

“Introducción: superar la brecha nefasta” al libro de B. R. Ambedkar *India and communism*

Anand Teltumbde

Espai Marx

Traducción de Carlos Valmaseda

Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956), conocido respetuosamente como Babasaheb Ambedkar fue uno de los pensadores y políticos indios más importantes de la primera mitad del siglo XX, siempre en defensa de aquellos que se encuentran fuera, y oprimidos, del sistema de castas, los llamados intocables o actualmente dalits. Para ellos Ambedkar sigue siendo una figura icónica presente en todas sus luchas. Considerado el padre de la constitución, aunque más tarde renegaría de ella, en sus últimos años se convirtió al budismo buscando una salida al sistema de castas. Una de sus charlas más conocidas es, precisamente “[Buda o Karl Marx](#)”. En el pensamiento político indio predomina la idea de que Ambedkar siempre estuvo opuesto al comunismo, y los comunistas tuvieron en su momento una opinión muy crítica sobre su figura. Es por ello interesante que entre sus papeles inéditos se haya encontrado el plan y algunos capítulos de un libro titulado India y el comunismo, que fue [publicado en la editorial izquierdista LeftWord en 2017](#) con una larga introducción de Anand Teltumbde, cuya traducción ofrecemos a continuación.

El actual gobierno del BJP se encuentra inmerso en una dura campaña de criminalización y encarcelamiento de destacados intelectuales de izquierda. Uno de los casos más famosos es el de [Bhima Koregaon](#). Y precisamente una de las víctimas de este proceso ha sido Anand Teltumbde, activistas de derechos humanos, analista político, columnista y autor de numerosos libros. Teltumbde está casado, además, con la nieta de Ambedkar. El 29 de agosto de 2018, Teltumbde fue detenido acusado de conexiones con los detenidos por el caso Bhima Koregaon y un fantástico plan para asesinar al primer ministro Modi con pruebas probablemente fabricadas. Teltumbde más de dos años después sigue en prisión preventiva. Sirva esta pequeña nota como recordatorio y denuncia de la política represiva del actual gobierno del BJP en India.

La única forma de liberarnos por nosotros mismos es identificarnos con todo pueblo oprimido en el mundo.
Malcolm X

A aquellos que piensan que Babasheb Ambedkar (1891-1956) estaba en contra del comunismo o el marxismo este libro debería servirles como otro recordatorio de que tienen graves prejuicios. Ambedkar tuvo un interés permanente en el movimiento y filosofía comunistas (marxismo) como alguien centrado en la emancipación de los oprimidos. Esto es evidente desde el principio de su vida pública hasta casi sus últimos días, cuando dio una charla comparando a Karl Marx con Buda, el padre de la religión a la que se había convertido hacía menos de dos meses. Sin embargo, también es cierto que tenía serias reservas sobre ciertos postulados teóricos del marxismo, que quizá le impidieron tener un interés más profundo en el marxismo. Como consecuencia, siguió buscando un método mejor (un cuerpo de pensamiento) que superase las supuestas limitaciones del marxismo y aún así alcanzar el resultado final que este prometía. Ciertamente, vio este método en el budismo.

Intereses creados entre los dalits, sin embargo, presentaron con fuerza a Ambedkar como el enemigo de los comunistas. Al hacerlo, lo arrojaron al campo de los reaccionarios y los explotadores. Extendieron esta antipatía entre Ambedkar y los comunistas hasta tal punto que descartaron nada remotamente asociado con el marxismo. La categoría fundamental de clase, mediante la cual Ambedkar veía la sociedad humana, si bien no con la misma concepción que Marx



y Engels, ha sido por tanto un completo tabú para ellos.¹ Recientemente, han rechazado incluso el término ‘*dalit*’, un término casi de clase que Ambedkar usó para todas las Castas Intocables [En la actualidad se conoce como dalits a aquellos que en épocas anteriores se denominó ‘intocables’ o, en el sistema político indio, ‘Castas Deprimidas’ o ‘Castas Registradas’, esto último porque en la Constitución india se hizo un listado de aquellas castas o poblaciones nativas, ‘Tribus Registradas’, consideradas en situación de inferioridad y por tanto merecedoras de un trato de favor a la hora de conseguir trabajos en la administración, mejor educación, etc. Nota del tr.] Mientras algunos de ellos argumentan que después de abrazar el budismo ya no son dalits, o que el término dalit es demasiado humillante para reflejar la forma en que han progresado, algunos sugieren falsamente que Ambedkar nunca usó el término dalit.² Paradójicamente, no tienen objeciones al uso de castas que es lo que Ambedkar quería destruir.

Esta obsesión de la clase media educada dalit contra el marxismo ha alcanzado niveles de farsa. Ambedkar había esperado que ellos serían modelos de ejemplo para la comunidad y representarían sus intereses en la sociedad política. Pero fracasaron completamente en el cumplimiento de sus expectativas. Son los únicos responsables de la paradójica degeneración del movimiento dalit hoy, cuando los enemigos declarados de Ambedkar –el brahmanismo y el capitalismo– son vistos como los amigos de los dalits mientras los marxistas –identificados con las masas trabajadores del mundo– se convierten en sus enemigos jurados.

Todo el movimiento dalit posterior a Ambedkar refleja la singular obsesión por considerar a los marxistas como el enemigo. Esto ha permitido a los ‘líderes’ dalits seguir acomodados en los círculos dirigentes, disfrutando de las ventajas y beneficios, a la vez que se siguen llamando ambedkaristas. Cualquiera que hable de las preocupaciones materiales de los dalits será acusado de comunista y de anti-Ambedkar. Se encuentran pruebas de esto en la primera división del Partido Republicano de India (PRI), formado en 1957 –el año después de la muerte de Ambedkar–. El PRI se dividió entre las facciones *durust* (correcta) y *nadurust* (incorrecta) justo al año de su formación. La facción de B.C. Kamble que dividió al partido se llamó a sí misma PRI *durust* y llamaron al resto del partido, dirigido por Dadasaheb Gaikwad, como PRI *nadurust*. La facción de Kamble argumentaba que puesto que Ambedkar había dado la Constitución, la lucha dalit debía ser concebida dentro del marco constitucional. Métodos anárquicos como *satyagrahas* o agitaciones no eran la vía ambedkarista. Justificaba su separación del PRI dirigido por Gaikwad en términos que nos son familiares hoy: les acusaba de estar bajo la influencia de los comunistas cuando hablaban de las privaciones materiales de los dalits. Gaikwad, por su parte, vio la importancia de la tierra para la emancipación de los dalits y quería lanzar una campaña de agitación para la redistribución de la tierra.

Tanto Kamble como Gaikwad se apoyaron en frases de Ambedkar. Kamble utilizó la exhortación de Ambedkar a los dalits, hecha tras la euforia por la Constitución, de que utilizarían solo medios constitucionales para conseguir las demandas y evitarían los métodos de agitación.³ Gaikwad, por su parte, utilizó el lamento de Ambedkar expresado tres años antes a sus trabajadores del partido. Cuando la unidad Marathwada de la Federación de Castas Registradas (FCR, SCF por sus siglas en inglés, Scheduled Castes Federation) dirigida por B.S. Waghmare visitó a Ambedkar en Delhi en 1953, este les dijo que todo lo que había hecho solo había beneficiado a una pequeña parte de los dalits urbanos y que no podía hacer mucho por los dalits rurales. Les pidió que emprendiesen la lucha por la tierra para los sin tierra. Siguiendo su consejo, se realizaron tres *satyagrahas* por la tierra. La primera cuando todavía estaba vivo. La llevó a cabo en 1953 la misma unidad de la FCR en Marathwada bajo el liderazgo de B.S. Waghmare, y en la que 1.700 personas fueron a la cárcel. La segunda *satyagraha* se produjo en el cinturón de Khandesh-Marathwada en 1959 bajo el liderazgo de Gaikwad y en ella muchos comunistas y socialistas fueron a la cárcel junto con los dalits. La última fue una *satyagraha* de todo el país en la que centenares de personas fueron



arrestadas cada día durante más de un mes. La gran escala de esta *satyagraha* aterrorizó a las clases dominantes.

La facción Kamble estaba en minoría. Sin embargo, proporcionó los elementos oportunistas que desertaron del PRI y se aliaron con el campo gobernante, todo ello mientras reclamaban el nombre de Ambedkar y juraban por los intereses de los dalits.

La clase gobernante vio con buenos ojos este desarrollo de los acontecimientos e hizo todo lo posible por acelerar el colapso del movimiento dalit autónomo. Hasta los Panteras Dalits –que se habían inspirado en los Panteras Negras comunistas en los Estados Unidos– se dividieron siguiendo las mismas premisas. Una facción acusó a la otra de ser comunistas y de desviarse de la vía de Ambedkar, esta vez no la vía constitucional sino la budista. Ambedkar, la vía ambedkarista y el ambedkarismo se convirtieron en la retórica mediante la cual los oportunistas justificaban su conducta egoísta. Este debate dentro del movimiento dalit permitió a los partidos de las clases dominantes manipular el universo dalit con la ayuda de líderes dalits.

El Bharatiya Janata Party (BJP) tiene un pedigrí brahmánico bien conocido y tiene un programa que es totalmente opuesto a todo aquello en lo que creía Ambedkar. En las dos últimas décadas, el BJP ha conseguido el mayor número de asientos reservados en el Parlamento y en muchas asambleas legislativas. En vísperas de las elecciones parlamentarias de 2014 consiguió tener en sus filas casi todos los líderes importantes dalits –Ram Vilas Paswan, Udit (Ram) Raj y Ramdas Athawale–.⁴ El proceso subrayó la máxima no escrita de que los dalits pueden acercarse al partido brahmánico más reaccionario pero no deberían tocar a los comunistas ni con un palo. Es la misma lógica por la que Prakash Ambedkar, a pesar de ser nieto de Babasaheb, es acusado de anti-Ambedkar e incluso tildado de simpatizante maoísta simplemente por apartarse del BJP y del Partido del Congreso. Lo que le supuso críticas acerbas fue su intento de formar un Tercer Frente en Maharashtra con los socialistas y los comunistas. Los políticos dalits y sus intelectuales parásitos han elevado las máximas anticomunistas a una forma de arte. Quieren negociar los intereses de los dalits con las clases dominantes, quienes harían lo que fuese por impedir la germinación de una conciencia radical entre las masas dalits.

Con los años, esta propaganda ha transformado ‘Ambedkar contra el marxismo’ en un axioma. Se ha convertido en una idea tan fija que si Ambedkar llegase hoy y cogiese el garrote en favor de las masas dalits, sería acusado de anti-Ambedkar.

Ambedkar y Marx

La relación de Ambedkar con el marxismo ha sido enigmática. Ambedkar no fue nunca marxista. Pero se definió repetidamente como socialista. Como cualquier persona de su tiempo que pensase y estuviese conmovida por la miseria de la gente, a Ambedkar le impresionó el ímpetu de la tradición marxista. Tras completar sus estudios en la universidad de Columbia, se apresuró a ir a Inglaterra y entró en la London School of Economics, con la esperanza de que su beca se extendiese. Pero cuando esto no sucedió tuvo que volver a India en junio de 1917 para empezar a trabajar en el estado de Baroda según las condiciones de su beca. A pesar de sus cualificaciones extraordinarias y su puesto razonablemente alto (fue nombrado Secretario Militar de Su Excelencia el Maharajá Gaikwad de Baroda), se enfrentó a todo tipo de humillaciones debido a su baja casta. Hasta el peón más bajo en su propia oficina arrojaba los archivos sobre su mesa para no contaminarse. No encontró con facilidad un techo bajo el que cobijarse y cuando consiguió uno de incógnito fue expulsado en cuanto se supo su casta. Fue durante este fermento psicológico cuando se produjo la Revolución de Octubre en Rusia. Fue un acontecimiento que sacudió el mundo, que entusiasmó enormemente a los condenados del mundo y amenazó de igual manera a las clases dirigentes en todas partes. Sin embargo, no hay nada que mostrar de lo que Ambedkar sintió sobre todo ello.



El primer comentario de Ambedkar sobre la Revolución Rusa está en la editorial de *Bahishkrut Bharat* del 27 de septiembre de 1929, más de una década después de la revolución, con el título revelador de *Aadhi Kalas Mag Paya* (Primero el tejado, luego los cimientos). Ambedkar reprobaba los intentos comunistas de crear una revolución en India sin preocuparse por la conciencia de clase de la gente. Fue como reacción a la largamente estirada huelga de 1928 por parte de los comunistas que Ambedkar escribió:

«Los comunistas están intentando capturar el movimiento obrero del país. El impacto adverso que sus huelgas anteriores crearon sobre la condición obrera plantea la seria cuestión ante la clase obrera de si ceder las riendas de su movimiento a los líderes comunistas ... El principal objetivo de la huelga no es mejorar la condición económica de los trabajadores sino entrenarlos para la revolución».5

Ambedkar escribió que la conciencia de la mayoría de la gente no estaba preparada para la sociedad ideal que los comunistas querían crear. El principal motivo de su crítica era la práctica de los comunistas de ignorar ciertas tareas preparatorias y soñar con hacer una revolución en el país. En respuesta a ciertos comentarios, escribió otro artículo el 15 de noviembre de 1929 titulado “*Kranti kashala mhanatat*” (A qué se le llama revolución), que comentaba con dureza los métodos que adoptaban los comunistas para provocar la revolución. Escribió que los comunistas no prestaban atención a la verdad-mentira, la justicia-injusticia y ni siquiera les importaba desencadenar atrocidades en la búsqueda de su objetivo de establecer un estado como la Rusia soviética. Dijo que para él estos métodos no eran aceptables porque no solo se interponían en el camino del progreso del país sino que lo hacían retroceder.6

La provocación de estos artículos tenía su origen en los ataques de los comunistas a Ambedkar por haber cooperado con la Comisión Simon contra la decisión nacionalista de boicotearla. También como respuesta a la dura crítica por su consejo a los dalits de romper la huelga en 1929. Esta huelga, pegada a la anterior de seis meses de duración de 1928, la veía como un movimiento temerario por parte de los comunistas, ajenos a los apuros de los trabajadores, para conseguir objetivos políticos.7 Ambedkar no estaba solo en sus críticas a la huelga de 1929 ni era significativo. El sindicato rival Bombay Textile Labour Union también estaba en contra y había aconsejado a los trabajadores musulmanes romper la huelga, reemplazando a los trabajadores maratís, bajo la influencia de la Girni Kamgar Union. Sin embargo, Ambedkar fue señalado como el principal rompedor de huelgas tanto por los comunistas como por los nacionalistas.

Como veremos más tarde, los comunistas eran excesivamente optimistas acerca de las perspectivas revolucionarias en el país. Algunos de los principales dirigentes del movimiento comunista se habían autoconvencido de que India era ya un país capitalista maduro y por tanto preparado para la llegada de una revolución al estilo marxista clásico. Por ejemplo, *India en transición*, de M.N. Roy (1922), el primer estudio marxista en el mundo de los cambios en el paisaje colonial bajo el yugo imperialista, fue más allá al aceptar dogmáticamente que India, como las sociedades europeas, había cruzado la etapa colonial no «como resultado de una revolución violenta sino como consecuencia de un largo contacto continuado con las medidas políticas y económicas de un estado capitalista muy desarrollado».[8] Desaparecido el feudalismo, la casta, que se suponía ser la característica subyacente en la superestructura, se convertía naturalmente en un fenómeno sin raíces, de poca importancia, en el esquema de Roy. Por tanto, el comentario de Ambedkar de construir la superestructura antes que la base no podía ser bienvenido. No obstante, su uso de una escala moral para juzgar los métodos marxistas tiene pinta de proceder de su obsesión liberal y poco aprecio por la epistemología alternativa del marxismo. Este primer asunto de ignorar la preparación de la gente para la revolución, de la necesidad de erradicar la casta para germinar una conciencia de clase y las debilidades morales de los métodos comunistas, se manifestarían de maneras diferentes en sus



discusiones hasta su muerte. Y el asunto estaba relacionado básicamente con la práctica de los primeros comunistas y con la teoría del comunismo, es decir, el marxismo.

El primer ensayo publicado por Ambedkar, *Las castas en India: su mecanismo y génesis*, que había presentado en el Seminario de Antropología del Profesor Alexander Goldenweiser en la Universidad de Columbia (más tarde publicado en *The Indian Antiquary* in mayo de 1917) refleja su orientación de clase, que se puede vincular a la influencia de algunas lecturas rudimentarias de marxismo. Esta orientación de clase se mantuvo en Ambedkar aunque se ocupase de la casta. Siempre uso clase o ‘*varg*’ en maratí para referirse a la casta. Aunque bajo la pesada influencia del liberalismo, que toma al individuo como su eje, el joven Ambedkar lo desafía y dice que la sociedad está siempre compuesta de clases. Así es el pasaje:

«La concepción atomista tan popularizada –iba a decir vulgarizada– en los discursos políticos de los individuos en una sociedad es la mayor patraña. Decir que los individuos forman la sociedad es trivial. La sociedad está siempre compuesta de clases. Puede ser una exageración afirmar la teoría del conflicto de clases, pero la existencia de clases definidas en una sociedad es un hecho. Su base puede diferir. Puede ser económica o intelectual o social, pero un individuo en una sociedad es siempre miembro de una clase. Es este un hecho universal y la primera civilización hindú no podía haber sido una excepción a esta regla, y, de hecho, sabemos que no lo fue. Si tenemos esta generalización en mente, nuestro estudio de la génesis de la casta sería mucho más fácil, porque tenemos solo que determinar cuál fue la primera clase que se convirtió en casta, porque clase y casta, por así decir, son vecinos de escalera y solo un pequeño espacio las separa. **Una casta es una clase cerrada** [las negritas son mías].[9]

Cuando se lanzó a la vida pública para luchar contra la opresión de casta de los dalits, no tenía mucho a lo que referirse desde el punto de vista de la teoría o la estrategia. Excepto por Jotiba Phule (1827-1890), al que siempre consideró como uno de sus tres gurús, había un vacío completo hasta entonces en lo referente a la lucha contra el brahmanismo. Phule explicaba el sistema de castas como resultado de las intrigas de los brahmines-*bhatjis* y lo atacaba lo mismo que a los *shetjis*, los prestamistas, como los torturadores de los *shudra-atishudras* (castas atrasadas y dalits). Diagnosticaba que su falta de educación (*vidya*) era la causa de sus desdichas. Como las puertas de la educación estaban cerradas para ellos por los brahmines, se encargó él mismo de abrir escuelas para ellos, enfatizando la educación de las niñas. Aunque luchó contra el brahmanismo, Phule no lo identificó con los brahmines pues algunos de sus asociados más próximos en su movimiento, Sadashiv Balla Govande, Moro Vithal Valvekar y Sakharam Paranjape, pertenecían a esta casta. Ellos le proporcionaron todo tipo de ayudas, incluida la financiera, para hacer funcionar sus escuelas para niñas, cuando sus propios compañeros de casta se oponían furiosamente a ello.[10] Phule consideraba el dominio colonial británico como una bendición para las castas más bajas. Dado que el mantenimiento de este sistema vil se consideraba que tenía su origen en la religión hindú, era necesario que fuese reemplazado por alguna otra religión, lo que él mismo inició bajo la forma de la Sarvajanic Satya Dharma. Todos estos análisis y estrategias tendrían eco en la lucha de Ambedkar después de que desapareciese Phule.

Más allá de Phule –que murió el año antes de que naciese Ambedkar– Ambedkar no encontró ninguna teoría que pudiese guiarle en su lucha contra la casta. Karl Marx (1818-1883), un contemporáneo de Phule, era ciertamente el primer pensador en prestar una aguda atención al muy dañino impacto de la casta sobre la sociedad india y su vínculo causal con las relaciones de producción. En su famoso ensayo sobre *Los resultados futuros del dominio británico en india* (1853) Marx caracterizó a las castas indias como «el impedimento decisivo para el progreso y poder de India»[11]. Marx argumentaba correctamente que el sistema de castas de India estaba basado en la división hereditaria del trabajo, que estaba ligada inseparablemente a una base tecnológica sin



cambios y a la economía de subsistencia de la comunidad aldeana india. En ese momento él creía que el dominio británico socavaría las bases económicas y tecnológicas de estas comunidades aldeanas primitivas, autosuficientes, estancadas y aisladas, particularmente a través de la extensión del ferrocarril. La industrialización y crecimiento del comercio, facilitada por la extensión del ferrocarril, llevaría al hundimiento de las comunidades aldeanas tradicionales, y con ellas también al sistema de castas.[12] Marx comprendió más tarde que había exagerado el impacto posible de la extensión del ferrocarril sobre las relaciones tradicionales de producción caracterizadas por la comunidad aldeana india.[13] El punto importante, sin embargo, es que Marx conectaba clara y causalmente la arcaica formación social de las castas en India con las relaciones de producción. De ahí se seguía lógicamente que la abolición de la jerarquía de casta y de la opresión y explotación de las castas 'inferiores' no podía separarse de la forma marxiana de lucha de clases.

No hay pruebas de que Ambedkar hubiese leído nunca estos ensayos de Marx porque no se refiere a estas ideas fundacionales sobre la casta cuando discute la obra de Marx. Pero la esencia de este diagnóstico y la propuesta que se seguía de él –que la lucha contra la casta formaba parte integral de la lucha de clases– nunca es rechazada por Ambedkar. En realidad, no las diferenciaba y denominaba a su lucha contra la casta como la lucha de clases misma. Su única discrepancia era que la idea de clases de los primeros comunistas, solo vistas desde su base 'económica' excluyendo la opresión social y religiosa, era errónea. La articulación de Ambedkar, sin embargo, no era dialéctica cuando insiste en la prioridad de lo social y religioso sobre lo económico y político. Por ejemplo, Ambedkar hace de su principal argumento que las revoluciones políticas habían sido siempre precedidas por revoluciones religioso-sociales. Escribe:

«Hablando en términos generales, la Historia corrobora la idea de que las revoluciones políticas han sido siempre precedidas por revoluciones sociales y religiosas. La Reforma religiosa iniciada por Lutero fue el precursor de la emancipación política de los pueblos europeos. En Inglaterra el Puritanismo llevó al establecimiento de la libertad política. El Puritanismo fundó el nuevo mundo. Fue el Puritanismo el que ganó la Guerra de Independencia Americana, y el Puritanismo era un movimiento religioso. Lo mismo es cierto para el Imperio musulmán. Antes de que los árabes se convirtiesen en un poder político habían sufrido una total revolución religiosa iniciada por el Profeta Mahoma. Incluso la historia india nos lleva a la misma conclusión. La revolución política llevada a cabo por Chandragupta estuvo precedida por la revolución religiosa y social de Buda. La revolución política llevada a cabo por Shivaji estuvo precedida por la reforma religiosa y social traída por los santos de Maharashtra. La revolución política de los sijs estuvo precedida por la revolución religiosa y social dirigida por Guru Nanak. No es necesario añadir más ejemplos. Estos bastarán para mostrar que la emancipación de la mente y el alma es un preliminar necesario para la expansión política de los pueblos».[14]

Cuando Marx escribió sobre la casta como «el impedimento más decisivo para el progreso y poder de India» que sería debilitado por la extensión de la industria capitalista tras la introducción del ferrocarril, no quería decir con ello que sucedería automáticamente sin la intervención de la agencia humana. No fue más allá de esta observación general y ciertamente no dice que las luchas anticasta de las víctimas de la casta sean inútiles. La observación de Marx sobre la industria socavando la casta se ha demostrado equivocada en India, pues las castas siguen todavía bien vivas con su amenazante habilidad. Esto, por supuesto, se ha celebrado como el fracaso del marxismo por parte de los antimarxistas. Dicen que no solo la llegada del ferrocarril (ahora la tercera mayor red del mundo), sino tampoco el crecimiento de India hasta convertirse en una gran potencia industrializada han conseguido hacer mella en la casta. La casta para ellos es eterna. Ni los antimarxistas ni los primeros marxistas indios tenían razón en sus afirmaciones acerca de la visión de Marx. Los antimarxistas y anticomunistas se hacían fuertes en atribuir un impulso automático al motor del capitalismo –como si el capitalismo en sí mismo socavase la jerarquía de casta–. Los primeros



marxistas indios se equivocaban al desdeñar la importancia de las luchas ‘superestructurales’. Elevaban la metáfora de la ‘base y la superestructura’ a un principio fundamental de su teoría. Marx, según yo defiende, ha demostrado tener razón. La extensión del capitalismo, catalizada por la infraestructura ferroviaria del país, ha hecho mella en la casta de manera significativa desde el punto de vista del debilitamiento de sus aspectos rituales entre aquellos que estuvieron implicados en estos desarrollos. Las comunidades urbanas de clases superiores que constituyeron los nodos de la cadena de suministro tendieron a eliminar las barreras ritualistas entre ellos para reducir sus costes de transacción. Las castas entre estas comunidades han sido reducidas a meros residuos culturales del pasado. El hecho mismo de que las castas todavía sobrevivan muestra el fracaso de aquellos que ignoraron la necesidad de integrar las luchas contra la opresión socio-cultural del sistema de castas y la explotación económica que se manifiesta incesantemente mediante él para combinarse con los procesos capitalistas.

No es importante ver si Marx tenía razón o no. Lo que es importante destacar, sin embargo, es que las castas no solo han sobrevivido a pesar de la extensión del capitalismo en India sin que también se han vuelto más amenazadoras que nunca antes. Este análisis causal de este desarrollo paradójico tendrá poco que ver con Marx comparado con los así llamados marxistas, y mucho más con las dinámicas políticas que se interpretaron antes y después de la transferencia de poder en la que los dalits interpretaron un papel, aunque sea pequeño.

Cita con la clase

Es una lástima que los ambedkaristas hayan rechazado con vehemencia la política de clases en su antipatía por el marxismo. Es necesario recordarles que Babasaheb Ambedkar interpretaba las castas esencialmente en términos de clase –una casta es una clase cerrada- y también formulaba su lucha tomándola como una clase, una clase de todas las castas intocables, Clases Deprimidas o *varg dalit* en maratí. Es un asunto diferente que esta concepción de clase no fuese marxiana. En realidad, oscilaba más hacia el extremo weberiano que hacia el marxiano, en un continuo. En cualquier caso, seguía siendo necesariamente una clase.

Durante las conversaciones para las reformas Morely-Minto en 1909, la Liga Musulmana había planteado la controversia de que los *adivasis* y los intocables no eran hindúes y por tanto deberían ser excluidos al determinar la parte relativa de representación al Congreso (asumiendo que fuese representativo de los hindúes) y a la Liga Musulmana.[15] Esto proporcionó una palanca lo suficientemente fuerte a Ambedkar como para hacer que las castas hindúes se comportasen. Al principio, e incluso durante la lucha Mahad (1927), tenía esperanzas en que los elementos avanzados entre los hindúes darían pasos para llevar a cabo reformas en la sociedad hindú que aliviasen las injusticias hechas a los dalits. Pero todas sus esperanzas se enfrentaron a las respuestas negativas de las castas hindúes. Inmediatamente después de Mahad, Ambedkar empezó a lanzar amenazas de que los dalits se convertirían a alguna otra religión. En cierta ocasión exhortó claramente a los dalits a que se convirtiesen en musulmanes y en respuesta algunos dalits de Jalgaon (Berar) lo hicieron.[16] Aunque no explicó su lógica, no sería difícil discernirla en términos circunstanciales. Reflejaba un objetivo dual: presionar a los hindúes para que concediesen demandas de los dalits y plantear una reclamación sobre una parte del poder político. Usaría esta palanca mientras establecía con éxito una identidad política separada para los dalits.

Su momento llegó en las Conferencias de la Mesa Redonda de 1930-32 organizadas por el gobierno británico para discutir reformas constitucionales en India. Ambedkar llegó a una seria disputa con Mahatma Gandhi y salió victorioso, consiguiendo una identidad política separada para los dalits. La Adjudicación Comunal [Communal Award] del Primer Ministro británico Ramsay MacDonald, anunciada el 4 de agosto de 1932, otorgaba electorados separados a los Intocables, así como a las Castas Avanzadas, Castas Inferiores, Musulmanes, Budistas, sijs, cristianos indios, anglo-indios y



Europeos. Gandhi, haciendo una excepción de los dalits, no lo aceptó y empezó un ayuno hasta la muerte como protesta. El PCI rechazó el esquema de electorados separados. Los 18 comunistas acusados en su declaración conjunta ante las sesiones judiciales adicionales, en Meerut, condenaron tanto el movimiento de las clases deprimidas como el del gobierno diciendo que «El gobierno está mucho más interesado en el movimiento básicamente artificial y en última instancia reaccionario de las ‘clases deprimidas’ y en darles un electorado separado...»[17] Gandhi en realidad chantajeó a Ambedkar para que firmase lo que fue conocido como el Pacto de Poona. Este pacto se incorporó en la Ley de Gobierno de India de 1935. El Pacto de Poona reemplazaba los electorados separados para los dalits con el aumento del número de asientos reservados en los electorados conjuntos y con que el Congreso llevase a cabo trabajos para la elevación de los dalits. La ley India de 1935 promulgada para devolver el poder a los indios, convocaba elecciones generales en 1937 a las asambleas provinciales. Ambedkar fundó un partido político, el Partido Laborista Independiente (PLI, ILP por sus siglas en inglés, Independent Labour Party) en agosto de 1936 para participar en estas elecciones. Reflejaba su estrategia de ampliar su electorado más allá de los Intocables, más bien confinado a su propia casta Mahar. El PLI se modeló según las ideas de los fabianos –tomando prestado el nombre del partido fabiano–, el Partido Laborista Independiente fundado en Gran Bretaña en 1893. El partido fabiano británico terminó en el Partido Laborista en 1906, después de que este último hubiese sido creado por los sindicatos y los partidos socialistas. El PLI británico abandonó el Partido Laborista en 1932. Aunque el PLI estaba basado en la lógica electoral, ideológicamente estaba más cerca a la disposición de Ambedkar y programáticamente más cercano a la de los comunistas, quienes en ese momento operaban bajo el paraguas del Congreso como un bloque socialista.[18]

Ambedkar había definido al PLI como un partido obrero. En una entrevista con el *Times of India*, publicada el día en que formó el partido (15 de agosto de 1936), explicó el nombre del partido, diciendo que empleaba la palabra ‘Labour’ en lugar de ‘Clases Deprimidas’ porque este término incluía a las Clases Deprimidas también. Esto solo se explicaba por su estrategia de extender su llamamiento más allá de las Clases Deprimidas para las siguientes elecciones. El manifiesto del partido, de hecho, los presentaba como trabajadores. La palabra ‘casta’ aparecía solo una vez de paso en relación a su objetivo último: «El partido también trabajará para impedir que la administración se convierta en el monopolio de cualquier casta o comunidad». El manifiesto del partido declaraba que en el sector rural la presión demográfica y la fragmentación de las parcelas de tierra eran las causas principales de la pobreza y proponía la solución de la industrialización, de manera que mantuviese los insumos de la agricultura en un nivel óptimo y generase el excedente necesario para la inversión. Abogaba por un programa amplio de educación técnica para mejorar la eficiencia y la productividad y favorecía el principio de gestión estatal y propiedad estatal siempre que fuese necesario. Respecto a los trabajadores industriales y sus derechos, favorecía la legislación para controlar el empleo, el despido y la promoción de los empleados, fijar máximos de horas de trabajo, proporcionar salarios indemnizatorios, bajas con paga y también viviendas baratas y saneadas. El manifiesto también proponía la planificación a nivel de aldea para la vivienda y el saneamiento para modernizar las perspectivas de las aldeas.

Ambedkar se involucró en la causa de los arrendatarios (tanto los mahars intocables como la casta hindú de los kunbis) en la región de Konkan de Maharashtra. Con el apoyo del Partido Socialista del Congreso, el PLI organizó una enorme marcha de 20.000 campesinos en Mumbai en enero de 1938, la mayor movilización campesina antes de la Independencia en la región. Fue una demostración práctica de cómo se podían fusionar en la lucha ‘clase’ y casta.[19] Como destacaron muchos estudiosos, el discurso de Ambedkar en esta ocasión estaba cargado de matices marxistas: [20]



«Se ve en realidad que solo hay dos castas en el mundo: la primera, la de los ricos, y la segunda la de los pobres [...] De la misma manera que nos hemos organizado y hemos venido aquí hoy, debemos olvidar las diferencias de casta y las diferencias religiosas para fortalecer nuestra organización.»

En atención de sus ‘amigos comunistas’ añadió que a pesar de sus reservas sobre las teorías marxistas, «respecto a la lucha de clases de los trabajadores» siento que la filosofía comunista nos es más cercana.[21]

Ambedkar siguió dirigiéndose a conferencias campesinas por toda Maharashtra e incluso en Gujarat. En 1938, el gobierno de Bombay (el ministro del Congreso) introdujo la Ley de Disputas Industriales en la asamblea provincial con la intención de prohibir la huelga. Era incluso más estricta que la Ley de Disputas Sindicales de 1929. Esta ley draconiana proporcionaba un terreno común para que los marxistas que trabajaban en la All-India Trade-Union Congress (AITUC) y el Partido Laborista Independiente dirigido por Ambedkar se uniesen en una huelga masiva de 100.000 trabajadores.[22] Ambedkar tomó la delantera en la condena de la ley en la asamblea y defendió que el derecho de huelga era «simplemente otro nombre para el derecho a la libertad».

Nada de esto, sin embargo, impresionaría a los comunistas. El PLI no era apoyado ni bienvenido por ellos porque pensaban que la lucha dirigida por el partido y por Ambedkar llevaría a la fragmentación del voto trabajador. Ambedkar replicaba que los líderes comunistas estaban luchando por los derechos de los trabajadores pero nunca por los derechos humanos de los trabajadores de las castas registradas. La brecha, en lugar de cerrarse, empezó a ampliarse cuando Ambedkar se involucró en la lucha de clases.

De hecho, durante los años 30, Ambedkar llegó al máximo de su radicalismo. Esto llevó a muchos estudiosos a verlo como alguien cercano a una posición marxista. Se creó una ilusión similar cuando escribió *Estados y minorías* en 1946 en nombre de la Federación de Castas Registradas (SCF) para ser enviado a la Asamblea Constituyente (AC) como borrador de la constitución. Ambedkar escribió este texto porque anticipaba que no entraría en la Asamblea Constituyente. El SCF consiguió solo dos escaños en las elecciones de 1946, que no eran suficientes para elegirlo para la Asamblea Constituyente, y ningún otro partido se comprometió a ayudarlo en su intento por conseguir un asiento allí. El modelo que Ambedkar proponía en *Estado y minorías* era un modelo de socialismo de estado para India. Los elementos más destacados del modelo eran:

«Las industrias clave serán poseídas y dirigidas por el estado: las industrias que no sean industrias clave pero que sean industrias básicas también serán poseídas por el estado y dirigidas por el estado o por corporaciones creadas por el estado. Los seguros serán monopolio del estado y el estado obligará a todo ciudadano adulto a contratar una póliza de seguro de vida en relación a su salario. La agricultura será una industria del estado. El estado adquirirá los derechos que subsistan en industrias, seguros y tierra agrícola por individuos privados ya sean propietarios, arrendatarios o hipotecarios y les pagarán una compensación bajo la forma de obligaciones iguales a su valor, que serán una propiedad transferible y heredable y darán intereses pero que serán canjeadas tal como decida el estado. Las tierras nacionalizadas serán divididas en parcelas cultivables en cooperativas aldeanas a las que el estado les suministrará el capital, implementos, tecnología y otros insumos necesarios a cambio de parte de la producción. Se estipula la propiedad privada bajo la forma de industrias artesanales y a pequeña escala, ahorros personales, animales domésticos, etc.»[23]

En los años 30, Ambedkar, a pesar de sus reservas ideológicas, parece claramente estar extendiendo amistosamente la mano a los comunistas, pero estos últimos no parecieron responder positivamente. Por el contrario, se mantuvieron dogmáticamente apartados de su lucha, considerándola meramente superestructural, e incluso tildándola de ‘reaccionaria’, impulsada por el imperialismo.



La fase ‘radical’ de Ambedkar terminó con la disolución del PLI y la formación de la Federación de Castas Registradas de Toda India [All India Scheduled Caste Federation] en 1942. Al mismo tiempo, fue reclutado como miembro para el consejo ejecutivo del virrey. Mientras servía a los intereses británicos pinchando el Movimiento de Desobediencia Civil lanzado por el Congreso, Ambedkar quizá no veía sentido en seguir una política de clase cuando todo el terreno político se había vuelto comunal [en la terminología política en India se usa el término ‘comunal’ para referirse a las divisiones entre comunidades religiosas, fundamentalmente entre hindúes y musulmanes. Nota del tr.]. No obstante, fue instrumental para el desarrollo de muchas leyes en defensa de los intereses de la clase trabajadora. Los británicos ya habían accedido a una transferencia de poder siempre que se crease una constitución con el consentimiento de todas las partes. Con la estrategia del PLI, no podía tener una voz con la que pudiese armarse la representación dalit. El resultado del SCF, sin embargo, siguió siendo muy poco impresionante en términos electorales.

Ambedkar y los comunistas

La formación del PLI, un partido de clase obrera, creó la impresión de que Ambedkar estaba cerca del marxismo durante esta fase, algo que se descartó más tarde basándose en sus declaraciones anticomunistas. Una especialista importante en Ambedkar, Gail Omvedt, refleja esta punto de vista cuando escribe que Ambedkar estuvo cerca de las posiciones marxistas durante los años 30 pero a mediados de los 50 rompe con la ‘economía marxista’ y se convierte en un ‘sociademócrata’.[24] De hecho, Ambedkar nunca estuvo cerca de una posición marxista y nunca aceptó la economía marxista. No obstante, al mismo tiempo se puede decir sin duda que estuvo siempre interesado en el comunismo y que ese interés nunca desapareció. Su profunda formación religiosa y su base intelectual en el liberalismo y las influencias del fabianismo y el pragmatismo durante su época estudiantil en Columbia y la London School of Economics (fundada por la Sociedad Fabiana de Gran Bretaña) frustraron su interés por el marxismo. Ambedkar estuvo profundamente impresionado por su profesor en Columbia, John Dewey. Dewey fue uno de los pensadores norteamericanos más influyentes de su tiempo. Un filósofo pragmatista destacado y un socialista fabiano, Dewey fue el presidente de la Liga por la Democracia Industrial, la contraparte estadounidense de la Sociedad Fabiana de Gran Bretaña. De hecho, la mayor parte de las objeciones de Ambedkar contra el marxismo se pueden rastrear en textos fabianos.[25] De manera similar, el ‘socialismo de estado’ en *Estados y minorías* tampoco significa que hubiese aceptado la economía marxista. Si no la había aceptado, no se plantea la cuestión de si la descartó.

Cualquier manual básico de marxismo explicará que el socialismo no se puede equiparar con el marxismo. Hay muchas variedades de socialismo que van desde el antiguo socialismo en el Antiguo Testamento o la República de Platón al socialismo utópico, el socialismo fabiano, el socialismo sindicalista, el socialismo corporativo, el socialismo democrático, el socialismo gandhiano, el socialismo de estado, sin descontar el socialismo védico (comunismo) como algunos de nuestros camaradas indios proponían.[26] Marx diferenciaba su socialismo de todas estas versiones llamándolo socialismo científico. El socialismo de estado o socialismo colectivo surge como reacción contra el extremo individualismo del siglo XIX. Sus principios se basan en las obras de Eduard Bernstein en Alemania, Jean Jaurès en Francia, Karl Branting en Suecia y Edward Anseele in en Bélgica y recibió un fuerte estímulo en la era del capitalismo del estado del bienestar (influenciado por las teorías económicas de John Maynard Keynes). El socialismo de estado no quiere abolir el estado sino que defiende eliminar los males de la discriminación capitalista y la desigualdad. Defiende la idea de un estado del bienestar. Cree que solo el estado puede eliminar la explotación y promover el bienestar general. Normalmente ve los medios de producción como algo a nacionalizar, que a los trabajadores se les de igual paga por igual salario y al estado tomando medidas de justicia social en favor de los sectores más débiles.



La historiadora Gail Omvedt habla de un discurso de Ambedkar el 26 de agosto de 1954 criticando al gobierno por su posición prorusa en política exterior, en el que decía que el comunismo era «como un fuego en el bosque, quemando y consumiendo todo lo que se cruce en su camino». Nadie discutiría que Ambedkar no estaba bien dispuesto hacia Rusia o China. No obstante, ¿se debía este sentimiento a la oposición de Ambedkar a Nehru, quien creaba una falsa impresión de amistad hacia ambos países, o era atribuible a su anatema del marxismo y a su aborrecimiento de las prácticas del comunismo? Sigue siendo una cuestión abierta. Además, excepto en los años iniciales de Lenin, la Rusia soviética (URSS) más bien había perdido su brillo y deprimido a muchos de aquellos que le deseaban lo mejor. De hecho, se puede observar que hasta los años 30 Ambedkar no es hostil hacia el comunismo. Fue su experiencia con los comunistas de Bombay lo que le hizo irreconciliable con todo lo comunista. Se puede encontrar, sin embargo, que tenía una admiración tácita por la Rusia postrevolucionaria. Es muy interesante que cuando José Stalin llegó al poder en Rusia en 1922, Ambedkar se conmovió por un régimen comunista que aceptaba al hijo de un zapatero pobre como jefe del estado. A pesar de las negativas historias de terror de Stalin contra sus oponentes que llegaban sin cesar desde Rusia, Ambedkar tuvo siempre una debilidad por Stalin. El día en que murió Stalin, se dice, Ambedkar observó un ayuno como duelo por su muerte.[27] Su amargura con los comunistas tenía más un origen local que internacional y era debida más a la práctica que a la teoría.

A partir de los años 40, Ambedkar había empezado a hacer persistentes declaraciones anticomunistas, que en su mayoría tenían un contexto político. De la misma manera que los comunistas veían a Ambedkar como alguien que fragmentaba su electorado, Ambedkar estaba igualmente preocupado por la potencial atracción hacia el comunismo de los dalits. Después de todo, sus electorados se solapaban irremediabilmente. En vísperas de las elecciones de 1946, declaró a través de su periódico, *Janata*, “Cuidado con los comunistas”.[28] Esta amargura creció recíprocamente. En las elecciones de 1952, se dice que Dange exhortó a la gente a votar en blanco pero no en favor de Ambedkar. Como tal, la declaración citada más arriba como muestra de su desacuerdo con la economía marxista no es la primera. En el año anterior, en una entrevista concedida al periodista estadounidense Selig S. Harrison el 21 y 28 de febrero y el 9 de octubre de 1953 sobre el tema de la debilidad de los comunistas en el estado de Maharashtra, su amargura hacia los comunistas era obvia:

«El Partido Comunista estuvo originalmente en manos de algunos chicos brahmines –Dange y otros–. Han estado intentado ganarse a la comunidad maratí y a las Castas Registradas. Pero no han hecho ningún avance en Maharashtra. ¿Por qué? Porque son principalmente un puñado de chicos brahmines. Los rusos cometieron un grave error al confiarles el movimiento comunista en India. O los rusos no querían el comunismo en India –solo querían tamborileros– o no entendieron.[29]

Años antes de eso, mientras presidía una Conferencia de Distrito de las Clases Deprimidas en Masur en septiembre de 1937, de nuevo un año electoral, Ambedkar había declarado que era un enemigo declarado de los comunistas que explotaban a los trabajadores para sus fines políticos, y no había posibilidad de unirse a ellos.[30] Fue durante los años 30 cuando, como sugiere Gail Omvedt, estuvo más cerca de los marxistas y solo un año después de las elecciones, ¡se uniría a ellos en la histórica marcha de los 20.000 campesinos contra el sistema Khoti en enero y en una huelga masiva en septiembre de 1938 contra la Ley de Disputas Industriales! Se pueden citar muchos más ejemplos de ‘una de cal y una de arena’ en su relación con los comunistas. Como muestran estos ejemplos, sus declaraciones anticomunistas tienen su origen principalmente en su preocupación por defender su terreno en la política electoral. La cuestión principal es su causa: ¿deberían ser tomados como su oposición al comunismo como un concepto marxista o a quienes lo practicaban? Ciertamente, se puede ver que su irritación se debía más a la práctica de los comunistas de Bombay con los que tenía que enfrentarse.



La primera confrontación de Ambedkar con los comunistas se produjo justo después de la lucha de Mahad de 1927 que había galvanizado a los dalits en Bombay y sus alrededores en la agitación por sus derechos civiles. En vísperas de la huelga de 1928, cuando los líderes comunistas del Sindicato de Trabajadores Textiles se acercaron a Ambedkar en busca de apoyo, él señaló la discriminación contra los trabajadores dalits en las fábricas. Tenían que beber agua de jarras separadas y se les prohibía entrar en el departamento de tejido con una mayor paga debido a su intocabilidad.[31] Les pidió que luchasen para parar esto. Fue solo cuando amenazó con romper la huelga pidiendo a los trabajadores dalits que volviesen al trabajo cuando los líderes comunistas se implicaron en el asunto. Ambedkar en su testimonio ante la Comisión Simon había declarado:

«En la reciente huelga de Bombay saqué continuamente este asunto. Les dije a los miembros del sindicato que si no reconocían los derechos de las clases deprimidas a trabajar en todos los departamentos, más bien disuadiría a las clases deprimidas de tomar parte en la huelga. Más tarde consintieron, más bien a regañadientes, a incluir esta como una de sus demandas, y cuando la presentaron a los dueños de las fábricas, estos muy justamente la desecharon y dijeron que si esto era una injusticia, ciertamente ellos no eran responsables de ella».[32]

Se puede decir sin embargo, en justicia, que esta amargura no era enteramente unilateral. Los comunistas estaban también molestos con Ambedkar por su cooperación con la Comisión Simon. Como registra Dhananjay Keer, el biógrafo de Ambedkar, este, animado por Frederick Stones, el director del grupo de las Fábricas E.D. Sassoon, había pedido a los trabajadores dalits, para amargura de marxistas y otros, abandonar la huelga y volver al trabajo.[33] Su argumento era que los comunistas estaban recurriendo a las huelgas por un objetivo político sin importarles el impacto adverso sobre las vidas de los trabajadores.

La inicial actitud minimizadora de los comunistas hacia la cuestión de la casta tenía su origen en la metáfora marxiana de base y superestructura. La tomaban literalmente y por tanto nunca apreciaron, más bien despreciaron, el movimiento anticasta dirigido por Ambedkar. Creían que a no ser que la base económica de la sociedad cambiase, no habría forma de provocar un cambio en instituciones superestructurales como el sistema de castas. Con su actitud doctrinaria habían ridiculizado estas luchas como inútiles. Además, se oponían a ello porque era visto como algo que dividía a las clases trabajadoras, que eran su electorado. No es necesario decir que demostraban su incompreensión tanto de la clase como de la casta, y más aún del marxismo. Veían la clase como una categoría puramente económica y la casta como una cultural, asociada con el feudalismo. Estaban ciegos a la realidad de la casta como la vida real de la gente en el subcontinente indio que penetra en todos los aspectos de su vida. De manera similar, malinterpretaban el marxismo como un credo, casi una religión, y se adherían a él como lo habían hecho anteriormente a los *Dharmashastras* hindúes. La fidelidad puritana a la palabra escrita era lo que caracterizaba a la cultura brahmin y se reflejaba en su práctica respecto al marxismo. Solo porque la teoría marxista decía que los trabajadores industriales iban a ser la vanguardia de la revolución, se centraron únicamente en los trabajadores en las metrópolis, ignorando los apuros de la inmensa mayoría de otros trabajadores.

Marxistas no marxistas

El marxismo es un amplio marco teórico que contiene herramientas analíticas para dar lugar a una revolución. No es un plano detallado. Muchos de los constructos que le son básicos ni siquiera fueron definidos por Marx y Engels, sus creadores. Se suponía que los marxistas debían aplicar la teoría de forma creativa dentro de este amplio marco tomando en consideración las especificidades de la situación. Pero los marxistas indios eran demasiado fervorosos para implantar sus categorías y nociones, europeas en origen y contexto, en un suelo poco adaptado para producir los resultados deseados. La especificidad india se caracterizaba definitivamente, entre otras cosas, por la existencia de castas que, no obstante, fueron conscientemente marginadas de la literatura del partido

durante décadas. De hecho, los primeros comunistas estaban tan separados de la realidad india que fue usado contra ellos por los tribunales coloniales. En el caso de la Conspiración de Kanpur (1924) hasta el fiscal estalló vitriólicamente diciendo que los comunistas iban contra Dios, contra el país, contra la familia y por lo tanto de ninguna manera eran semejantes a India.[34] Aunque no es necesario tomar los vituperios del enemigo al pie de la letra, y mucho menos para sacar conclusiones, no puede haber muchas dudas de que los marxistas mostraban su inquebrantable adhesión a la palabra escrita de Marx como si fuesen máximas religiosas, a la *vedvakyā* [textos védicos, nota del tr.]. Dado su origen social, nos inclinamos a atribuir esta *shabd pramānya* [autoridad de la palabra, nota del tr.] a su cultura brahmánica.

Los primeros comunistas no sentían la necesidad de pensar en las clases en el contexto indio e imitaron las de Rusia, ignorando incluso la exhortación de Lenin ya en 1919. Lenin, quien no conocía las condiciones de los países de oriente, había urgido a los comunistas en el Segundo Congreso de Toda Rusia de las Organizaciones Comunistas de los Pueblos del Este a confiar en la «teoría general y la práctica del comunismo, [pero] debéis adaptaros a condiciones específicas distintas de las que existen en los países europeos. Debéis ser capaces de aplicar esa teoría y práctica a condiciones en las que el grueso de la población es campesino, y en las que la tarea es emprender la lucha contra supervivencias medievales y no contra el capitalismo».[35] Hasta el Partido Comunista Chino había aconsejado a los comunistas indios «ponerse en cabeza y luchar de manera constante y hasta el final» incluso «en la lucha contra el sistema de castas».[36] De todos los países, el record de los comunistas indios en no adaptarse ‘a las condiciones específicas’ queda patente en su ignorancia de la casta.

Un análisis de clase de la sociedad es básico para comprender las condiciones concretas de las que habla Lenin. Da los elementos esenciales para formular estrategias para una lucha de clases que lleve a la revolución. Es pertinente ver si los comunistas indios de la era de Ambedkar se preocuparon realmente por comprender las clases tal como existían en India. Aunque las clases constituyen una categoría fundamental en el marxismo, Marx y Engels no las definieron más allá de que estuviesen condicionadas por las relaciones de producción o por «la relación directa de los propietarios de las condiciones de producción con los productores directos.»[37] Lenin, quien tuvo que trasladar el marxismo a una revolución práctica, había definido la ‘clase’ como sigue:

«Las clases son grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran frente a los medios de producción (relaciones que las leyes fijan y consagran), por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo, y por consiguiente, por el modo y la proporción en que perciben la parte de la riqueza social de que disponen. Las clases sociales son grupos humanos, uno de los cuales puede apropiarse del trabajo del otro, por ocupar puestos diferentes en un régimen determinado de economía social.»[38]

Si los primeros comunistas indios, jurando por el liderazgo de Lenin, hubiesen seguido esta definición, ciertamente se hubieran enfrentado a las castas buscando acomodo dentro del análisis de clase. Les hubiera llevado al incrustamiento de las castas dentro de las clases y por consiguiente, la lucha de clases hubiera incorporado por fuerza las luchas contra la casta. Se sigue de ello también que no hubiera sido necesario que los dalits articularan un movimiento separado. La dualidad de casta y clase que fue utilizada acriticamente por todos, y que ha sido el principal flagelo de la política radical en India, nace de este sinsentido de los primeros comunistas, y se puede argumentar que nos cuesta por ahora la revolución india.

Incluso si hubiesen seguido la revolución rusa desde el punto de vista empírico, hubieran comprendido la importancia del rol del campesinado en ella. El ejemplo de la vecina China también era más apto para ser emulado. Pero los comunistas indios tenían un enfoque doctrinario e



imaginaban que India ya era una economía capitalista con la revolución proletaria a la vuelta de la esquina. Estos sinsentidos los mantuvieron comprometidos con los sindicatos, que eran representativos de una minúscula clase de trabajadores industriales en los centros urbanos, ignorando al campesinado en un país predominantemente agrario. Esta ignorancia o alejamiento del campesinado también los mantuvo alejados de la India rural donde la dinámica real de castas se estaba desarrollando. Fueron por primera vez los comunistas del sur de India los que tomaron su propia iniciativa para implicarse en la lucha de trabajadores sin tierra y campesinos en Thanjavur y se enfrentaron por tanto a la dinámica de castas en 1941 poniendo en primer plano la cuestión de la casta en la lucha de clases. Incluso cuando se implicaron en los problemas campesinos, las demandas hechas eran siempre para los arrendatarios y no siempre para los campesinos pobres y sin tierra que eran considerados parte de los *kisan* [campesino en las lenguas indostánicas, nota del tr.] No se encontraba ni una sola demanda sobre el sistema *Jajmani*, la opresión de casta en las aldeas. Sin embargo, en el 'Plan de acción' para lo 'Común', entre muy generales demandas políticas y económicas, solo hubo una al estado para la 'protección' de los intocables mediante la legislación dando iguales derechos políticos y religiosos.[39] Ni Roy ni el Labour Kisan Party of Hindostan (LKPH) o Dange pensaron en la casta como un factor importante al que enfrentarse en India.

Como se ha observado más arriba, el Congreso había comprendido la importancia de los Intocables en su reclamación de una parte del poder frente a la Liga Musulmana y entendió el asunto de la intocabilidad desde 1916. Sin embargo, los comunistas eran felizmente inconscientes de él. Cuando el partido pasó la resolución Bardoli "Para elevar a las clases empobrecidas", M.N. Roy se refirió a ella como parte del Programa Constructivo.[40], pero incluso con posterioridad prestó escasa atención al asunto. Clemens Dutt, el marxista británico, superó incluso a Roy al declarar: «A pesar de la elogiada espiritualidad de India y el misticismo que se supone ser una característica de la mente india, los efectos de los factores económicos parecen ser más claramente demostrables en India que incluso en la materialista Europa occidental».[41] Quedo reflejado incluso en el mensaje presidencial en la Primera Conferencia Comunista presentado por M. Singaravelu, persona, que a diferencia de muchos, era bien consciente de la opresión social de los Intocables en Chennai:

«Trataremos ahora brevemente dos otros elementos de propaganda adoptados por el Congreso en la lucha por *Swaraj*. Abordaremos primero el problema de la intocabilidad y expresaré mi opinión sobre la relación de nuestro partido con este problema. Debe entenderse claramente que desde el punto de vista del comunismo esta cuestión de la intocabilidad es puramente un problema económico. Si esta clase de gente [sic] son admitidos o no en los templos o tanques o calles no es una cuestión conectada con nuestra lucha por *Swaraj*. Con la llegada de *Swaraj* estas desventajas sociales y religiosas caerán por sí mismas. Los comunistas no tienen ni casta, ni credo, ni religión. Como hindúes, mahometanos o cristianos, pueden tener puntos de vista privados sobre estos asuntos. La cuestión de la intocabilidad está asociada esencialmente con la dependencia económica de la inmensa mayoría de estos indios. Tan pronto como se resuelva esta dependencia económica, el estigma social de la intocabilidad está destinado a desaparecer.»[42]

Singaravelu también añadió que la entrada a los templos, tanques y caminos no «elevaría a estos desdichados en la escala social en iguales términos que sus hermanos ricos» y como la intocabilidad era esencialmente «un problema agrario», sin liberarlos de la dependencia económica cualquier «charla sobre la eliminación de la intocabilidad es básicamente insincera».[43] Esta era exactamente la visión del PCI de los problemas de casta e intocabilidad. Si podía influir sobre una persona como Singaravelu, que pertenecía a la comunidad pescadora y había trabajado con Iyothee Thass Panditar y Periyar Ramasamy, el pensamiento de los otros líderes, una mayoría de los cuales procedía de la casta brahmin, se puede imaginar.



El debate entre los marxistas emigrados de los primeros años también muestra que estaban más preocupados por si usar o ignorar el sentimiento nacionalista para la causa revolucionaria más que por los apuros materiales de las masas.[44] Con el tiempo, debatirían muchos de estos temas pero la cuestión de cómo adaptar el marxismo a la situación india no era su punto de desacuerdo. Su enfoque doctrinario les convenció de que la revolución llegaría solo a través de las clases trabajadoras industriales después de lo cual muchos otros males sociales se desvanecerían automáticamente. Este automatismo al que daba forma la metáfora de la ‘base y la superestructura’, tal como la entendían, ¡quería que los dalits olvidasen sus calamidades y esperasen a que se produjese la revolución!

Locura metafórica

Base y superestructura es una metáfora que Marx y Engels usaron para destacar la primacía de lo material, un corolario de su principio central del materialismo dialéctico. Una primera articulación de la relación base superestructura se encuentra en la crítica de Marx y Engels al idealismo de la filosofía contemporánea alemana en *La ideología alemana*, escrita a mediados de los años 40 del siglo XIX:

«La sociedad civil en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía; sin embargo, la organización social que se desarrolla directamente basándose en la producción y el intercambio, y que forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra superestructura idealista, se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre. Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos)».[45]

La metáfora se presenta bajo la forma de una relación entre la estructura económica y la superestructura ‘legal y política’ en el *Prefacio a una contribución a la crítica de la economía política*, 1859, donde escribió Marx:

«El resultado general al que llegué y que una vez obtenido sirvió de hilo conductor a mis estudios puede resumirse así: en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia».[46]

Desde entonces, los marxistas empezaron a interpretar esta afirmación: ¿Qué es la ‘base’? ¿La economía? ¿Las fuerzas de producción? ¿La tecnología? ¿Las relaciones de producción? ¿Qué se incluye en la superestructura? Obviamente, el estado, pero ¿qué pasa con la ideología? (¿y la teoría revolucionaria?) ¿La familia? ¿El estado cuando posee la industria? Finalmente, ¿cuál es la relación entre la ‘base’ y la ‘superestructura’? ¿Determina la base a la superestructura? Si es así, ¿cuál es exactamente la naturaleza de la determinación? ¿Y tiene la superestructura un grado de ‘autonomía’? –y si es así, ¿cómo se puede conciliar esto con hablar de ‘determinación’ (aunque sea solo su ‘determinación en última instancia)?[47]



Aunque siguió el debate alrededor de las respuestas a estas preguntas, gente como Karl Kautsky, al que Lenin llamó en cierta ocasión el Papa del marxismo, y Georgi Plekhanov, un destacado marxista ruso que influenció la corriente principal tras la revolución de Octubre, mantenían que el desarrollo de la producción daba como resultado automáticamente cambios en la superestructura. [48] Siguiéndolos, los marxistas tradicionales interpretaron que ‘base’ significaba la ‘realidad material’ y ‘superestructura’ algo como ‘los fenómenos sociales e intelectuales’ e interpretaron que la afirmación de Marx significaba que hay una causalidad mecánica directa entre la base y la superestructura. Redujo el marxismo a un credo determinista o pasivo y fatalista casi negando el rol de la agencia humana a pesar de los escritos históricos del propio Marx —*La lucha de clases en Francia, El dieciocho brumario de Luis Bonaparte, La guerra civil en Francia*— que no tenían un ápice de un enfoque pasivo, fatalista, del cambio histórico. Engels, en una carta a Heinz Stakrenburg respondía a esta grave interpretación errónea de la frase por parte de ciertos marxistas. Escribía:

«El desarrollo político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., descansa en el desarrollo económico. Pero todos ellos repercuten también los unos sobre los otros y sobre su base económica. No es que la situación económica sea la *causa, lo único activo*, y todo lo demás efectos puramente pasivos. Hay un juego de acciones y reacciones, sobre la base de la necesidad económica, que se impone siempre, *en última instancia*.»[49]

Y en otra carta a Joseph Bloch:

«Según la concepción materialista de la historia, el factor que *en última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta —las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas— ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico». [50]

Mientras todo esto sucedía en Europa, en India, la metáfora de la base y la superestructura adoptaba una grotesca forma mecanicista que negaba la existencia de la dura realidad de la casta. Los marxistas indios siguieron aislados de las interpretaciones posteriores de esta frase por parte de la ‘nueva izquierda’ de finales de los años 50 y la izquierda maoísta de mediados de los 60. Ambos habían lanzado asaltos al crudo relato mecánico determinista de la historia. Muchos intelectuales marxistas destacaron el daño causado por esta metáfora y rechazaron su interpretación automática y determinista. Louis Althusser, un filósofo marxista francés, formalizó en los años 60 una nueva estructura teórica que de manera efectiva acabó con las viejas ideas de ‘base’, ‘superestructura’ y ‘determinación’. Mantuvo que la sociedad consistía en diversas estructuras diferentes —la política, la económica, la ideológica y la lingüística— cada una de ellas desarrollándose a su propia velocidad y provocando un impacto sobre las otras. En cualquier punto determinado de la historia podía ser cualquiera de ellas la que dominase a las otras. Era únicamente ‘en última instancia’ que la económica ‘era determinante’.[51] A pesar de estas interpretaciones, muchos entre los marxistas



indios consideran aún hoy esta metáfora un profundo principio teórico. No comprenden que ha sido la causa raíz de la división y divergencia del movimiento del proletariado indio y en consecuencia la ruina de ambas ramas, esto es, la marxista y la dalit. Con el paso de los años, los marxistas han comprendido de diversas maneras el error de ignorar la casta y a Ambedkar, pero todavía les falta convicción en tanto que siguen, cuando se profundiza, obsesivamente aferrados a esta metáfora de la base y la superestructura.

El PCI se enfrentó a la existencia del factor casta en las fábricas modernas en 1930 pero la AITUC apenas hizo ningún pronunciamiento al respecto. En su panfleto de marzo de 1931 titulado *El Congreso de Karachi y la lucha contra el imperialismo*, hacía un llamamiento al pueblo trabajador y elementos sinceramente revolucionarios a mantenerse alejados de los «traidores del Congreso Nacional», y les instaba a luchar por demandas como la «abolición de todo privilegio de casta, religioso y nacional y conseguir la igualdad independientemente de la raza, casta, sexo o religión.»[52] Pero esto –tristemente– era básicamente retórica vacía sin respaldo en la práctica.

Las faltas de los comunistas

Tal como hemos visto, la actitud del PCI hacia Ambedkar se basaba principalmente en una concepción errónea de la ‘base y superestructura’ que ciertamente se complementaba con los prejuicios de casta de sus líderes de casta superior. Empezó a aparecer con el testimonio de Ambedkar ante la Comisión Simon en 1928. El PCI rechazaba el proyecto de electorados separados cuando Ambedkar los consiguió tras una dura disputa con Gandhi. Dieciocho comunistas en su declaración conjunta en las sesiones adicionales ante el juez, en Meerut, condenaron tanto el movimiento de las clases deprimidas como de su recepción por parte del gobierno. Declararon: «El gobierno está mucho más interesado en el movimiento básicamente artificial y en última instancia reaccionario de las ‘clases deprimidas’ y en darles un electorado separado».[53] Así, mantenían posiciones similares a las de Gandhi en la cuestión de electorados separados, a pesar tanto de su repudio de la casta como del apoyo de esta de Gandhi como parte del *Varmashram Dharma*. Gandhi diría que no había nada pecaminoso en la casta, como sí lo había en la intocabilidad.[54] Para Ambedkar, este favor matizado de los comunistas era más irritante que la oposición ortodoxa de Gandhi simplemente porque venía de aquellos que reclamaban trabajar por los oprimidos. La posición del PCI sobre los electorados separados confirmaba las críticas de Ambedkar contra los comunistas por su falta de sinceridad respecto a las castas registradas. Incluso en la vigésimo primera sesión de la All-India Trade Union Congress celebrada en Madrás el 21 y 22 de junio de 1945, a la que asistieron 855 delegados, de la que presentó un informe B.T. Randive en *People's War* no hubo una sola mención respecto a la casta y los problemas de la clase obrera.[55]

A pesar de sus grandes sacrificios, es un triste hecho que muchos comunistas no podían elevarse por encima del mal de la casta. Hasta cierto punto, la casta misma se manifestaba en su conducta subconscientemente, en el sentido que no eran capaces de librarse de ella. Era natural que el liderazgo comunista procediese de las clases medias y de castas altas en India, pero este mismo hecho les obligaba a una responsabilidad extra para mostrarse impecables con respecto a los residuos feudales decadentes de la casta. Pero desgraciadamente, los líderes comunistas eran vulnerables a la crítica por retroceder ante la casta o el brahmanismo. Hasta cierto punto, se puede atribuir a su actitud doctrinaria hacia el marxismo, su ignorancia consciente del problema porque temían que dividiese las filas de la clase trabajadora pero, lo que es peor, se debía también a su incapacidad de borrar su conciencia de casta de ser de una casta superior.

Lo más perturbador era que muchos camaradas individuales, incluso en posiciones de liderazgo, expresaban abiertamente su orgullo y prejuicio de casta. Podía ser comprensible si esta expresión emanase del subconsciente, pues este *ethos* profundamente arraigado no puede ser eliminado de repente. Pero si aparecía consciente y despiadadamente entonces era ciertamente problemático.



Dejando de lado el pasado, es una experiencia común de los camaradas dalits que se unen a los comunistas, provocando el desagrado de su comunidad, que sus camaradas de clase alta les recuerden su casta. Se les adjetiva invariablemente como dalits. Es interesante que esto rara vez sucede fuera del círculo comunista. He experimentado personalmente en innumerables ocasiones cómo mis huéspedes comunistas me presentan a un camarada X como ‘nuestro muy diligente y comprometido camarada dalit’. Inicialmente, solía replicar preguntándoles su propia casta. Mientras algunos de ellos comprendían su error y se disculpaban, otros, para mi desmayo, me decían su casta sin muestra de bochorno en su cara. Comprendí que era inútil reaccionar y a partir de entonces dejé de hacerlo. El documental de Anand Patwardhan *Jai Bhim Comrade* describió la triste situación de los camaradas dalits: se convierten en descastados tanto para su propia comunidad, que abandonaron ideológicamente, como para los camaradas que los han acogido. Los primeros los reprenden por comunistas y los últimos los condenan como ambedkaristas, un eufemismo para dalit. Si esta es la situación hoy, uno se puede imaginar fácilmente cómo habría sido hace cien años.

Consciente o inconscientemente, si es en el nivel de los individuos, todavía puede ser perdonado. Pero cuando sucede en el nivel de la organización es muy problemático. Cuando Jiban Dhupi, un activista dalit del PCI fue liberado tras once años de cárcel en 1946, fue presentado en el órgano central del PCI como un «Luchador de la casta registrada contra la injusticia social» con el subtítulo ‘El hijo Dhupi que encontró su camino al comunismo’. El esbozo de la vida de Jiban Dhupi se presentaba como un luchador contra la opresión de casta hindú, que se había unido al Partido Comunista a través de Anushilan Samiti, una organización terrorista anticolonial en Bengala. El órgano del partido hablaba así con entusiasmo elogiando al ‘camarada de casta registrada’: «lo que nuestros camaradas de casta registrada representan en la vida de nuestro pueblo, lo que han luchado en el pasado y lo que lucharán en el futuro, se puede ver en el esbozo de vida de Jiban Dhupi, luchador comunista de casta registrada, recién liberado tras once años en prisión».[56] Este tipo de identificación de un camarada por su casta, de alguien que tenía tal historia de sacrificios personales hechos por la causa de la revolución y al que se le negaba su identidad de clase en una organización por otra parte ciega a la casta y que jura por la clase, dice mucho sobre la conciencia de casta de los comunistas. La descripción de Jiban Dhupi como un ‘comunista de casta registrada’ estuvo quizá motivada por la conveniencia electoral de hacer un llamamiento a los dalits cuando las elecciones estaban a la vuelta de la esquina. Pero entonces eso lo convierte en un pecado aún mayor que las habituales expresiones sobre la casta. Si el partido comunista usa la casta y otras identidades primordiales de la gente a la vez que lanza eslóganes revolucionarios, es más hipócrita que sus equivalentes burgueses.

El PCI ni siquiera pensó en frenar las asociaciones de casta de sus miembros o líderes. El camarada K.N. Joglekar, un destacado líder del sindicato textil de Bombay, quien había dirigido huelgas obreras en 1924, 1925, 1927 e incluso la larguísima huelga de 1928, y fue elegido alto cargo del PCI durante muchos años también siguió siendo un miembro de Brahmin Sabha, una organización de casta de los brahmines en Bombay.[57] Puede parecer increíble hoy pero a los miembros del PCI no se les impedía unirse a organizaciones de casta. Fue solo en 1927, después de dos años, que el Comité Ejecutivo del PCI pidió a Joglekar que abandonase la Brahmin Sabha.[58] A principios de 1934 el PCI reorganizado, tras la liberación del Dr. Gangadhar Adhikari y otros del Caso Meerut en 1933, publicó los estatutos del Partido Comunista de India. Los estatutos al referirse a la cuestión de los miembros del partido y sus deberes declaraban que «Un miembro del partido es cualquier persona que reconoce el programa de la Internacional Comunista, el borrador de la Plataforma de Acción del Partido Comunista y que trabaja en una de las organizaciones del partido, obedece las decisiones del Partido y la Internacional Comunista y paga con regularidad su cuota».[59] Es interesante que los estatutos no incluyen ninguna condición que impida ser miembro a personas que



lo sean también de cualquier organización comunal o de casta. Incluso la cláusula sobre la situación de expulsión de un miembro del partido omitía cualquier referencia al respecto.[60]

En los centenares de discursos que dieron miembros comunistas del Partido de los Trabajadores y Campesinos durante diversas huelgas entre 1927 y 1929, que fueron presentados como prueba en el Caso de la Conspiración de Meerut, no había ningún intento por tomar las lealtades de casta o religiosas «como un serio obstáculo para el crecimiento de la conciencia de la clase obrera».[61] Se informaba de que Jogelkar durante el cénit de la huelga de 1928 pedía alimentos no cocinados como apoyo para la huelga en un discurso significativo: «Sabéis que hay algunos “Bhaiyas” [hermanos, en lenguas hindostánicas, nota del tr.], esto es, paisanos, que no comen comida preparada por los otros, y nosotros tampoco comemos comida preparada por gente de otras castas».[63] Otro pionero marxista y líder sindical –el camarada Mirajkar– prometió a los huelguistas que el ayuntamiento se iba «a comprometer a contratar un cocinero brahmin que cocinaría arroz y curry» para ser distribuido entre ellos.[64] Esto solo revela cómo los líderes comunistas no podían abandonar el mundo mental de su casta. Estas personas eran partidarios fieles y leales y estaban entre los fundadores del movimiento comunista en el país. En lugar de plantear una resistencia valiente contra el sistema de casta titubeaban y hasta llegaban a compromisos con él. Nada menos que S.A. Dange había confesado que entre los pioneros de la AITUC «muchos tenían una mentalidad de casta».

Mientras Dange podía decir esto sobre otros camaradas, sus propios pensamientos y conducta estuvieron imbuidos de conciencia de casta. Antes de convertirse en comunista, Dange estuvo inmensamente influenciado por la filosofía de Lokmanya Tilak, quien podría ser visto como el origen de las ideas Hindutva. Pero, incluso como líder más destacado del movimiento comunista, Dange no podía deshacerse de estas influencias. Bani Deshpande escribe: «De hecho, en muchos lugares había mostrado fe y acuerdo con el *Gita* y el *Gita Rahasya* de Tilak».[65] Dange tendía a ver su marxismo en los Vedas y el *Bhagwad Gita*. Como comunista escribiría: «cuando el *Gita* registra el testimonio del Señor Krishna de que había creado las cuatro divisiones sobre la base de *guna* y *karma*, quiere decir nada menos que estas divisiones, siendo una necesidad económica de producción y distribución, que las castas han llegado a existir no por el pecado o el mérito, no por *Moksha* o infierno, sino por la necesidad de la división del trabajo».[66] Dange no tenía recelos en justificar que el sistema de casta surgía de la necesidad social y que el *Gita* sobre el sistema de *Varnashram* coincidía perfectamente con la teoría de la determinación económica de Marx. Dange estaba en contradicción con estudiosos marxistas como D.D. Kosambi y una hueste de pensadores liberales anticasta, incluido Ambedkar, que consideraban los pronunciamientos de Krishna en el *Gita* como los creadores del sistema de castas que proporcionaban una justificación ideológica a su sistema explotador.

Cuando el movimiento no bráhmánico en Maharashtra y Madrás había ganado impulso atacando a los brahmines, las editoriales de Dange en su *Socialist* estaban imbuídas de un tono de condena de este movimiento. Algunos años más tarde, en marzo de 1928, un año después de la lucha Mahad de Ambedkar, que había creado un revuelo importante en el cinturón Bombay-Pune, Dange presentó un documento del Partido de los Trabajadores y Campesinos de Bombay, expresando, entre otras cosas, su fuerte animadversión contra el movimiento no brahmánico diciendo que iba contra «los principales líderes políticos e intelectuales, que son brahmines».[67] Simplemente ignoraba la discriminación de los trabajadores de casta baja en trabajos de poca cualificación en las fábricas y municipalidades y nunca prestó voz a la necesidad de luchar contra la ideología de casta desde su plataforma. Creía que el crecimiento de la producción con maquinaria nivelaría automáticamente las distinciones de casta. Las propuestas de Dange, como las de muchos otros comunistas, reducían así el papel de la agencia humana en la lucha contra el sistema de castas hasta la irrelevancia. Sugería que «todo reformador y liberador social de las castas atrasadas o de todas las castas debe



dar la bienvenida y animar al crecimiento de la ‘máquina’, tanto en la fábrica como en el campo». [68] Dange lo complementaba entonces con el eslogan comunista de que la liberación final de la desigualdad y la opresión sería posible cuando el capitalismo fuese abolido y establecido el socialismo.[69]

Mucho más tarde, Dange se vería envuelto en una controversia por prestar apoyo a la filosofía vedanta en 1975 al escribir una introducción a un libro titulado *El universo de Vedanta* escrito por su yerno Bani Deshpande, quien se había unido al PCI en 1948. El libro conmocionó hasta a sus seguidores más ardientes. Contenía muchos fragmentos de dudosa sabiduría que podían haber sido expresados por cualquiera en el campo contemporáneo hindutva. Escribió: «Un concepto científico del espacio y el tiempo no sería desarrollado ni comprendido por nadie en el mundo durante miles de años excepto los filósofos vedantas, hasta Einstein y el amanecer del siglo XX, explicado en ciencia moderna.»[70] «Karl Marx con su gran genialidad y brillante originalidad, una vez más, desplegó la bandera de Vedanta sobre el mundo, estableciendo su filosofía y teoría, sus leyes de la dialéctica y visión científica».[71] Dange era entusiasta en su alabanza del libro al observar que «en mi opinión, es una contribución bastante original para liberar de la tarea de superar el pasado feudal y colonial».[72] En el debate que siguió, Debiprasad Chattopadhyaya replicó sencillamente que Vedanta había sido «el tema favorito de la ortodoxia brahmánica». Chattopadhyaya continuaba diciendo que el «vedanta tal como lo reclama la ortodoxia no es una filosofía en el sentido corriente del término. Es la única filosofía santificada por la autoridad de la escritura».[73] El presidente del PCI, Dange, junto con Bani Deshpande, recibieron un feroz ataque desde círculos del partido. El libro fue examinado críticamente por el Consejo Central Ejecutivo del PCI en una conferencia los días 6 y 7 de mayo de 1975, que rechazó públicamente las formulaciones del libro. Un inflexible e impenitente Dange, sin embargo, firme en el terreno, defendió su punto de vista favorable sobre la filosofía vedanta de Deshpande, y prefirió ser expulsado del partido.[74] Mientras este episodio revela la conciencia de casta de un líder comunista como Dange, también presta testimonio de que un líder de su estatura podía ser expulsado por los comunistas por este asunto.

Andanada de insultos

Por supuesto, Ambedkar no podía conocer todos estos detalles –algunos son posteriores a su muerte–, pero tampoco podía haberlos ignorado totalmente. Su enojo con la práctica de los comunistas no hizo más que aumentar con el paso del tiempo. Las críticas a Ambedkar del PCI solo hubiesen sido plausibles si este hubiese practicado lo que profesaba. Pero al rechazar ideológicamente la necesidad de luchar contra la casta, al ignorar las bases conceptuales de vinculación de otras formas de explotación (no económica) y al continuar prácticas desatentas respecto a la casta, estas críticas sonaban huecas. Ya desde su encumbramiento como líder del movimiento dalit independiente, el PCI estuvo enojado con él. En lugar de buscar su amistad, empezaron a atacarlo como divisor de la clase obrera, alguien que maldirigía a las masas dalits, un oponente del movimiento nacionalista y un títere del imperialismo. Lo ridiculizaban como «el líder reformista y separatista» que «apartaba a las masas intocables del movimiento general democrático y alimentaba la ilusión de que la suerte de los intocables podía ser mejorada con la dependencia del imperialismo».[75]

En marzo de 1952, el Comité Central del PCI adoptó una resolución especial sobre el SCF, pero dirigida específicamente contra Ambedkar. Puede ser interesante ver algunos extractos de su contenido:

-«A las ansias de mejora económica e igualdad social’ de las masas de la Casta Registrada, las económicamente ‘más explotadas y socialmente más oprimidas’ se les ha dado una forma distorsionada y alterada por parte de su líder oportunista y proimperialista, el Dr. Ambedkar, quien las ha organizado sobre una base comunal anti casta hindú en el SCF».



-«El partido debe revelar claramente las políticas de Ambedkar y desintoxicar a las masas del SCF de su influencia defendiendo con firmeza las demandas democráticas de las masas de la Casta Registrada, luchando contra la opresión de casta hindú contra ellas y arrastrándolas a organizaciones de masas comunes».

-«Sería un error, sin embargo, adoptar la misma actitud hacia todas las unidades del SCF en todas las partes del país ... Muchas unidades del SCF y varios de sus líderes locales no suscriben los puntos de vista y políticas del Dr. Ambedkar. Deberían hacerse todos los esfuerzos posibles para arrastrar a estas unidades e individuos ... para ayudar al proceso de radicalización de las masas de la Casta Registrada».

La resolución del PCI claramente tenía la intención de meter una cuña entre Ambedkar y sus asociados, y los niveles inferiores de trabajadores del SCF. Estos comunistas nunca habían sido tan arrogantes y amargos contra el sistema de castas como contra Ambedkar.

Ambedkar, por su parte, nunca fue contra uno de sus seguidores más próximos, R.B. More, por abandonarlo políticamente y unirse al Partido Comunista. Como More mismo reconocería con agradecimiento, no solo se mantuvo intacta su relación personal, sino que Ambedkar mismo discutía respetuosamente asuntos políticos con él siempre que se encontraban. Sin embargo, no fue este el caso de los comunistas. No solo envidiaban el movimiento independiente de los dalits sino que también conspiraron para dividir el SCF. En Bombay, crearon una organización de jóvenes trabajadores dalits, que se reunieron en la Conferencia Juvenil Democrática de la Casta Registrada los días 23-24 de enero de 1949. El PCI lo colmó de adulaciones como «un evento de gran importancia en la lucha de los jóvenes intocables de Bombay por los derechos humanos y contra la explotación. Fue la primera conferencia de la juventud trabajadora de la parte más oprimida y retrasada de nuestro pueblo».[76]

De hecho, habiendo empezado su carrera política como líder de los trabajadores, Ambedkar estaba abierto a ser un posible aliado pero los comunistas que operaban bajo la cobertura del Congreso, que era un partido que representaba verdaderamente los intereses de la incipiente burguesía, lo vieron como a un rival. Curiosamente, el PCI no apreció el acercamiento de Ambedkar a la política de clases durante los años 30, pero cuando cambió supuestamente a una política basada en la casta mediante el SCF en los años 40, el PCI despertó a su importancia. El órgano central del PCI, *People's War*, dio una amplia cobertura al SCF y mediante esta a la cuestión de la casta en la literatura del partido. El partido confió a B.T. Ranadive que escribiese el primer análisis histórico claro sobre el papel del Congreso Nacional Indio y la Federación de Castas Registradas frente a la cuestión de las castas registradas en India. En su análisis de diez páginas, Ranadive hizo una seria crítica de las políticas del partido del Congreso hacia los intocables. Apoyó la Carta de Derechos presentada por la sesión de Nagpur de la Federación de Castas Registradas en 1942 y sugirió que debería inscribir en su bandera «la demanda de una completa independencia, rápida industrialización, liquidación del latifundismo, etc., para resolver realmente los problemas de las masas intocables».[77] A pesar de esta comprensión, Ranadive hizo una furiosa crítica de Ambedkar y su organización por su error al no atacar al imperialismo británico. Aunque reconocía que «la India hindú los ha oprimido durante años y esa opresión debe ser terminada» observaba que «**esto no puede suceder a menos que los intocables hagan sus demandas como parte integral de la lucha por la libertad y se unan a otros partidos para conseguir el poder**» [la negrita en el original]. [78] El argumento de BRT de que «la rápida industrialización del país, la liquidación del latifundismo y el cambio radical del modo de producción ... darán vía libre para que las vastas masas de intocables encuentren medios independientes de vida, y lleven a la abolición de la intocabilidad».[79] obviamente queda refutado por la experiencia de las últimas siete décadas.



Es digno de atención que mientras Ambedkar era duro contra los comunistas en sus declaraciones, no lo era cuando hablaba del marxismo. Fue el mayor cumplido poner a Marx y Buda, al que adoraba como su maestro, en el mismo plano, aunque sea por sus objetivos. De hecho, Ambedkar nunca cuestionó la filosofía comunista. Si acaso, la alabó aunque tenía serias reservas sobre sus principios. En retrospectiva, sin embargo, se puede observar que las estrategias observadas tanto por Ambedkar como por los primeros comunistas dejaban poco espacio para el diálogo, y no hay evidencia que sugiera que los comunistas hicieron realmente un esfuerzo por crear ese espacio.

El PCI siguió su incesante crítica de la reserva de Ambedkar respecto a la adopción una posición firme sobre la cuestión de la completa independencia. Por su parte, nunca consideraron el argumento de Ambedkar de que si los nacionalistas insistían en conseguir la libertad del dominio imperialista, también deberían apreciar la lucha de los dalits por la libertad de las cadenas del brahmanismo. Aun condenando los ataques despiadados sobre los activistas del SCF por su protesta con banderas negras contra Gandhi cuando vino para ocupar una cabaña del PWD en el área de clase trabajadora mixta de Bombay el 31 de marzo de 1946, el PCI nunca olvidó atacar a Ambedkar, quien, decían, «permitió que líderes reformistas y separatistas como el Dr. Ambedkar mantuviesen alejadas a las masas intocables del movimiento democrático general y alentasen la ilusión de que la suerte de los intocables podía ser mejorada confiando en el imperialismo».[80]

Un suceso notable al que el partido reaccionó inmediatamente, en su momento, fue la dimisión de Ambedkar del puesto de ministro del gabinete en el Centro en 1951. El corresponsal político del PCI ridiculizó su salida «de una forma dramática» en una apuesta «por captar la imaginación de los millones de las Castas Registradas como un gran campeón del progreso social». Ambedkar echaba en cara al gobierno dejar caer la Ley del Código Hindú y lo caracterizaba como una traición a las Castas Registradas. El corresponsal político aireaba el feo rostro del Congreso en los anteriores cuatro años, especialmente ante «las Castas Registradas, que forman los sectores más atrasados y oprimidos, más que ningún otro». Se olía en la decisión de Ambedkar una ambición por renovar su imagen pro-Castas Registradas tras tolerar años de desgobierno por parte del Congreso. En una crítica hostil, el corresponsal recordaba a los lectores que los líderes de la Federación **«mantuvieron a las Castas Registradas fuera del movimiento nacional explotando sus justos agravios contra el Congreso, desarrollaron tendencias separatistas entre ellos, impidieron su radicalización y ayudaron, junto con los líderes comunales de la Liga Musulmana, a los astutos imperialistas británicos a jugar su diabólico juego de ‘divide y vencerás’. No han hecho avanzar ni la causa de la emancipación política de India ni el progreso social y económico»** [negritas en el original][81] El subtítulo de este artículo –“Movimiento de Ambedkar para separar a las Clases Registradas de la izquierda”– contenía el punto clave de la crítica. Que Ambedkar todavía inspirase más la imaginación de las Castas Registradas que el PCI era seguramente un motivo de preocupación para este último. El corresponsal político se esforzaba por ilustrar a las Castas Registradas de que «los comunistas han luchado por ellas» pero el SCF «decidió no entrar en una alianza electoral con el Partido Comunista de India». El PCI, proclamaba, «ha luchado continuamente por las demandas de las Castas Registradas, tiene un programa para ellas, y tiene un programa para la reconstrucción económica del país, que es la única garantía del progreso de todos los sectores atrasados».

Aunque simpatizase con las luchas de los dalits, el PCI nunca perdió la oportunidad de atacar el liderazgo de Ambedkar. Cuando unidades del SCF en Pune y Lucknow protestaron contra el rechazo de la Misión del Gabinete a reconocer los dalits como una comunidad minoritaria, fueron arrestados y torturados por la policía el 15 de julio de 1946. El editorial del *People's Age*, a la vez que condenaba la tortura y el arresto, lanzaba una amarga crítica a Ambedkar por su «dependencia de los británicos» causando un inmenso daño a la causa de los intocables. La vía para liberar a



millones de intocables, afirmaba, «solo se puede conseguir mediante la lucha común de trabajadores y campesinos contra los gobernantes británicos, contra el actual plan y el actual sistema social».

La cuestión del imperialismo

Otra causa (o, debería decir, pretexto) para la brecha entre los movimientos dalit y comunista es el tema del imperialismo. Mientras los comunistas consideraban al imperialismo como el principal enemigo y a las, así llamadas, fuerzas nacionalistas, como sus amigos, los dalits lo veían de otra manera. Aunque no fuese de manera intencionada, el dominio colonial les había traído muchos beneficios –los medios para alzarse contra su opresión inhumana–. Se puede ver empíricamente que casi todo lo que tienen los dalits hoy como salvaguardas fue ganado durante la época colonial. Los gobernantes postcoloniales simplemente lo adoptaron por la fuerza de la situación pero no sin intrigas brahmínicas, que serían negativas para sus intereses. No solo Ambedkar sino la mayor parte de los líderes dalits independientes de Ambedkar mantuvieron el mismo punto de vista sobre las fuerzas nacionalistas. Los dalits las veían como la gente de la élite tradicional de clase/casta que quería volver a su dominio, lo que significaba reesclavizar a los dalits.

Ambedkar también quería libertad del dominio colonial pero insistía en que se debería garantizar lo mismo para los dalits. En su disputa con las castas hindúes veía al dominio colonial como un árbitro neutral. Por tanto, quería garantizar suficientes salvaguardas institucionales adecuadas para los dalits antes de que los británicos abandonasen la India. Si vemos la conducta de las castas hindúes, incluidos los así llamados nacionalistas, frente a los dalits durante aquellos días y más adelante, no se puede recriminar a Ambedkar por mantenerse fuera de la lucha ‘nacionalista’. Como demócrata, Ambedkar estaba en contra del imperialismo pero no pensaba que la llamada lucha nacionalista dirigida por el Congreso fuese realmente antiimperialista. Cuando los comunistas todavía insisten en evaluar a Ambedkar según la escala del antiimperialismo, no solo revelan su comprensión superficial del imperialismo sino, lo que es peor, su falta de empatía por los asuntos dalit.

El concepto de imperialismo entró en el léxico comunista a través de los escritos de Lenin. Él vio que el capitalismo industrial competitivo de los tiempos de Marx había dado paso al capital financiero (combinación de capital industrial y capital bancario), que a su vez creó bloques imperialistas que buscaban el control de países en desarrollo. La competición consiguiente entre estos bloques imperialistas daría como resultado guerras mundiales internas, que serían el momento para que las fuerzas comunistas golpearan los eslabones más débiles, dando así paso a la revolución mundial.[82] Esta promesa de ganar el mundo atrapó tanto a los comunistas que a partir de entonces esta observación empírica de Lenin casi eclipsaría los descubrimientos teóricos de Marx y Engels. Simplemente, olvidarían los fundamentos del marxismo y la lucha de clases, el principal motor de las revoluciones. Se podría argumentar que la teoría de Marx era adecuada para tratar con este fenómeno. Marx en el segundo volumen de *El Capital* había explicado que el circuito del capital tenía tres momentos: el capital monetario, el capital productivo y el capital mercantil, y que cualquiera de ellos podía dominar a los otros. El paradigma de la ‘cadena de suministros’ contemporánea que crearon monstruos del estilo Walmart lo ilustra.

De hecho, el nacionalismo debería ser visto como antitético a los comunistas, cuya ideología es principalmente el internacionalismo. La acusación contra Ambedkar por ignorar la lucha ‘nacionalista’ debería por tanto ser básicamente problemática. La idea de Ambedkar de que cada casta sea una nación en India reflejaba mejor la realidad india que imaginar a India como una nación. Más aún, cuando Ambedkar es acusado de no ser antiimperialista, más bien lo que se podría considerar deficiente es la conducta de los primeros comunistas. Inicialmente, guiados por la Comintern[83], los comunistas veían la lucha por la libertad como un movimiento de la burguesía reaccionaria y abogaban por la lucha militante contra los capitalistas y los terratenientes. El caso de la Conspiración de Meerut de 1929 los llevó a la clandestinidad. Los británicos prohibieron las



actividades comunistas entre 1934 y 1938, tiempo durante el cual operaron como parte del Partido Socialista del Congreso. Tras la adopción de las tesis de Dimitrov por la Comintern, que abogaban por un frente popular contra el fascismo, el PCI declaró su apoyo al Congreso en 1938. Muchos líderes comunistas como E.M.S. Namboodiripad, Dinkar Mehta, Sajjad Zaheer y Soli Batiwala se habían convertido en miembros de la ejecutiva nacional del Partido Socialista del Congreso. El PCI fue prohibido de nuevo por los británicos en 1939 por su postura inicial contra la guerra.[84] Tras el Pacto Nazi-Soviético de 1939, la actitud del PCI hacia la guerra –al menos en sus pronunciamientos formales– pareció cambiar. Cuando Hitler atacó Polonia, el PCI llamó a la II Guerra Mundial una guerra imperialista. Pero cuando la atacada fue la Unión Soviética, se convirtió en una Guerra Popular. Gran Bretaña legalizó el PCI tras la reconciliación sobre la guerra y por las actividades antifascistas de los comunistas. Los llamamientos ‘Cultiva más comida’ y ‘Lucha contra las actividades destructivas en fábricas y aldeas’ llegaron junto con eslóganes militantes anteriores contra capitalistas y terratenientes. En mayo de 1943 el Comité Central exhortó a los miembros a «Alzar una voz unida; necesitamos que Gandhi de fin a la crisis nacional».[85] En vista de esta instantánea de la historia de este periodo, ¿qué sentido tiene acusar a Ambedkar, quien estaba menos preocupado por estos asuntos, por no tomar una postura antiimperialista? No se puede denigrar ni a los comunistas, ni a Ambedkar por su posición sobre el nacionalismo, porque tanto para los comunistas como para Ambedkar la gente era el centro de atención y no la nación imaginada. Este foco sobre la gente es lo que une sus horizontes.

Oponentes comunistas

Se puede tomar nota de que los marxistas no estaban preocupados por responder a la queja de Ambedkar de que nunca se cansaban de escupir fuego contra el imperialismo pero ignoraban el imperialismo interno del sistema de castas. Se aliaban fácilmente con la burguesía nacionalista (aunque el marxismo profesaba el internacionalismo) pero se oponían a la batalla del proletariado orgánico contra el mal principal que impedía que este país se convirtiese en una nación. Ambedkar, por su parte, se puede decir con seguridad, no era hostil a los comunistas. La brecha entre los dos fue más bien creada por los comunistas al tomar una posición abierta contra él tras su reunión con la Comisión Simon. Fue en respuesta a la crítica comunista que él también empezase a hablar contra ellos.

Incluso entonces la oposición a los comunistas de Ambedkar se relacionaría con su conducta y no con su credo, el marxismo. De hecho, en todo su discurso sobre marxismo o comunismo, nunca interactuó, ni mucho menos cuestionó, con los principios teóricos del marxismo. En el acto público en 1938 al que asistieron más de 100.000 personas contra el movimiento del gobierno prohibiendo las huelgas, Ambedkar habló en presencia de los entonces incondicionales del PCI: «Definitivamente he leído y estudiado más libros sobre filosofía comunista que todos los líderes comunistas aquí. Por muy bella que sea la filosofía comunista en esos libros, todavía queda por ver lo útil que pueda ser en la práctica. Y si el trabajo se hace desde esa perspectiva, siento que el trabajo y la cantidad de tiempo necesarios para conseguir el éxito en Rusia no serán tantos en India. Y así, respecto a las lucha de clases de los trabajadores, siento que la filosofía comunista nos es más próxima».[86] Esto sugiere que estaba de acuerdo, o impresionado, por el marxismo como filosofía, pero tenía reservas sobre su practicabilidad en India. Todas sus discusiones teóricas con los comunistas o el comunismo estaban relacionadas con la práctica, no con la teoría.

El marxismo es un sistema integral en cuyo núcleo se encuentra el materialismo dialéctico, que Marx descubrió ser inherente a todos los procesos del universo. La dialéctica en filosofía ha sido propuesta por muchos filósofos desde la Antigüedad en distintos grados, y el materialismo ha estado en voga en la filosofía, siendo el ejemplo típico de India los filósofos Lokayat. Marx lo sistematizó en el nivel filosófico y lo validó, investigando diversos procesos de las ciencias naturales y

simultáneamente en la historia del hombre. En este proceso, Marx derivó el materialismo histórico y lo extendió a una forma específica de socialismo que él denominó ‘socialismo científico’ para distinguirlo de otras formas de socialismo que estaban en voga. Dedujo que la sociedad alcanzará su estado ideal que él llamó comunismo desde la fase actual de capitalismo. Con la preocupación por ‘cambiar el mundo’ se centró principalmente en analizar los procesos que constituyen el capitalismo contemporáneo y formuló su teoría del valor trabajo. Vio que mientras la fuerza motriz en la historia siempre ha sido la contradicción entre clases (lucha de clases), las clases en las fases tempranas no eran tan pronunciadas como en el capitalismo. Por primera vez en la historia, en el capitalismo surgen dos clases antagónicas principales, lo que aceleraría el proceso de desarrollo más incluso que en el pasado. Ninguno de los componentes de este cuerpo ha sido puesto en cuestión por Ambedkar. Todos sus comentarios giraron esencialmente en torno a la práctica del marxismo, en esa práctica de los comunistas de su vecindad, y en el marco del liberalismo.

Es solo en su discurso “Buda y Karl Marx” que Ambedkar se extiende sobre el marxismo separado de su práctica. Aquí también, Ambedkar revela su aceptación de sus objetivos como los mismos que los de Buda, pero le encuentra dos fallos en su metodología. Su confianza en la violencia y en la dictadura. Seguramente, basándose en lo que ha sucedido sobre el terreno en las revoluciones marxistas hasta ahora, uno estaría inclinado a aceptar estas observaciones. No son, sin embargo, esenciales en la teoría marxista –porque Marx no justificó la violencia en ninguna parte, aunque en algunos lugares se puede tender a derivar esa impresión–.

El marxismo supone el mayor proyecto emancipatorio de la historia del pensamiento occidental e incluso del no occidental. Ningún otro cuerpo de ideas se ha identificado tanto con los pobres y los oprimidos, ha defendido tan apasionadamente su causa, dedicado tanta atención a un estudio sistemático de las causas de sus apuros, y atrevido a construir una visión del mundo libre de la mayor parte del sufrimiento creado por los hombres.[87] El núcleo teórico del marxismo, el materialismo dialéctico, declara que cualquier transformación cualitativa se produce cuando las contradicciones dentro del viejo sistema alcanzan su límite máximo y pide un poco de energía, similar a la energía latente necesaria en la transición de fase en física. Marx llamaba a esta fuerza «la partera de toda vieja sociedad preñada de la nueva». Muchos críticos superficiales de los comunistas señalan a esta afirmación de Marx como un indicador de que la revolución proletaria será una orgía de violencia. Fue Kautsky el primero en traducirlo como violencia, y siendo él la autoridad, un ‘Papa del marxismo’ como lo llamó Lenin, fue seguido fielmente por los siguientes marxistas. Por lo que se refiere a la expresión metafórica de Marx, cualquiera puede ver que fuerza no es violencia y una partera no es una agente esencial en el proceso de parto. Como apropiadamente señala Daniel de Leon, Marx no resume una revolución en términos de fuerza. La fuerza de la partera interviene solo en el momento crítico del parto. El desarrollo que lleva al parto, su tiempo y lugar, son factores fuera del control de la partera.[88] Más tarde, incluso Marx, parece aludir a la posibilidad de una revolución pacífica en un país como Inglaterra.

En 1872, al hablar en un mítin público en Amsterdam tras el Congreso de La Haya de la Primera Internacional, declaró que los medios de conseguir el poder para la clases trabajadoras no son los mismos en todas partes. Dijo:

«Sabemos que hay que tener en cuenta las instituciones, las costumbres y las tradiciones de los diferentes países; y nosotros no negamos que existan países como América, Inglaterra y, si yo conociera mejor vuestras instituciones, agregaría Holanda, en los que los trabajadores pueden llegar a su objetivo por medios pacíficos. Si bien esto es cierto, debemos reconocer también que en la mayoría de los países del continente será la fuerza la que deberá servir de palanca de nuestras revoluciones; es a la fuerza a la que habrá que recurrir por algún tiempo a fin de establecer el reino del trabajo.»



Marx hablaba de su creencia en la posibilidad de una revolución pacífica en América, Inglaterra y Holanda. Siguió la misma línea en 1876 cuando escribió:

«Un desarrollo histórico solo puede permanecer ‘pacífico’ mientras no se le oponga la violencia de aquellos quienes ostentan el poder en la sociedad en ese momento. Si en Inglaterra o los Estados Unidos, por ejemplo, la clase obrera ganase una mayoría en el parlamento o el Congreso, entonces podría por medios legales poner a un lado las leyes y estructuras que se interponen en su camino».[90]

Si el proletariado consiguiese una mayoría de votos, continuaba Marx, cualquier violencia vendría del otro lado. Sin embargo, en 1871, Marx culpaba a la Comuna de París por no querer empezar una guerra civil, y declaró en el Congreso de la Internacional ese mismo año que «debemos dejar claro al gobierno que sabemos que sois el poder armado que se dirige contra el proletariado. Procederemos contra vosotros por medios pacíficos donde eso sea posible y con las armas cuando sea necesario».[91] Pero por mucho que Marx y Engels puedan haber pensado que la fuerza fuera a veces la partera de la revolución, nunca (excepto brevemente en 1848 y bajo las condiciones zaristas de Rusia) aprobaron el uso del terror revolucionario. Criticaron con fuerza el uso del terror por los jacobinos en la revolución francesa. Su uso era, para Marx y Engels, un signo de la debilidad e inmadurez de esa revolución, que había intentado imponer por la fuerza bruta lo que no era todavía inherente a la sociedad.[92] Marx y Engels, sin embargo, veían el uso de la fuerza como un arma revolucionaria si las condiciones económicas, sociales y políticas lo justificaban.

Era también la visión de Marx que una revolución con éxito –al menos a largo plazo– era imposible limitada a un país. En *La lucha de clases en Francia*, Marx criticaba a los líderes del proletariado francés por pensar que podían consumir una revolución en Francia rodeados de países burgueses. Pero Marx creía igualmente que el grado de organización de la clase trabajadora necesario para producir una revolución internacional solo se podía conseguir construyendo partidos de clase trabajadora dentro de cada país existente. Marx estaba muy a favor de la unificación de Alemania e Italia desde esta perspectiva internacionalista.

Cualquier comunista desea, de la forma más ferviente, que el nuevo orden social pueda ser establecido con el mínimo de fricción social. Pero los deseos y esperanzas solos no resuelven los problemas históricos. La primera declaración formulada de la posición marxista sobre la cuestión de una revolución pacífica aparece en *Principios del comunismo* de Engels, escrito en 1847. En respuesta a la pregunta «¿Será posible conseguir la abolición de la propiedad privada por métodos pacíficos?», Engels escribe: «Es deseable que esto pudiese ocurrir, y los comunistas ciertamente seríamos los últimos en resistirse a ello ... Pero también ven que el desarrollo del proletariado está en casi cualquier país civilizado suprimido por la fuerza. Si el proletariado oprimido finalmente se ve provocado a una revolución, los comunistas defenderán entonces la causa de los proletarios con los hechos de la misma manera que hacemos ahora con las palabras.»[93]

En su *Anti Dühring*, Engels discute este problema con algún detalle:

«Para el señor Dühring, la violencia es el mal absoluto, el primer acto de violencia es el pecado original, y toda su exposición es una jeremiada sobre la inoculación de pecado original que aquél acto supuso para toda la historia hasta el día de hoy, sobre el innoble falseamiento de todas las leyes naturales y sociales por aquél poder diabólico: la violencia. El señor Dühring no sabe una palabra de que la violencia desempeña también otro papel en la historia, un papel revolucionario; que, en palabra de Marx, es la comadrona de toda vieja sociedad preñada de otra nueva; que es el instrumento con el cual el movimiento social se impone y rompe formas políticas rígidas y muertas».[94]

La violencia no se puede ver en términos absolutistas simplemente porque forma parte integral de la vida. La perspectiva de Buda puede ser más bien útil para diferenciar entre violencia intencionada y

violencia natural. Como él aconsejaba, la primera debería ciertamente ser evitada. La historia humana, sin embargo, está repleta de violencia intencionada, siendo las ansias de acumulación su fuerza motriz. En términos de clase, las clases dominantes siempre usan la violencia para aplastar a las masas dominadas. En el capitalismo, los capitalistas se ven obligados a usar la violencia para mantener a las clases trabajadoras bajo control. Si estas últimas ganan conciencia y usan la violencia para resistir, ¿cómo podría esto ser inmoral? Marx vio que la estructura moral misma está en relación con la composición de clase de la sociedad. Como tal, si y cuando debe usarse la violencia es una «mera cuestión de táctica» a decidir «solo sobre la base de la utilidad».[95] Se podría decir que, a diferencia de la violencia burguesa, la violencia proletaria lleva a una etapa superior del desarrollo humano y debería por tanto ser progresista y moralmente justificada. Aunque cualquier pérdida de vidas sería sumariamente indeseable, en el contexto de violencia revolucionaria, el ‘cálculo de progreso’ de Marcuse, con una valoración comparativa del número de gente que es posible que sea asesinada durante y después de la revolución y si al orden existente se le permitiese continuar, podría ser un recurso útil.[96] El uso de Barrington Moore de esta valoración para comparar a China favorablemente con India y la violencia democrática de Ted Honderlich son ejemplos más recientes de este cálculo consecuencialista[97]. Como señala el marxista Helmut Fleischer, «Para los marxistas la cuestión [es] ... si los sacrificios de la lucha revolucionaria y consiguiente reconstrucción no son menos que aquellos implicados en la continuación del statu quo».[98] El marco liberal y moral de Ambedkar puede detestar la violencia pero el marco histórico negaría a la moralidad misma su autonomía, y más bien defendería la violencia defensiva del proletariado contra la violencia de las clases dominantes desatada mediante su estado. Por sí mismo, el marxismo está en contra de la violencia.

Ambedkar, además, culpa al marxismo por su falta de compromiso con la democracia, que viene de su mala interpretación de una frase, ‘dictadura del proletariado’. La expresión fue raramente utilizada por Marx, y nunca en sus documentos para la publicación, aunque Engels citaría más tarde la Comuna de París como un buen ejemplo de la dictadura del proletariado. En una carta a su amigo Joseph Weydemeyer, Marx reclamaba como una de sus contribuciones a la teoría socialista la idea de que «la lucha de clases necesariamente lleva a la dictadura del proletariado; que esta dictadura es solo una etapa de transición hacia la abolición de todas las clases». Y en la *Crítica del programa de Gotha* Marx escribió que cuando la sociedad capitalista estuviese siendo transformada en una sociedad comunista habría «un periodo de transición durante el cual el estado no puede ser nada más que la dictadura revolucionaria del proletariado». Hay que hacer notar que la palabra dictadura no tenía la misma connotación para Marx y Engels que para nosotros hoy. Ellos lo asociaban principalmente con el cargo romano de *dictatura*, en la que todo el poder estaba legalmente concentrado en las manos de un solo hombre durante un periodo limitado en tiempos de crisis.

Este término ‘dictadura’ se usa como contraste con el régimen predominante de democracia burguesa, que en esencia es la dictadura de los capitalistas. Hay así un choque básico en los marcos conceptuales de Ambedkar y Marx. Ambedkar culpaba al modelo parlamentario burgués de democracia como únicamente el modelo teórico y político de democracia que consagra igualdad de derechos de todos los individuos con derecho a voto y elecciones periódicas para escoger sus representantes en el gobierno. Observaba enfáticamente que la mera democracia política sería inútil a menos que estuviese complementada con democracia social y económica. Ambedkar, por tanto, definía su democracia con la expresión ‘libertad, igualdad, fraternidad’ que reclamaba haber sido tomada del budismo. En el marco liberal de Ambedkar, este paradigma que él concebía es imposible que se cumpla. Él mismo tuvo un encontronazo con este hecho en la Asamblea Constituyente, en la que empezó con una crítica inspiradora de la resolución objetiva de Nehru de que la república democrática que aspiraba a conseguir justicia social, económica y política no era posible sin que la



sociedad se estructurase como una sociedad socialista. Dijo: «No entiendo cómo podría ser posible para cualquier futuro gobierno que crea en hacer justicia social, económica y políticamente a menos que su economía sea una economía socialista.»[99] Pero comprendió que no podía extenderse más y dijo: «Sin embargo, estoy preparado para dejar este tema donde está con las observaciones que he hecho». Sin embargo, aún hablando acerca de la constitución en un momento eufórico, no dudó en avisar de que la estructura de la democracia política que la Asamblea Constituyente creaba sería derribada por el pueblo si la democracia económica y social no llegaba más pronto.

No muchos años más tarde, Ambedkar renegaría públicamente de la Constitución, diciendo: «Fui un gacetillero. Lo que se me pidió que hiciese, lo hice en buena parte contra mi voluntad ... Pero estoy bastante preparado para decir que seré la primera persona en quemarla. No la quiero. No le conviene a nadie».[100] Estas palabras de desilusión hablan bien a las claras sobre la llamada democracia que tenemos. Puede parecer paradójico, pero si se considera que la concepción de Ambedkar de la democracia era «un modelo de vida asociada. Hay que buscar las raíces de la democracia en las relaciones sociales, desde el punto de vista de la vida asociada entre la gente que forma la sociedad». Por la propia definición de Ambedkar lo que tenemos en el mejor de los casos es una democracia truncada, solo un tercio de ella. Las luchas populares por todo el país no piden nada más que lo que él mismo quería que trajesen los gobernantes tan pronto como fuese posible. Pero en lugar de llevarlo a cabo, los gobernantes usan las armas para aplastarlos.

Ambedkar y el comunismo

Ambedkar expresó sus reservas sobre el marxismo. Si hubiese completado este libro que él había titulado *India y el comunismo*, planeado hacia el final de su vida, hubiera arrojado más luz sobre lo que pensaba sobre ello. Afortunadamente para nosotros hay dos capítulos de este libro para conjeturar el contenido del resto de los capítulos. La Parte I del libro, titulada ‘Los prerequisites del comunismo’ tenía tres capítulos. El capítulo 1 parece ser descriptivo, destacando la diferencia entre las estructuras sociales de Europa occidental, especialmente Alemania e Inglaterra, asociadas con Marx y Engels, y las de India, donde la casta lleva la voz cantante. Ambedkar podía haber destacado lo apropiado del suelo en Europa para que este tipo de idea –el socialismo– germinase. Quizá podría haber tratado de las revoluciones sociales y religiosas que sucedieron en aquellas sociedades tal como se explica en *Aniquilación de casta* y quizá descrito el contenido del Renacimiento europeo y cómo catalizó la conciencia del pueblo para dar lugar a una serie de revoluciones. Podía haberlo contrastado con la fosilizada sociedad india que no podía producir este tipo de filosofía, principalmente por culpa del sistema de castas. El segundo capítulo es sobre el comunismo y la democracia, cuyo punto de vista es bien conocido gracias a su charla, *Buda y Karl Marx*. El tercer capítulo, ‘Comunismo y orden social’ quizá podía haber sido su visión de cómo sería una sociedad comunista. También se puede suponer lo que pensaría de ella. Según él, el comunismo traería igualdad pero no libertad y fraternidad pues el comunismo subordina el individuo al colectivo y por tanto frena la libertad individual. Como solo individuos libres podrían desarrollar un sentido de compañerismo, es poco probable que el orden social comunista tuviese fraternidad. Este es, como hemos mostrado, el punto de vista de Ambedkar basado en su visión liberal del mundo.

Tenemos la suerte de tener dos de los tres capítulos de la Parte II del libro: el capítulo 4, ‘El orden social hindú’, y el capítulo 5, ‘Las bases del orden social hindú’. Ambedkar explicaba cómo el orden social hindú no era un orden social libre. Daba dos criterios fundamentales para un orden social libre. El primero es que el individuo es un fin en sí mismo y que el objetivo y objeto de la sociedad es el crecimiento del individuo y el desarrollo de su personalidad. La sociedad no está por encima de un individuo y si un individuo tiene que subordinarse a la sociedad, es porque esta subordinación es para que mejore y solo en lo que sea necesario. El segundo criterio es que los términos de vida asociada entre miembros de la sociedad deben estar basados en la libertad,

igualdad y fraternidad. El capítulo 6 iba a tratar de los impedimentos al comunismo que surgen del orden social. ¿Qué impedimentos aparecerían en la lista? El más destacado es sin duda la casta y el brahmanismo que la infunde. Ambedkar también había indicado en *Aniquilación de casta* la necesidad de la destrucción de las *Dharmashastras* hindúes, particularmente los *Smrutis* y *Puranas*. A menos que la mayor población sea liberada de esta basura, reiteraría que la conciencia de clase revolucionaria sería impensable en India.

En la tercera sección del libro, ‘¿Qué haremos entonces?’, hay dos capítulos: el capítulo 1, ‘Marx y el orden social europeo’ y el capítulo 2, ‘Manu el y orden social hindú’. No se puede saber cual hubiera sido el contenido de estos capítulos. Quizá no fueron escritos y no quedan notas entre sus papeles. Probablemente, hubiera tratado de las formas y medios para trascender estos órdenes sociales para crear una sociedad comunista. O quizá podría haber comparado el impacto de Marx en una sociedad en la que —mientras Marx escribía *El capital*— la idea de igualdad se había convertido en un ‘prejuicio popular’ como contra un orden social en el que —como haría Manu— la igualdad es anatema. El suelo indio es necesario que se convierta en fértil para el comunismo. Es estéril por culpa del Manuismo, la barrera al marxismo.

La importancia de este libro incompleto no está tanto en su contenido como en el mensaje de que Ambedkar se preocupaba por el comunismo. A pesar de la historia de rencor entre él y los comunistas en India, se preocupó por pensar en recordar a los indios los requisitos del comunismo. Si hubiera estado orientado en contra del marxismo tal como propagan intereses creados, nos podríamos preguntar lógicamente por qué se preocuparía en pensar sobre los impedimentos en el camino del comunismo en India. Si hubiese llegado a la conclusión de que el comunismo es una basura, ¿por qué escribiría a Galkwad en 1952 y 1953 que «estoy inclinado a pensar que nuestra gente puede unirse a los comunistas si ellos piensan que les pueden dar una ayuda inmediata»? Todo esto no significa tampoco que estuviese positivamente dispuesto hacia el comunismo. Todo lo que significa es que sabía que el comunismo era ciertamente una filosofía emancipatoria y tenía una enorme atracción para las masas campesinas, pero no tenía mucho que ofrecer en términos directos a los dalits que no eran tanto las víctimas de una explotación económica como las víctimas de una estructura social opresiva. Tenía toda la razón al decir que a menos que se borrara la conciencia de casta, la conciencia de clase no germinaría. El único pero que añadiría es que no se trata de una o la otra sino de la lucha contra la casta como una clase. Solo mediante la lucha la conciencia de casta sería desplazada y germinaría la conciencia de clase.

El hecho mismo de que Ambedkar planease un libro así, esbozando las precondiciones para el comunismo, muestra que respetaba al comunismo como algo deseable pero no lo veía factible sin el acompañamiento de ciertas otras tareas. Ciertamente pensó, como se reflejaba en muchos de sus escritos empezando por *Aniquilación de casta*, que la sociedad india todavía no estaba preparada para la revolución comunista. Por ejemplo, observó que «hablando en términos generales, la historia corrobora la idea de que las revoluciones políticas han estado siempre precedidas por revoluciones sociales y religiosas». Era obviamente en respuesta a los argumentos comunistas basados en la ‘base y superestructura’ de que a menos que se cambie la estructura económica (no política) de la sociedad, la superestructura de casta no cambiaría. Este argumento podía ser contestado mostrando que las castas no eran simplemente un asunto religioso o socio-cultural sino, como hemos discutido antes, tenían un contenido económico también. Pero Ambedkar, en sus ansias por refutar las tesis comunistas, cayó en su trampa concediendo que las castas eran de hecho productos religiosos y por tanto parte de la superestructura. Además, en el argumento comunista no había disputa entre lo religioso y lo político. Ambos forman parte de la superestructura. La base se supone que comprende lo económico.



Ambedkar siempre pensó que a menos que la conciencia de casta fuese eliminada, no podía germinar la conciencia de clase. Los comunistas de su tiempo con su enfoque doctrinario al problema solo habían contribuido a endurecer su opiniones al respecto. Si hubiesen iniciado un diálogo constructivo y discutido las formas de enfrentarse a la casta, su lectura secuencial de estas revoluciones quizá hubiera cambiado a una forma dialéctica. Pero este es un pensamiento hipotético. El libro real, si lo hubiese completado, hubiera aclarado muchos de estos temas. Su motivación para escribir un libro así refleja más bien una cierta afinidad entre él y Marx. Ambedkar compartía con Marx y con los pensadores liberales de la Ilustración la creencia en el progreso, una convicción de que la historia trae con ella un avance en el bienestar humano. En términos marxistas podemos interpretarlo como el avance de las fuerzas productivas que traen con ellas el avance de las capacidades humanas. En términos liberales podemos hablar del avance de la libertad. Ambedkar también creía que la historia humana es una historia de progreso, un movimiento hacia adelante y no simplemente una fase de ciclos infinitos de degeneración final. Difería de Marx en la interpretación de la fuerza motriz de la historia humana.

Superar la brecha

Estoy convencido de que si los primeros comunistas hubieran evitado sus ideas románticas sobre la revolución y su enfoque doctrinal del marxismo, y hubiesen peleado genuinamente con la realidad india, el destino de India y por tanto del mundo hubiera sido muy diferente. Tenían las herramientas analíticas más avanzadas del marxismo, que podían ser utilizadas juiciosamente para comprender las realidades sociales. El marxismo era una ciencia de las sociedades no un *ismo* como llegó a ser denominado. Aunque contenía el conjunto de teorías socio-eco-políticas expuestas por Karl Marx y Friedrich Engels, no se suponía que se limitasen a ellas. Si hay pruebas en contra de sus postulados, debería corregirse y seguir siendo marxismo. Como remarcaba Ernest Mandel, «el marxismo está siempre abierto, es siempre crítico, siempre autocrítico».[101] Marx mismo explicaba qué creía que era el marxismo. En 1883, Marx escribió al líder laborista francés Jule Guesde y a Paul Lafargue (su yerno) –ambos proclamaban representar los principios marxistas– acusándolos de ‘charlatanismo revolucionario’ y de negar el valor de la lucha reformista.[102] Marx hizo su famoso comentario de que si su política representaba el marxismo, ‘*ce qu’il y a de certain c’est que moi, je ne suis pas marxiste*’ (lo que es seguro es que yo no soy marxista).[103] Desgraciadamente, muchos marxistas no han prestado atención a esta característica distintiva del marxismo y lo han tratado como un dogma o religión. El estudioso marxista estadounidense Hal Draper señaló de manera pertinente que «hay pocos pensadores en la historia moderna cuyo pensamiento haya sido tan mal interpretado, tanto por marxistas como por antimarxistas».[104] Recordaba pertinentemente a los comunistas su sinsentido al llamar a Ambedkar reformista como si las reformas fuesen un tabú para el marxismo.

A diferencia de los marxistas, Ambedkar no tenía ni siquiera una referencia que le sirviese de guía en su batalla contra el sistema de castas, que era ciertamente único en el mundo. En lugar de apreciar su lucha y superar la brecha ideológica, los comunistas escogieron ridiculizarlo y le llamaron reaccionario, reformista y títere del imperialismo. La responsabilidad de crear y aumentar la desafortunada brecha entre las dos corrientes del movimiento del proletariado en el país debería ser cargada directamente a los comunistas. Después de que muriese Ambedkar, empezaron a enmendar su actitud hacia la lucha que él construyó. Por ejemplo, en 1979, E.M.S. Namboodiripad puso el enfoque marxiano a la lucha contra la conciencia de casta y la opresión de casta como una parte de la lucha de clases:

«Hay que comprender que la construcción de India sobre una base moderna, democrática y secular requiere una lucha inflexible contra la sociedad hindú basada en la casta y su cultura. Es imposible una democracia secular, por no hablar del socialismo, a menos que la auténtica ciudadela de la



civilización y cultura de la ‘edad de oro’ de India –la división de la sociedad en una jerarquía de castas– sea destruida. En otras palabras, la lucha por la democracia radical y el socialismo no se puede separar de la lucha contra la sociedad de castas».[105]

Ese mismo año, B.T. Ranadive, lamentando que «ha habido cierta negligencia en la lucha ideológica contra la casta y el comunalismo» y que «la conciencia común generada mediante la lucha económica no puede avanzar sin esta lucha y la intervención directa del movimiento sobre la opresión de casta».[106] Tres años más tarde, en su libro *Clase, casta y relaciones de propiedad*, Ranadive abogaba por la adopción de un programa anticasta de lucha de todas las organizaciones de masas:

«El reto decisivo de la casta y la intocabilidad debe ser derrotado por los líderes de las luchas de masas inculcando un fuerte sentimiento anticasta entre los trabajadores en lucha –sobre todo entre los trabajadores, con el espíritu de la unidad y solidaridad proletarias–. Esto se puede conseguir mediante una fuerte propaganda ideológica contra el sistema de castas y la intocabilidad ... Solo entonces la poderosa fuerza de los trabajadores unidos golpearán decisivamente por la revolución agraria, aplastando la base de las distinciones de casta y la servidumbre de los intocables. Solo entonces las fuerzas democráticas abrirán el camino al poder político y la rápida industrialización sobre la base de la socialización de todos los medios de producción y abrirán paso a una sociedad sin castas y sin clases».[107]

Tanto E.M.S. Nanbudiripad como B.T. Ranadive sentían por tanto la urgente necesidad de integrar la lucha de clases con la lucha contra el sistema de castas en India, y consideraron la integración como algo esencial para el éxito de la revolución proletaria y el establecimiento de la democracia popular en este país. Esta posición ideológica de estas figuras se reflejó en una resolución del Pleno de Salkia del PCI(M) en 1978, que declaraba que la clase dominante tomaba ventaja de las divisiones comunales y de casta entre la gente, y destacaba la necesidad de una lucha de masas contra el casteismo y el comunalismo.

Esta comprensión de los comunistas se produjo quizá demasiado tarde, pues la brecha para entonces se había ampliado y profundizado considerablemente. No obstante, hubo algunos momentos brillantes en la historia en los que los comunistas y los dalits ambedkaristas lucharon juntos como una clase. La *satyagraha* por la tierra en 1959 en las regiones de Khandesh y Marathwada de Maharashtra, dirigida por Dadasaheb Gaikwad, en la que muchos comunistas fueron a la cárcel junto con dalits, es un buen ejemplo. El ascenso de los Panteras Dalits también creó la esperanza de convergencia entre estas dos corrientes. La razón de que estos momentos no creasen un patrón más amplio se debe entre otras cosas a la falta de comprensión por parte de ambos movimientos de que sus objetivos realmente se entrecruzan y no se pueden conseguir sin su unidad. La marginación de hoy es la desafortunada prueba de este argumento. La salida de esta espiral descendente es reconocer abiertamente los errores pasados y corregirlos con un espíritu de autocrítica.

El movimiento dalit está casi diezmado por sus líderes, que han hecho del hacer de intermediarios de los intereses dalits una forma de arte. Paradójicamente, Ambedkar es usado por las clases dominantes para acelerar este proceso. Se le reduce a un icono inerte vacío de su contenido radical que pueda ser manipulado para ganar los votos dalit. Todos los partidos políticos le cantan hoy loas. Los comunistas estaban solo avanzando a tientas. Hoy no hay organización comunista que no reconozca la importancia de batallar la casta y la contribución de Ambedkar a esta lucha. Unos cuantos, sin embargo, han superado los vestigios de la ‘base y superestructura’ y la idea fija sobre el imperialismo, que pone barreras a su comprensión de Ambedkar. Es necesario que vuelvan a pensar y vuelvan a lo básico del marxismo, no como una secta sino como ciencia.

Esta alienación de Ambedkar de los comunistas fue atribuible en buena parte a la errónea obsesión ideológica de los comunistas. Ha sido habilmente capitalizada por intereses creados entre los dalits



para mantenerlos alejados de cualquier sombra de radicalismo. Mientras los sinsentidos de los comunistas fueron obra de su propia creación, la propaganda entre los dalits de que Ambedkar estaba en contra del marxismo no es obra completamente suya: el poder de las clases dominantes ciertamente la promueve. En el contexto parlamentario, la voz autónoma de los dalits fue diezmada en el Pacto de Poona en tiempos coloniales, con la astucia de las clases dominantes hábilmente incorporada a la constitución de la India independiente. Hoy, su consecuencia se ve claramente con todos los llamados líderes dalits en las faldas de las fuerzas hindutva, con las que había batallado Ambedkar. Han ayudado a distorsionar el pensamiento de Ambedkar hasta el punto de que sería difícil recuperar su ser radical original. Como resultado, no hay forma de detener la obsesión identitaria que está creciendo entre los dalits. La generación más joven de dalits educados, en lugar de analizar su historia y contribuir a nuevas direcciones del movimiento dalit, como Babasaheb Ambedkar había esperado que hiciesen, esta volviendo a sus viejas identidades y ayudando inconscientemente a las clases dominantes.

Los tiempos actuales son deprimentes más allá de lo que se pueda contar. El capitalismo ha asumido una forma grotesca de neoliberalismo que atropella al mundo entero, provocando crisis sin precedentes en todos los estratos más bajos del pueblo. Ante la ausencia de una ideología radical que se resista a esta arremetida, ha habido un resurgimiento de las identidades y fundamentalismos religiosos por todo el mundo debidamente incitados por el capital global, que ha dividido a la gente en infinitos fragmentos. Los comunistas deberían entender que buena parte de esto se debe a su propio mal manejo del marxismo. Ellos son los responsables de su propia marginación. Llegados a este punto, primero, hay que comprender tanto por parte de los dalits como de los comunistas que no hay un *ismo*, por mucho que pueda haber funcionado en el pasado, que pueda ser aplicable al volátil mundo contemporáneo y futuro. El mundo está cambiando a un ritmo progresivamente acelerado. Su esencia puede que no sea captada por los marcos que funcionaron en versiones anteriores. Estos *ismos* solo podrían ser faros, pero el camino específico tendrá que ser forjado por la gente misma en la situación concreta con la que se encuentren. Comprendiendo esto la obsesión identitaria debería desvanecerse. Segundo, ambos deben saber que son aliados naturales. Hoy no hay revolución en India sin el apoyo de los dalits y no hay aniquilación de la casta sin que asuman esta responsabilidad vastos sectores de las masas trabajadoras. Tercero, los comunistas deben comprender que la responsabilidad de unir sus manos con las masas dalits es suya y debe ser genuina, más allá de la lógica electoral. Los dalits deberían comprender que la política basada solo en las identidades de casta solo los dividirá aún más para regocijo de las clases dominantes. Solo su unidad de clase sin castas es el camino a su emancipación. Cuarto, los comunistas deberían comprender que las revoluciones no son un punto sino una línea. Las numerosas reformas tácticas que dirigen la estrategia revolucionaria, son parte de la revolución. Los modelos familiares de revoluciones fueron básicamente mal interpretados y las revoluciones futuras ciertamente no se van a ajustar a ellas. La dimensión tecnológica sería abrumadoramente el futuro que por un lado amenaza la existencia humana pero por otro conduce al socialismo. La revolución es decidir que camino tomar. Y quinto y último, ambos deben comprender que no tienen futuro sin revolución.

¡Que esta publicación de los escritos incompletos de Babasaheb Ambedkar inspire a dalits y comunistas a completar esta tarea atrasada para dar forma al futuro de India y del mundo! [108]

Notas

1.- ‘La concepción atomista de individuos en una sociedad tan popularizada –iba a decir vulgarizada– en discursos políticos es el mayor de los disparates. Decir que los individuos forman la sociedad es trivial. La sociedad está siempre compuesta de clases. Puede ser una exageración afirmar la teoría del conflicto de clases, pero la existencia de clases definidas en una sociedad es un hecho’. Véase B.R. Ambedkar, *Castes in India: Their Mechanism, Genesis and Development*, en Vasant Moon, ed., *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Sepeeches (BAWS)*, Vol. 1, Education Department, Govt. of Maharashtra, 1979, p. 15.



- 2.- Esta ignorancia se difunde en los medios sociales por una parte de los dalits de clase media. De hecho, el término dalit representa el orgulloso legado de las luchas iniciadas por Jotiba Phule y seguidas por Babasaheb Ambedkar. Aunque Ambedkar utilizaba 'Clases Deprimidas' 'Clases intocables' en sus escritos en inglés, usaba principalmente 'Dalit' en sus discursos en maratí. Véase, *BAWS*, Vol. 21, que contiene sus discursos en maratí.
- 3.- Aunque los métodos de agitación no son necesariamente inconstitucionales, se hizo que lo fuesen por el grupo Kamble. Los métodos constitucionales, por tanto, eran legales y representativos.
- 4.- Anand Teltumbde, "Three Dalit Rams Play Hanuman to BJP", *Economic and Political Weekly*, 12 de abril de 2014, pp. 10-11.
- 5.- *Bahishkrut Bharat ani Mooknayak*, Maharashtra Government, Mumbai, 2008, p. 324 (4).
- 6.- *Ibid.* p. 337 (7)
- 7.- G. Lieten, "Strikers and Strike-Breakers: Bombay Textile Mills Strike, 1929", *Economic and Political Weekly*, vol. 17, nº 14/16, 1982.
- 8.- M.N. Roy, *India in Transition*, Prefacio a la edición alemana, Fragmentos en *Documents*, 1917, p. 192; *ibid.* p. 364.
- 9.- B.R. Ambedkar, *Castes in India*, en *BAWS*, vol. 1, Education Department, Government of Maharashtra, Mumbai, 2014, p. 15.
- 10.- Tarkateertha Laxmanshastri Joshi, *Jotirao Phule*, <http://www.arvindguptatoys.com/arvindgupta/phule.pdf>. Visitado el 20 de septiembre de 2016.
- 11.- Karl Marx, "The British Rule in India", publicado por primera vez en *New York Daily Tribune*, 25 de junio de 1853.
- 12.- Karl Marx, "Future Results of British Rule in India", publicado por primera vez en *New York Daily Tribune*, 8 de agosto de 1853.
- 13.- Karl Marx, *El capital*, Vol. III, cap. 20.
- 14.- *BAWS*, Vol. 1, *Annihilation of Caste*, pp. 43-44.
- 15.- Anand Teltumbde, *Dalits: Past, Present and Future*, Routledge, Londres, 2017, p. 72.
- 16.- *Jalgaonche (Warhad) Mahar Musalman Jhale* (Los mahars de Jalgaon (Berar) se convierten en musulmanes. *Bahishkrut Bharat ani Mooknayak*, p. 290 (6)
- 17.- Raghunath Shivaram Nimbkar, *Communists Challenge Imperialism from the Dock*, National Book Agency, Calcuta, 1987, p. 249.
- 18.- Tras la liberación de sus líderes en el caso de la Conspiración de Meerut, el PCI se reorganizó en 1933 y fue admitido en la Internacional Comunista (Comintern) en 1934. Ese mismo año elementos de izquierda en el Congreso formaron el Partido Socialista del Congreso, que fue etiquetado por el PCI como socialfascista. Véase Murari Mohan Saha (ed.) *Documents of the Revolutionary Socialist Party: Volume One 1938-1947*, Lokayata Chetana Bikash Society, Agartala, 2001, pp. 21-25. No obstante, con el cambio de política de la Comintern hacia la política de Frente Popular, los comunistas indios cambiaron su actitud hacia el Congreso y el Partido Socialista del Congreso.
- 19.- Uso 'clase' en su sentido convencional, reflejando solo su dimensión económica, aunque no lo acepto. Yo más bien insistiría en que la clase en India debería necesariamente incorporar la casta.
- 20.- Christophe Jaffrelot, *Dr. Ambedkar and Untouchability: Analysing and Fighting Caste*, Hurst and Co., Londres, 2005, p. 76. También Gail Omvedt, *Dalits and Democratic Revolution*, Sage, Delhi, 1994, pp. 197-89.
- 21.- Jaffrelot, *Dr. Ambedkar and Untouchability*, p. 198.
- 22.- Sukomal Sen, *Working Class of India*, Kolkata: K.P. Bagchi & Co., 1997, pp. 366-367.
- 23.- B.R. Ambedkar, *States and Minorities* en *BAWS*, pp. 381.
- 24.- Gail Omvedt, *Ambedkar Towards an Enlightened India*, Nueva Delhi: Penguin Books, 2008.
- 25.- Disponible en <http://digital.library.lse.ac.uk/collections/fabiansociety>. [Visitado por última vez el 29 de noviembre de 2016]
- 26.- Por ejemplo, S.A. Dange, *India from Primitive Communism to Slavery*, Nueva Delhi: People's Publishing House, 1955.
- 27.- S.K. Biswas, *Nine Decades of Marxism in the Land of Brahmanism*, Calicut: Other Books, 2008, p. 37. Biswas afirma además que Ambedkar había intentado independientemente establecer contacto con Stalin y el proceso había alcanzado una etapa bastante avanzada. No cita ninguna fuente para esta información.
- 28.- *Janata*, 8 y 22 de diciembre de 1945, *BAWS*, Vol. 21, p. 230.
- 29.- *Janata*, vol. 21, Parte I, p. 406.



- 30.- P. Radhakrishnan, *Perfidies of Power: India in the New Millenium*, Chennai: TR Publishers, 2005, p. 54.
- 31.- Los trabajadores en los departamentos de tejido tenían que unir los hilos rotos con su saliva. Los trabajadores de castas hindúes no aceptaban tocar los hilos que estuviesen contaminados con saliva de intocables.
- 32.- La declaración de Ambedkar ante la Comisión Simon el 23 de octubre de 1928. Citada en Gail Omvedt, *Dalit and the Democratic Revolution*, Nueva Delhi: Sage India, 1994, p. 154.
- 33.- Dhananjay Keer, *Dr. Ambedkar: Life and Mission*, Mumbai: Popular Prakashan, 2016, pp. 120-121.
- 34.- Citado en Satyabrata Roychowdhury, *Left Movement in India, 1917-1947*, Nueva Delhi: Minerva, 1977, p. 25.
- 35.- V.I. Lenin, *Collected Works*, Vol. XXX, Moscú, pp. 161-162.
- 36.- “Open Letter to The Indian Communists from The Chinese Communist Party”, julio de 1933, in Arindam Sen y Partha Ghosh (eds.) *Communist Movement in India, Historical Perspective and Important Documents*, Vol. I (1917-1939), A CPI (ML) Liberation Presentation, 1991, pp. 576-77.
- 37.- *Capital* III, Nueva Delhi: Leftword, 2010, p. 791.
- 38.- Lenin “A Great Beginning”, *Collected Works*, Vol. 29, p. 421.
- 39.- G. Adhikari (ed.), *Documents of the History of the Communist Party of India*, Vol. II, Nueva Delhi: People’s Publishing House, 1982, p. 121.
- 40.- “Imprecor”, Vol. II, nº 60, 21 de julio de 1922, en Adhikari, *Documents*, Vol. I, pp. 497-498.
- 41.- Adhikari, *Documents*, Vol. II, pp. 513.
- 42.- Adhikari, *Documents*, Vol. II, p. 651.
- 43.- Adhikari, *Documents*, Vol. II, p. 651.
- 44.- M.A. Persits, *Revolutionaries of India in Soviet Russia*, Moscú: Progreso, 1973, pp. 205-206.
- 45.- Karl Marx, *La ideología alemana*, <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1846/ideoalemana/index.htm>
- 46.- <http://csf.Colorado.EDU/psn/marx/Archive/1859-CPE/cpe0.txt>. [El enlace no funciona]
- 47.- Chris Harman, “Base and Superstructure”, *International Socialism*, N° 32, verano de 1986, pp. 3-44; Chris Harman, *Marxism and History*, Londres: Bookmarks, 1998, pp. 7-54.
- 48.- Chris Harman, “Base and Superstructure”.
- 49.- Carta del 25 de enero de 1894 en Marx y Engels, *Correspondence*, International Publishers (1968). En español en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e25-i-94.htm>
- 50.- Carta del 21/22 de septiembre de 1890. Véase también sus cartas a Schmidt de 5 de agosto de 1890 y 27 de octubre de 1890 y su carta a Mehring de 14 de julio de 1893.
- 51.- Chris Harman, “Base and Superstructure”; Norman Geras, “Althusser’s Marxism: An Account and Assessment”, *New Left Review*, vol. 1/71, enero-febrero de 1972, p. 57.
- 52.- Sen y Ghosh (ed.), *Communist Movement in India*, p. 481.
- 53.- Nimbkar, *Communists Challenge Imperialism From the Dock*, p. 249.
- 54.- Citado en Bipan Chandra et al. (ed.) *India’s Struggle for Independence*, p. 294.
- 55.- *People’s War*, Vol. III, nº 33, 11 de febrero de 1945.
- 56.- *People’s Age*, Vol. IV, nº 30, 20 de enero de 1946, p. 3.
- 57.- Sen y Ghosh (ed.), *Communist Movement in India*, p. 295.
- 58.- Sashi Joshi, “Nehru and the Emergence of the Left Bloc, 1927-29” en Bipan Chandra (ed.), *The Indian Left*, Nueva Delhi: Vikas Publishing House, 1983, pp. 83-84.
- 59.- *Statutes of the Communist Party of India* (publicados en International Press Correspondence del 11 de mayo de 1934), en *Indian Communist Party Documents, 1930-1956*, Bombay: The Democratic Research Service, 1957, pp. 23-24.
- 60.- Ibid. p. 25.
- 61.- Meerut Conspiracy Case, Speeches, 1928, (M.C.C.), p. 1700.21.7.1928. Disponible en: https://archive.org/stream/in.ernet.dli.2015.119669/2015.119669.The-Indian-Left-Critical-Appraisals_djvu.txt. Visitado por última vez el 28 de junio de 2017.
- 62.- La referencia sobre Sashi Joshi encontrada en el documento de la Meerut Conspiracy Case, M.C.C.P. 1703, 24.7.2928.
- 63.- Meerut Conspiracy Case, Speeches, 1928 (M.C.C.), p. 1770; 21.7.1928, *ibid.*, p. 84



- 64.- S.A. Dange, *Origins of the Trade Union Movement in India*, AITUC Publication, 1973, p. 62.
- 65.- Bani Deshpande, nota editorial a “Gandhi vs. Lenin”, S.A. Dange, *Selected Writings*, vol. 1, Mumbai, Lok Wangmaya Griha, 1974, p. 36.
- 66.- Dange “The Geeta Supports Marx’s Economic Determinism”, editorial, *The Socialist*, nº 5, 2 de septiembre de 1927; Dange, *Selected Writings*, vol. 1, p. 148.
- 67.- “The First Conference of the WPP of Bombay”, en G. Adhikari (ed.), *Documents of the History of the Communist Party of India*, Vol. III, p. 249.
- 68.- S.A. Dange, *Mahatma Gandhi and History*, Communist Party Publication, octubre de 1969, p. 27.
- 69.- Ibid. p. 28.
- 70.- Bani Deshpande, *The Universe of Vedanta*, Bombay: Indian Institute of Socialist Studies, 1974, p. 95.
- 71.- Ibid., p. 153.
- 72.- Ibid., Introduction, p. 2
- 73.- Debi Prasad Chattopadhyay, “Anti-Marxist Falsification of Indian Philosophy”, *Party Life*, vol. XI, nº 6, 7 de abril de 1975, p. 16.
- 74.- S.A. Dange, “On the controversy Regarding The Book *The Universe of Vedanta*“, Ibid., pp. 12-15.
- 75.- “Political Thesis, adopted at the Second Party Congress of the CPI” en *Documents of the History of the Communist Party of India*, editados por M.B. Rao, Vol. VII, 1948-50, Nueva Delhi: pph, 1976, pp. 15-16.
- 76.- “In Bombay Untouchable Working Youth Meet in Conference, Pledge to Fight in Unity With All Toilers”, *People’s Age*, Vol. VII, nº 33, 13 de febrero de 1949, p. 14.
- 77.- B.T. Ranadive “Six Crore Untouchables: Their place in Independent India”, *People’s War*, Vol. III, nº 23, 3 de diciembre de 1944.
- 78.- “Third session of All-India Scheduled Caste Federation: No Call for National Unity, Dr. Ambedkar’s Plan to Solve Communal Deadlock”, *People’s War*, Vol. III, nº 48, 27 de mayo de 1945.
- 79.- Ibid.
- 80.- “Political Thesis, adopted at the Second Party Congress of the CPI”, en *Documents of the History of the Communist Party of India*, p. 111.
- 81.- *Cross Roads*, Vol. II, nº 24, 19 de octubre de 1951, p. 2.
- 82.- Lenin escribió su panfleto *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, sintetizando las ideas de *Imperialismo: un estudio* (1902) de John A. Hobson, un economista inglés, y *El capital financiero* (Das Finanzcapital) (1910) de Rudolf Hilferding, un marxista austríaco, y aplicándolas a las nuevas circunstancias geopolíticas de la Primera Guerra Mundial, por las que la competencia imperial había provocado una guerra global entre el Imperio alemán, el Imperio británico, el Imperio francés, el Imperio zarista y sus respectivos aliados. Fue por tanto una observación basada en hechos empíricos.
- 83.- La Internacional Comunista, abreviada como Comintern (1919-1943), también conocida como la Tercera Internacional, fue una organización internacional comunista que abogaba por el comunismo mundial. La Internacional tenía como objetivo luchar «con todos los medios disponibles, incluida la fuerza armada, por el derrocamiento de la burguesía internacional y por la creación de una república soviética internacional como etapa de transición a la completa abolición del estado».
- 84.- El PCI organizó una huelga general masiva con la participación de 92.000 trabajadores en octubre de 1939, la primera protesta antiguerra de todo el movimiento obrero internacional. Habib Manzer citado en Vijay Prashad, “Introducción”, *Communist Histories*, Vol. 1, ed. Vijay Prashad, Nueva Delhi, LeftWord, 2016, p. 11.
- 85.- “Resolution adopted in the Central Committee meeting held on 15 February 1943”, en *Communist der karmaniti, Bharater Communist Party* [bengalí], agosto de 1942.
- 86.- *Janata*, 15 de enero de 1938.
- 87.- Bhikhu Parekh, “Marxism and the Problem of Violence”, *Development and Change*, Vol. 23, (1992), nº 3, pp. 103-120.
- 88.- W. M. Paul, “Force: The Midwife of Revolution”, <https://www.marxists.org/archive/paul-william/articles/1922/force.htm>. Visitado por última vez el 29 de noviembre de 2016.
- 89.- Discurso pronunciado por Karl Marx el 8 de septiembre de 1872, en Amsterdam. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/ecdh72s.htm>



- 90.- Jack A. Goldstone, *The Encyclopedia of Political Revolutions*, Nueva York: Routledge, 2014, p. 144.
- 91.- N. Jayapalan, *Sociological Theory*, Delhi: Atlantic Publishers, 2001, p. 58.
- 92.- Goldstone, *The Encyclopedia of Political Revolutions*, p. 344.
- 93.- Friedrich Engels, *Principios del comunismo*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/47-princi.htm>
- 94.- Norman Geras, “Althusser’s Marxism”, p. 57.
- 95.- Eckard Bolsinger, *The Autonomy of the Political: Schmitt’s and Lenin’s Political Realism*, Londres: Greenwood Press, 2001, p. 71.
- 96.- Andrew Feenberg y William Leiss (eds.), *The Essential Marcuse: Selected Writings of Philosopher and Social Critic*, Boston: Beacon Press, 2007, p. 49.
- 97.- Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Londres: Penguin, 1969 y Ted Honderich, *Terrorism for Humanity: Inquiries in Political Philosophy*, Londres: Pluto Press, 2003.
- 98.- Helmut Fleischer, *Marxism and History*, traducido por Eric Mosbacher, Nueva York: Harper & Son, 1973, p. 105.
- 99.- B.R. Ambedkar, “Entry into the Constituent Assembly”, en *BAWS*, vol. 13, p. 9.
- 100.- *Rajya Sabha*, 2 de septiembre de 1953.
- 101.- Ernest Mandel, *Vanguard Parties* (marzo de 1983). <https://www.marxists.org/archive/mandel/1983/03/vanguard.htm>. Visitado por última vez el 29 de noviembre de 2016.
- 102.- Surgió una disputa en torno a un documento redactado conjuntamente por Marx y Guesde en mayo de 1880, en el que Marx había propuesto un programa político mínimo como medio práctico de agitación en torno a demandas que eran asequibles en el marco del capitalismo. Guesde y Lafargue tomaron un punto de vista muy diferente, llamándolo reformista y que atraería a los trabajadores fuera del radicalismo. Guesde creía que su rechazo «liberaría al proletariado de sus últimas ilusiones reformistas». Karl Marx y Jules Guesde, 1880. Véase el Programa del Parti Ouvrier. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1880/05/parti-ouvrier.htm>
- 103.- Ibid.
- 104.- <https://www.classle.net/#!/classle/book/marxs-thought/>
- 105.- *Economic and Political Weekly*, Annual Number, 1979 p. 347. Para otros escritos de E.M.S. Namboodiripad sobre las relaciones clase-casta, véase *Problems of National Integration*, Calcuta: National Book Agency, 1966; *Kerala Yesterday, Today and Tomorrow*, Calcuta: NBA, 1968; y *Selected Writings*, Calcuta: NBA, 1982, vol. I; *History, Society and Land Relations*, Nueva Delhi: LeftWord, 2010.
- 106.- Ibid, p. 355.
- 107.- B.T. Ranadive, *Caste, Class and Property Relations*, National Book Agency, Calcuta, 1982, “Foreword”.
- 108.- Me gustaría dar las gracias a mi amigo S.V. Rajadurai por señalar ciertos errores en el texto original y reconocer agradecido su amistosa ayuda al revisarlo.
- Fuente: <http://espai-marx.net/?p=8879>