

**BHIMRAO R. AMBEDKAR:
EL NACIMIENTO DE UNA NUEVA CONCIENCIA DALIT**

AGUSTÍN PÁNIKER
Independent Scholar
a.paniker@editorialkairos.com

Recibido: 22-01-2013

Aceptado: 01-09-2013



RESUMEN

Un repaso a la vida y el legado de Bhimrao Ambedkar, el político más influyente del siglo XX en la lucha por la emancipación de los intocables de la India. Él mismo de origen dalit, fue el artífice de la Constitución de la India, líder de diversas formaciones políticas y quien sentó las bases de las modernas políticas de acción afirmativa del país. Especial énfasis se pone en la manera cómo Ambedkar dotó de una nueva conciencia e identidad (budista) a muchos dalits de Maharashtra.

PALABRAS CLAVE: Ambedkar; Castas; Intocabilidad; Dalits; Neo-budismo; Gandhi

ABSTRACT *Bhimrao R. Ambedkar: a New Dalit Consciousness*

This article is a survey of the life and legacy of Bhimrao Ambedkar, the most influential politician of the 20th century in the struggle for the emancipation of the Untouchables of India. Being himself of Dalit origin, Ambedkar was the architect of the Indian Constitution, the leader of various political associations and was the man who laid the foundations of the country's modern policies of affirmative action. Special emphasis is given to the way Ambedkar provided a new consciousness and a Buddhist identity to many Dalits of Maharashtra.

KEYWORDS: Ambedkar; Castes; Untouchability; Dalits; Neobuddhism; Gandhi



Fuente: <http://www.ambedkar.org/>

Para el mundo exterior, el campeón de la lucha por la emancipación de los intocables¹ de la India fue el *mahātmā* Gandhi. Sin embargo, un gran número de indios –y, desde luego, casi todos los dalits– hoy admitiría que la historia ha acabado por otorgar este honor a Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956), cariñosamente conocido como *bābāsāheb* (venerable padre).

La India contemporánea es impensable sin esta figura compleja y carismática. Y, aún así, es una personalidad todavía poco conocida allende el Sur de Asia.

Orígenes

Bhimrao R. Ambedkar nació en Mhow, un acuartelamiento militar de la India central, en el seno de una familia intocable de casta mahār. A diferencia de la inmensa mayoría de intocables de la época, el niño Ambedkar no creció en el “ghetto” ni su familia

¹ Utilizo el genérico *intocable* para referirme a colectivos históricamente subordinados por la práctica de la intocabilidad. Aunque el término pierde aceptación en la India, es descortés y hasta ilegal, lo utilizo –sin ánimo de herir sensibilidades– a falta de otro mejor. El viejo término *harijan* ha quedado obsoleto. El alternativo *dalit* está fuertemente politizado y lo reservo para los contextos apropiados y para aquellos que expresamente quieren denominarse así. La variante *persona de casta clasificada* (Scheduled Caste), que es la administrativa y políticamente correcta, me suena farragosa y –como todo eufemismo– no remite al contexto: la práctica de la *intocabilidad*. De forma similar, cuando menciono castas intocables como la mahār, la chamār o la paraiyan lo hago con toda empatía y sin desconsideración alguna, a pesar de que estas designaciones contienen una fuerte carga despectiva. Para referirme a los no-intocables opto por el extendido –aunque algo absurdo– concepto indio *de casta*.

pertenecía a las capas más desfavorecidas. Como otros mahārs, su familia había logrado cierta solvencia al servicio del ejército imperial. Su padre, Ramji Sakpal, era profesor de escuela y dominaba el marathi y el inglés. Había sido amigo personal y admirador del *mahātma* Phule (1827-1890), el gran defensor de la causa intocable en el siglo XIX. Su madre también era mahār devota del *sant* Kabīr (siglo XV). La pertenencia al Kabīr-panth, junto con las nuevas oportunidades económicas surgidas con el British Raj, habían otorgado a los mahārs y otras castas bajas de Maharashtra un acusado sentido de identidad.

De niño, Ambedkar destacó como estudiante. Un maestro brāhmaṇ que creía en él sugirió que el joven Ambavadekar (su nombre real, derivado del de la aldea de origen familiar: Ambavade, en Maharashtra) cambiara el apellido por Ambedkar.

En 1907 se convirtió en uno de los primeros intocables en cursar estudios superiores en el Elphinstone High School de Bombay y en 1912 se graduó en el Elphinstone College. Allí conoció el estigma de casta al tener que estudiar inglés y persa, y no sánscrito por los recelos de ciertos *paṇḍits* ortodoxos a que un intocable aprendiera la lengua sagrada. Gracias al apoyo del *mahārāja* de Baroda (uno de los principales impulsores de los movimientos anti-brahmánicos de Maharashtra), fuertemente impresionado por su inteligencia y aptitud, Ambedkar recibió una beca para estudiar en la universidad de Columbia, en Estados Unidos. En sus años en Norteamérica Ambedkar se empapó del liberalismo y el pragmatismo de John Dewey, uno de sus insignes profesores. Luego, cursó estudios de derecho en la London School of Economics, pero tuvo que dejarlos al caducar su beca.

De regreso a la India, trabajó como funcionario en el principado de Baroda. Allí sufrió de nuevo la discriminación de casta (algunos de sus subordinados se negaban a recibir órdenes de un mahār; o a tocar sus “impuros” papeles; fue expulsado de un albergue al sospecharse de su identidad intocable; etcétera). A pesar de estos esporádicos episodios de prejuicios casteístas, lo cierto es que su juventud no fue difícil.

Trabajó como abogado privado y como profesor de política económica en Bombay. Con la ayuda del *mahārāja* de Kolhapur (otro aristócrata defensor de las castas oprimidas), pudo regresar a Occidente. Se doctoró finalmente por Columbia en 1927, convirtiéndose así en el *doctor* Ambedkar, el primer intocable en doctorarse en una universidad.

La lucha por la causa intocable

Su militancia en favor de las *depressed classes* –como las denominaba el gobierno colonial– puede fecharse hacia 1924, cuando fundó su Bahishkrit Hitakarini Sabha (*asociación para la mejora de la condición de las víctimas del ostracismo social*). Aunque las leyendas gustan de presentárnoslo hoy como un joven radical, la verdad es que en sus inicios su tono fue moderado y sus ideas pragmáticas y realistas. Ante todo, y atraído inicialmente por la vía gandhiana, Ambedkar aborrecía de la violencia. De buen principio descartó el marxismo. A diferencia de generaciones anteriores de reformadores sociales, el *doctor* no quería únicamente la igualdad en términos

espirituales, sino la igualdad social. De ello que en sus comienzos políticos, la religión no constituyera un aspecto relevante de su programa de lucha.

Básicamente, su mensaje se centró en cómo mejorar la condición social y económica de los intocables. Sus primeras acciones consistieron en romper con la ocupación tradicional de los mahārs y coordinar campañas para su libre acceso a los templos en Bombay, Nasik o Pune. Mucho eco tuvo su campaña de 1927 para que los intocables pudieran sacar agua de los pozos públicos de Maharashtra. Su acto más espectacular fue la quema pública de un ejemplar del *Manu-smṛti* (*Leyes de Manu*), el principal texto de la vieja ideología brahmánica, lo que le valió la reprobación de otros reformistas hasta entonces simpatizantes de su causa. El gesto muestra a la perfección tanto su visión legalista como la orientalista del poder y la fuerza del texto escrito. Estas acciones poseen hoy una resonancia casi mítica en la historia de los dalits de Maharashtra.

A diferencia de los orientalistas, sin embargo, Ambedkar fue de los primeros en desmarcarse de las hipótesis que hacían derivar la casta de viejos antagonismos raciales. Con bastante perspicacia, estimaba que los escritores europeos proyectaban sus propios prejuicios raciales sobre los indios de antaño. Tampoco secundó a quienes proponían un origen ocupacional. Para Ambedkar, 3000 años atrás, en el período védico, la clase sacerdotal se escindió del resto de la sociedad y se convirtió en «clase cerrada» (en Rodrigues, 2002: 253). Aunque los sacerdotes brāhmaṇs no impusieron el sistema sobre los demás grupos sociales, éstos simplemente se encontraron con la puerta cerrada (vía la endogamia) y, gradualmente, fueron imitando el prestigioso modelo brahmánico. Para Ambedkar, la genuina fractura social en la India no se daba entre brāhmaṇs y no-brāhmaṇs (como para Phule), sino entre los “tocables” y los “in-tocables”.



Fuente: <http://www.ambedkar.org/>

Su principal estrategia de mejora de las castas atrasadas consistió en negociar unos escaños reservados para los intocables en las demarcaciones donde tuvieran peso demográfico. También reivindicaba una cuota en puestos en el funcionariado, adelantándose décadas a las políticas de *acción afirmativa*.

Nunca le gustaron demasiado las agitaciones de masas, incluidas las movilizaciones no-violentas de Gandhi. De hecho, consideraba la utopía gandhiana de “regreso” a una autárquica vida aldeana como una filosofía reaccionaria. A diferencia de la mayoría de líderes nacionalistas, Ambedkar consideraba la aldea «un sumidero de localismo y una guarida de ignorancia, mentalidad cerrada y comunalismo» (citado en Béteille, 2006: 84). Poco a poco, Ambedkar fue colisionando con otros aspectos del pensamiento gandhiano, y muy en particular con su fórmula de “mejora” de los intocables. Sólo *la aniquilación de la casta* (que es el título de uno de sus libros más conocidos) podría emancipar al intocable. En contra del ideal gandhiano en el que el bhangī (la casta intocable más degradada de la India) continuaría limpiando letrinas aunque con idéntico estatus que un primer ministro brāhman, Ambedkar quería integrar a los intocables con medidas educativas, políticas y legales concretas. De la misma forma que los musulmanes recelaban del nacionalismo indio liderado por Gandhi y el Partido del Congreso (y tendían a verlo como nacionalismo *hindú*), Ambedkar y los intocables siempre vieron el movimiento en pos de la independencia como un nacionalismo de *alta casta*. De ahí que pudiera afirmar que «somos mejor tratados por los británicos que por nuestros pretendidos padres» (citado en Deliège, 2007: 107).

En realidad, en esta época de agitación nacionalista, Ambedkar y los musulmanes se encontraban en una situación ambivalente. Puesto que estaban negociando con los británicos sus respectivos estatus de “minorías” no podían secundar los movimientos de desobediencia civil.

Pulso con Gandhi

En efecto, a partir de 1928, el gobierno colonial convocó una serie de consultas con los representantes políticos de los distintos grupos y minorías. Puesto que dicha comisión estaba constituida únicamente por británicos, el Partido del Congreso (principal portavoz de la lucha anticolonial) la boicoteó. Por tanto, en la primera ronda de conferencias de 1930 ni Gandhi ni nadie del Partido del Congreso participaron. Pero sí acudieron representantes de los musulmanes, los sikhs, los dalits, los cristianos o de la asociación conservadora Hindu Mahasabha. Ambedkar presentó un programa notablemente más radical que sus posiciones moderadas –de escaños reservados– de antaño. Siguiendo el ejemplo de los musulmanes propuso un tipo de electorado separado para su *minoría no hindú*.²

En la segunda mesa redonda de conferencias de 1931, que iba a tener lugar en Londres, Gandhi decidió participar. Antes de embarcarse, el *mahātma* probó una audaz

² La diferencia entre los escaños reservados y el electorado separado es crucial. En la primera fórmula, que Ambedkar propugnaba hasta 1930, los candidatos intocables son escogidos por sufragio general (por lo que pueden acabar siendo titeres de los grandes partidos, dominados por las castas altas). En la fórmula de electorado separado únicamente los intocables votan a sus candidatos intocables, con lo que se convierten en una fuerza política considerable.

estratagema. Suavizó los movimientos de desobediencia civil y se esforzó en imponerse –con notable éxito– como portavoz único de los indios ante las autoridades coloniales. Pero Ambedkar nunca reconoció en Gandhi legitimidad alguna a la hora de hablar en nombre de los intocables. El choque entre los dos estadistas no se hizo esperar. Gandhi concertó un encuentro –hoy histórico– que acabó por abrir una brecha irremisible entre ambos. Sus posiciones no podían ser más opuestas. En la segunda mesa redonda, Ambedkar ya propuso abiertamente un electorado separado para los intocables con escaños reservados durante 20 años. Sabido es que para Gandhi el principio clásico de los *varṇas* (clases socioespirituales), sobre el que se basaba el sistema ideal de castas, había sido en su origen noble y era digno de recuperar. Para Ambedkar, la aceptación gandhiana de los *varṇas* equivalía a admitir que lo que contaba era el nacimiento en un sector social y no el mérito o el valor individual. Gandhi era enfáticamente contrario a la separación política y religiosa de intocables e hindúes.



La segunda mesa redonda de conferencias. A la derecha de Gandhi está el primer ministro británico Ramsay MacDonald. En primer plano, el cuarto por la izquierda, es Ambedkar. Londres, 1931. Fuente: <http://commons.wikimedia.org>

Para salir del *impasse*, las autoridades coloniales idearon una vía de compromiso. Pero, en esencia, reconocían el derecho de los intocables a tener su electorado separado. Inmediatamente, Gandhi comenzó uno de sus ayunos-hasta-la-muerte en protesta por el acuerdo que Ambedkar había sonsacado a las autoridades coloniales.

Dada la popularidad del *mahātma*, otros líderes políticos intocables se opusieron al programa de Ambedkar y la prensa nacionalista acabó por defenestrarlo. Le acusaron de

antipatriota, comunalista, diabólico, grosero... Gandhi se opuso con proverbial tenacidad (a pesar de que ya hubiera aceptado *–in extremis*, ciertamente– electorados separados para musulmanes, sikhs, cristianos y anglo-indios). Insistía en que los intocables no constituían otra “minoría” sino que pertenecían a la “mayoría hindú”.

Sin demasiado ojo, las autoridades británicas habían decidido que la solución al tema de la representación de las *depressed classes* tenía que acordarse entre los propios indios, así que se dirigieron de nuevo hacia Ambedkar, de cuyas manos ahora dependía la vida del *mahātma*.

Ante el chantaje de Gandhi, Ambedkar tuvo que ceder, so pena de ser responsable de su muerte (y quizá de un brote de violencia comunal en la que los intocables tendrían todas las de perder). De hecho, él fue el único político indio al que Gandhi se opuso con un ayuno. Sin duda, porque sabía que Ambedkar no incitaría a la violencia. Como ha visto Upendra Baxi (citado en Jaffrelot, 2005: 181), el *mahātma* sabía por experiencia que «los liberales, a diferencia de los revolucionarios, no saben bien cómo enfrentar a un oponente que está dispuesto a morir por una causa». Se la jugó, y ganó. A regañadientes, Ambedkar tuvo que aceptar una versión edulcorada de su propuesta: unos escaños para intocables (pero bastantes menos de los propuestos) en las asambleas provinciales, pero elegidos por sufragio general. *De facto*, eso dejaba la representación de los intocables en manos del todopoderoso Partido del Congreso. Este acuerdo se conoce como el Pacto de Poona [Pune] de 1932. Y como sentenció el *mahātma*: «Suscribiendo el Pacto de Poona, ustedes aceptan la posición de que son hindúes» (citado en Jaffrelot, 2005: 67). El texto fue luego ratificado por los “líderes hindúes”. Gandhi rompió su ayuno. Tres días después, fundaba la All India Anti-Untouchability League (futura Harijan Sevak Sangh).

Su derrota ante Gandhi sobre la cuestión crucial del electorado separado dejó en Ambedkar un amargo sabor de desencanto. En el clímax de la crisis de 1932, Ambedkar decía:

Han existido muchos *mahātmās* [grandes almas] en la India cuyo único objetivo ha sido eliminar la intocabilidad y elevar e integrar a las *depressed classes*, pero todos han fallado en su misión. *Mahātmās* vienen y *mahātmās* van, pero los intocables permanecen como intocables (citado en Isaacs, 1972: 385).

Es cierto que tras la fundación de la Anti-Untouchability League (en la que Ambedkar participó en su primera andadura) o al escuchar y leer los pronunciamientos de Gandhi en favor de los intocables (cada vez más contundentes), Ambedkar se reconcilió algo con el *mahātma*. Pero sus posiciones no se aproximaron más.

En los años siguientes, Gandhi encarnó la imagen del luchador en favor de los oprimidos y Ambedkar pasaría a un triste segundo plano. No obstante, la derrota fue sólo provisional. Por un lado, la destreza con la que manejó el asunto le confirió una incontestable relevancia nacional y un gran respeto por parte de los británicos. Por otro lado, si bien los intocables no tuvieron su electorado y su representación en las asambleas provinciales fue neutralizada –como sospechaba Ambedkar– por los tentáculos del Partido del Congreso, entre 1935 y 1936 las autoridades coloniales emprendieron la tarea de censar y “clasificar” (*scheduling*) todas las castas y colectivos “atrasados” (*backward*) para poder aplicar el acuerdo. Décadas más tarde se decidiría que las Scheduled Tribes y las Scheduled Castes (tribales e intocables, o *ādivāsis* y

dalits, respectivamente) poseerían discriminación positiva en forma de cuotas reservadas en la administración y la educación. Nada de eso habría sido posible sin la actuación de Ambedkar.

En el contexto del desencanto tras el pacto de 1932, Ambedkar dio un giro ya abiertamente hostil frente al hinduismo. En un tono claramente provocador, en una conferencia en 1935 proclamó su famosa sentencia de que «aunque he nacido hindú, no moriré como hindú» (citado en Sangharakshita, 1986: 61). Aquel mismo año fallecía su esposa Ramabai. A partir de ese momento la religión pasó al primer plano en su pensamiento y acción política.

Se entenderá, entonces, que Ambedkar llegara a condenar las campañas en favor de la libre entrada de intocables en templos (que él mismo había favorecido) dirigidas por Gandhi, pues estimaba que estas cuestiones de segunda línea ocultaban las necesidades fundamentales de su comunidad. Pedir la entrada en los templos significaba limosnear un lugar en una religión, el hinduismo, cuyo sistema social los condenaba al ostracismo. En último término, el programa gandhiano de comensalidad, matrimonios cruzados y entrada en los templos dependía de la benevolencia de los hindúes “de casta”, de modo que no representaba una alternativa al *statu quo*. El único punto que el partido del Congreso parecía tener en cuenta al tratar el “problema” intocable era la entrada en los templos. No podía pasar desapercibido que si los intocables finalmente conseguían entrar en los templos de los hindúes *de casta* eso sería la señal inequívoca de su pertenencia a la “mayoría hindú”.

Con esta estrategia Gandhi, y el partido del Congreso combatían tanto a la sección ultraortodoxa hindú, que se negaba a admitir que los intocables pertenecían a su misma religión, como a los ambedkaritas, que igualmente mantenían –por muy diferentes motivos– la no pertenencia de los intocables a la “mayoría hindú”. Como ya expuse en una obra anterior (Pániker, 2005: 436), la categoría “mayoría hindú” fue un invento de la etnología imperial y del nacionalismo indio/hindú, cuando se convino incluir ahí a un gran número de tribales, intocables y otros colectivos de religión sin nombre. No es del todo legítimo concluir que si un 30% de la población del sur de Asia se declaró musulmana a finales del siglo XIX (proporción a la que habría que sumar un 10% de cristianos, sikhs, budistas, parsis, jainistas...), ello significa que el 60% restante fuera hindú, como se registró en los censos (o en las leyes de 1909 y 1919). Si, como proponía Ambedkar, restáramos el 10% de intocables de la etiqueta “hindú”, resulta que existiría mucha mayor paridad entre hindúes y musulmanes. El punto era crítico. Ambedkar estaba tratando de redefinir al intocable nada más y nada menos que como un sujeto político distinto: un no-hindú y dalit.

Ambedkar, el político

En 1936 Ambedkar creó el Partido Laborista Independiente. *Bābāsāheb* continuó rechazando el marxismo. Era escéptico acerca del mensaje revolucionario en la India y consideraba que el Partido Comunista también estaba dominado por los de casta alta. Pero quizás ahí también aparece la mayor contradicción de su pensamiento, tal y como ha mostrado Christophe Jaffrelot (2005: 76), ya que si por un lado quería agrupar a todos los trabajadores y desfavorecidos (como muestra su recurso a la palabra *laborista*), por otro lado negaba toda pertinencia a la clase, y únicamente tomaba la

casta como base de la sociedad (si bien ahí también mostraba la miopía marxista, ya que para el movimiento comunista era dogma anteponer la lucha de clase a cualquier otra batalla). No sin lógica, su partido quedó reducido a un partido de intocables de Maharashtra. Aún más, a un partido de mahārs, porque apenas logró motivar a otras castas de bajo estatus de Maharashtra, como los māñgs o los chambhārs. El partido fue reemplazado en 1942 por la Scheduled Castes Federation.

En su nueva estrategia, Ambedkar apostó definitivamente por la casta. Ante todo pretendía que los intocables fueran reconocidos como “minoría” (igual que los musulmanes o los sikhs) y que, como los primeros, no sólo tuvieran su electorado separado, sino el derecho a un territorio separado.

En la década de los cuarenta, Ambedkar manifestó su aprobación por la idea de Pakistán (aunque sólo fuera porque la lealtad de los musulmanes al proyecto común indio le parecía dudosa y porque recelaba de su capacidad de crear un Estado democrático y tolerante). Mantenía que los hindúes eran –a diferencia de los musulmanes– incapaces de crear un frente unido y hablar con una sola voz. Su nuevo partido optó, pues, por marcar diferencias con hindúes y musulmanes. En su programa reclamaba la creación de aldeas separadas para intocables.

A partir de 1940, en plena II Guerra Mundial, el partido del Congreso puso en marcha una contundente campaña de no-cooperación con el aparato colonial y de no-alineación en la guerra, a menos que se concediera la independencia para la India. Ambedkar no secundó esa línea (y, de hecho, alentó a los intocables a que se enrolaran en el ejército indio). Durante estos años, desempeñó importantes cargos en la administración –todavía británica– del país, al mando de “ministerios” como Trabajo o Irrigación.

Las elecciones de 1946 supusieron un revés total para su partido. En parte por su escasa capacidad organizativa (está claro que Ambedkar fue más un jurista, un intelectual y un político carismático que no un organizador), en parte por el sistema de sufragio; aspecto que sólo hizo que reafirmarle en la necesidad de un electorado separado. Pero dado su escaso éxito electoral, en esta ocasión los británicos no le consideraron un portavoz legítimo. Únicamente le salvó el hecho de que, ese mismo año, el *premier* británico declaró que la Joya de la Corona tendría su independencia. Nuevos rumbos se abrían para la India.

Su costado pragmático –y algo oportunista– le animó a escribir al *sardār* Patel, una de las cabezas del Partido del Congreso, para mostrarle su lealtad al proyecto de construcción nacional. Durante la Asamblea Constituyente de finales de 1946, Ambedkar hizo las paces con el Partido del Congreso. Y cuando el partido optó por Jagjivan Ram como representante de los intocables, Ambedkar se acercó a Jawaharlal Nehru mostrando su lado más conciliador.



Fuente: <http://www.ambedkar.org/>

El arquitecto de la Constitución

A pesar de su vieja rivalidad con el partido del Congreso, su reputación como jurista estaba fuera de toda duda. Seguramente por presión de Gandhi (que lo quería a toda costa en el gobierno), Nehru le ofreció el puesto de Ministro de Justicia del primer gobierno de la India independiente.

Gandhi fue asesinado en 1948. Ambedkar fue el único hombre de Estado que no hizo declaración pública alguna. Poco después se casaría –en segundas nupcias– con una doctora que conoció en una de sus por entonces frecuentes visitas al hospital, ya que su diabetes empezaba a agravarse.

Como ministro, la gran obra del *doctor* Ambedkar consistió en dirigir el comité que redactó la Constitución de la India. La empresa le llevó tres años. Irónicamente, se convirtió en el nuevo Manu.

La Constitución de la India, aunque no es propiamente el texto de una sola persona, refleja perfectamente el espíritu de Ambedkar, y él fue, sin duda alguna, su principal inspirador y arquitecto. En realidad, con ello alcanzó su clímax como estadista. La Constitución de 1950 es un texto claramente secular, producto de la modernidad liberal e hijo de la tradición legal anglosajona. Pero enraíza igualmente con la vieja tradición india de flexibilidad y debate. De forma inequívoca, el artículo 17 abole la intocabilidad.³ Además, figuran artículos que expresamente exigen al Estado proteger y ayudar en la mejora económica, educativa y social a las Scheduled Tribes y las

³ Nótese que no se abole la casta, como aún se lee cuando alguien que desconoce el tema escribe sobre la cuestión. Lo que desde 1950 es ilegal en la India es la práctica de la intocabilidad. Es decir: negar el acceso a templos o lugares de culto público, negar el acceso a restaurantes, *teashops* u hoteles, negar el acceso a las fuentes públicas de agua potable, negar el servicio de barbero o de lavandería, negar la participación en ceremonias públicas, negar el acceso a las asambleas municipales, discriminar en instituciones educativas o centros públicos de salud, discriminar en el uso de utensilios en hoteles y restaurantes, forzar a realizar ocupaciones como el retirado de carroña o la limpieza de letrinas, negar la utilización de lugares de cremación o entierro, negar el uso de carreteras o pasos públicos, impedir la construcción o la compra de residencias, negar el acceso a hospedajes y albergues o negar el uso de joyería y ornamentos (Shah et al., 2006: 56-57)

Scheduled Castes. La gran “revancha” del *doctor*, pues, fue preparar constitucionalmente el marco para la mayor política de discriminación positiva que conocerá el mundo.

Durante las sesiones de la Asamblea Constituyente, Ambedkar manifestó su propósito de agrupar en un único código civil las diferentes leyes personales de los hindúes (en matrimonio, divorcio, herencia, adopción, etcétera). En 1948, Nehru le nombró responsable del borrador del nuevo *Hindu Code Bill*. Ambedkar topó con una fuerte oposición de los congresistas. Las enmiendas que Nehru tuvo que aceptar –del ala más conservadora de su partido– llevaron a Ambedkar a dimitir.

Legado político

Tampoco debe pasar desapercibido que las elecciones de 1951 (las primeras elecciones generales de la India independiente) se acercaban. Con su dimisión, Ambedkar tenía las manos libres para dedicarse a su partido, la Scheduled Castes Federation.

Sin embargo, los resultados electorales fueron decepcionantes. Fue entonces que maduró la idea de crear el Partido Republicano (que se establecería póstumamente en 1957). El objetivo del nuevo partido sería aglutinar a las masas oprimidas y atrasadas en general. Estas oscilaciones de estrategia reflejan el propio balanceo de Ambedkar entre la lógica de la casta y la de la clase. Cuando basa el partido en la clase, no tiene reparos en aliarse con grupos que representan a estratos socio-económicos parecidos; pero cuando prioriza la casta, entiende que los intocables forman un mundo aparte del resto de indios.

Está claro que –como discípulo directo de John Dewey–, Ambedkar fue un pragmático. En su última fase política acentuó su orientación economicista. Quizá como «tributo póstumo a su pragmatismo» (Jaffrelot, 2005: 88), su partido –todavía la Scheduled Castes Federation– cosechó un resultado aceptable en las elecciones de 1957.

Ataque al hinduismo

Durante todos esos años de acción política, Ambedkar fue autoconvenciéndose de que el estigma de casta no podía combatirse únicamente en términos políticos o jurídicos. Para Ambedkar, la casta era un factor religioso. Según el *doctor*, 2000 años atrás, la ideología del *Manu-smṛti* transformó el sistema de *varnas* (que en su origen no eran más que clases sociales) en el de *jātis* (castas endogámicas). Entonces operó la completa degradación de los *śūdras* (clase *servil*), los intocables y las mujeres. Aunque los *brāhmaṇas* no hubieran impuesto el sistema por la fuerza, lo inventaron –una vez convertidos ellos en casta– para proteger sus privilegios. El brahmanismo es el veneno que ha mancillado la religión.

¿Cómo, pues, abolir la casta? La respuesta de Ambedkar (en Rodrigues, 2002: 288) es tajante: «estoy convencido de que el verdadero remedio es el matrimonio [cruzado] entre castas». Eliminada la endogamia, la casta se resquebraja. Y continúa:

La gente no está equivocada al observar la casta. En mi opinión, lo que está equivocado es su religión, que ha inculcado la noción de casta. Si esto es correcto, entonces obviamente el enemigo que hay que atacar no es la gente que sigue los mandatos de la casta sino los *Śāstras* [tratados] que les enseñan esta religión de la casta (ibid: 289).

El hinduismo es incapaz de proporcionar un sentido de identidad nacional porque sólo exige la reverencia a la casta. El hinduismo no es más que:

una multitud de obligaciones y prohibiciones ... En el hinduismo no hay lealtad a ideales, sólo existe la conformidad a las obligaciones ... No tengo ninguna vacilación en proclamar que una religión así debe ser destruida (citado en Bayly, 1999: 260).

La conversión al budismo

Desde la década de los treinta, Ambedkar estuvo ponderando –públicamente– diferentes opciones religiosas y había animado a los líderes intocables a «cortar toda conexión con el hinduismo y abrazar otra religión» (citado en Jaffrelot, 2005: 120).

La conversión como vía de escape del sistema de castas ya había sido utilizada por muchos grupos intocables. Los misioneros cristianos hicieron de ello casi su *leitmotiv*. Pero aunque Ambedkar reconocía que el cristianismo posee un tono abiertamente igualitarista, la presencia de atávicos prejuicios de casta (y la poca gracia que les hacía a los cristianos indios una conversión en masa de intocables) desaconsejaba la opción. Los líderes musulmanes –indios y hasta árabes– reaccionaron muy positivamente a la posibilidad de una eventual conversión masiva al islam. Pero si bien Ambedkar asimismo valoraba el igualitarismo del islam, entendía que al ser una religión foránea su conversión conduciría a un aislamiento todavía más penoso para los suyos.

La expectativa de una conversión masiva de intocables ponía bastante nerviosas a las facciones más conservadoras del Partido del Congreso, notablemente al Hindu Mahasabha. Estaba claro que una conversión en masa debilitaría demográficamente –y electoralmente– a la “mayoría hindú”. En especial la idea de una conversión al islam levantaba virulentos celos. Así, en 1936, los líderes intocables del Hindu Mahasabha aconsejaron a Ambedkar una conversión al sikhismo. El *mahārāja* de Patiala, el más influyente aristócrata sikh del Punjab, bendecía la idea. Ambedkar sacó el compromiso del Hindu Mahasabha de que los intocables podrían mantener los privilegios alcanzados en el pacto de Poona si se convertían al sikhismo. Todo parecía indicar una conversión inminente. Incluso Ambedkar envió a Amritsar una delegación de seguidores a estudiar esa religión.

Fue la oposición de líderes intocables y, sobre todo, la negativa británica a mantener los privilegios para los intocables que se convirtieran, lo que enfrió la eventual conversión al sikhismo. El partido Akali Dal, que representa el nacionalismo etnorreligioso sikh, tampoco estuvo por la labor. Y, poco a poco, Ambedkar fue percatándose de que

el trato sufrido por los sikh dalits a manos de sikh jāts (la casta dominante entre los sikhs) no era mucho mejor que el que recibían de los hindúes *de casta*. Además, el sikhismo empezó a parecerle excesivamente localizado en el Punjab.

Ya desde los 1930s Ambedkar había manifestado una clara simpatía por el budismo. De hecho, durante los años que tanteó las diferentes opciones de conversión, los líderes budistas –siguiendo el precedente de Ayoti Thāss (1845-1914), un intocable paraiyan tamil que fundó una sociedad budista– siempre se mostraron abiertos a una conversión de intocables. Gradualmente, fue tomando cuerpo la idea de una conversión al budismo.

En una conferencia de prensa en los últimos años de su vida, Ambedkar confesó que en una ocasión le había dicho a Gandhi que, aunque diferían en el asunto de la intocabilidad, cuando llegara el momento «escogeré la vía menos dolorosa para el país; y éste es un gran beneficio que estoy dando a la India, al abrazar el budismo; porque el budismo es una parte de la cultura de este país» (citado en Rudolph y Rudolph, 1969: 140). Muchos piensan que, efectivamente, esta decisión evitó a la India enormes quebraderos de cabeza. Es conocido el alivio que tuvieron los líderes hindúes con su elección del budismo.



Fuente: <http://www.ambedkar.org/>

En los años cincuenta se volcó con ahínco en estudiar y profundizar en el budismo (incluidos viajes a Sri Lanka y Myanmar). Su visión de esta religión es, no obstante, bastante *sui generis* (heredera tanto del activismo mahār, del neobudismo de finales del XIX o del orientalismo occidental). Con bastante ojo, Ambedkar entendía que la enseñanza del Buddha no estaba cerrada y era susceptible de adaptarse y reinterpretarse según las necesidades de la audiencia. Y para Ambedkar, el budismo representa la corriente igualitarista, racional, moral y social del pensamiento indio:

Mi filosofía social está encapsulada en tres palabras: libertad, igualdad y fraternidad. Pero que nadie piense que he tomado mi filosofía de la Revolución Francesa. Mi filosofía tiene sus raíces en la religión y no en la ciencia política. La he derivado de las enseñanzas de mi maestro, el Buddha (citado en Sangharakshita, 1986: 76).

Con ello, Ambedkar tropicaliza los ideales republicanos europeos y los liga a un prestigioso pasado nativo. La Revolución Francesa no logró aportar la igualdad; la Revolución Bolchevique sacrificó la libertad. «Parece –dice Ambedkar (citado en

Omvedt, 2008: 262) – que los tres sólo pueden coexistir si se sigue la senda del Buddha».

Ambedkar empezó a reescribir la historia de la India con el budismo como expresión de la verdadera indianidad. La oposición entre budismo e hinduismo toma en el pensamiento de Ambedkar tonos un tanto maniqueos. Los mitos de origen se cambian. El vedismo pasa a ser la edad bárbara y corrupta de la India. El Buddha fue un genuino reformador que actuó contra el antiguo régimen de la sociedad de castas védica. El rey budista Aśoka frenó el poder de los brāhmaṇs y diseñó una sociedad más justa. El *Manu-smṛti* y la intocabilidad representarían la contrarrevolución brahmánica. Por supuesto, esta lectura de la historia es personal y sesgada. Y en este contexto el *nirvāna* pasa a ser una felicidad accesible en esta vida y el *dharma* budista va perdiendo su cariz renunciatorio y contemplativo y se va transformando en una “moralidad sagrada” (radical, racional y mundana).

En 1956, Ambedkar estaba ya seriamente enfermo de diabetes. Decidió entonces dar el paso definitivo de abdicar del hinduismo. El 14 de octubre de 1956, en Nagpur, en el centro geográfico de la India, organizó una ceremonia pública de conversión. Escogió un importante día festivo de los hindúes: la Daṣaharā. El mahār y su esposa, vestidos de blanco, se postraron ante una imagen del Buddha. Aceptaron los “tres refugios” y recitaron los “cinco preceptos” budistas. La primera parte de la ceremonia fue conducida en pali (lengua litúrgica del budismo Theravāda) por el cabeza de las órdenes budistas de la India, el monje birmano Bhikku Chandramani. La segunda parte fue dirigida por el propio Ambedkar, un laico, en lengua marathi. Se levantó de nuevo y leyó a la multitud 22 votos que él mismo había concebido para la ocasión. Los cuatro últimos decían así:

Renuncio al hinduismo que es dañino para la humanidad y para el desarrollo de la humanidad porque se fundamenta en la desigualdad y adopto el budismo como mi religión ... Solemnemente declaro y afirmo que a partir de ahora llevaré una vida de acuerdo con los principios y las enseñanzas del Buddha y su *dhamma* [*dharma*] (citado en Sangharakshita, 1986: 137).

Luego, se volvió ante los 380.000 oyentes (principalmente mahārs) y pidió que aquellos que quisieran convertirse al budismo se alzarán. Todo el mundo se levantó al unísono. Él mismo administró emocionado los tres refugios, los cinco preceptos y los 22 votos de su cosecha a la multitud.

Un día después dirigió otra ceremonia de conversión para 100.000 personas más. Seis semanas después, *bābāsāheb* moría. De nuevo, cientos de miles de personas acudieron al mayor cortejo funerario que Bombay jamás hubiera conocido. Una nueva ceremonia de conversión se organizó para aquellos que acudieron a la cremación. Varios cientos de miles de personas fueron iniciadas en Delhi y en Agra cuando arribaron sus cenizas.

Una nueva conciencia dalit

Como hemos visto, Ambedkar poseía una inmensa fe en los principios de la democracia liberal y la modernización. Él fue un jurista, un economista y un político. Sin embargo, sus textos no beben enteramente de los modos de razonar de las ciencias sociales, sino que se adentran en el universo encantado de los mitos y leyendas (Ganguly, 2005: 136-137), y más cuando Ambedkar indaga en el origen de los dalits (designación marathi y

hindi que significa *oprimido* y que Ambedkar empleaba cada vez con más asiduidad para sustituir a la vejatoria *intocable*). Su “crónica de origen” (*purāṇa*) es reveladora.

Para el *doctor*, todas las sociedades antiguas han sido conquistadas en alguna ocasión. En esas situaciones de fragmentación social suelen escindirse grupos autóctonos (de *hombres rotos*, como él los llamaba), que pasan a la periferia y viven en zonas separadas. Cuando los invasores se sedentarizan recurren a las tribus de estos *hombres rotos* en busca de protección, a cambio de alimento. Los intocables son los descendientes de estos *hombres rotos* u oprimidos (*dalits*). Ambedkar sostiene, pues, que los *dalits* *siempre* han vivido segregados de los hindúes *de casta*. Ahí, su discurso refleja la realidad social de Maharashtra, donde cada pueblo poseía su “ghetto” mahār en las afueras; y donde una de las ocupaciones tradicionales de los mahārs era –y aún es– la de vigilante de la aldea. Los mahārs, por su parte, esgrimen una serie de derechos sobre los hindúes “de casta”, el más importante de los cuales es el derecho a recibir alimento de los patronos. En cierta manera, en la narrativa ambedkarita los *dalits* pasan a ser los habitantes originales de Maharashtra y de la India (Zelliot, 1995: 65). Siguiendo a los etnólogos coloniales, hace derivar el nombre *mahāraṣṭra* –que quiere decir “gran reino”– de *mahār*.

Si bien en otras partes del mundo, los barrios de *hombres rotos* desaparecieron y esas comunidades pasaron a ser absorbidas por las tribus sedentarias, en la India esto no sucedió. Existió un factor determinante que lo impidió.

Analizando los estudios censales, Ambedkar sacó a relucir que los brāhmaṇs ortodoxos no hacían de sacerdotes domésticos de los intocables. Además, los intocables comían carne y no veneraban la vaca. El hecho de que los intocables no tuvieran sacerdotes brāhmaṇs no sólo se debía al rechazo de estos últimos, mas también a que los intocables no querían tenerlos por sacerdotes. Como bien sabía Ambedkar, los intocables siempre han considerado a los brāhmaṇs seres inauspiciosos e impuros. Para Ambedkar, la única explicación posible a esta paradójica antipatía mutua era la hipótesis que los *dalits* u *hombres rotos* hubieran sido budistas.

Ambedkar sabe que no tiene evidencia directa para esta hipótesis, pero plantea un cuadro fascinante. Los mahārs descienden de las tribus nāgas de *hombres rotos* o *dalits* que fueron luego víctimas del progromo ārya (brahmánico). Sólo un nāga escapó, gracias a la ayuda del sabio Agastya. Los mahārs descienden de él. Estos nāgas serían luego iniciados por el Buddha y se convirtieron en algunos de los primeros budistas de la historia.

El odio de los brāhmaṇs era contra los budistas, no contra los *dalits* en sí mismos. Por tanto, tenía que existir otra razón adicional por la cual la intocabilidad fue impuesta sobre los *dalits*. Según *bābāsāheb*, porque comían carne de vaca. La contrarreforma brahmánica (cuando los brāhmaṇs habían abandonado ya el sacrificio animal y habíanse tornado vegetarianos), entre los primeros siglos antes de nuestra era y la época Gupta (siglos IV-V), atrapó a muchos budistas que comían vacuno en la trampa de la intocabilidad puesto que rehusaron el vegetarianismo. Por tanto, los *dalits* y los mahārs son los habitantes originales de la India, descendientes de aquellos budistas que en su día habían constituido un grupo con identidad separada y que había estado al margen del sistema de castas. Como dice Christophe Jaffrelot (2005: 41), este mensaje posee un «tremendo potencial para la movilización social». De ahí que en la ceremonia de

conversión de 1956 los mahārs regresaran a su religión ancestral a Nagpur, la “ciudad de los nāgas”. Ambedkar dotaba a los mahārs de nuevos mitos de origen y una identidad prestigiosa basada en perspectivas no-sánscritas y no-brahmánicas.

Si uno lee los 22 juramentos de su fórmula de “conversión” notará claramente el tono anti-brahmánico. Cualquiera budista se asombraría por la falta de referencias a elementos básicos como el *nirvāṇa*, el ritual, la meditación... Pero que nadie se lleve a engaño. La formulación ambedkariana es congruente con las más antiguas tradiciones del budismo indio. Precisamente, era su intención trascender las viejas rivalidades entre el Theravāda o el Mahāyāna y formalizar un tipo de neo-budismo (Nāvayāna). Y el hecho es que todos los seguidores de las principales escuelas budistas aprobaron su enunciado del budismo y aceptan a sus seguidores como budistas (Tartakov, 2003: 208).

Ocurre que en el budismo ambedkarita el concepto de liberación individual queda entretelado con el de liberación sociopolítica. Los factores del sufrimiento, lo que el budismo tradicional llamó *duḥkha*, son la explotación de casta, el trabajo forzado y la intocabilidad. Como expresa Timothy Fitzgerald (2005: 174), «en los escritos de Ambedkar la soteriología y la política están homologadas». Por supuesto, siguiendo de cerca las enseñanzas del neobudista británico Sangharakshita, muchos ambedkaritas no olvidan el elemento de trascendencia. Lo interesante de todo esto es que la distinción entre una esfera religiosa y otra no-religiosa (político-social), se desdibujan. Algo no tan alejado, con las cautelas necesarias, de la Teología de la Liberación (Omvedt, 2008: 265).

Como ha visto Neera Burra (1996: 158), cuando un mahār dice que es un bauddha (budista) está subrayando que su identidad ha cambiado. Ya no se ve a sí mismo como miembro de una comunidad intocable. Y, por implicación, está exigiendo a los hindúes *de casta* que reconozcan esa transformación interna. Ello explica cómo la recuperación del Buddha por parte de Ambedkar acabará por divinizar al propio *bābāsāheb*. Cualquiera que entre en casa de un ambedkarita notará que el ultra-racional economista y jurista es objeto de una adoración muy poco secular. Dice una rima popular de un omnipresente y omnisciente Bhim (Ambedkar):

Bhim está encima, Bhim está debajo
 Bhim está delante, Bhim está detrás.
 Oh, amigo, nada hay aquí sin él,
 está en todas partes, está en todas partes
 (citado en Ganguly, 2005: 173).

Puede que algunos ambedkaritas urbanos hayan eliminado los iconos hindúes de sus hogares, pero no ha sucedido lo mismo en el mundo rural. Allí, el cambio de identidad se expresa de una forma diferente. Por poco que uno conviva con los bauddhas del campo verá que siguen participando en festivales y rituales populares de las divinidades hindúes. Lo que muchos mahārs han hecho es añadir al Buddha y Ambedkar al universo religioso anterior. Los grandes sacramentos de vida siguen el viejo patrón hindú, aunque hayan incluido iconografía del Buddha y Ambedkar. Y lo que es más significativo: los ambedkaritas rurales han empezado a realizar rituales hasta la fecha reservados a los hindúes *de casta* (Burra, 1996: 168).

Para algunos ahí se encuentra el fracaso final del ambedkarismo. Los dalits han mantenido los mismos rituales, el mismo universo encantado y el mismo

devocionalismo del hinduismo. Al hacer del Buddha y de Ambedkar unos entes trascendentes (y, en ocasiones, al hacer del segundo una reencarnación del primero) han dinamitado la fuerza y el potencial del movimiento de conversión.

Pero yo disiento. Por un lado, los críticos olvidan el talante racionalista e igualitarista del budismo. Si uno lee atentamente los pronunciamientos de Ambedkar, encontrará una interpretación muy racional de conceptos como el *karma*, el renacimiento o el *nirvāṇa*. Pero, al mismo tiempo, al rescatar aspectos sobrenaturales del Buddha, Ambedkar los puede insertar –igual que su narrativa de los orígenes– en su proyecto de emancipación de los dalits. En especial, el despliegue de la compasión (*karuṇā*) tras la iluminación. Es a esta dimensión salvífica a la que el dalit rinde culto con su devoción (*bhakti*). Cuando el bauddha venera a Bhim no tiene la casta en mente, sino su necesidad de conectar con lo sagrado. No precisa rechazar “revolucionariamente” su pasado (Ganguly, 2005: 198). Esta complejidad no se ajusta a los binarismos clásicos de secular/religioso o tradicional/moderno.

Me parece importante destacar esto para ilustrar – con Debjani Ganguly (2005: 178) – que la casta «continúa generando nuevas formas de vida en el presente». La casta es una dimensión muy palpable de la vida cotidiana de millones de indios, sean budistas, sikhs o hindúes. Está entretejida en su identidad. Y más aún en la de los dalits.

Conclusión

A pesar de su talante secular, Ambedkar decidió combatir lo que él consideraba un prejuicio religioso con la conversión religiosa (a riesgo de perder las cuotas que los mahārs poseían y que, entonces, como budistas, ya no podrían disfrutar.) La respuesta a la llamada de *bābāsāheb* fue notable entre los intocables de las áreas de habla marathi y hindi. El censo de 1961 ya reportó 3,2 millones de *neobudistas*. Hoy puede que ronden los 8 millones (Tartakov, 2003: 193).

Sin embargo, el movimiento nunca alcanzó una dimensión subcontinental. Es más, acabó por erigirse como una afiliación cúllica entre grupos relativamente prósperos y en ascenso social de mahārs, jāṭavs y chamārs de la India central. Lejos de *aniquilar la casta* (que es el título de uno de sus libros más famosos), el ambedkarismo representa otra de las infinitas asociaciones entre casta, religión y cultura. La endogamia de casta –y subcasta– es ampliamente seguida por los ambedkaritas. Forma parte de su identidad como bauddhas, bien que al mismo tiempo lo deploren. La ironía es que el neobudismo ambedkarita se ha convertido virtualmente en una secta más del hinduismo. Como ha visto Christophe Jaffrelot (2005: 163), su conversión no fue una huida, sino una estrategia de emancipación; pero «al escoger el budismo, Ambedkar limitó el alcance de su ruptura con el hinduismo». Como era de esperar, los hindúes *de casta* todavía ven a estos neobudistas como intocables. Los ambedkaritas han acabado, pues, por reforzar las distinciones de casta. Con todo, para los mahārs y otros dalits el budismo ha comportado una dosis de autoestima valiosísima y un nuevo sentido de identidad (no-hindú) decente. Atacando de frente el *síndrome del paria* que tanto ha afectado a esta comunidad, *bābāsāheb* escribió (citado en Zelliott, 1995: 63):

Cuando los hindúes querían los *Vedas* mandaron llamar a Vyāsa, que no era un hindú de casta.

Cuando los hindúes quisieron una Epopeya [*Rāmāyaṇa*] llamaron a Vālmīki, que era un intocable.

Cuando los hindúes han querido una Constitución, me han llamado a mí.

El legado político de Ambedkar se fue apagando en las siguientes décadas. Ningún líder de talla le sucedió. El Partido del Congreso supo neutralizar a los políticos intocables. Y su póstumo Partido Republicano se perdió en innumerables escisiones y rivalidades internas, víctima de la política de castas. Pero a principios de los años noventa, con el ascenso de los partidos dalits y de castas bajas en el norte de la India, la herencia de Ambedkar eclosionó. En la actualidad, no hay movimiento dalit ni partido político pro-dalit que no lo reclame para sí. Y no existe ciudad en la India que no haya erigido una gran estatua de *bābāsāheb* Ambedkar. En 1999, los libros de texto oficiales de la India, que años atrás siquiera mencionaban su nombre, fueron aumentados con dos páginas en las que se destaca la contribución del padre de la Constitución.

OBRAS CITADAS

BAYLY, SUSAN (1999). *Caste, Society and Politics in India. From the Eighteen Century to the Modern Age*. Cambridge: Cambridge University Press.

BÉTEILLE, ANDRÉ (2006). *Ideology and Social Science*. Nueva Delhi: Penguin.

BURRA, NEERA (1996). “Buddhism, Conversion and Identity. A Case Study of Village Mahars”, en M.N. SRINIVAS (ed.), *Caste. Its Twentieth Century Avatar*. Nueva Delhi: Viking.

DELIÈGE, ROBERT (2007). *Intouchables. Entre révoltes et intégration*. París: Albin Michel.

FITZGERALD, TIMOTHY (2005). “Problems with ‘Religion’ as a Category for Understanding Hinduism”, en J.E. LLEWELLYN (ed.), *Defining Hinduism. A Reader*. Londres: Equinox.

GANGULY, DEBJANI (2005). *Caste, Colonialism and Counter-Modernity. Notes on a Postcolonial Hermeneutics of Caste*. Abingdon: Routledge.

ISAACS, HAROLD R. (1972). “The Ex-Untouchables”, en J. MICHAEL MAHAR (ed.), *The Untouchables in Contemporary India*. Jaipur: Rawat.

JAFFRELOT, CHRISTOPHE (2005). *Dr Ambedkar and Untouchability. Analysing and Fighting Caste*. Delhi: Permanent Black.

OMVEDT, GAIL (2008). *Seeking Begumpura. The Social Vision of Anticaste Intellectuals*. Nueva Delhi: Navayana.

- PÁNIKER, AGUSTÍN (2005). *Índika. Una descolonización intelectual*. Barcelona: Kairós, 2005.
- RODRIGUES, VALERIAN (ed.), (2002). *The Essential Writings of B.R. Ambedkar*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- RUDOLPH, LLOYD y RUDOLPH, SUSANNE H. (1969). *The Modernity of Tradition. Political Development in India*. Hyderabad: Orient Longman.
- SANGHARAKSHITA (1986). *Ambedkar and Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- SHAH, GHANSHYAM; MANDER, HARSH; THORAT, SUKHADEO; DESHPANDE, SATISH y BAVISKAR, AMITA (2006). *Untouchability in Rural India*. Nueva Delhi: Sage.
- TARTAKOV, GARY (2003). “B.R. Ambedkar and the Navayana Diksha”, en R. ROBINSON y S. CLARKE (eds.), *Religious Conversion in India. Modes, Motivations, and Meanings*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- ZELLIOT, ELEANOR (1995). “The Folklore of Pride. Three Components of Contemporary Dalit Belief”, en G.-D. SONTHEIMER (ed.), *Folk Culture, Folk Religion and Oral Traditions as a Component in Maharashtrian Culture*. Nueva Delhi: Manohar.