

Una contribución india a la teoría de la democracia. Reforma social, constitucionalismo e igualdad. Releyendo a B. R. Ambedkar

An Indian contribution to democratic theory. Social reform, constitutionalism and equality. Revisiting B. R. Ambedkar

Mario López Areu
 Universidad Pontificia Comillas
 ORCID ID 0000-0002-7949-3295
mlopeza@comillas.edu

Cita recomendada:

López Areu, M. (2022). Una contribución india a la teoría de la democracia. Reforma social, constitucionalismo e igualdad. Releyendo a B. R. Ambedkar. *Eunomia. Revista en Cultura de la Legalidad*, 22, 345-355.

DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2022.6820>

Recibido / received: 15/12/2021
 Aceptado / accepted: 09/03/2022

1. Introducción

Ofrecemos al lector aquí una traducción de extractos de *Annihilation of caste*, la principal obra del pensador y reformista indio Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956). Este texto, nunca traducido al castellano, es una contribución fundamental al *corpus* de ideas desarrollado dentro del interesante e ingente debate que tuvo lugar durante el movimiento por la independencia de la India del Imperio británico y que alumbró la que es hoy la mayor democracia del mundo.

Como pensador y activista, la figura de B. R. Ambedkar está íntimamente ligada a la lucha contra la intocabilidad, de la que se convirtió en líder indiscutible en la primera mitad del siglo XX. Hasta hoy, su retrato adorna cientos de miles de



hogares de la comunidad *dalit*¹. Pero sería injusto limitar su contribución intelectual y política solo a esa cuestión. Ambedkar destaca también por su análisis de la realidad social india y su proyecto de reforma, clave en el desarrollo constitucional indio posindependencia. Este texto se centra en presentar algunos de los aspectos más destacados de esa segunda contribución.

Ambedkar nació en el seno de una familia *dalit* en Maharashtra. El padre de Ambedkar, Ramji Sakpal, sin llegar a ser un activista contra la intocabilidad, fue un fiel seguidor de las ideas de Kabir y del reformador social del siglo XIX Jyotirao Phule². Ambedkar se benefició de la conciencia social de su padre quien le animó a no resignarse a su estatus como *dalit* y buscar, a través de la educación, un futuro mejor. Ambedkar siguió la recomendación paterna y con el apoyo financiero del Maharajá de Baroda, desarrolló una formación académica sin parangón entre las principales figuras políticas de la época. El currículum académico de Ambedkar incluye una licenciatura en filología inglesa y persa en Bombay, un máster y un doctorado en economía por la Universidad de Columbia en Nueva York, otro máster y doctorado en economía política por la *London School of Economics* y una licenciatura en derecho por el *Gray's Inn* de Londres. Tras completar su educación, Ambedkar regresó a la India en 1923 y comenzó a ejercer como abogado y profesor de derecho en Bombay. Sin embargo, su actividad profesional pronto se vería eclipsada por su activismo político. En 1924 fundó la *Bahishkrit Hitkarni Sabha*, una organización de apoyo social a la comunidad *dalit*, cuyo lema era «educación, agitación, organización». Fue en 1927, cuando lideró la histórica marcha en Mahad contra la prohibición del acceso a las fuentes de agua comunitarias a los *dalit* debido a su intocabilidad, cuando emerge como líder indiscutible del movimiento por los derechos de los *dalit*, por el que es recordado hoy.

El activismo reformista de Ambedkar le llevaría a participar en varias comisiones gubernamentales para la reforma constitucional en la India británica, como la *Simon Commission* de 1924 y las *Round Table Conferences* de 1930-1932. En 1936, Ambedkar fundó el Partido Laborista Independiente, obteniendo catorce de diecisiete escaños posibles en la Asamblea provincial de Bombay. Desde el liderazgo del partido, organizó movilizaciones de agricultores y obreros industriales en favor de sus derechos laborales. Además de todo esto, Ambedkar fundó varias publicaciones como *Mook Nayak* o *Equality Janta*, desde donde difundía sus ideas reformistas.

Su actividad intelectual, social y política hicieron de Ambedkar una figura central en los grandes debates dentro del movimiento nacionalista sobre el futuro de una India independiente. Tras la independencia del país en 1947, el primer ministro Jawaharlal Nehru nombró a Ambedkar ministro de justicia y presidente de la comisión constitucional de la Asamblea Constituyente, convirtiéndose así en el principal artífice de la Constitución india de 1950. A través de ambos roles, Ambedkar jugará un papel fundamental en el diseño del nuevo Estado indio.

Su perspectiva subalterna, arraigada en su identidad *dalit*, es la que hace de Ambedkar no solo un pensador radicalmente innovador, sino una *rara avis* dentro del pensamiento político indio moderno, dominado históricamente por miembros de la

¹ *Dalit* es el término moderno que se utiliza en la India para denominar a los miembros de la casta de los intocables. Aquí utilizamos el término *dalit* para referirnos a la comunidad, mientras el término intocabilidad será utilizado para referirnos al fenómeno en sí mismo.

² Kabir fue un poeta y santo hindú del siglo XV cuyos poemas y canciones cuestionan el sistema de castas y declaran la igualdad de todos los seres humanos a ojos de Dios (Hess y Singh, 2002). Jyotirao Phule (1827-1890) fue un reformista social y activista anti-brahminismo. Phule destaca como promotor de la educación de las mujeres y su rechazo al sistema de castas. Para más información, véase: López Areu (2022) y O'Hanlon (2002).

élite social, cultural y política del país, reunidos alrededor del Congreso Nacional Indio, como Mahatma Gandhi, Jawaharlal Nehru o Vallabhbhai Patel.

Retornando al texto que nos ocupa, *Aniquilación de la casta* es un texto innovador y rupturista. Primero, innovador porque ofrece un completo estudio y análisis del sistema de castas desde todos sus ámbitos: el económico, el sociológico y el político. El sistema de castas ha sido históricamente el gran principio estructurador de la sociedad india y, por ello, fuente fundamental de la gran desigualdad estratificada en el país. Y segundo, rupturista, porque cuestiona directamente el discurso dominante del nacionalismo indio acerca de cómo abordar la reforma sociopolítica del país.

Aniquilación de la casta fue, en su momento, un texto muy polémico. Su premisa básica, como vemos en los extractos traducidos aquí, es que para acabar con el sistema de castas era necesario acabar a su vez con el hinduismo, fuente de legitimación de este. En la obra, Ambedkar ofrece una crítica intelectual demoledora contra los Vedas y las sastras, textos que los hindúes consideran sagrados y sancionadores de la jerarquización social. *Aniquilación de la casta* fue escrito originalmente como una conferencia. Ambedkar había sido invitado por la sociedad reformista hindú *Jat-Pat Todak Mandal* a hablar en su asamblea anual de 1936. Tras leer el texto, sus miembros lo consideraron un ataque intolerable contra su religión y contrario a los principios reformistas que ellos defendían y cancelaron la invitación. Ambedkar decidió publicar por cuenta propia la conferencia en forma de libro ese mismo año.

2. Principales ideas en *Aniquilación de la casta*

El rechazo al sistema de castas por parte de los reformistas del siglo XIX y más tarde de las principales figuras nacionalistas del siglo XX supuso que la casta dejara de ser considerada como una forma legítima de ordenamiento social dentro del discurso intelectual indio. Sin embargo, los valores éticos que la sustentaban –como el concepto de *swadharma*, el ideal del ciudadano virtuoso y su deber de contribuir al bienestar general de la comunidad– continuaron teniendo una fuerte influencia en el pensamiento político normativo indio. En particular, el énfasis en esos valores permitió la construcción de una narrativa nacionalista que contrastaba una civilización india fundamentada sobre los principios de la moralidad y la cooperación frente a una civilización occidental –y, por tanto, colonial– fundamentada sobre los principios del materialismo y la competición. Gandhi, por ejemplo, hablaba de la India como la tierra del *karma*, o de la virtud, como antítesis a Occidente como la tierra del *bhoga*, o del pecado (Gandhi, 2009, pp. 36-37). Aunque el énfasis e interpretaciones difieren entre pensadores dependiendo de su grado de afinidad intelectual con el proyecto de modernidad occidental, existía un nexo común de idealización de una moralidad social védica basada en el principio del *dharma*.

La irrupción de Ambedkar en el debate público indio supuso un desafío directo a la hegemonía de ese discurso. Adoptando un enfoque subalterno, desarrolló una potente crítica a las tesis establecidas y defendidas por el discurso nacionalista. *Aniquilación de la casta* ofrece su mejor y más conocido argumento contra la moral fundacional del orden social hindú y en favor de la necesidad de su reforma.

La premisa fundamental de la obra es que el hinduismo, tanto en su interpretación védica como brahmínica, simplemente niegan la libertad e igualdad

individual³. Como vemos en los extractos aquí traducidos, Ambedkar no acepta que la división social en castas sea una forma de división del trabajo, la cual bajo la terminología hindú del *dharma* se traduce como división de deberes dentro de la sociedad. Para Ambedkar el sistema de castas es en realidad una división de trabajadores; la pertenencia a una casta determina qué trabajos sus miembros pueden realizar. No hay posibilidad de elección individual en base a las preferencias o aptitudes personales.

Además, el texto defiende que el ideal de la sociedad hindú de deberes, en la que la igualdad está fundamentada en el reconocimiento mutuo a la contribución para con la sociedad, no es más que una sofisticada estratagema que crea la percepción de una relación benévola, pero en su lugar establece una de subordinación entre amo y sirviente.

Ambedkar concluye que el resultado final de esta desigualdad gradada es la ausencia en el orden social hindú de una fuerza integradora que pueda contrarrestar la desintegración creada por la división en castas. Por ello, afirma que el orden social hindú no constituye una sociedad como tal.

La naturaleza autoexcluyente de la casta previene el desarrollo de lo que, en *Aniquilación de la casta*, denomina «la conciencia de tipo»⁴. Ambedkar, por tanto, concibe la sociedad hindú no solo no como una sociedad, sino que, además, por la naturaleza del tipo de relaciones que fomenta, es también una forma premoderna de cohabitación humana. Como conciencia colectiva es hegemónica y previene la existencia del individuo libre e igual.

Este análisis del sistema de castas y de la naturaleza del orden social hindú le conduce en la segunda parte del texto, de la que también ofrecemos un extracto, a la cuestión de qué constituye una sociedad moderna. Una sociedad moderna es aquella en la que el individuo es un fin en sí mismo y cuyo objetivo es permitir y facilitar el desarrollo personal individual. Para ello, la sociedad debe estar cimentada sobre la trinidad de los valores de la «libertad, igualdad y fraternidad» entre sus miembros⁵.

La libertad en sociedad es aquella que otorga al individuo el derecho al libre movimiento, a la vida y a la propiedad privada. Para poder disfrutar de esos derechos, el individuo debe poder beneficiarse del uso efectivo y competente de sus aptitudes personales. Dicho de otro modo, el individuo debe ser libre para elegir su ocupación, de acuerdo con sus habilidades. La igualdad supone la igualdad de oportunidades.

El tercer elemento dentro de la trinidad de valores que componen una sociedad moderna es el pegamento fundamental que la hace posible: la fraternidad. Ya hemos comentado que, según Ambedkar, una sociedad nace de la existencia de una conciencia de tipo entre sus miembros. Para que dicho sentimiento crezca es necesario que exista alguna forma de vida asociativa, basada en compartir y comunicar conscientemente los intereses comunes y múltiples que existen entre los miembros dentro de la sociedad. Este proceso de compartir y comunicar tiene lugar,

³ El brahminismo es una interpretación del hinduismo basada en un sacerdocio mediador entre Dios y los creyentes y la imposición de un dogma que priorizaba el ritualismo, como la observación de la casta, frente a la moralidad a la hora de cumplir con el deber religioso (Khilnani, 1997, p. 19). Es importante no confundir el brahminismo como práctica moderna con el brahmanismo, el pensamiento religioso temprano indio desarrollado a partir del 1.500 a.C. y precursor del hinduismo moderno.

⁴ El concepto de «conciencia de tipo» lo toma prestado Ambedkar del sociólogo Franklin H. Giddings. Véase nota 4 de la traducción.

⁵ La influencia de los valores de la Revolución francesa es una constante dentro del movimiento reformista *dalit*. Jyotirao Phule, por ejemplo, fue un gran admirador de las ideas de Thomas Paine.

según defiende Ambedkar, a través de la «endósmosis social» –un concepto que toma prestado de John Dewey. La endósmosis social implica la existencia de varios y diversos puntos de contacto dentro de una sociedad, lo que permite a los individuos involucrarse los unos con los otros libremente, libres de la coacción de convenciones sociales, culturales y religiosas. Para Ambedkar, la fraternidad no es otra cosa que una manera diferente de referirse a la democracia: «La democracia no es meramente una forma de gobierno. Es, principalmente, un modo de vida asociativa, de experiencias comunicativas conjuntas. Es, esencialmente, una actitud de respeto y reverencia hacia el prójimo» (Ambedkar, 2014, p. 260).

Esa primera definición en *Aniquilación de la casta*, la completa en un artículo posterior, *The Hindu social order*, donde afirma que, en su concepción, la democracia es, por tanto, una virtud cívica, cuyo efecto es: «fortalecer los lazos sociales y dar a cada individuo un interés personal más grande en el bienestar de otros. Lleva al individuo a identificar sus sentimientos más y más con el bienestar de ellos» (Ambedkar, 1987a, p. 97).

La tesis que Ambedkar desarrolla en *Aniquilación de la casta* es, en suma, un ataque frontal a la narrativa nacionalista dominante que ve en la moralidad social hindú la semilla de su concepción de una India inclusiva y multicultural. En su lugar, para Ambedkar, la moralidad social hindú es la semilla de la discordia y la desigualdad social, ya que promueve un agregado de identidades independientes y mutuamente excluyentes, una forma de organización humana premoderna. Una verdadera sociedad requiere de la presencia de la democracia como virtud cívica para fomentar una conciencia de tipo a través de la endósmosis social. Para Ambedkar, en la era moderna, ese tipo de sociedad encuentra su expresión en la nación.

En 1940, tras la llamada por parte de la Liga Musulmana a la creación de un Estado separado de Pakistán como un hogar para los musulmanes indios, Ambedkar publicó *Pakistan or the Partition of India*. En este texto, ofrece su definición de qué es una nación, la cual concreta la idea ya apuntada en *Aniquilación de la casta*.

¿Qué es una nación? Es un sentimiento social. Es un sentimiento de ser uno [*oneness*] que hace que aquellos que lo comparten se vean como parientes de sangre. Este sentimiento nacional es un cuchillo de doble filo. Es al mismo tiempo un sentimiento de comunidad entre esos parientes de sangre y un sentimiento de desconfianza hacia aquellos que no lo son. Es un sentimiento de «conciencia del prójimo» que por un lado une a aquellos que lo poseen, tan intensamente que invalida todas las otras diferencias que nacen de conflictos económicos o gradación social y, por otro lado, corta los lazos con aquellos que no son parte de la comunidad (Ambedkar, 1990, p. 30).

La concepción de la nación de Ambedkar se asocia a una necesidad de unidad de propósito, nacida de una conciencia colectiva de comunidad. Por tanto, vemos que se trata de una concepción voluntarista de la nación.

Retornando a *Aniquilación de la casta*, la reflexión final a la que se llega es, por tanto, que existe una contradicción fundamental entre casta y nación, porque son principios de organización social antitéticos. La casta implica aislamiento, basado en la rigidez social y la exclusión, mientras que la nación implica apertura, basada en la flexibilidad, la movilidad social y la inclusión, resultantes de la igualdad de origen y de oportunidades. La casta representaba el presente, una India premoderna, y la nación el ideal del futuro, una India moderna. Lo que le lleva a concluir que para alumbrar la India moderna es necesario primero, aniquilar la casta y el orden social hindú que esta sustenta.

3. La primacía de la reforma social frente a la reforma política en Ambedkar

Una concepción voluntarista de la nación y esta como la expresión moderna de una sociedad democrática es una conclusión lógica en Ambedkar. Su pensamiento está dominado por su creencia en la primacía de la reforma social –el cambio de la mente, las creencias y la conducta– frente a la reforma política –la búsqueda del cambio social a través de la ley. Su preocupación central es la necesidad de liberar al individuo indio de las restricciones externas establecidas por las convenciones y dogmas colectivos y personificadas en el orden social hindú. En esa lucha, Ambedkar es de la opinión que cualquier intento de imponer por ley la igualdad y la elección individual sería infructuoso, a menos que ello fuese unido a una amplia aceptación social de esos principios:

La idea de hacer un regalo de derechos fundamentales a todo individuo es, sin duda, encomiable. La cuestión es cómo hacerlos efectivos. La visión prevalente es que una vez que los derechos están presentes en una ley, estos están protegidos. Esto es una suposición sin fundamento. Como la experiencia demuestra, los derechos están protegidos no por la ley, sino por la conciencia social y moral de la sociedad [...] Si la comunidad se opone a estos derechos fundamentales, ninguna ley, ningún parlamento, ninguna judicatura puede garantizarlos en el verdadero sentido de la palabra (Ambedkar, 1979a, p. 122).

La aceptación de nuevos valores requiere un cambio en la conciencia moral de las personas, defiende. Un cambio que no puede ser impuesto de manera forzosa por una autoridad política. A esa convicción se debe la centralidad de conceptos como la fraternidad, la democracia o la endósmosis social en su pensamiento. En su ensayo *Buddha or Karl Marx*, Ambedkar contrasta dos aproximaciones diferentes a la reforma social: el budismo y el marxismo. En el budismo, Ambedkar encuentra apoyo a su tesis sobre la superioridad de la reforma social. El budismo representa para él «el gobierno por disposición moral», basado en que cada individuo está entrenado moralmente para convertirse en «un centinela del reino de la justicia». De hecho, considera que el budista Imperio Maurya (320 A.C.-185 A.C.) fue el único período en la historia india en el cual un proceso de cambio moral con relación a la casta tuvo lugar. Por contra, Ambedkar considera que el marxismo, y su aplicación práctica en el comunismo, representa «el gobierno de la fuerza». Su doctrina de imposición política del cambio social solo se sostiene por la presencia del aparato represivo del Estado. Una vez que ese poder represivo desaparece, los cambios se revierten rápidamente, porque es el miedo al castigo y no la interiorización de las razones del cambio lo que los sostenía (Ambedkar, 1987b, p. 460).

La lógica de la mayor efectividad de la reforma social frente a la reforma política en el pensamiento de Ambedkar, sin embargo, entra en contradicción con su propia reflexión en *Aniquilación de la casta* acerca de la imposibilidad de reformar el hinduismo desde dentro, para liberarlo de su creencia en el valor organizador de la casta (Ambedkar, 2014, p. 289). Esto se debe no solo a que el sistema de castas es, a su juicio, «la primera ley del hinduismo», sino también a que la élite hindú se beneficia de los privilegios socioeconómicos que su casta les otorga. La poderosa combinación entre dogma religioso e interés personal plantea un desafío fundamental al objetivo de reforma de la conducta social.

Para Ambedkar, la falta de disposición por parte de la mayoría hindú para reformar el orden social hindú se ve claramente reflejada en las políticas del Congreso Nacional Indio. En su libro de 1945 *What Congress and Gandhi have done to the Untouchables*, Ambedkar acusa al Congreso Nacional Indio de no ser más que un movimiento político creado por las élites para perpetuar los privilegios de la mayoría

social hindú frente a las presiones reformistas de las minorías, como los *dalit*. Como parte de esa estrategia, la apelación del Congreso Nacional Indio a la existencia de una nación india debía ser vista dentro del contexto histórico del auge del Estado-nación en el siglo XIX:

Él [el hindú] se ha dado cuenta de que la nacionalidad posee una conexión íntima con la demanda del autogobierno. Sabían que, hacia finales del siglo XIX, emerge el principio por el cual un pueblo constituido como nación tenía derecho, en base a ello, al autogobierno y que cualquier patriota que pidiese el autogobierno para su pueblo tenía que probar que este constituía una nación. Por esta razón, los hindúes nunca se pararon a preguntarse si la India era o no una verdadera nación. Nunca les preocupó dirimir si la nacionalidad era simplemente una cuestión de llamar al pueblo nación o si era una cuestión de que el pueblo fuese una nación (Ambedkar, 1990, p. 30, énfasis en el original).

Para Ambedkar el movimiento nacionalista indio no era un movimiento nacionalista como tal, porque no poseía el sentimiento de nacionalidad, es decir, el tener detrás una nación, una conciencia de tipo.

Debido a que el Congreso Nacional Indio era reticente a llevar a cabo la necesaria reforma del sistema social, Ambedkar defiende que esa responsabilidad, entonces, debía recaer sobre las minorías, las cuales debían organizarse para forzar la abolición del orden social hindú. Solo entonces un nuevo sistema social podría ser

¿Cómo pueden las minorías llevar a cabo esa responsabilidad? Si las élites han impulsado el Congreso Nacional Indio como un vehículo político para capturar las estructuras de poder del Estado y así resistir el cambio social, las minorías indias, defiende Ambedkar, debían también politizar sus identidades para forzar el cambio. A esa confrontación necesaria entre identidades colectivas politizadas él lo denomina comunalismo⁶. El comunalismo representa en la conceptualización de Ambedkar, por tanto, la batalla por el poder político entre el grupo social dominante y el grupo social de los desposeídos, con el objetivo de influir en el ordenamiento social. Como vemos en esta cita de en *Pakistan or the partition of India*, Ambedkar ya señala a la alienación de la minoría musulmana como la causa del auge de la popularidad de la creación del Estado de Pakistán entre ellos, lo que conlleva la debilitación de la idea de una nación india multicultural e inclusiva:

El alto mando del Congreso [Nacional Indio] parece no haber entendido cuál ha sido el verdadero problema de los musulmanes y las minorías. Su discrepancia no es sobre la cuestión de si el Congreso [Nacional Indio] ha hecho o no algún bien a los musulmanes y las minorías. Su discrepancia es sobre una cuestión completamente distinta: ¿han de ser los hindúes la raza gobernante y los musulmanes y otras minorías las razas subyugadas tras la independencia? (Ambedkar, 1990, p. 46).

En suma, mientras que el discurso nacionalista dominante del Congreso Nacional Indio conceptualiza el comunalismo como una fuerza negativa que fragmenta a la nación india, Ambedkar lo reconceptualiza como una lucha por el

⁶ El comunalismo es un fenómeno moderno, cuya definición más aceptada es la de un proceso de politización en el que la identidad religiosa tradicional se equipara con voluntad política. Si la relación entre religión y modernidad en Occidente está caracterizada por el fenómeno de la secularización, en la India lo está por el comunalismo, entendido como la lucha política y, a menudo, la violencia entre comunidades religiosas cuyo punto culminante fue la Partición de la India británica y la creación del Estado musulmán de Pakistán. Debido a esto, el concepto de comunalismo tiene connotaciones muy negativas en el pensamiento y el discurso político indio (López Areu, 2018, p. 255). Lo que hace que la reconceptualización de Ambedkar sea tan interesante, porque concibe el comunalismo como el síntoma, no la causa, del problema de la convivencia entre la mayoría hindú y las minorías.

cambio social que tiene lugar en el campo de la política entre los beneficiarios del *statu quo*, la mayoría hindú, y las fuerzas del cambio, las minorías. El comunalismo, por tanto, es el instrumento a disposición de las minorías para presionar a las clases gobernantes para poder conseguir una distribución del poder estatal más igualitaria. Ambedkar, por tanto, lleva a cabo un proceso de reversión epistemológica. En su concepción, el comunalismo no era un fenómeno divisivo y antinacional, sino que se convierte en un fenómeno positivo, una lucha de las minorías por la libertad, la igualdad y la fraternidad para todos los indios. Valores sin los cuales la descolonización no sería posible.

4. Idealismo y pragmatismo en el reformismo de Ambedkar

La concepción del comunalismo de Ambedkar se ubica en una coyuntura crítica en el desarrollo de su pensamiento sociopolítico. Como hemos visto, mientras que en *Aniquilación de la casta* afirma que los derechos legales de las minorías serían inútiles sin un cambio en las creencias de la mayoría hindú, como activista político, desde muy pronto apuesta fuertemente por la discriminación positiva en favor de los *dalit* a través de provisiones constitucionales, tanto durante el período colonial como, más tarde, como presidente del comité redactor que elaboró la constitución de la India independiente. A nuestro juicio, su concepción del comunalismo ofrece una relectura que clarifica esa supuesta incoherencia.

La principal preocupación de Ambedkar es la necesidad urgente de mejorar la crítica situación socioeconómica de los *dalit*. Es por ello por lo que el objetivo más a largo plazo de reformar la mente y las creencias hindúes de la mayoría no debe ser incompatible con mejoras inmediatas que alivien su situación actual. Ambedkar considera que los *dalit* están tan excluidos socialmente que su estatus es equivalente al desposeimiento de la ciudadanía, incapaces de ejercer sus derechos más básicos como los de propiedad y acceso al empleo y a la educación, lo que les imposibilitaba para conseguir un nivel mínimo de bienestar material (Ambedkar, 1979c, p. 256).

Ante la necesidad inmediata de garantizar las necesidades básicas para los *dalit* y aprovechando la oportunidad dada por la ola de demandas de cuotas electorales durante las reformas Morley-Minto de 1909⁷, Ambedkar comenzó a desarrollar una narrativa que posicionaba a los *dalit* como una comunidad diferenciada dentro de la sociedad india y, específicamente, separada de la mayoría hindú (Ambedkar, 1979c, pp. 247-248). La decisión de Ambedkar de unirse a otras minorías en una alianza política debe ser interpretada como una estrategia para fortalecer la posición negociadora de una comunidad *dalit* falta de poder. De hecho, su alineamiento con los postulados de los representantes de otras minorías, como la Liga Musulmana y el *Akali Dal*, durante las *Round Table Conferences* de 1931-1932 permitió a la comunidad *dalit* beneficiarse inicialmente de las disposiciones creadas en el «Fallo Comunal», a pesar de la fuerte oposición del Congreso Nacional Indio y de Gandhi, en particular⁸.

⁷ Las reformas Morley-Minto, oficialmente el *Indian Councils Act*, introdujo el principio electivo en el consejo imperial y los consejos locales indios durante el período colonial tardío.

⁸ El Fallo Comunal de 1932 fue el resultado de las deliberaciones de las *Round Table Conferences* y ampliaba el número de grupos sociales que se beneficiaban del estatus de minorías y, por tanto, de las cuotas electorales establecidas en las reformas Morley-Minto. La vehemente oposición de Gandhi a la creación de una cuota electoral para los *dalit*, separada de los hindúes, jugó un papel crucial en el refuerzo de la convicción de Ambedkar de la naturaleza comunal del Congreso Nacional Indio y de la imposibilidad de reformar el orden social hindú desde dentro. Véase en particular: (Ambedkar, 1991) y (Kumar, 1971).

A pesar de que Ambedkar se unió a la alianza de las minorías por oportunidad política, es importante destacar las diferencias fundamentales que existen entre su concepción del rol del comunalismo y la de otros grupos como la Liga Musulmana. Mientras que estas otras fuerzas políticas demandaban que las cuotas electorales para cada comunidad fuesen una medida permanente y proporcionales al peso poblacional de cada una de ellas, Ambedkar abogaba por que fuesen de naturaleza dinámica y basadas no en el tamaño de cada comunidad, sino en su estatus económico y educativo (Ambedkar, 1982). Su objetivo era ofrecer oportunidades para el progreso de aquellos grupos discriminados dentro de la sociedad, garantizando su presencia en los órganos legislativos y, por tanto, ampliando su capacidad de influir en las políticas socioeconómicas. La concepción de Ambedkar supone una desviación cualitativa y fundamental de otras concepciones más crudas de comunalismo, las cuales veían las cuotas electorales como una característica permanente del sistema político indio y como una herramienta para avanzar en el desarrollo de gobernanzas autónomas e incluso secesionistas. Para Ambedkar, sin embargo, el objetivo no era aislar aún más a los *dalit*, o a otras minorías, del resto de la sociedad, sino equiparles con los instrumentos necesarios para forzar el cambio social y hacer posible su integración en la nación india. Su interpretación de la importancia del «Fallo Comunal» en Aniquilación de la casta así lo denota:

¿Cuál es la importancia del Fallo comunal con su otorgación de poder político en proporciones definidas a diversas clases y comunidades? Desde mi punto de vista, su importancia reside en lo siguiente: que la constitución política tiene que tomar nota de la organización social. Demuestra que los políticos que negaron que el problema social de la India tuviese algo que ver en el problema político se vieron forzados a enfrentarse al problema social a la hora de diseñar la constitución [colonial]. El Fallo comunal es, por decirlo de manera diferente, la némesis que sigue a la indiferencia y el abandono de la reforma social (Ambedkar, 1979d, pp. 220-221).

Si Ambedkar ya defendía la discriminación positiva como instrumento para conseguir el cambio social dentro del ordenamiento constitucional colonial, como presidente del comité redactor de la constitución de 1950 juega un papel fundamental en la introducción de esta herramienta legal en el texto fundacional de la nueva India independiente.

En su versión original, antes de enmiendas posteriores al texto en la década de los 1970, el preámbulo la Constitución establece a la India como «una república soberana, secular y democrática» con el objetivo de lograr para todos sus ciudadanos «justicia (social, económica y política); libertad (de pensamiento, expresión, creencia, fe y culto); igualdad (de estatus y oportunidad); y promover entre todos ellos la fraternidad, garantizando la dignidad del individuo y la unidad e integridad de la Nación». El preámbulo, con su referencia a los principios de la Revolución francesa, claramente muestra la gran influencia de las tesis de Ambedkar en la construcción del nuevo Estado. La Constitución india es innovadora en su diseño y contenido porque, primero, adapta el modelo constitucional liberal clásico a la realidad social de la India y segundo, hace de la reforma social su objetivo último. Como afirma Granville Austin: «la Constitución india es primero y, ante todo, un documento social. La mayoría de sus cláusulas están o directamente dirigidas a avanzar los objetivos de la revolución social o intentan promover esa revolución al establecer las condiciones necesarias para su consecución» (Austin, 2008, p. 50).

Esa búsqueda de la reforma social hace de la Constitución india un texto verdaderamente ambedkariano. Y la herramienta de la discriminación positiva – central en su desarrollo del concepto de comunalismo– es clave para alcanzar dicho objetivo. En su discurso de presentación del borrador constitucional ante la Asamblea

Constituyente, Ambedkar defiende así la importancia de la inclusión de las cláusulas de discriminación positiva en el texto:

El borrador de la Constitución ha sido criticado por algunos porque introduce protecciones para las minorías. De esto, el comité redactor no tiene ninguna responsabilidad. Ha seguido la decisión de la Asamblea Constituyente. Hablando por mí, no albergo ninguna duda de que la Asamblea Constituyente ha actuado de manera sabia al introducir estas protecciones para las minorías. En este país, tanto las minorías como la mayoría han tomado la senda equivocada. Está mal que la mayoría niegue la existencia de las minorías. Y está igualmente mal que las minorías busquen perpetuarse como tales. Debemos encontrar una solución que sirva un doble propósito. Para empezar, dicha solución debe reconocer la existencia de las minorías. También debe permitir que la mayoría y las minorías se fusionen algún día en un solo pueblo. La solución propuesta por la Asamblea Constituyente debe ser bienvenida, porque es una solución que sirve ese doble propósito. Para los tradicionalistas que han desarrollado una especie de fanatismo contra la protección de las minorías, me gustaría decirles dos cosas. Una es que las minorías son una fuerza explosiva que, si erupciona, puede reventar todo el tejido del Estado. La historia de Europa es testimonio de este hecho. La otra es que las minorías en la India han aceptado poner su existencia en manos de la mayoría [...] De manera leal, han aceptado el gobierno de la mayoría, el cual es básicamente una mayoría comunal y no una mayoría política. Incumbe ahora a la mayoría darse cuenta de que su deber es no discriminar contra las minorías. El que las minorías continúen existiendo o que desaparezcan depende de la conducta de la mayoría. En el momento en que la mayoría pierda el hábito de discriminar contra la minoría, las minorías no tendrán razón de ser. Desaparecerán (Ambedkar, 1979e, pp. 62-63).

Como vemos en su discurso, Ambedkar no concibe la discriminación positiva como una herramienta para la perpetuación de la diferencia, sino como una herramienta para alcanzar la extinción del orden social hindú, erradicando la discriminación social inherente al mismo, dando lugar a esa nación de individuos libres e iguales que conviven fraternalmente y que ya proponía en *Aniquilación de la casta*.

5. Conclusión

El pensamiento y obra de B. R. Ambedkar representan, a nuestro juicio, una contribución muy importante a la teoría política y el constitucionalismo a nivel global, la cual ha sido ignorada fuera de la India durante demasiado tiempo. Su desarrollo de conceptos como los de democracia, comunalismo o discriminación positiva, analizados en este texto, son sofisticadas aportaciones que enriquecen el debate acerca de cuestiones tan cruciales como las de la reforma social, la desigualdad y la convivencia en sociedad plurales, cada vez mayoritarias en el mundo. Sin ir más lejos, la Constitución india es el primer texto legal en introducir el principio de discriminación positiva, quince años antes de la entrada en vigor de la Ley de Derechos Civiles estadounidense de 1964.

La Constitución india de 1950 es el fin de un viaje que comienza, sin embargo, con el diagnóstico de la *malaise* social presentada una década antes por Ambedkar en *Aniquilación de la casta*.

Bibliografía⁹

- Ambedkar, B. R. (1979a). Ranade, Gandhi and Jinnah. En V. Moon (Ed.), *Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* (vol. 1) (pp. 205-243). Dr. Ambedkar Foundation, Ministry of Social Justice and Empowerment.
- Ambedkar, B. R. (1979b). States and minorities. En V. Moon (Ed.), *Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* (vol. 1) (pp. 381-452). Dr. Ambedkar Foundation, Ministry of Social Justice and Empowerment.
- Ambedkar, B. R. (1979d). Annihilation of caste. En V. Moon (Ed.), *Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* (vol. 1) (pp. 23-99). Dr. Ambedkar Foundation, Ministry of Social Justice and Empowerment.
- Ambedkar, B. R. (1979e). Motion re.: Draft Constitution. En V. Moon (Ed.), *Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* (vol. 13) (pp. 49-94). Dr. Ambedkar Foundation, Ministry of Social Justice and Empowerment.
- Ambedkar, B. R. (1982). Statement concerning the safeguards for the protection of the interests of the Depressed Classes as a minority in the Bombay Presidency and the changes in the composition of and the guarantees from the Bombay Legislative Council necessary to ensure the same under Provincial Autonomy. En V. Moon (Ed.), *Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* (vol. 2) (pp. 430-446). Dr. Ambedkar Foundation, Ministry of Social Justice and Empowerment.
- Ambedkar, B. R. (1987a). The Hindu social order. En V. Moon (Ed.), *Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* (vol. 3) (pp. 95-129). Dr. Ambedkar Foundation, Ministry of Social Justice and Empowerment.
- Ambedkar, B. R. (1987b). Buddha or Karl Marx. En V. Moon (Ed.), *Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* (vol. 3) (pp. 441-465). Dr. Ambedkar Foundation, Ministry of Social Justice and Empowerment.
- Ambedkar, B. R. (1990). Pakistan or the partition of India. En V. Moon (Ed.), *Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* (vol. 8) (pp. 1-483). Dr. Ambedkar Foundation, Ministry of Social Justice and Empowerment.
- Ambedkar, B. R. (1991) What Congress and Gandhi have done to the Untouchables. En V. Moon (Ed.), *Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches* (vol. 9) (pp. 1-376). Dr. Ambedkar Foundation, Ministry of Social Justice and Empowerment.
- Ambedkar, B. R. (2014). Annihilation of caste. Navayana.
- Austin, G. (2008). *The Indian Constitution: cornerstone of a nation*. Oxford University Press.
- Gandhi, M. K. (2009). *Hind Swaraj and other writings*. Cambridge University Press.
- Hess, L. y Singh, S. (2002). *The Bijak of Kabir*. Oxford University Press.
- Khilnani, S. (1997). *The idea of India*. Penguin.
- Kumar, R. (1971). Gandhi, Ambedkar and the Poona Pact. *Journal of South Asian Studies*, 8(1-2), pp. 87-101. doi: 10.1080/00856408508723068.
- López Areu, M. (2018). *Pensamiento político y modernidad en la India: Tagore, Gandhi, Ambedkar, Nehru*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- López Areu, M. (2022). *La Ilustración india: sus orígenes, naturaleza e ideas*. Araucaria (en prensa).
- O'Hanlon, R. (2002). *Caste, conflict and ideology: Mahatma Jyotirao Phule and low-caste protest in nineteenth-century Western India*. Cambridge University Press.
- Rodrigues, S. (2021). Self-respect as a primary political ideal: Ambedkar's challenge to political theory. En A.S. Rathore (Ed.), *B R Ambedkar: the quest for justice* (vol. I) (pp. 252-278). Oxford University Press.

⁹ Todas las obras de Ambedkar citadas en esta bibliografía son de libre acceso online en la edición oficial de la *Dr. Ambedkar Foundation* del Gobierno de la India: <https://www.mea.gov.in/books-writings-of-ambedkar.htm>