las enseñanzas del Buda. En 1950 hizo un viaje a Sri Lanka para compilar los escritos del Buda y comenzó a invitar a los intocables a adoptar el budismo como nueva fe. Seis años más tarde, el catorce de octubre de 1956, la conversión al budismo de Ambedkar junto con cerca de 300,000 de sus seguidores se llevó a cabo en la ciudad de Nagpur. Al igual que los estudios que describen el análisis que Ambedkar hizo de las diferentes religiones de la India, la conversión también ha sido concebida, en su mayoría, como el último acto estratégico que refleja la mente pragmática y moderna con el cual el “Babasaheb” buscaba emancipar a los intocables, es decir, como una decisión netamente racional.

La Diksha Navayana, el movimiento de conversión al budismo en la India del siglo XX, ha sido más acción social y comunal que una personal o ideológica. Sus metas a conseguir han sido más materiales y psicológicas que metafísicas o espirituales; sus efectos visibles han sido más políticos que rituales. Más que concentrarse en alguna forma de trascendencia personal o salvación, el budismo navayana se centra en alcanzar la equidad social en la sociedad moderna.[...] Continúa siendo primordialmente racional, una decisión política con consecuencias psicológicas y espirituales, más que una decisión teológica o metafísica, o un salto soteriológico de fe. (Tartakov, 2003:194)

⁵⁵Para más información acerca de este tema se puede consultar a Shanti Deva y C.M. Wagh (1965), *Dr Ambedkar and Conversion*, Dr Ambedkar Pub. Society.

Si bien es difícil negar la existencia de elementos políticos dentro de la gran conversión de Ambedkar al budismo, se puede apreciar que trabajos como el de Tartakov tienden a menospreciar (o incluso ignorar) los factores religiosos, los espirituales y las creencias personales que podrían haber llevado al “Babasaheb” a decidir guiar a sus seguidores hacia dicha religión. Implícitamente este tipo de trabajos parecen mostrar a Ambedkar como el hombre que al romper el vínculo con el hinduismo deja atrás su pasado pre-moderno e ingresa junto con sus seguidores a la era de la modernidad y, de igual forma, se convierten en sujetos dignos de la nación. A continuación, mostraré algunos aspectos de la vida de Ambedkar que sugieren que existen elementos para pensar que la fe personal del “Babasaheb” sí tuvo que ver con la adopción de la religión budista como el refugio de las comunidades intocables. Existen al menos tres elementos que me hacen dirigir mis argumentos en esta dirección.

Primero, cómo ya hemos visto a lo largo del capítulo, Ambedkar, si bien era muy crítico en cuanto a las creencias y prácticas religiosas, en realidad consideraba necesaria la presencia de éstas en la vida cotidiana de las personas. Tanto en su lucha por ingresar a los templos hindúes, al comienzo de su carrera política, cómo la búsqueda de la doctrina ideal que substituiría al hinduismo parecen apoyar este argumento. Además el propio Ambedkar hizo explícito este sentir en numerosas ocasiones: “Esta religión me dice que trabaje por el bien de todos, por su felicidad y por promover el amor para todos. Esta religión debe de ser aceptada no sólo por los hombres, sino por los dioses también (...) Si dejamos de lado a algunos comunistas, no hay nadie en el mundo que no quiera algo de religión (Ambedkar en Jaffrelot, 2005:119)”.

El segundo aspecto que me hace pensar que la fe y las creencias personales de Ambedkar tuvieron que ver en su decisión de adoptar la religión budista es que, a diferencia de los beneficios económicos y políticos que podía obtener de haber optado por el cristianismo o el Islam, el budismo no ofrecía ningún beneficio aparente o tangible para las comunidades intocables. Al contrario, la elección del budismo perjudicaría, hasta cierto punto políticamente, a los individuos intocables que decidieran convertirse pues perderían su estatus de miembros de las clases oprimidas, reservado para castas intocables hindús. Aún sabiendo de esta consecuencia, Ambedkar, siguió adelante con la conversión:

Espero que se conviertan en budistas pero esto depende de ustedes, por tal razón no los presionaré a ello. No obstante, tan pronto me convierta al budismo, ya no formaré parte de las castas oprimidas. Ustedes deben recordar que los asientos reservados [en el parlamento] son sólo por diez años. Se acabarán pronto... Al final tendrán que depender de su propia fuerza” (Ambedkar, en Lynch, 1969:145).

El tercer y último elemento que apunta a la importancia de las creencias personales de Ambedkar se relaciona con el origen que el “Babasaheb” le acreditaba a sus ideas (al menos en la última parte de su carrera). Si bien algunos autores como Christopher Queen (1994) han argumentado que Ambedkar utilizó el budismo como una doctrina para difundir valores de la ilustración como la libertad, la igualdad y la fraternidad, el propio “Babasaheb” estaba convencido de que su filosofía no provenía de un pasado europeo, sino de uno mucho más antiguo, el budismo.

Positivamente, puede decirse que mi filosofía está basada en tres palabras: libertad, igualdad y fraternidad. Sin embargo, que nadie diga que tomé mi filosofía de la Revolución Francesa. No lo hice. Mi filosofía tiene sus raíces en la religión y no en la ciencia política. Las he adquirido de las enseñanzas de mi maestro, el Buddha (...) Mi filosofía tiene una misión. Tengo que hacer el trabajo de la conversión (al budismo). (Ambedkar en Jaffrelot, 2005:133).

Hasta aquí he intentado mostrar que el análisis de la vida política de Ambedkar no puede ser separado de su vida como líder religioso puesto que es muy probable que el “Babasaheb” considerara ambas labores como piezas inseparables en su lucha en contra de

la intocabilidad. Sin embargo, cabe resaltar que los elementos recién revisados no son los únicos que demuestran la ambigüedad que Ambedkar tenía respecto a la religión. Existen otras instancias en que la influencia de la fe parece sobresalir en la figura de Ambedkar. Me refiero a los escritos producidos en el ocaso de su vida. En dichas obras se puede percibir un cambio de estilo en los escritos de Ambedkar que pasaron de tener un carácter científico y social a convertirse en mitografías que hacían uso de mitos, parábolas y religión para articular su visión de un glorioso pasado de los intocables. En la siguiente sección exploraré la obra *The Buddha and his Dhamma*, lugar donde Ambedkar parece darle un lugar preeminente a su fe y no a la razón académica.

Lenguaje y fe

Tal vez el principal espacio donde se puede observar la orientación que Ambedkar tenía hacia lo no-moderno es en sus escritos acerca del Buda. Mi observación se basa en dos elementos específicos. El primero de ellos tiene que ver con una anotación que hace Debjany Ganguly en su artículo *Buddha, Bhakti, and Superstition* donde muestra una entrevista en la cual el “Babasaheb” describe el lenguaje que le gustaría utilizar en la creación de *The Buddha and his Dhamma*. El segundo elemento proviene de mi lectura de dicho libro, en especial de algunas secciones, en las que Ambedkar se aleja de una narrativa secular y utiliza recursos mitológicos para afirmar la grandeza del Buda. Es necesario hacer notar que el lenguaje utilizado por Ambedkar en estas obras, difícilmente puede considerarse un error o un descuido por parte del “Babasaheb”. Me atrevo a decir lo anterior porque, aún en el propio *The Buddha and his Dhamma*, el líder dalit exhibe su maestría en la elaboración de un argumento secular/racional en contra de los pensadores del hinduismo contemporáneos al Buda. Ambedkar muestra cómo el Buda rechaza la santidad

y la divinidad de los Vedas, la salvación del alma a través de la acción de ritos védicos y el rechazo del sistema de varnas, entre otras cosas. El propósito de “Babasaheb” era evidenciar cómo las enseñanzas del Buda tenían un alcance terrenal y humano, y no uno divino e inalcanzable. Incluso cuando Ambedkar se refiere a las etapas por las que el Buda tuvo que pasar para alcanzar la iluminación se refiere a ellas en un orden por demás racional, pues las enumera de la siguiente forma: Razón e investigación, concentración, ecuanimidad y conciencia mental y pureza.

Sin embargo, la frialdad en el análisis de Ambedkar parece desvanecerse en ciertos episodios donde intenta mostrar la grandeza del Buda. Esto puede constatarse cuando revela la forma en la que quería escribir *The Buddha and his Dhamma*, su biografía acerca de la principal figura del budismo. Debjany Ganguly (2004) revisa cómo “Babasaheb” no tenía la intención de escribir una biografía más del Buda, sino que tenía el deseo de escribir una especie de Biblia para sus compañeros conversos de la comunidad intocable. Ganguly también analiza cómo el lenguaje que Ambedkar deseaba utilizar era muy específico y fuera de lo habitual, al menos para él: “El lenguaje en el que está escrito debe nacer y parecer que está vivo. Debe convertirse en un *encantamiento* y no sólo ser leído como parte de una exposición ética. El estilo debe de ser lúcido, *conmovedor*, y debe de producir un efecto *hipnotizador*” (Ambedkar en Ganguly, 2004:55).⁵⁶ En mi opinión, lo más interesante es la selección de términos que Ambedkar utiliza pues conceptos como *encantamiento*, *conmovedor* e *hipnotizador* se alejan del estilo moderno/racional con el que Ambedkar

⁵⁶ El énfasis es agregado por mí.

criticaba otras religiones. Este tipo de lenguaje se materializó en el libro *The Buddha and his Dhamma*; a continuación presentaré dos instancias de esto.

Al escribir *The Buddha and his Dhamma*, Ambedkar hace uso de un estilo y retórica de los mitos, leyendas y otros discursos comunes en textos religiosos. “Babasaheb” expone un lenguaje de fe para encaminar al lector a una comprensión no secular de la divinidad del Buda. De cierta forma, creo que se podría decir que rechaza el panteón de la religión hindú y sus explicaciones atemporales del mundo para erigir a Buda como “el Dios” que sus seguidores deben seguir. Sin embargo, no es mi intención exhibir una contradicción entre los varios textos de Ambedkar, en su lugar, quiero mostrar que la supuesta incompatibilidad entre lo racional y lo irracional y entre lo secular y la fe no es absoluta. Pretendo mostrar que incluso personas que durante toda su vida han sido consideradas un ejemplo perfecto de la idea del hombre moderno pueden presentar, simultáneamente, rasgos de fe y de escepticismo.

El primer ejemplo en el que se puede observar el lenguaje de la fe de Ambedkar, en su biografía de la vida del Buda, es cuando se narra el nacimiento del pequeño Gautama. Ambedkar no tan sólo escribe cómo los dioses estaban fascinados por el nacimiento de Gautama, sino que él mismo afirma, sin cuestionar, que Gautama también mostraba todas las marcas con las cuales un futuro Buda podía ser identificado.⁵⁷

Asita escuchó que los dioses sobre el espacio del cielo gritaban la palabra “Buda” y la hacían resonar. Él los vislumbró agitando sus ropas y recorriendo de gozo el cielo de un lugar a otro... Al ver con sus ojos divinos al Jambudvīpa entero, Asita vio que el niño nació en la casa del Suddhodana brillando con todo el esplendor y que era por su nacimiento el porque de la

⁵⁷ Las traducciones son mías y provienen de trabajos originalmente escritos en inglés, a menos que especifique lo contrario.

emoción de los dioses... Asita observando al niño, vislumbró que había sido provisto con las treinta y dos marcas de un gran hombre y adornado con las ocho marcas menores, su cuerpo opacaba aquél de Sakra, Brahma, y su aura que los superaba más de cien mil veces, apuntaba a su solemne grandeza. (Ambedkar, 1957: versión electrónica).

La segunda instancia donde se observa el recurso de lo sobrenatural y lo mitológico, en *The Buddha and his Dhamma*, puede encontrarse en la descripción que Ambedkar da respecto a la compasión mostrada por el Buda tras haber alcanzado la iluminación. “Después la tierra se sacudió, y todo el lugar se llenó de una luz sobrenatural, así que el rey y sus ministros, y todos los anfitriones celestiales (Devas, Nagas, etc.) se dirigieron al lugar, y rindieron adoración al Buda” (Ambedkar, 1957 versión electrónica). Las dos citas anteriores muestran cómo los recursos de fe no estaban totalmente descartados ni en la mente ni en los textos de Ambedkar, e incluso los utiliza en el texto que él pretendía que fuera una “Biblia” para sus seguidores. Este último punto es de vital importancia pues puede sugerir que Ambedkar no deseaba eliminar por completo la adoración o creencia en lo sobrenatural de los intocables. Más bien, él hacía uso de un discurso moderno, racional y secular para acabar con la discriminación por parte del sistema brahmánico en contra de los intocables, y utilizaba un lenguaje sobrenatural como un método de suplantar la adoración a dioses hindús, para expresar su fe personal y para crear una identidad distintiva de las comunidades intocables que girara en torno al budismo.

A lo largo de las páginas anteriores he mostrado cómo trabajos como los de Omvedt y Yurlova tienden a menospreciar el impacto que la influencia de la fe en el budismo pudo tener sobre el trabajo y la vida de Ambedkar. Incluso, dichos autores, llegan a considerar las manifestaciones espirituales o de fe, de los seguidores de Ambedkar, como un retroceso o una traición al espíritu verdadero de las ideas del “Babasaheb”. Sin embargo, la intención

de este capítulo fue mostrar cómo, el tener una creencia basada en la fe, no descarta la posibilidad de comprender el mundo en una forma moderna o racional. Para demostrar este último punto hago uso del análisis que hace Timothy Fitzgerald (1997) acerca de una comunidad en Maharashtra que practica el budismo de Ambedkar de manera tanto mística como devocional y que, a la vez, comprenden de una manera muy racional lo que para ellos son las enseñanzas principales del “Babasaheb”.

Cuando les pregunté acerca de la cosa más valiosa que el Dr. Ambedkar le dio a los budistas, seis de ellos citaron el slogan “educar, organizar y agitar” que es tomado del discurso que Ambedkar presentó en All India Depressed Classes Conference en 1942 (Fitzgerald, 1997:230).

Para concluir me gustaría simplemente hacer notar que al tomar una perspectiva que no asuma de inicio la ruptura sobre la que descansa la modernidad entre elementos como lo secular, la fe, lo racional y lo sobrenatural, la comprensión de casos como el de Ambedkar y sus seguidores puede llegar a tener nuevos alcances y posibilidades, como la creación de una identidad y la unificación de una comunidad que compartan, además de intereses políticos o sociales, un pasado religioso que los define. Si bien estoy consciente que el presente trabajo no logra cumplir este tipo de retos a falta de una carencia de trabajo de campo, creo que sí planta una semilla para futuras investigaciones que podrían aportar una perspectiva fresca a los estudios del budismo dalit.

Capítulo 4

Las diferentes imágenes de Ambedkar



En este capítulo intentaré presentar una cara distinta a la forma en la que se ha representado a Ambedkar en trabajos históricos y con perspectivas netamente académicas. La intención de esto será mostrar cómo, más allá de las enseñanzas y los logros políticos del “Babasaheb”, algunas secciones de las comunidades intocables representan e imaginan al que podría ser considerado como su líder máximo, Ambedkar. A lo largo de este cuarto capítulo centraré mi atención en dos tipos de manifestaciones culturales específicas de las comunidades intocables pero que, a su vez, cuentan con características muy diferentes entre sí en cuanto a los rasgos de la figura de Ambedkar que deciden resaltar. Concretamente, mi análisis girará en torno al movimiento literario intocable, también conocido como Dalit Chetna, y a las diversas expresiones de los intocables dónde el “Babasaheb”, más que aparecer como líder religioso, sobresale junto al Buda como una de las principales deidades del nuevo budismo indio.

La estructura de este capítulo estará dividida en tres breves segmentos. En primera instancia plantearé cómo está construida la identidad dalit. Seguido, explicaré el por qué es importante hacer una revisión de la forma en la que los seguidores de Ambedkar se expresan acerca de su líder. Intentaré mostrar que dichas formas de expresión no sólo son signos de admiración y veneración hacia Ambedkar, sino que van mucho más allá de eso. Muestran la forma en la que las comunidades intocables perciben su identidad propia, cómo comprenden las enseñanzas de Ambedkar y la imagen del “Babasaheb” que dichas comunidades quieren presentar a su entorno social.

En la segunda sección de este capítulo daré una breve explicación de las principales características que debe tener una obra para ser considerada como Dalit Chetna. De igual forma, analizaré algunos cuentos y poemas provenientes de los libros *Poisoned Bread* y *An Anthology of Dalit Literature*, entre otros, para mostrar cómo las enseñanzas y la figura de Ambedkar parecen haber permeado gran parte de estos escritos. Intentaré mostrar cómo estas expresiones literarias tienden a favorecer el aspecto político del mensaje de Ambedkar y a rechazar explícitamente las prácticas hinduistas y la estructura social hindú.

Finalmente, en la tercera y última parte, haré una revisión de cómo Ambedkar se ha convertido, para algunos de sus seguidores, en una figura a la que se le adora y venera como un dios. Principalmente, centraré mi atención en canciones populares en la lengua Marathi que revelan algunas de las características divinas que ciertas comunidades de intocables encuentran en el “Babasaheb”. Es decir, la imagen de Ambedkar como un emancipador del pueblo intocable y como el arquitecto de la constitución India es desplazada, en algunas ocasiones, por un Ambedkar como el mesías y la nueva figura

celestial del budismo en la India. De igual forma, también es mi intención mostrar que la adoración hacia Ambedkar como deidad no significa una falta de entendimiento o desprecio a las acciones y los logros políticos del mismo. Al contrario, argumentaré que precisamente son dichas acciones y las dificultades que Ambedkar tuvo que vencer las que le dan cierta mística divina a la figura del “Babasaheb” como un hombre capaz de lograr milagros e iluminado.

Dalit como identidad

La utilización de la palabra Dalit fue popularizada por B.R. Ambedkar en su libro *The Untouchables: Who were they and why they became Untouchables*. Dalit, que literalmente significa oprimido, es hoy en día un concepto con el cual se identifica un gran número de las comunidades intocables en la India. Dicho término se ha convertido en el preferido de esta comunidad para auto-designarse pues intenta mostrar que no hay una falla inherente en ellas. Es decir, los intocables ocupan un nivel bajo en la escala social por el abuso y la discriminación que otros sectores de la sociedad han ejercido sobre ellos. La identificación y el apoyo de estas comunidades hacia el concepto dalit ha sido tal que algunos estados como Mahashtra, Madhya Pradesh y Uttar Pradesh, han emitido órdenes que oficializan la utilización de este término para referirse a las comunidades intocables, en sustitución de otros como harijan (gente/hijos de dios) o castas designadas (scheduled castes).⁵⁸

⁵⁸ Para más información acerca de esta temática se puede consultar a Raj Anand y Eleonor Zelliott (ed.) en *An Anthology of Dalit Literature* (1992). Gyan Publishing House. New Delhi.

El párrafo anterior deja una idea general acerca de cómo es utilizada la palabra dalit, no obstante, cabe preguntarse en torno a qué valores gira dicha identidad y cómo está compuesta. Si bien estas interrogantes pueden tener numerosas respuestas, generalmente se destacan dos factores como cruciales en la formación de la identidad dalit: la figura de Ambedkar y el mensaje del mismo para esta comunidad.

En su artículo “B.R. Ambedkar and the Politics of Minority”, Anupama Rao muestra cómo la influencia de las ideas y los logros políticos del “Babasaheb” fueron moldeando la identidad dalit. La autora presta particular atención a tres acontecimientos en la vida de Ambedkar que, en su opinión, sentaron un precedente en la conformación de las comunidades intocables como un grupo específico. El primer acontecimiento es la transformación del Dr. Ambedkar de ser tan sólo un líder regional, en un movimiento de derechos civiles, pasó a convertirse en una figura nacional; el segundo suceso es la lucha de Ambedkar y Gandhi en el marco de las Round Table Conferences y, por último, el nombramiento del “Babasaheb” como arquitecto de la constitución India.

Los acontecimientos anteriores son de gran importancia ya que ayudaron a Ambedkar, y a sus seguidores, a concebir a los intocables como un grupo al que los unían experiencias específicas en común, que necesitaban protección legal en el futuro, y que los diferenciaba del resto de la sociedad hindú. Esto, de acuerdo a Rao, contribuyó a que los dalits derivaran su identidad de situaciones históricas específicas de sufrimiento y exclusión que requerían una nueva aproximación política. La autora hace especial énfasis en la forma en la que la identidad de los intocables se constituyó en antagonismo con el hinduismo, tanto en el

ámbito de hacer de la intocabilidad un contenido político positivo, como en hacer del sufrimiento y la humillación una parte central de la identidad.

Aunque sería difícil decir que los puntos brindados por Rao son los únicos factores que conformaron la identidad Dalit, existe amplia evidencia que parece soportar sus argumentos. Por ejemplo, en los últimos años y tras el deceso de Ambedkar, se crearon diversas organizaciones que buscaban promover los principales valores defendidos por el “Babasaheb”, específicamente el budismo, la educación, la regularización laboral y la equidad social para los intocables. Los perfiles de estas instituciones son diversos, existen organizaciones completamente religiosas, como también netamente educativas y políticas. Entre las más importantes se encuentran la People’s Education Society, la Bauddha Jana Panchayat Samiti y la universidad Siddharth College. Aunque estas organizaciones fueron fundadas en gran parte por el apoyo de Ambedkar, en el presente siguen activas y han logrado un cambio notable en las condiciones de vida de varios sectores de la comunidad dalit.⁵⁹ “Estas instituciones han servido para expandir la nueva ideología, y concomitantemente han sido de suma importancia en la producción de la élite budista-mahar” (Gokhale, 1986:279).

Sin embargo, el impacto de la figura y las enseñanzas de Ambedkar no sólo se ve reflejado a través de las instituciones, el esfuerzo que el “Babasaheb” hizo para que los intocables se distinguieran de los hindús causó gran revuelo en la cultura y en la vida religiosa de sus

⁵⁹ El sector de la población dalit que más se ha favorecido de estas instituciones son los ex-mahars de Maharashtra. Dicha casta era a la que originalmente pertenecía Ambedkar, con la que tuvo más contacto y de la cual obtuvo más apoyo durante su vida política.

miles de sus seguidores. En la literatura, las enseñanzas de Ambedkar encontraron un foro para ser diseminadas entre una población más extensa y que apuntaba a un público mucho más amplio que el de los dalits. Por su parte, en el ámbito religioso, los neo-budistas adoptaron a Ambedkar como el dios, junto al Buda, que hacía frente a las injusticias del hinduismo en contra de los intocables. La admiración y devoción hacia Ambedkar es tan grande que, solamente en 1997, fueron instaladas 15,000 estatuas de Ambedkar a lo largo de Uttar Pradesh. P. Sainath comenta: “Actualmente, hay más estatuas de Ambedkar en los pueblos de la India que de cualquier otro líder. Sus estatuas no son instaladas por el gobierno- como la de los otros. Los pobres las colocan a sus expensas” (Sainath en Rao por salir). ¿Qué nos dicen este tipo de manifestaciones? Analizaré más a fondo este tipo de expresiones para mostrar que los seguidores de Ambedkar han creado un imaginario propio que, generalmente, no aparece en los textos de historia de lo que puede llegar a simbolizar el “Babasaheb”. Esta parte del proyecto pretende ampliar el enfoque con el cual la dimensión política, social y religiosa del movimiento de Ambedkar ha sido estudiada.

Ambedkar en la literatura o Dalit Chetna

Una forma en la que los miembros de las comunidades intocables han buscado erradicar la discriminación ha sido a través la denuncia literaria. Aún cuando la narración de los abusos en contra de los intocables no es nueva y ya había sido abordada por autores indios como Premchand, la literatura dalit se distingue por retratar la vida de los intocables con una voz auténticamente dalit. Este tipo de literatura se ha convertido en un género más del movimiento literario de la India contemporánea y es mejor conocido como Dalit Chetna (conciencia dalit). El mensaje de este tipo de obras trasciende las barreras lingüísticas de

una población vasta y heterogénea, la literatura dalit puede encontrarse en numerosos idiomas indios como hindi, marathi y tamil, entre otros.

Si bien los contenidos y las formas de la literatura *dalit* pueden ser diversos, el elemento principal para considerar una obra como *Dalit Chetna* tiene que ver con la procedencia de los autores y si en realidad cuentan con la conciencia dalit. Algunas revistas literarias indias como *Hans*, *Naya Gyanodaya*, *Kathadesh*, han discutido ampliamente acerca de quién puede considerarse un verdadero escritor dalit. Parece haber consenso de que únicamente aquellos individuos que nacieron como intocables pueden transmitir los sentimientos y las experiencias verdaderas de las condiciones paupérrimas enfrentadas por esta comunidad. Así, incluso autores como Premchand, quien escribió, tanto en urdu como en hindi, diversos cuentos acerca del sufrimiento experimentado por los intocables, como: *Kafan*, *Thakur ka Kuana*, *Pus ki Rat*, *Dudha ka Dam*, no pueden ser considerados como parte de esta literatura ya que no nacieron bajo el estigma de la intocabilidad.⁶⁰ El escritor Sharankumar Limbale comenta al respecto:

[La conciencia dalit] Es la mentalidad revolucionaria conectada con la lucha... La conciencia dalit hace a los esclavos conscientes de su esclavitud. La conciencia dalit es una semilla importante de la literatura dalit; se separa y distingue de la conciencia de otros escritores. La literatura dalit está demarcada como única debido a esta conciencia. (Limbale en Brueck, 2006:2)

La centralidad de Ambedkar en la literatura dalit es indudable. Ambedkar sigue siendo el símbolo mayor y la inspiración de lucha y libertad en dichas imaginaciones literarias. En este sentido, los trabajos literarios, al difundir el mensaje del “Babasaheb” también refuerzan la conciencia de los dalits y promueven la liberación de los intocables.

⁶⁰ Para un análisis en extensor se puede consultar a Brueck, Laura R. ‘Dalit chetna in Dalit literary criticism’. <http://www.india-seminar.com/2006/558/558%20laura%20r.%20brueck.htm>. Pp. 4-6. Recuperado el 1 de Julio del 2009.

Omprakash Valmiki (2001), uno de los autores contemporáneos dalits más talentosos que escriben en hindi, en su libro *Dalit Sahitya ka Saundaryashastra* (Estética de la literatura *dalit*), no sólo confirma la importancia de Ambedkar, sino que incluso enlista trece incisos principales del mensaje de éste dentro de la Dalit Chetna. Entre los puntos más destacados se encuentran los siguientes: Cobijar la visión del Dr. Ambedkar en las cuestiones de libertad e independencia; estar a favor la racionalidad del Buda, de su perspectiva intelectual y de los conceptos de no-dios y no alma, y estar en contra de la hipocresía de las leyes y costumbres hindús; estar en contra del sistema de castas, en contra del casteísmo, en contra del comunalismo; apoyar el cambio social; estar en contra del feudalismo y el brahmanismo, entre otras.

El compromiso que tienen los escritores dalits con los conceptos anteriores no sólo es ideológico o teórico. Es relativamente fácil encontrar la ideología de Ambedkar inmersa en los cuentos, novelas o poemas dalits. Para mostrar lo anterior, daré algunos casos específicos. En el cuento “Veinticinco por cuatro es igual a ciento cincuenta” (parte de la antología de cuentos titulada *Salam*), Omprakash Valmiki (2000), abre una ventana para que el público pueda percibir la discriminación, los sentimientos y los conflictos internos que experimentan gran parte de los intocables en el día a día. Aunque el cuento fue publicado en el año 2000, el marco temporal y espacial de la historia parece deliberadamente vago, de manera que cualquier persona, familiarizada o no con el contexto indio, pueda identificarse con el personaje y con las injusticias que éste vive. Uno de los grandes méritos de esta pieza es que el cuento siembra preguntas en la mente de los lectores; cuestionamientos que no sólo causan inconformidad ante la discriminación sufrida

por los intocables sino que, inevitablemente, ponen en perspectiva la posición social y personal en el entorno de cada lector.

“Veinticinco por cuatro es igual a ciento cincuenta” trata la vida de Sudip, un joven intocable de la casta de *Chuharha*⁶¹ que, tras recibir el primer sueldo por su trabajo en la ciudad, regresa a su aldea para compartir la paga con sus padres. En su trayecto de retorno al pueblo, Sudip, va analizando cómo llegó hasta donde se encontraba. Se dio cuenta que sus conocimientos fueron una parte fundamental para vencer las adversidades en su camino. Esto lo distinguía del resto de su comunidad y de su familia que no contaban con ninguna preparación.⁶² “El recuerdo del día en que lo llevó a inscribirse a la escuela tocó la puerta de su memoria. Ningún niño de su barrio iba a la escuela. Quién sabe cómo se le ocurrió a su padre que él asistiera a clases, pues a nadie en el barrio le importaba la educación” (Valmiki, 2000:2).

El clímax de la historia se da en la forma de un recuerdo. Después de un tiempo de asistir a la escuela, Sudip, va comprendiendo los abusos que sufría su familia por parte del resto de la comunidad en el pueblo. El protagonista enfrenta un gran dilema cuando, a su corta edad, aprende la tabla de multiplicar del veinticinco y tiene que decidir si escuchar a su padre, quien está convencido de que veinticinco por cuatro es igual a ciento cincuenta, o mostrarle

⁶¹ Chuharha es la casta cuya labor es limpiar letrinas y cañerías, también llamada *Bhangi*, *Mehatar* y *Jamadar*. El día de hoy la gente de esa casta prefiere llamarse *Vālmiki*, (ya adoptado como apellido por esa comunidad) por la creencia de que son descendente del rishi y gran poeta Valmiki quien escribió La celebre epopeya *Ramayana* (data del siglo IV A.c.) en sánscrito.

⁶² La traducción del cuento “Veinticinco por cuatro es igual a ciento cincuenta” del hindi al español fue realizada por mí en colaboración con Uma Thukral.

que fue engañado por un hombre de casta alta que supuestamente había ayudado a la familia de Sudip en un momento de dificultad.

—El libro lo dice muy claro, veinticinco por cuatro son cien... —señaló Sudip inocentemente.
—Tu libro puede tener un error... ¿A poco un señor tan respetado como Chaudhari va a mentir? Lo que él diga tiene más peso que tu libro. Él tiene varios libros así de grandes... Tu director también le toca los pies⁶³ a Chaudhari. Entonces, dime, ¿crees que él va a estar mal? Dile a tu maestro que enseñe bien —dijo el papá ya un poco irritado. (Valmiki, 2000:7-8)

El papá de Sudip le explicó a su hijo que a pesar de que le costó años saldar el préstamo, pues pagaba con trabajo la deuda, el Chaudhari había tenido la bondad de perdonarle más de veinte rupias. Después de su discusión con su padre, Sudip volvió a la escuela convencido de que veinticinco por cuatro eran ciento cincuenta. Cuando llegó el momento de recitar las tablas de multiplicar, Sudip, aprendió de manera cruel que su padre vivía en una mentira.

El maestro se salió de sus casillas y le dio una bofetada con todas sus fuerzas. Con los ojos desorbitados, le gritó.
¡Ah!, si tu papá es un erudito tan grande, entonces ¿a qué viniste a la escuela? ¡Nomás a a tu madre...! (un acto al cual la gente culta no quiere hacer referencia en la literatura). A la gente como tú no le importa cuanto esfuerzo haga uno para enseñarle a leer y a escribir... ¡Ahí se quedan estancados! Nunca cambian, porque tienen la cabeza llena de porquería. ¿Cómo van a aprender si no llevan la cultura del estudio en su sangre? Ándale, dilo bien... veinticinco por cuatro son cien... Tan pronto empezaste a recibir unos cuantos elogios, se te subieron a la cabeza. Encima eres respondón. Te atreves a responderme.
Sudip, sollozando, dijo:
—Veinticinco por cuatro son cien. Veinticinco por cuatro son cien —y en un respiro, repitió toda la tabla del veinticinco. (Valmiki, 2000:9-10)

La experiencia anterior marcó a Sudip por el resto de su vida. Su conciencia no descansó hasta el día de su regreso a casa, cuando decidió mostrarle a su padre el engaño en el que vivía, el señor Chaudhari lo había engañado.

Sudip contaba los billetes en voz alta. Cuando llegó a cien se detuvo y dijo:
—Mira, veinticinco por cuatro son cien. No ciento cincuenta.

⁶³ Esta frase hace alusión a la práctica india de agacharse y tocar los pies a las personas de mayor jerarquía o dignas de respeto.

El papá le arrebató bruscamente el dinero e intentó contarlos. Al llegar a veinte se detuvo. Sudip lo ayudó. Cuando terminó de contarlos, miró la expresión de la cara de su padre. No podía creerlo. Empezó a contar de nuevo. Se detuvo al llegar a veinte. Le daba vuelta a los billetes como si faltara dinero. Cada vez, Sudip lo ayudaba a aclarar sus dudas. Su padre no lo podía creer. Finalmente, su padre aceptó. Sudip tenía razón: veinticinco por cuatro son cien. Quedaba claro qué era verdad y qué mentira.

El mensaje y las enseñanzas de Ambedkar en el cuento son claros. En primera instancia podemos apreciar el valor de la educación. La preparación escolar de Sudip no sólo le permitió liberarse de los abusos del resto del pueblo, sino que también le permitió escapar de la aldea y mudarse a la ciudad, lugar donde encuentra menos discriminación y una regulación del trabajo. La recriminación en contra del sistema de castas y costumbres del hinduismo es evidente. Sudip reconoce que las castas no son un indicador de la rectitud de las personas, y que precisamente aquellos que debían actuar con mayor honestidad abusaban de su poder. La disconformidad de Sudip lo llevó a mostrarle a su padre el engaño del Chaudhari y, así impulsar, de cierta forma, el cambio social. Este último punto es de especial importancia porque en un nivel más profundo, podría decirse, Sudip es Ambedkar. El intocable que venció todas las dificultades, el que se educó y regresó a la aldea a emancipar a su gente de las cadenas de la intocabilidad.

El segundo ejemplo que me gustaría revisar acerca de la literatura dalit es el poema escrito por Vilas Rashimkar, llamado *No Entry for the New Sun*. El poema va más allá de afirmar la identidad dalit o las ideas de Ambedkar. En este caso, el “Babasaheb” es superado por sus simpatizantes. Ya con una identidad definida a través de poemas como éste, los dalits sugieren un nuevo concepto de su comunidad y de la nación, piden un espacio para el

nuevo “sol”. Se rehúsan a ser definidos y cooptados por formas preexistentes del conocimiento, de la cultura, del estado y de la historia.⁶⁴

They prop up crumbled bastions
in ten places
with the twigs of history.
They unwrap the scriptures
from their protective cover
and insist-
“These are commandments
engraved on stones.”
From pitch-black tunnels
they gather ashes
floating on jet-black water
and reconstruct the skeletons
of their ancestors,
singing hymns
of their thoughts
worn to shreds.
There is no entry here
for the new sun.
This is the empire
of ancestor-worship,
of blackened castoffs,
of darkness. (Rashimkar, 1992:24)

Los ejemplos que he dado hasta el momento muestran, casi al pie de la letra, el mensaje que Ambedkar quería transmitir a sus simpatizantes. Sin embargo, no toda la literatura se ciñe a dichas enseñanzas. El poema *Ambedkar 1980 (4)*, muestra que si bien sí es primordial seguir los preceptos de conciencia dalit, como el de impulsar la educación y el cambio social, la literatura también es un lugar para expresar los sentimientos de la gente. De esta forma, el último ejemplo de esta sección, parece desafiar el compromiso de la Dalit Chetna de estar a favor de la racionalidad del Buda, de su perspectiva intelectual y de los conceptos de no-dios y no alma. Por el contrario, muestra que la fase de líder religioso en la vida de Ambedkar era, y sigue siendo, de suma importancia para sus seguidores. Poco a poco, “Babasaheb” se convirtió en un dios, sagrado, hermoso y verdadero.

⁶⁴ Cito el poema en inglés para evitar una doble traducción del mismo ya que originalmente fue escrito en Marathi.

Baba-until I fall asleep
Take a look at this book.
I never learned
but you do this.
To start your education
Make B for Babasaheb.
He was far more beautiful than Lord Ganesh.
So don't trace Shri Ganesh.
The lord of the people is never ugly
He comes from among men
True/Holy/Beautiful
Babasaheb Ambedkar is true, holy beautiful
Otherwise this book has no meaning. (Dhasal, 1992:58-59)

Para cerrar esta sección, cabe destacar que el adorar a Ambedkar como dios no significa que los objetivos de la literatura dalit se pierdan, ni que se tenga una menor comprensión del mensaje emancipador del mismo. En el siguiente apartado ahondaré más al respecto.

Emancipador o Bodhisattva o Ambedkar en la religión

En 1969, Owen Lynch, un destacado investigador del sur de Asia, escribió que uno de los grandes méritos de Ambedkar fue el hacer atractivo su mensaje social a través de una vestimenta religiosa. Es decir, Ambedkar vertió el vino de la modernidad política en las viejas botellas de la tradición religiosa. Esta afirmación se antoja plausible, sin embargo, al adentrarse un poco más en el argumento, Lynch subestima la fe que Ambedkar tenía en sus simpatizantes y la capacidad de éstos para comprender el mensaje político del “Babasaheb”: “Ambedkar sabía que la religión estaba inmersa en cada esquina y grieta de la sociedad india y que la mente de las masas aún no había aprendido a distinguir aquello que es del Cesar de aquello que es de Dios” (Lynch, 1969:143).

El problema con una afirmación como la anterior es que, al decir que las masas aún no distinguen lo político de lo religioso, se asume una división entre la religión y la política

como dos entes bien definidos y demarcados. En consecuencia, el trabajo de Lynch carece de un análisis serio de la comprensión político/religiosa de los seguidores de Ambedkar porque, a final de cuentas, el mensaje del “Babasaheb” era netamente político y social.

En un esfuerzo por mostrar la complejidad del movimiento que los simpatizantes de Ambedkar han creado en torno al mismo, intentaré demostrar con algunos ejemplos que en la India, para gran parte de los neo-budistas, la supuesta separación entre lo político y lo religioso no es clara o, tal vez, es inexistente. De igual forma, también intentaré probar que el que una persona realice prácticas rituales o de adoración hacia Ambedkar, no significa una incapacidad para comprender o perder de vista el contenido político del mensaje del “Babasaheb”. Por el contrario, la vida, los logros políticos y las enseñanzas de Ambedkar son una parte central en la creación del imaginario neo-budista en el Sur de Asia. Para sostener mi argumento me apoyaré principalmente en las canciones analizadas por Indira Y. Junghare, en su artículo “Dr. Ambedkar: The Hero of the Mahars, Ex-Untouchables of India”. La mayoría de estas canciones fueron recopiladas en el pueblo de Neri, dentro del estado de Maharashtra. Las letras de estas melodías son de conocimiento popular y, originalmente, se encuentran compuestas en la lengua marathi.⁶⁵ No es mi intención hacer una generalización de la forma en la que la devoción hacia Ambedkar es practicada. Por lo tanto, debo aclarar que aunque los ejemplos que daré sólo se limitan a la casta de los

⁶⁵ Para evitar realizar una doble traducción mantendré las citas de dichas canciones en el idioma inglés.

Mahars en el pueblo de Neri, existen otros pueblos en India con prácticas y características muy similares a las que se observan en esta tesis.⁶⁶

Antes de comenzar con el análisis de las canciones, es necesario resaltar que Ambedkar también pudo haber tenido una gran responsabilidad en su enaltecimiento a un estatus de deidad. Si bien es cierto que la mayoría de las ocasiones, el “Babasaheb”, parecía renuente a apoyar las prácticas de veneración y los rituales religiosos hacia su persona, hubo momentos en los cuales su participación en este tipo de acontecimientos es clara. Hay dos ejemplos evidentes por los cuales los dalits consideran a Ambedkar como algo más que una simple persona, su liderato en la gran conversión de 1956 y la escritura de *The Buddha and his Dhamma*. Estos dos hechos, que ya discutí en el capítulo anterior, trascienden el aspecto únicamente político de la lucha del movimiento dalit y hacen ver a Ambedkar como un bodhista, es decir, un budista iluminado. Un neo-budista comenta acerca de lo anterior: “Mi sentimiento acerca del “Babasaheb” es que él vino a nosotros habiendo asumido el cuerpo de un mesías, y todas las cosas que nos dijo son tan verdaderas, como eternas. Babasaheb era un gran hombre (mahan) y a través de su sendero todos podremos ser grandiosos” (Anónimo en Lynch, 1969:143).

Otro acontecimiento que sostiene el argumento de que Ambedkar ayudó a preparar el camino a su veneración es que participó en vida en lo que hoy en día es la fiesta principal

⁶⁶ Algunos trabajos que se pueden consultar en este tema se encuentran en libro editado por Surendra Jondhale y Johannes Beltz (2004). *Reconstructing the World: B.R. Ambedkar and Buddhism in India*. Oxford University Press, Delhi. Para ser más preciso, se pueden encontrar ejemplos del budismo en Kanpur, Maharashtra y Tamil Nadu, entre otros.

del neo-budismo, el “Ambedkar jayanti” (natalicio de Ambedkar). Los primeros años en los que este homenaje se llevó a cabo no había un marco de referencia budista, pero sí de veneración hacia Ambedkar. Con el creciente interés del “Babasaheb” en el budismo, con el paso del tiempo, el “Ambedkar jayanti” se fue convirtiendo en una celebración en la cuál miles de personas se reúnen a orar y a ver un desfile con temas conmemorativos de la vida de su líder principal. Gail Omvedt comenta acerca de la presencia de Ambedkar en los inicios de este festejo.

Hubo una tendencia espontánea a tomar el “Ambedkar jayanti”, el día de su nacimiento (14 de abril), como el foco de celebración y de la asertividad de identidades colectivas a partir de 1930 en adelante. Ambedkar se mantuvo alejado de esto hasta su cumpleaños número cincuenta en 1941, pero no pudo o no quiso suspenderlo. En cambio, él hizo un esfuerzo para establecer el día de la conmemoración de la *satyagraha* de Mahad, el 30 de marzo, como el “día de la liberación del intocable”, no obstante las reuniones anuales fueron opacadas por el espontáneo “jayanti”. (Omvedt, 1994:203)

El último aspecto en la vida de Ambedkar que pudo haber influenciado a sus seguidores en venerar al “Babasaheb” como deidad, es que el propio Ambedkar no condenaba en su totalidad las prácticas rituales y de veneración hacia las figuras divinas. Este último punto queda de manifiesto si se toma en cuenta que el propio Ambedkar publicó la *Bauddha Puja Patha*, una guía para realizar rituales budistas. Antes de continuar, es preciso comentar que los hechos anteriores también difuminan la separación o incompatibilidad entre lo político/racional y lo religioso/irracional. Ambedkar hablaba de la religión a través de la política, y de la política a través de sus creencias religiosas. Las canciones a revisar a continuación, parecen mostrar características similares.

El propósito de esta última parte del capítulo es dar a conocer una cara de Ambedkar que no es muy tomada en cuenta en los trabajos históricos tradicionales. Generalmente, las expresiones religiosas de los seguidores del Dr. Ambedkar tienden a ser menospreciadas

por considerarlas como una traición al mensaje político liberal/racional del “Babasaheb”.⁶⁷

La importancia de estas manifestaciones dalits recae en que gran parte de la fama y la relevancia de los estudios de Ambedkar, en la India y en el mundo, se debe a los esfuerzos de la comunidad de los ex-intocables por popularizar la identidad dalit y difundir los preceptos del neo-budismo.

La primera canción que presentaré precisamente muestra que las expresiones populares no necesariamente carecen de sustento histórico, o de una comprensión política. Creada como una canción de cuna, esta composición toca los principales momentos en la lucha por la emancipación social de los intocables: (1) las resistencias pacíficas de Chaudar, Nasik y Poona, (2) el enfrentamiento ideológico con Gandhi y (3) la labor de Ambedkar como arquitecto de la Constitución India⁶⁸.

He directed the Satyagraha of Chaudar Tank.
He asked the Hindus for some water.
Going to Nasik and Poona.
He fought for the cause of the Dalits
Sleep, baby, sleep. Sleep, baby, sleep.

When Gandhi became a big national leader,
The Dalits were faced with the arrival of an enemy.
He snatched away our rights.
Claiming he was about to sacrifice his life.
Sleep, baby, sleep. Sleep, baby, sleep.

Bhim became the Labor Minister of Delhi,
He helped our people by the millions.
He was a good minister of law.
And introduced the Hindu Code Bill.
Sleep, baby, sleep. Sleep, baby, sleep. (Anónimo en Junghare, 1988:107-108)

La siguiente canción no tan sólo muestra un conocimiento de las principales labores de Ambedkar en su vida política, también expresa una veneración hacia Ambedkar como un

⁶⁷ Revisé este tipo de trabajos en el capítulo tres.

⁶⁸ En el capítulo segundo y tercero de esta tesis abordé la relevancia de dichos temas.

ser divino. Más que simplemente enaltecer el estatus de deidad del “Babasaheb”, la composición parece reconocer que los logros alcanzados por Ambedkar como estudiante y como profesional son dignos para ser considerados como casi un milagro. En la letra de esta melodía, Ambedkar, es el avatar (reencarnación) del dios Bhima⁶⁹ por lo cual pudo superar las adversidades de haber nacido en el seno de una familia intocable, prepararse en los niveles más altos de la educación y, por último, competir con los principales líderes indios para erradicar la intocabilidad.

When he was our leader, the whole world trembled.
The sinful Brahmin stopped preaching, the poor and downtrodden are bettered.
To this fortunate land of ours, appeared the avatar of Bhimraya,
To better the millions, appeared the avatar of Bhimraya...

Making the Constitution in 1931, the protector of the poor left us
In 1962, leaving the downtrodden to grieve. The avatar of Bhimraya appeared.⁷⁰
To this fortunate land of ours, appeared the avatar of Bhimraya,
To better the millions, appeared the avatar of Bhimraya. (Anónimo en Junghare, 1988:113)

La última composición a revisar muestra la imagen de un Ambedkar omnipotente y omnipresente. La canción parece mostrar que tras su muerte, el “Babasaheb”, adquiere el estatus de dios supremo. Su muerte no es la de un mortal sino la de una reencarnación de dios. Al desaparecer deja su cuerpo para habitar todo el universo y dar sentido a las vidas de su comunidad.

Bhima is overhead, Bhima is beneath.
Bhima is in front, Bhima is behind.
Oh my friend, nothing is here without him.
He is everywhere, he is everywhere.

⁶⁹ El nombre Bhima, de acuerdo a Indira Y. Junghare (1988), hace alusión al primer nombre del Dr. Ambedkar, Bhim.

⁷⁰ Las fechas a las que se hacen referencia en esta canción son incorrectas. La Constitución de la India fue escrita, de acuerdo al autor, en 1931, cuando en realidad fue en 1950. De igual forma se afirma que Ambedkar murió en 1962, cuando en realidad esto ocurrió en 1956.

He was protective shade for the Dalits,
For whom Baba labored.
He is in the breath of the poor. He is in their tears,
He is in their hearts. He is in the temples of their minds.
Oh my friend, nothing is here without him.
He is everywhere. He is everywhere. (Anónimo en Junghare, 1988:116)

Para concluir, sólo basta decir que las canciones recién presentadas, más que evidenciar una devoción a la figura de Ambedkar, advierten que la separación entre lo ritual/irracional y lo político/racional es más una división teórica que real. Las composiciones no sólo expresan la admiración de la comunidad Dalit a los logros del “Babasaheb”, sino que también reflejan las ambigüedades en el trato de los temas religiosos en la vida del propio Ambedkar. Por otra parte, estas expresiones religiosas invitan a incorporar, a los estudios históricos, una perspectiva que no intente encapsular el movimiento dalit bajo un marco únicamente religioso o político, sino que tome en cuenta a ambas ideas como un conjunto.

Conclusiones

Antes de comenzar esta tesis me pregunté cuáles eran las formas en las que el quehacer histórico ha estudiado, imaginado y representado a B.R. Ambedkar. Durante la revisión de la literatura para este proyecto, más que identificar un retrato bien definido del llamado “Babasaheb”, salieron a relucir una gran cantidad de interpretaciones y valoraciones de los aspectos principales que diferentes corrientes historiográficas consideran los más importantes a resaltar en el análisis de la vida y la obra de este personaje. Mientras que algunos textos parecían demeritar los logros del “Babasaheb” como un líder importante paralelo a la historia del movimiento de independencia indio, otros escritos lo ubicaban como uno de los padres de la nación moderna de la India. De igual forma, por una parte, algunos autores resaltaban la amplia preparación de Ambedkar como abogado, economista y político; por la otra, otros académicos celebran la labor del “Babasaheb” como líder religioso e ícono central de las comunidades neo-budistas en el Sur de Asia. La situación anterior me llevó a realizar una lectura más crítica y detallada de las obras concernientes a Ambedkar y a intentar identificar las razones detrás de las diversas opiniones, en ocasiones contradictorias, acerca del mismo.

Si bien la tarea se antojaba difícil, en la introducción de esta tesis, la búsqueda de alguna explicación me llevó a cuestionar los objetivos y motivos que conlleva la propia historia como disciplina. En dicha labor pude observar cómo, lo que se considera hoy en día como la historia moderna, muy difícilmente es inocente de emitir juicios ligados a ideologías o a una agenda política. Esto parece especialmente cierto si se considera que la profesionalización de la historia, en numerosas ocasiones, ha sido utilizada para legitimar y generar narraciones de progreso encaminadas hacia la gestación de la organización política

“natural”, el Estado-nación.⁷¹ Esta práctica se ha llevado a cabo en diversos países y en diversas épocas y el caso de la India no es la excepción. Basado en los trabajos de autores como Gyan Pandey, mostré que, tras la independencia, la historia nacionalista india, en un esfuerzo por fortalecer y homologar a la vasta población del subcontinente asiático, condenó la ocupación colonial a la vez que buscó encontrar denominadores históricos comunes que comprobaran la antigüedad y la unidad de las costumbres de los pueblos indios. En conjunto, estos dos elementos reprodujeron, inevitablemente, una estructura narrativa enfilada hacia el nacimiento de la India como Estado-nación, independiente y moderna. Tal vez el caso más notorio de esto puede palpase en la centralidad, y casi exclusividad, que el Partido del Congreso (el grupo político al poder tras la salida inglesa) ocupa en las páginas de la historia del movimiento independentista indio.

Tras hacer una breve revisión crítica de los trabajos históricos en pro de la nación india, surgieron a la superficie varios puntos relacionadas con esta investigación. Pude apreciar que este tipo de obras no sólo privilegió a un grupo político específico como el Partido del Congreso,⁷² sino que también excluyó a un gran número de individuos con intereses diferentes a los de aquellos en el poder. Con esto en mente, cabe señalar que es precisamente en estos espacios de silencio, exclusión o marginación, donde los estudios historiográficos convencionales y nacionalistas cobran mayor relevancia y proveen una gran cantidad de elementos para analizar. Estos trabajos no sólo muestran las especificidades del Movimiento de Independencia de principios del Siglo XX o las

⁷¹ Véase capítulo 1.

⁷² Ibid.

particularidades de las ideas políticas y religiosas de líderes como Nehru o Gandhi, al prestar mayor atención, dentro de este tipo de historiografía resuenan los murmullos históricos que, olvidados, protegieron la conformación de la idea de la India como una nación. Dichos susurros comienzan a distinguirse, a reclamar su espacio y explicar los porqués de su ausencia. A lo largo de esta tesis se intentó develar uno de estos murmullos que quedó marginado de la historia nacionalista india, el de Ambedkar y la lucha de los dalits en contra de la intocabilidad.

Más allá de ofrecer una biografía reivindicadora de la vida de Ambedkar, mi interés giró en torno al cómo diferentes investigadores han procurado delinear o caracterizar algunos de los rasgos más ambiguos de las ideas y vida del “Babasaheb” en términos bien demarcados y definidos, provocando que las caracterizaciones de Ambedkar terminen siendo absolutas y binarias, como antinacionalista/nacionalista, oportunista/pragmático o religioso/secular. La manera en la que decidí proceder en la presentación del trato histórico hacia Ambedkar fue relativamente sencilla. Intenté mostrar tres momentos diferentes en los que se pueden apreciar distintas vertientes historiográficas concernientes a la vida y obra de Ambedkar. Dichas aproximaciones históricas quedaron encapsuladas en uno de los tres capítulos principales de este proyecto, “Ambedkar en la historia de la India”, “Ambedkar entre la modernidad, el racionalismo y la religión” y, por último, “Las diferentes imágenes de Ambedkar”.

En el segundo capítulo de la tesis, partí de la hipótesis de que existe una exclusión a la obra y vida de Ambedkar en la historiografía del Sur de Asia con el propósito de homologar a la población india bajo la nación de un pasado común y que, de igual forma, busca

conmemorar el nacimiento de la nación como un proceso unificado y armonioso. Para hilar mis argumentos, centré mi atención en cómo la lucha social a favor de los intocables liderada por Ambedkar ha sido opacada para dar más espacios en las páginas de la gestación de la nación a otros líderes indios mucho más populares, específicamente Gandhi. La relación entre el “Mahatma” y el “Babasaheb” resulta importante pues ambos personajes se proclamaban los verdaderos dirigentes de las comunidades dalits a principios del Siglo XX. Revisé cómo Gandhi emerge de los debates de las Round Table Conferences, donde se discutiría la estructura de la constitución de la India independiente y, por ende, el futuro del estatus de los intocables, como el salvador de la cultura hindú puesto que buscaba erradicar el estigma de la intocabilidad pero, a su vez, seguir manteniendo a los *harijans* (como él llamaba a los intocables) en el fondo del sistema social brahmánico. Por su parte, también mostré que el interés de Ambedkar por lograr privilegios electorales para los dalits, más que ser reconocido como una operación positiva que ayudaría a promover la equidad de los intocables, ha sido considerado como una acción separatista y en detrimento de la cultura hindú.

Posteriormente, en ese mismo capítulo, examiné otros trabajos que no sólo omiten la lucha de Ambedkar en pro de los intocables, sino que también cuestionan la integridad y motivación del “Babasaheb” con su causa y su comunidad. Aquí hice una referencia concreta al trabajo de Arun Shourie quien ha catalogado al Dr. Ambedkar como un hombre que desdeñaba cualquier cosa relacionada con la cultura India (al menos lo que él considera cultura India/hindú), que veía únicamente por los intereses del Imperio Inglés y los propios, que jamás colaboró en la lucha por la independencia y que incluso se regocijaba por cada acción que impidiera o dificultara la adquisición de la misma.

No obstante lo anterior, presenté evidencia que muestra que trabajos como los citados brindan, por decir lo menos, una imagen incompleta de la naturaleza en el actuar de Ambedkar. Mostré, por una parte, que escritos como el de Shourie parecen debilitarse si se toma en cuenta que la vida política del “Babasaheb” parecía guiarse buscando, más que el beneficio personal, el de las comunidades intocables. También evidencí que resulta difícil defender la postura en la cual Ambedkar es presentado como secesionista o un traidor a la patria, especialmente cuando fue el propio Ambedkar el que diseñó la Constitución India que establece la abolición de la intocabilidad e, indirectamente, fortalecía a la nueva nación al inculcar la supresión de las divisiones de casta que propiciarían la equidad y la unidad social ciudadana. De igual forma, la opinión que cataloga al “Babasaheb” como un individuo que despreciaba cualquier aspecto de la cultura india resulta falsa al tomar en consideración que la última estrategia de Ambedkar para suprimir la intocabilidad fue la adopción del budismo, religión que fue elegida especialmente por su origen indio.

En el tercer capítulo traté de reinterpretar la forma en la que se ha escrito del Dr. Ambedkar como un epítome del hombre moderno y su papel como figura religiosa para los budistas de la India. La base de mi argumento surge a través de la detección de lo que considero una minimización de la importancia que la fe budista tuvo sobre la vida del propio “Babasaheb” y sus seguidores para impulsar el movimiento dalit. En mayor detalle, planteé que se ha desfavorecido la faceta religiosa de Ambedkar para dar cabida a una historia, acorde a las necesidades de la creación de una nación moderna, que enaltece conceptos como el racionalismo y el secularismo, estableciendo un rompimiento tajante con comprensiones históricas rituales/religiosas que son consideradas atrasadas o premodernas. Es decir, este

tipo de historiografía en lugar de promover un foro para incorporar la experiencia intocable dentro de la historiografía india, excluye a dichas comunidades al tratar de homogeneizar a la población del Subcontinente Asiático bajo la noción de un pasado común dirigido a la modernidad (con todo lo que engloba) y el progreso.

Hice una crítica directa a las investigaciones de Eugenia Yurlova, Gail Omvedt y Gauri Viswanathan, quienes han creado una imagen de Ambedkar como el dalit infalible al que los intocables debían obedecer al pie de la letra, que dejó atrás la premodernidad a través del ejercicio de la razón y el conocimiento histórico. Este tipo de trabajos resaltan la preparación de Ambedkar como abogado, economista e ingeniero de la constitución, para privilegiar el racionalismo en las ideas y esfuerzos de Ambedkar en contra de las violaciones, sufridas por los dalits, fundamentadas en la intocabilidad. De manera similar, esta postura sólo concibe las ideas religiosas del “Babasaheb” como una simple estrategia política para ganar seguidores y dejan de lado la importancia que la práctica de la fe puede tener para regir la vida humana, incluso sobre beneficios políticos o económicos.

Por mi parte, y en respuesta a lo anterior, mi argumento giró en demostrar que para Ambedkar no existía un binarismo entre lo ritual/religioso y lo moderno/racional. Enfatiqué que para el “Babasaheb” la problemática de la intocabilidad conllevaba tanto tintes religiosos como políticos, por lo cual él no distinguía estos ámbitos en su lucha por erradicar dicha condición. Para sostener mi opinión puse especial atención a tres elementos que revelan el vínculo estrecho entre la religión y la política en la lucha de Ambedkar a favor de los dalits. En primera instancia, mostré que gran parte de las protestas sociales lideradas por el “Babasaheb”, como la de Vaikam, Amaraoti y Nasik, más allá de exigir

concesiones políticas, reclamaban derechos religiosos para las comunidades intocables. Posteriormente, también hice evidente que la religión era un tema tan importante para Ambedkar que le llevó más de diez años el analizar opciones como el cristianismo, sikhismo y el islam, para identificar la doctrina adecuada para los intocables y que culminaría en el abandono del hinduismo y en la adopción del budismo de miles de dalits en 1956. Por último, el tercer elemento que revisé fue el texto escrito por Ambedkar “The Buddha and his Dhamma”, en el cual el “Babasaheb” utiliza un lenguaje de fe al igual que una retórica de mitos y leyendas en el que el Buda se erige como el Dios supremo. Este lenguaje sobrenatural sirvió no sólo como un método para suplantar la adoración hacia dioses hindús, sino que también, de cierta forma, expresaba la fe personal de Ambedkar y fomentaba la creación de una identidad distintiva de las comunidades intocables en torno a la práctica del budismo. Más allá de exhibir una ambigüedad o contradicción en los textos de Ambedkar, intenté presentar que incluso para un personaje que ha sido considerado el prototipo del hombre moderno desafía la incompatibilidad entre lo moderno/racional y lo tradicional/irracional.

En el último capítulo de esta tesis intenté reforzar el argumento de que es difícil analizar por separado las características políticas y las religiosas del movimiento liderado por Ambedkar, especialmente cuando se toma en cuenta la forma en la que gran parte de los dalits se expresan acerca de la vida y las enseñanzas del “Babasaheb”. Hice uso de diferentes manifestaciones culturales, como obras literarias y canciones populares, para otorgar un vistazo de las múltiples sensibilidades que rodean al imaginario de Ambedkar, quien ha rebasado su imagen de emancipador para convertirse en una deidad que se encuentra al mismo nivel que el propio Buda. El revisar este tipo de expresiones, más allá

de sólo ofrecer un gabinete de curiosidades de cómo algunas comunidades han convertido a Ambedkar en una figura celestial, es importante, pues, a través de ellas, los ex-intocables han encontrado un espacio para difundir sus ideas dentro y fuera de su comunidad, para protestar en contra de las injusticias y para crear/reafirmar la identidad dalit.

Primeramente, centré mi atención en el género literario conocido como Dalit Chetna (conciencia dalit). Mostré que esta literatura ha trascendido las barreras lingüísticas de la India para publicarse en un gran número de países. La Dalit Chetna se distingue de las demás obras literarias porque es producida únicamente por individuos pertenecientes a las castas intocables. La influencia del pensamiento de Ambedkar sobre estas obras es central para el movimiento, incluso algunos autores como Omprakash Valmiki han declarado que los objetivos principales de la literatura Dalit, como promover la libertad e independencia, estar en contra de las leyes y costumbre hindús, entre otras, se inspiran directamente en el legado del “Babasaheb”.

Sin embargo, a pesar que la Dalit Chetna tiende a enaltecer los valores racionales y liberales de la vida de Ambedkar, en la última sección del cuarto capítulo analicé expresiones folklóricas que sugieren que la comprensión y admiración por la labor social del “Babasaheb” puede estar acompañada de prácticas rituales y de veneración espiritual. Es decir, mostré que las canciones populares en las que Ambedkar aparece como un ser celestial, reconocen los logros políticos en la vida del mismo como una parte esencial de lo que convierte al “Babasaheb” en un mesías o bodhisattva. Incluso, también evidencié la existencia de elementos que indican que el propio Ambedkar pudo haber tenido cierta responsabilidad en la forma en la que sus seguidores comenzaron a adorarlo pues no sólo

elaboró una guía de cómo debían realizarse las prácticas rituales en el budismo, sino que él mismo formó parte de la fiesta principal de adoración hacia su persona, la celebración de “Ambedkar jayanti”. Así, este capítulo intentó problematizar la supuesta incompatibilidad entre lo racional/político/moderno y lo religioso/ritual/tradicional. Específicamente, intenté demostrar que las canciones folklóricas relacionadas con el “Babasaheb” no sólo son una forma de adoración, sino que también reflejan la ambigüedad con la que el propio Ambedkar se aproximaba a los temas políticos y religiosos.

Para finalizar, basta con decir que esta tesis no intentó juzgar cuál de las diferentes visiones históricas que han estudiado a Ambedkar es la correcta. En cambio, esta tesis intentó cuestionar la validez de los motivos por los cuales las diversas imaginaciones del “Babasaheb” llegaron a materializarse. Esta investigación trató de mostrar las múltiples experiencias (la inmersión en su cultura, en su sociedad, en las relaciones de poder, en los campos de saber, etc.) que formaron a los diferentes sujetos modernos o sujetos de la modernidad(es) encargados de producir estas historias, y que no sólo obligan a desconfiar o replantear nuestra aproximación a los estudios acerca de Ambedkar, sino que también llevan a poner en perspectiva la posición en la que uno se encuentra como académico e individuo.

Bibliografía

Aloysius, G. (1998). *Nationalism without a Nation in India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

Ambedkar, B. R., & Moon, V. (1982). *Writings and speeches*. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra.

Ambedkar, B. R., & Rodrigues, V. (2002). *The essential writings of B.R. Ambedkar*. Nueva Delhi y Oxford: Oxford University.

Ambedkar, B.R. *The Buddha and his Dhamma*. Recuperado el 7 de diciembre del 2008 de la página www.ambedkar.org.

Ambedkar, B.R. *Untouchables or the Children of India's Ghetto*. Recuperado el 5 de abril del 2009 en www.ambedkar.org

Anand, M. R. (1933). *Untouchable*. Bombay: Kutub-Popular.

Berger, Donovan y Passmore. (1999). "Apologias for the nation-state in Western Europe since 1800" en Berger et al. (Eds.), *Writing National Histories*. Londres, Routledge (pp.3-14).

Stefan Berger, (1999) “Historians and the Search for National Identity in the Reunified Germany”, en Berger et al. (Eds.), *Writing National Histories*. Londres, Routledge (pp. 252-64).

Bhattacharya, J. N. (1973). *Hindu castes and sects an exposition of the origin of the Hindu caste system and the bearing of the sects towards each other and towards other religious systems*. Calcutta: Indian.

Brueck, L. (2006). *Dalit chetna in Dalit literary criticism*. Recuperado el 1 de Julio del 2009 de la página:
<http://www.india-seminar.com/2006/558/558%20laura%20r.%20brueck.htm>.

Coward, H. (2003). “Gandhi, Ambedkar and Untouchability” en Coward, H. (Eds.), *Indian Critiques of Gandhi*. Albany: State University of New York Press (pp. 41-66).

Dipesh, Chakrabarty. (1999). “La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿quién habla en nombre de los pasados "indios"?” en S. Dube (Ed.), *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África (pp. 623-658).

Chakrabarty, D. (2009) “Legacies of Bandung: Decolonization and the Politics of Culture” en Dube, S. (Ed.), *Enchatments of Modernity: Empire, Nation, Globalizatio.*,Londres: Routledge (pp. 264-290).

Chandra, Bipan. (1976). *Modern India*. Nueva Delhi: National Council of Educational Research and Training.

Dhasal, N. (1992). "Namdeo Dhasal" *An Anthology of Dalit Literature*. Anand, R. y Zelliott, E.(Eds.) Nueva Delhi: Gyan Publishing House (pp. 47-73).

Shanti Deva y C.M. Wagh (1965), *Dr Ambedkar and Conversion*, Dr Ambedkar Pub. Society.

Dirks, N. B. (1987). *The hollow crown ethnohistory of an Indian kingdom*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University.

-----, (2001). *Castes of mind colonialism and the making of modern. India*. Princeton: Princeton University.

Dube, S. (2007). *Historias Esparcidas*. México: El Colegio de México.

-----, (2009). "Introduction" en Dube, S. (Ed.), *Enchatments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*. Londres: Routledge (pp. 1-44).

-----, (1998). *Untouchable pasts religion, identity, and power among a central Indian community, 1780-1950*. Albany: State University of New York.

Dumont, L. (1966). *Homo hierarchicus le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.

Debjani Ganguly (2005). *Caste, Colonialism and Counter-Modernity: Notes on a Postcolonial Hermeneutics of Caste*. Nueva York, Routledge.

Fitzgerald, T. (1997). "Ambedkar Buddhism in Maharashtra", *Contributions to Indian Sociology* Vol. 31, No. 2, (pp 225-251).

Ernest Gellner (1983), *Nation and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell.

Ghosh, S. K. (1980). *Protection of minorities and scheduled castes*. Nueva Delhi: Ashish.

Gokhale, J. (1986). "The Sociopolitical Effects of Ideological Change: The Buddhist Conversion of Maharashtrian Untouchables", *Journal of Asian Studies*. Vol. XLV, No. 2, (pp. 269-292).

Daniel Gold (1987), *The Lord as Guru*, Oxford: Oxford University Press.

Gorringe, H. (2005). *Untouchable citizens Dalit movements and democratisation in Tamil Nadu*. Nueva Delhi: Sage.

S.K. Gupta (2000). "Indian Society and Dr Ambedkar's Idea of Equality" en M.L. Ranga. (Ed), *B.R. Ambedkar: Life, Work and Relevance*, Delhi: Manohar.

Hastings, A. (1997). *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*.
Cambridge: Cambridge University Press.

Hiro, D. (1975). *The Untouchables of India*. Londres: Minority Rights Group.

Jaffrelot, C. (2005). *Dr. Ambedkar and Untouchability: Analysing and Fighting Caste*.
Nueva Delhi: Permanent Black.

Jondhale, S., & Beltz, J. (2004). *Reconstructing the world B.R. Ambedkar and Buddhism in
India*. New Delhi: Oxford University.

Junghare, J. (1988). "Dr. Ambedkar: The Hero of the Mahars, Ex-Untouchables of India",
Asian Folklore Studies. Vol.47, No. 1, pp. 93-121.

Dhananjay Keer (1962). *Dr. Ambedkar, Life and Mission*. Bombay: Popular Prakashan.

Kotani, H. (1997). *Caste system, untouchability and the depressed*. Nueva Delhi: Manohar.

Kothari, R. (1970). *Caste in Indian politics*. Poona: Orient Longman.

Lynch, O. M. (1969). *The politics of untouchability social mobility and social change in a
city of India*. Nueva York: Columbia University.

Mahar, J. M. (1972). *The untouchables in contemporary India*. Tucson: The University of Arizona Press.

Malik, S. (1979). *Social integration of scheduled castes*. Nueva Delhi: Abhinav.

Mendelsohn, O., & Vicziany, M. (1998). *The untouchables subordination, poverty, and the state in modern India*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.

Moffatt, M. (1979). *An untouchable community in South India structure and consensus*. Princeton: Princeton University.

Mignolo, W. "Coloniality at Large: Time and the Colonial Difference" Dube, S. ed. (2009) *Enchatments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*. Londres: Routledge (pp. 67-95).

Mukherjee, P. (1988). *Beyond the four varnas: The untouchables in India*. Nueva Delhi: Indian Institute of Advanced Study y Motilal Banarsidass.

Nagaraj, D.R. (1993). *The Flaming Feet: A Study of the Dalit Movement*. Bangalore: South Forum Press.

O' Hanlon, Rosalind. (1985), *Caste, Conflict and Ideology*, Londres: Cambridge University Press.

- Olivelle, P. (2004). *The Law Code of Manu*. Nueva York: Oxford University Press.
- Omvedt, G. (1994). *Dalits and the democratic revolution Dr. Ambedkar and the Dalit movement in colonial India*. Nueva Delhi: Sage.
- Omvedt, G. (2000). “Dr. Ambedkar’s Theory of Dalit Liberation” en KC Yadav (Ed.) *From Periphery to Centre Stage*. Nueva Delhi: Manohar Publishers and Distributors (pp.113-147).
- Gyanendra Pandey (2001). *Remembering Partition: violence, nationalism and history in India*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.
- Porter, R. (2001). *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment*. New York: Norton.
- Ranga, M. L. (2000). *B.R. Ambedkar life, work, and relevance*. Nueva Delhi: Manohar.
- Rao, Anupama. (1997) “Arguing against Inclusion” en *Economic and Political Weekly*. Feb 22 (pp.427-428).
- Rashimkar, V. (1992). “No Entry for the New Sun” en Dangle, A. (ed). *Poisoned Bread: translations from Modern Marathi Dalit Literature*. Bombay: Orient Longman Limited (pp. 24).

Sekine, Y., & Kokuritsu Minzokugaku Hakubutsukan. (2002). *Anthropology of untouchability "impurity" and "pollution" in a South Indian society*. Osaka: National Museum of Ethnology.

Shourie, A. (1997). *Worshipping false gods Ambedkar, and the facts which have been erased*. Nueva Delhi: ASA.

Skaria, A. (1999). *Hybrid Histories Forest, Frontiers and Wildness in Western India*. Nueva Delhi y Nueva York: Oxford University Press.

Tartakov, Gary. (2003) "B.R. Ambedkar and the Navayana Diksha", *Religious Conversion in India: Modes, Motivations and Meanings*. Rowena Robinson (Ed); Delhi: Oxford University Press.

Tejani, S. (2007). "Reflections on the Category of Secularism in India: Gandhi, Ambedkar, and the Ethics of Communal Representation, c.1931" Dingwaney, A. y Rajan, R. S. (Eds); *The Crisis of Secularism in India*. Durham y Londres: Duke University Press.

Trouillot, M.R. (2009). "North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945" en Dube, S. (ed.) *Enchatments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres: Routledge (pp. 45-66).

Valmiki, O. (2001). Nueva Delhi: Rhadhakrishan Prakashan Private Limited.

Valmiki, O. (2000). *Salam* (Antología de los cuentos). Nueva Delhi: Radhakrishna Prakashan Private Limited.

Vaudeville, Ch. (1993) *A weaver named Kabir selected verses with a detailed biographical and historical introduction*, Nueva Delhi: Oxford University Press.

Vishwanathan, G. (1998). *Outside the Fold: Conversion, Modernity Belief*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

Yadav, K. C. (2000). *From periphery to centre stage Ambedkar, Ambedkarism & Dalit future*. Nueva Delhi: Manohar.

Zelliot, E. (1969), *Dr. Ambedkar and the Mahar Movement*. Tesis de doctorado sin publicar. Filadelfia: University of Pennsylvania.

Zelliot, E. (1992) "Introduction" en Anand, R. y Zelliot, E. (Eds.), *An Anthology of Dalit Literature*. Gyan Publishing House. New Delhi.