

Panorami

Educare, mobilitare, organizzare: linee di lettura del pensiero di Bhimrao Ramji “Babasaheb” Ambedkar

Educate, Mobilise, Organise: Reading Bhimrao Ramji “Babasaheb” Ambedkar

DEBORA SPINI

New York University in Florence
ds80@nyu.edu

Abstract. Bhimrao Ramji Ambedkar is well known as one among the protagonists of India’s political history in the 20th century, as he played a major role in the struggle against the caste system, and in designing a pluralist and egalitarian democracy. Ambedkar’s intellectual legacy is a crucial tool for investigating the contradictions of the contemporary Indian political experience, and as such has much to offer to the international political-philosophical debate. This essay presents the main aspects of Ambedkar’s thought, focusing on themes such as his non-majoritarian conception of democracy, the tension between universality and difference in political citizenship, social and political equality, as well as his reflection on religious identity. Ambedkar’s intellectual profile will also be assessed in light of the ongoing debate on the status of a non-derivative Indian political thought.

Keywords: equality, castes, democracy, India, religion.

Riassunto. Bhimrao Ramji Ambedkar è noto come uno dei massimi protagonisti della storia politica dell’India del Novecento, per il ruolo avuto nella lotta contro il sistema delle caste e nella costruzione di una democrazia pluralista e egualitaria. L’eredità intellettuale di Ambedkar è certo fondamentale per mettere a fuoco i nodi e le contraddizioni dell’esperienza politica indiana; in quanto tale, ha molto da offrire al dibattito filosofico-politico internazionale. Questo saggio presenta, in primo

luogo al pubblico italiano, i tratti fondamentali del suo pensiero, concentrandosi su temi quali la sua concezione non maggioritaria della democrazia, la tensione fra universalità e differenza nella cittadinanza politica, l'uguaglianza politica e sociale oltre che la sua riflessione più specificamente religiosa. La figura di Ambedkar verrà anche considerata alla luce di categorie emerse nel quadro del dibattito sulla possibilità di un pensiero politico indiano svincolato dal debito coloniale.

Parole chiave: uguaglianza, caste, democrazia, India, religione.

1. Introduzione*

La statua di un uomo di mezza età, elegantemente vestito all'occidentale, con gli occhiali tondi, un libro sotto un braccio e l'altra mano levata in alto a indicare il cielo è un elemento familiare nel paesaggio urbano di quasi tutta l'India. L'uomo raffigurato è Bhimrao Ramji Ambedkar, ancora oggi spesso definito dall'appellativo onorifico Babasaheb, "padre rispettato". Ambedkar non ha in Italia la fama di Gandhi, o nemmeno di Nehru, pur avendo avuto un ruolo fondamentale nell'indipendenza indiana e nella costruzione dello stato democratico postcoloniale; il libro che ha sottobraccio è la Costituzione, alla quale dette un contributo essenziale. La sua figura, legata alla lotta contro il sistema delle caste e all'affermazione di una democrazia egualitaria, è rimasta estremamente viva nella memoria pubblica indiana al punto da suscitare una sorta di vera e propria devozione popolare. Ambedkar è stato però anche e soprattutto un pensatore politico, che nella sua opera ha toccato un raggio vastissimo di temi, nonostante per lungo tempo il suo valore non sia stato pienamente riconosciuto¹. Negli ultimi decenni si è avuta invece una vera e propria fioritura di studi ambedkariani², non solo nel subcontinente indiano ma più in generale in tutto il mondo di lingua inglese.

Il pensiero politico di Ambedkar si configura come una sorta di precipitato dei nodi più rilevanti per l'esperienza democratica indiana: nelle

* Desidero ringraziare i revisori anonimi per l'attenta lettura e i preziosi consigli. La mia gratitudine va anche a Neera Chandhoke, Nivedita Menon e Aakash Singh Rathore per le illuminanti conversazioni sulla figura e il pensiero di Ambedkar.

¹ Eric Schliesser lo include nella sua antologia di filosofi ingiustamente trascurati. Schliesser, *Neglected Classics*, vol. II. V. Rodrigues "Ambedkar as a Political Thinker."

² Le opere di Ambedkar sono state pubblicate integralmente: Vasant Moon, a c.d.: *Dr. Babasaheb Ambedkar. Writings and Speeches*. Per una selezione degli scritti più importanti v. *The Essential Writings*, a c.d. Rodrigues. La bibliografia su Ambedkar ha dimensioni ormai vastissime. Per una introduzione generale, v. Zelliott, *Ambedkar's World*, Jaffrelot, *Dr. Ambedkar and Untouchability*, Omvedt, *Ambedkar*. Fondamentale l'opera in 5 volumi curata da Aakash Singh Rathore per Oxford University Press, *The Quest for Justice*.

sue pagine si trovano infatti spunti essenziali per la riflessione sui temi più urgenti nel dibattito politico indiano contemporaneo, quali, per non fare che qualche esempio, la crisi del secolarismo, il permanere del *communalism*, la costruzione dell'identità nazionale, la deriva maggioritaria della democrazia e la minaccia costituita dall'intreccio fra populismo di destra e ideologia *hindutva*. Come si vedrà più oltre, la sua figura continua a interrogare la prospettiva critica post- e de- coloniale, ponendo questioni importanti riguardo alla legittimità e al potenziale emancipativo del progetto della modernità. Tuttavia la sua rilevanza va ben al di là dei confini, per quanto vastissimi, di quella che rimane pur fra molte difficoltà la più grande democrazia esistente. Questo per un doppio ordine di ragioni: in primo luogo per il valore intrinseco del suo pensiero ma anche perché l'esperienza indiana nel suo complesso è senza dubbio un laboratorio della modernità e delle sue contraddizioni che ha molto da offrire al dibattito filosofico politico a livello globale.

La rivalutazione del lavoro teorico di Ambedkar deve pertanto essere collocata nel quadro del più ampio dibattito sull'esistenza stessa di una teoria politica contemporanea autenticamente "indiana", iniziato ormai trenta anni fa, quando Bikhru Parekh ne aveva stigmatizzato la "povertà"³. Parekh sosteneva che in India non vi fosse una teoria politica capace di riflettere e mettere in valore l'unicità dell'esperienza politica indiana post-indipendenza, rendendo conto di temi essenziali quali la specificità del federalismo indiano, l'approccio del tutto innovativo al secolarismo, le questioni di legittimità, e *last but not least*, il primato della Costituzione nell'aver introdotto forme di *affirmative actions* per difendere gli strati più deboli⁴. La provocatoria affermazione di Parekh non ha mancato di sortire il suo effetto, mettendo in moto una serie di conversazioni, tuttora estremamente vivaci, che hanno visto la partecipazione di molti protagonisti della scena intellettuale indiana: un dibattito che meriterebbe ovviamente di essere esaminato con ben altra attenzione⁵. Fra le molte voci che vi hanno partecipato, il contributo di Bhargava mette in luce alcuni punti fondamentali. Pur ammettendo che la produzione di teoria politica in India sia *derivative*, cioè segnata dalla mancanza di una tradizione stabile e pertanto dipendente dalle categorie elaborate nell'esperienza occidentale, sottolinea come queste non siano adeguate a rendere conto di tutta la ricchezza dell'esperienza indiana post-indipendenza. Il compito più urgente è dunque capire come i concetti emersi nel contesto storico indiano siano poi stati

³ Parekh, "The Poverty;" ribadisce sostanzialmente lo stesso giudizio quindici anni dopo. V. Parekh, "Limits."

⁴ Parekh, "The Poverty," 342-5.

⁵ Per una efficace sintesi degli inizi di questo dibattito v. "Introduction," in Singh e Mohapatra *Indian Political Thought*, 1-17.

rimodellati dall'incontro forzato con la modernità coloniale⁶. La figura di Ambedkar ha in questo dibattito un ruolo di primo piano, proprio per il suo essere portavoce dell'identità Dalit⁷, che non può essere completamente ricompresa nel vocabolario politico occidentale; per non fare che un esempio, Gopal Guru trova nel suo pensiero e della sua azione politica la base per porre una questione ancor più radicale, cioè la necessità di portare alla luce l'agenda specificamente politica del fare teoria in quanto tale⁸.

Queste pagine non hanno ovviamente alcuna ambizione di esaurire tutti gli aspetti del pensiero ambedkariano o di dar conto del corpus veramente enciclopedico delle sue opere; ugualmente, non tenteranno di dar conto del ricco e a volte acceso dibattito sviluppatosi negli ultimi decenni intorno alla sua figura e alle sue opere. Molto più modestamente, si propongono di presentare alcuni tratti fondamentali del suo pensiero per un pubblico italiano; si concentreranno quindi su alcuni punti fondamentali, quali il tema della democrazia, la concezione di uguaglianza, e sul suo pensiero religioso. Dato che la sua figura non è molto nota al dibattito politico e teorico italiano, si è ritenuto opportuno dare qualche cenno biografico che aiuti a inquadrare il suo pensiero nel contesto storico-politico della lotta per lo *swaraj* e della costruzione dell'India postcoloniale.

Ambedkar: educate, agitate, organise

Bhimrao Ramji Ambedkar nasce nel 1891 in Madhya Pradesh; la sua appartenenza alla casta Mahar lo rende quindi un "intoccabile". Grazie al suo eccezionale talento riesce a studiare con il sostegno del Maharaja di Baroda⁹; nel 1913 giunge a Columbia University, dove conseguirà il dottorato in economia; là verrà in contatto con il pensiero di Dewey¹⁰. Nel 1916 sarà poi alla London School of Economics, e nel 1917 rientra a Baroda per

⁶ "Hitherto attention was focused on how concepts developed in the West were used in India, on the meaning and inflexion they had acquired [...] the more urgent question concerns how the internal structure of concepts evolved in India and what happened to them with the advent of colonial modernity". Bhargava, "Is there an Indian Political theory?" 69.

⁷ Il termine 'Dalit' (dal sanscrito: schiacciato, calpestato, oppresso) è stato scelto dai Dalits stessi. Nei documenti ufficiali la terminologia legale usa i termini di 'scheduled caste' e 'scheduled tribe'.

⁸ Guru e Sarukkai, *The Cracked Mirror*, specialmente 192-3.

⁹ Per un breve ma esauriente profilo biografico v. Rodrigues, "Introduction," in Ambedkar, *The Essential Writings*.

¹⁰ Martin Fuchs fa notare come il tema dell'influenza di Dewey su Ambedkar, a lungo trascurato, sia invece tornato all'attenzione. Tuttavia, osserva come manchi ancora una comparazione sistematica del pensiero di Ambedkar e Dewey, in modo da portare alla luce i riferimenti a Dewey che spesso Ambedkar non rende espliciti. Fuchs, "Dhamma and the Common Good," in Fuchs e Dalmia, a c.d., "Religious interactions in Modern India," 370, *ad notam*. Su questo tema v. almeno Zelliott, *Ambedkar's World* e Stroud, "What did."

servire nell'amministrazione come compenso per il sostegno agli studi ricevuto. Nel 1918 si sposterà a Bombay per insegnare nel Sydenham College; fra il 1921 e il 1923 sarà nuovamente alla LSE per tornare poi definitivamente in India, e insegnare in vari Colleges.

Con il ritorno in patria ha inizio la sua lunga e complessa vita politica, il cui obiettivo prioritario sarà sempre il riscatto della comunità degli intoccabili, nel solco tracciato da altri importanti riformatori quali G. K. Gokhale e soprattutto Jyotirao Phule¹¹; una prospettiva politica che a volte lo porterà in conflitto più o meno aperto anche con varie anime del movimento per l'indipendenza dell'India, a cominciare dai nazionalisti indù fino al Congresso e allo stesso Gandhi. Per Ambedkar infatti l'indipendenza nazionale non era separabile dalla necessità di abolire il sistema delle caste: la sua idea di Swaraj non era solo la fine del dominio coloniale, ma un cambiamento sociale radicale, che portasse alla creazione di un'India democratica, secolare e soprattutto egualitaria, assolutamente incompatibile con la permanenza delle gerarchie basate sulle caste¹².

Nel 1924 fonda *Bahishkrit Hitakarini Sabha*, cioè *Association for the Improvement of the Condition of the Victims of Social Ostracism*¹³ (il cui motto sarà proprio "Educate agitate organise"). La parabola di questa associazione mostra come in quegli anni Ambedkar avesse modo di emanciparsi gradualmente da una prospettiva ancora in qualche modo dipendente dal linguaggio dominante della *sanskritisation*¹⁴ per orientarsi invece verso un tipo di azione politica volta ad affermare la piena autonomia degli intoccabili. Per questo dopo essersi impegnato su varie campagne su questioni come l'accesso ai pozzi o l'entrata ai templi, nelle l'aspetto sociale e politico si caricava anche di forte valenza simbolica, si volge invece verso rivendicazioni specificamente politiche

Fra 1930 e 1933 partecipa alle Round Table Conferences¹⁵; è in questo momento che le differenze politiche con Gandhi si inaspriscono, fino

¹¹ Jyotiro Phule (1827-1890) pensatore e organizzatore politico in Maharashtra, ha dedicato la propria opera alla difesa dei diritti degli intoccabili, delle caste inferiori e in particolare delle donne. Phule ha drasticamente riformulato la teoria dell'invasione ariana sostenendo che gli ariani avessero spazzato via una società fiorente e sviluppata, e che questa fosse l'origine della divisione in caste. Su Phule v. Omvedt, *Buddhism in India*, 227-32. Krishna Gokhale (1866-1915) è considerato un importante esponente del nazionalismo moderato indiano, sostenitore del costituzionalismo e difensore dei diritti degli intoccabili e delle caste inferiori. Sul movimento Dalit v. Gokhale, *From Concession to Confrontation*, Omvedt, *Dalits and the Democratic Revolution*; Rao, *The Caste Question*.

¹² Chakrabarty, *Social and Political Thought*; Singh Rathore, *Indian Political Theory*.

¹³ Jaffrelot, *Dr Ambedkar and Untouchability*, 42-51.

¹⁴ Con questo termine si intende un processo per il quale le caste o tribù discriminate cercano di modellarsi sull'esempio delle caste più alte per ottenere riscatto sociale.

¹⁵ Si tratta di una serie di tre conferenze, indette dal governo inglese fra 1930 e il 1932 per discutere del possibile assetto costituzionale dell'India. Spesso sono indicate come *London Conferences*. V. Omvedt, *Ambedkar*, 33-40 e Jaffrelot, *Dr Ambedkar*, 57-60 per una utile sintesi.

ad arrivare a un punto di rottura. Il momento di crisi si verifica in seguito alla seconda Conferenza del 1931. Il nodo della questione era la richiesta di un elettorato separato (*separate political electorate*) per gli intoccabili: una proposta che sostanzialmente ricalcava quanto si era fatto per i musulmani. Questa rivendicazione implicava che i Dalit¹⁶ non dovessero essere considerati come facenti parte della maggioranza indù, ma come una minoranza a sé stante. Gandhi vi si oppose con forza, in quanto, riabbracciando anche gli intoccabili nel corpo dell'induismo, considerava questa misura come una minaccia gravissima all'unità della società indiana. Il *Communal Award* concesso da Ramsay Mc Donald nel 1932, per il quale Ambedkar si era impegnato in un assiduo lavoro di lobbying, dava disposizioni sia per un elettorato separato che per un certo numero di seggi riservati anche agli intoccabili. Gandhi inizia così un digiuno, minacciando di essere pronto a morire pur di impedire l'iniziativa del *separate electorate*: di fronte a una misura così drastica Ambedkar dovrà scendere a compromessi¹⁷, e stringere con il Mahatma il ben noto *Poona pact* del 1932, cioè un accordo politico che prevedeva per gli intoccabili una quota sostanziosa di seggi riservati in cambio della rinuncia all'elettorato separato.

Nonostante questa battuta d'arresto, Ambedkar continua nella sua opera politica a favore di un progetto di democrazia egualitaria; nel 1936 esce il suo testo probabilmente più famoso, *Annihilation of Caste*¹⁸. Per tutto il decennio successivo tenta di costituire un fronte radicale alternativo al Congresso. Nel 1936 fonda l'Independent Labour Party, caratterizzato da un programma socialdemocratico, che nelle sue intenzioni doveva realizzare un'alleanza fra gli intoccabili e altre classi, in nome della doppia oppressione del brahmanesimo e del capitalismo. In questo tentativo fu però ostacolato dalla resistenza dell'area politica comunista, mentre a dividerlo dai socialisti del Congresso era sempre l'importanza che dava all'elemento culturale e anche spirituale. Una volta constatato il fallimento di questo progetto politico, fonda nel 1942 la *Schedule Castes' Federation*; anche questo sforzo incontrò scarsissimo successo elettorale, visto il grande prestigio acquisito dal Partito del Congresso nel guidare la lotta

¹⁶ Il termine *Dalit*, si diffonde in questo periodo, ma diventerà di uso generale dopo gli anni Settanta, con il sorgere di movimenti quali ad esempio le Dalit Panthers.

¹⁷ Omvedt definisce il digiuno di Gandhi una forma di ricatto morale; inoltre, sottolinea come abbia rappresentato un "fallimento della non violenza". "In fact Ambedkar posed a unique problem to Gandhi's whole non-violent methodology. Ambedkar was not a colonial ruler whose inner guilt or suppressed psychological tendencies made him vulnerable to universalistic and moral appeals; he was a leader of the most oppressed group within Indian society, and one who was perhaps uniquely free from the sense of shame injected into most untouchables by orthodox Hinduism". Omvedt, *Ambedkar*, 45. Si veda anche Chakrabarty, *The Socio-Political Ideas*, 167-8.

¹⁸ Un'edizione rivista e annotata è uscita a cura di Siriyavan Anand nel 2016 con un importante saggio introduttivo di Arundhati Roy, *The Doctor and the Saint*.

per l'indipendenza¹⁹. Durante i primi anni Quaranta si concentra anche sulla questione della richiesta di un Pakistan indipendente avanzata dalla Muslim League di Muhammad Ali Jinnah.

Dopo l'indipendenza nel 1947, Ambedkar fu chiamato a presiedere il comitato incaricato di stendere la Costituzione dell'India indipendente, dove si adoperò perché agli intoccabili fossero garantite una serie di *reservations*, cioè di quote riservate negli organismi rappresentativi, nell'amministrazione e nei vari livelli di istruzione. Inoltre nella sua capacità di Law Minister nel governo Nehru, si dedicò a redigere l'Hindu Code Bill, una iniziativa legislativa di ampio respiro che mirava a uniformare il diritto personale, eliminando norme relative al diritto di famiglia che derivavano dalla tradizione induista. Ambedkar la riteneva una riforma assolutamente necessaria per dare un fondamento solido all'eguaglianza politica sancita dalla Costituzione; era infatti convinto che senza una trasformazione del livello più fondamentale della società – che doveva includere anche e soprattutto la condizione delle donne – la Costituzione sarebbe diventata una “farsa”, un tentativo di “costruire un palazzo su un cumulo di letame”²⁰. Sempre più amareggiato dalla durissima opposizione incontrata dall'Hindu Code Bill, e ritenendone responsabile il Partito del Congresso, si ritirò dal governo nel 1951²¹.

Gli ultimi anni della vita di Ambedkar sono importanti non solo per il suo lavoro sulla Costituzione, ma anche per gli aspetti religiosi del suo pensiero, che aveva sviluppato nel corso di una riflessione pluridecennale. La sua convinzione che l'induismo avesse forgiato dei veri e propri “strumenti di tortura” contro gli intoccabili²² lo aveva spinto alla decisione irrevocabile di “non morire indù”. Da posizioni di radicalismo politico “secolare”, si orienta sempre più verso un pensiero che assegna all'identità religiosa un ruolo importante in vista della realizzazione della giustizia sociale e dell'uguaglianza politica. Questo sviluppo si trova riassunto in *The Buddha and Karl Marx*, e ancor più nell'opera postuma *The Buddha and his Dhamma*²³. Dopo anni di studio attento delle maggiori tradizio-

¹⁹ Per una ricostruzione precisa di questi eventi, v. il cap 5 di Jaffrelot, *Dr Ambedkar*.

²⁰ Ambedkar: *Writings and Speeches*, vol. 14, 1325–6. trad. mia.

²¹ L'Hindu Code Bill fu poi frazionato in 4 diversi testi legislativi poi approvati singolarmente.

²² “The sanctity and infallibility of the Vedas, Smritis and Shastras, the iron law of caste, the heartless law of karma and the senseless law of status by birth are to the Untouchables veritable instruments of torture which Hinduism has forged against the Untouchables. These very instruments which have mutilated blasted and blighted the life of the Untouchables are to be found intact and untarnished in the bosom of Gandhism”. B.R. Ambedkar, *What Congress and Gandhi have done to the untouchables*, in Ambedkar, *Writings and Speeches*, vol. 9, 297.

²³ “The Buddha and Karl Marx” in *Writings and Speeches*, vol. 3, 441-63; “The Buddha and his Dhamma” in *Writings and Speeches*, vol. 11; v. anche l'edizione critica a cura di Singh Rathore e Verma, *The Buddha and his Dhamma. A Critical Edition*. Verma and Singh Rathore riven-

ni religiose, nel 1956, poche settimane prima di morire, si converte al Buddhismo in una spettacolare cerimonia pubblica nella città di Nagpur, che coinvolgerà circa 500.000 Dalit e altri seguaci. La sua conversione ha dato origine a una corrente di buddhismo ambedkarita ancora oggi estremamente presente e significativa nel contesto indiano²⁴.

Democrazia, universalità, differenza

La democrazia è per Ambedkar molto più di un assetto istituzionale²⁵; piuttosto, è un modo di vivere, un vivere sociale che risulta da una esperienza comunicativamente condivisa (*conjoint communicated experience*), e l'unico che porti alla piena realizzazione delle potenzialità umane²⁶. Il suo progetto politico, in sintesi, consiste in una *social democracy*, che si sviluppi a partire dai tre principi di libertà, uguaglianza e fraternità, che considera come valori fondamentali per l'esistenza individuale prima ancora che parole d'ordine politiche. Una società genuinamente democratica ha bisogno, per realizzarsi appieno, che questa "trinità", come Ambedkar stesso la definiva, non sia mai smembrata, anche se ogni sua componente ha un significato specifico.

Il concetto ambedkariano di libertà va al di là di *life, limb and property* e presenta molte somiglianze con la nozione di *capabilities* elaborata in seguito da Nussbaum e Sen²⁷, in quanto coincide con la possibilità effettiva di fare un uso "competente" delle proprie facoltà, e proprio per questo è incompatibile con il sistema delle caste²⁸. Per essere effettiva, la

dicano il valore del Buddhismo ambedkarita come teologia della liberazione; Singh Rathore and Verma, "Editors' Introduction." Per il rapporto fra socialismo e buddhismo in Ambedkar v. Skaria, *Ambedkar, Marx and the Buddhist Question*; Gheeta, *Bimrao Ramji Ambedkar and the Question of Socialism*, sul neo Buddhismo in generale, v. Gokhale, a c.d., *Classical Buddhism, Neo Buddhism*.

²⁴ V. Gokhale, *Classical Buddhism, Neo Buddhism*.

²⁵ Ambedkar, *Writings and Speeches*, vol. I, 57. In questo caso Ambedkar segue da vicino Dewey: v. Dewey, *Democracy and Education*, 151.

²⁶ Rodrigues, "Ambedkar as a Political Philosopher," 104.

²⁷ Non a caso infatti il premio Nobel per l'economia ha più volte reso omaggio a Ambedkar definendolo "the Father of my economy": Sen, *Father of Economics*. Per un'analisi dei punti di contatto o divergenza fra Ambedkar e Sen v. Rodrigues, "Justice as the Lens."

²⁸ "Any objection to liberty? Few object to liberty in the sense of a right to free movement, in the sense of a right to life and limb. There is no objection to liberty in the sense of a right to property, tools and materials, as being necessary for earning a living, to keep the body in a due state of health. Why not allow a person the liberty to benefit from an effective and competent use of a person's powers? The supporters of caste who would allow liberty in the sense of a right to life, limb, and property, would not readily consent to liberty in this sense, inasmuch as it involves liberty to choose one's profession." Ambedkar, "Annihilation" in *Writings and Speeches*, 57.

libertà presuppone quindi la realizzazione di una serie di condizioni materiali; ma nella misura in cui significa la fine del dominio fra gli uomini, ha bisogno di radicarsi in un ben più ampio ventaglio di aspetti della società, inclusa la religione²⁹. Anche l'uguaglianza politica richiede di rimuovere gli ostacoli materiali; ma anche la più completa uguaglianza materiale non sarebbe sufficiente, senza "the mental attitude of the compatriots towards one another in their spirit of personal equality and fraternity"³⁰.

Specialmente interessante il significato assegnato al terzo termine, fraternità. Invece di sottolineare l'aspetto prepolitico del legame di cittadinanza, Ambedkar la identifica *con social endosmosis*, cioè una condizione di fluidità comunicativa, per la quale i componenti della società si legano in una rete di scambi significativi pur senza perdere la propria identità specifica³¹. Ambedkar delinea così una società costitutivamente pluralista, formata da interessi diversi che devono essere "consciously communicated and shared", mobile, ricettiva ai cambiamenti e alle innovazioni e aperta a nuovi modi di associazione³². In conclusione, la fraternità, "is only another name for democracy"³³.

Al cuore di tutta questa visione resta comunque la necessità di sradicare il sistema delle caste: perché l'uguaglianza giuridica possa essere effettiva uguaglianza di opportunità, era necessario denunciare e sovvertire gli squilibri di potere che strutturavano la società indiana e che sbaravano la strada della cittadinanza agli intoccabili. Come ricordato nella breve nota biografica, la sua proposta di incastonare nella Costituzione una serie di misure a favore degli intoccabili e più in generale delle caste inferiori si era scontrata con una forte opposizione: la motivazione non era il semplice perdurare di più o meno espliciti pregiudizi di casta anche nel

²⁹ "If liberty is the ideal, and if liberty means the destruction of the dominion which one man holds over another, then obviously it cannot be insisted upon that economic reform must be the one kind of reform worthy of pursuit. If the source of power and dominion is, at any given time or in any given society, social and religious, then social reform and religious reform must be accepted as the necessary sort of reform". Ambedkar, *Writings and Speeches*, vol 1, 45. Kumar trova in questo aspetto del pensiero di Ambedkar una forte risonanza con il repubblicanesimo *early modern*. Kumar, *Radical Equality*, 226.

³⁰ Ambedkar, *Writings and Speeches*, Vol. I, 46.

³¹ Anche in questo caso, Ambedkar segue da vicino pur senza citarla espressamente l'argomentazione di Dewey in *Democracy and Education*. Dewey, *An Introduction*, 155 e sgg. Sull'uso del termine *endosmosis* in Ambedkar e Dewey, v. Mukherjee, *Ambedkar, John Dewey*, 352-53; per il rapporto fra i due, si rimanda alla nota 10.

³² "What objection can there be to fraternity? I cannot imagine any. An ideal society should be mobile, should be full of channels for conveying a change taking place in one part to other parts. In an ideal society there should be many interests consciously communicated and shared. There should be varied and free points of contact with other modes of association. In other words there must be social endosmosis." Ambedkar, *Writings and Speeches*, vol 1, 57.

³³ *Ibid.*

seno del movimento per l'Indipendenza, ma una posizione di ben altro rilievo, cioè quella che opponeva il principio dell'universalità dei diritti alle richieste di un trattamento speciale per le minoranze, che fossero *Scheduled castes* oppure i musulmani.

In risposta a questa opposizione si profila uno degli aspetti più caratterizzanti del pensiero di Ambedkar, cioè la tensione fra differenza e omogeneità nella dimensione di cittadinanza, maturato, come osserva Chatterjee, nella consapevolezza che “the slogan of universality is often a mask to cover the perpetuation of real inequalities”³⁴. Pertanto, Ambedkar riteneva essenziale che intoccabili e Shudra³⁵, per evitare di essere semplicemente riassorbiti dalla struttura di potere brahmanico, si separassero dal corpo dell'induismo per affermarsi come minoranza a se stante³⁶. Come nota Nigam, il suo rifiuto di mettere al primo posto categorie quali *nation* o anche *class*, esprime la sua avversione a lasciare che l'irriducibilità dell'esperienza di oppressione dei Dalit venga semplicemente sussunta in una universalità falsata; “The part – Dalit Being – is not part of any whole and cannot be represented in any essence of the whole. The irreducibility of the part is also its declaration of autonomy”³⁷.

L'esperienza, geograficamente e storicamente connotata di questo gruppo, mostra come la cittadinanza, per essere veramente universale, non debba espungere o ignorare la differenza; al contrario, la specifica collocazione delle soggettività politiche più vulnerabili deve essere riconosciuta. Come sottolinea Kumar, la condizione di *Untouchability* doveva essere estirpata non già nel nome della cittadinanza omogenea, ma per realizzare uno spazio politico plurale che fosse in grado di riconoscere e non elidere la differenza: “a shared world in which difference could be instituted as the ground of moral and political responsibility”³⁸.

Nation building e patriottismo costituzionale

L'idea ambedkariana di una società democratica pluralista e comunicativamente fluida si rispecchia nella sua visione del processo di costruzione dell'identità nazionale indiana. In questo senso, la Costituzione ha un ruolo fondamentale in quanto esprime un nucleo essenziale di valori condivisi. Per Ambedkar, *people* e *nation* sono due categorie ben distinte.

³⁴ Chatterjee, *The Politics*, 22.

³⁵ L'ultima delle quattro caste, che comprende i lavoratori manuali.

³⁶ Per una approfondita discussione della costruzione della soggettività Dalit, v. Rao, *The Caste Question*.

³⁷ Nigam, *The Insurrection*, 243.

³⁸ Kumar, *Radical Equality*, 180.

Nel discorso finale pronunciato all'Assemblea Costituente nel 1949³⁹ non assegna al termine *nation* alcun significato estraneo alla sfera politica: un *people* diventa *nation* solo se condivide un profondo senso di fraternità, a sua volta irrealizzabile al di fuori della giustizia sociale. La sua concezione di popolo è quindi assolutamente non nativista; la sua idea di nazione è quella di una nazione di cittadini, composta da identità, e anche interessi, diversi, che devono aggregarsi volontariamente e riflessivamente intorno a un progetto comune. Il sentimento di appartenenza è per Ambedkar "sociale", che crea un legame così forte da superare tutte le differenze originate da conflitti economici o da gerarchie sociali; consiste nel "desiderio di non appartenere a nessun altro gruppo"⁴⁰. Non si tratta però di una comunità fusionale – per Ambedkar infatti una comunanza di interessi e di idee si può creare solo grazie a una rete fitta di comunicazione e scambi fra entità che rimangono comunque distinte. Sotto questo aspetto la sua visione di democrazia è assolutamente lontana da qualsiasi inclinazione maggioritaria⁴¹; Ambedkar pertanto non sottolinea il ruolo del popolo come fonte del potere costituente, quanto piuttosto dà importanza al momento costitutivo, cioè il punto in cui la comunità politica si struttura in vista di una progettualità futura. Il momento della Costituzione segna un punto di non ritorno, che rende indisponibile sia la scelta rivoluzionaria che quella della disobbedienza civile, e incanala i conflitti nel quadro delle strutture rappresentative, nel nome di una *constitutional morality*⁴².

La sua controversa posizione sull'indipendenza del Pakistan mette in gioco gli aspetti più complessi di questo impianto generale che si potrebbe definire, con una terminologia fuori contesto, di patriottismo costituzionale⁴³. Ambedkar riteneva che la richiesta di un Pakistan indipendente dovesse essere accolta, proprio perché la nazione si crea per adesione volontaria a un progetto politico, per la spinta di un "corporate spirit of oneness", e certo non per coercizione. Alla luce di questo principio, constatava che non esistesse una sufficiente convergenza di intenti fra indù e

³⁹ Ambedkar, "Adoption of the Constitution," in *Writings and Speeches*, vol. 13.

⁴⁰ Nationality is a social feeling. It is a feeling of a corporate sentiment of oneness which makes those who are charged with it feel that they are kith and kin. This national feeling is a double edged feeling. It is at once a feeling of fellowship for one's own kith and kin and an anti-fellowship feeling for those who are not one's own kith and kin. It is a feeling of "consciousness of kind" which on the one hand binds together those who have it, so strongly that it over-rides all differences arising out of economic conflicts or social gradations and, on the other, severs them from those who are not of their kind. It is a longing not to belong to any other group. This is the essence of what is called a nationality and national feeling". Ambedkar, "Pakistan or the Partition of India," in *Writings and Speeches*, vol. 8., p. 30.

⁴¹ V. Chakrabarty, *The Socio-Political Ideas*, 46.

⁴² Mehta, *What is Constitutional Morality?*

⁴³ Ambedkar, "Pakistan or the Partition of India," in *Writings and Speeches*, vol. 8.

musulmani, e che pertanto la soluzione di uno stato indipendente fosse tutto sommato il male minore.

Ambedkar non intendeva affermare che i musulmani costituissero un corpo estraneo rispetto alla nazione indiana in forza della appartenenza religiosa: questo avrebbe implicato accettare il principio che l'identità religiosa fosse l'unica base per la cittadinanza. Il suo obiettivo era, al contrario, scuotere la fede del Partito del Congresso nel fatto che l'India fosse già una nazione, poiché questa ostinazione nel negare l'esistenza di tensioni profonde fra maggioranza e minoranze aveva come effetto finale di rafforzare implicitamente l'identificazione fra la identità indù e identità nazionale, e pertanto anche la gerarchia delle caste⁴⁴. La sua ricostruzione della storia del subcontinente indiano mette in luce i lunghi e profondi conflitti che avevano opposto le due comunità⁴⁵; per questo, non vede differenza fra il diritto all'indipendenza da un imperialismo straniero e il diritto di una minoranza di liberarsi da una maggioranza oppressiva.⁴⁶

Rimaneva dunque aperta la questione se si potesse o meno considerare l'India una "nazione in senso proprio". Come nota Chatterjee⁴⁷, riflettendo sulla questione del Pakistan Ambedkar tornava a riflettere anche sulla collocazione dei Dalit nel progetto di *nation building*. Ambedkar non si opponeva all'idea di una nazione omogenea intesa come strumento pedagogico; divergeva radicalmente da Gandhi nell'accettare questa omogeneità come un fatto nel momento in cui si negoziavano le condizioni costituzionali della cittadinanza. Per questo continuava a insistere sulla necessità di assicurare una rappresentanza speciale agli intoccabili in quanto minoranza dentro la nazione. Il sistema delle caste, che giudicava irrimediabile, non solo bloccava la mobilità sociale, ma era anche un

⁴⁴ *Ibid.*, 124.

⁴⁵ Omvedt, *Ambedkar*, 73-4. Secondo Omvedt nella sua ricostruzione Ambedkar avrebbe trascurato di menzionare tutti gli elementi che invece univano le due comunità, e i molti esempi di contaminazione e mutua influenza.

⁴⁶ The right of nationalism to freedom from an aggressive foreign imperialism and the right of a minority to freedom from an aggressive majority's nationalism are not two different things nor does the former stand on a more sacred footing than the latter. They are merely two aspects of the struggle for freedom and as such equal in their moral import (Ambedkar, "Pakistan or the Partition of India," in *Writings and Speeches*, vol. 8., 10-1)

⁴⁷ "Ambedkar had no quarrel with the idea of the homogeneous nation as a pedagogical category – the nation as progress, the nation in the process of becoming – except that he would have insisted with Gandhi and the other Congress leaders that it was not just the ignorant masses that needed training in proper citizenship but the upper-caste elite as well which had still not accepted that democratic equality was incompatible with caste inequality. But Ambedkar refused to join Gandhi in performing that homogeneity in constitutional negotiations over citizenship. The Untouchables, he insisted, were a minority within the nation and needed special representation in the political body." Chatterjee, "The Nation in Heterogeneous Times," in *The Politics of the Governed*, 16.

ostacolo allo sviluppo della solidarietà nazionale; in questo, Ambedkar seguiva Jyotirao Phule, che già alla fine dell'Ottocento aveva messo in luce come la frammentazione della società indiana nelle sue gerarchie di casta impedisse la formazione di una vera e propria identità nazionale. L'esistenza delle caste infatti rende impossibile quel processo di "endosmosi", che, come si è visto, riteneva una precondizione essenziale per l'esistenza di una democrazia vitale. L'esempio americano diventa a questo punto un termine di paragone molto importante; mentre nel suo rapporto per il Southborough Committee⁴⁸ Ambedkar si era riferito alla storia americana per controbattere l'argomento secondo il quale l'India non era adatta al governo rappresentativo a causa delle sue divisioni sociali⁴⁹, in *Annihilation of Caste* aveva sostenuto che il processo di *Nation building* indiano sarebbe stato ben più difficile di quello americano, proprio perché il sistema delle caste rendeva impossibile la creazione di una società propriamente intesa⁵⁰.

Individualità e modernità

Sulla questione dell'incompatibilità del sistema delle caste con una società democratica si misura anche la distanza con Gandhi e la sua visione dell'individuo e della società⁵¹. Come nota Aakash Singh Rathore, per quanto Gandhi e Ambedkar avessero entrambi a cuore l'emancipazione

⁴⁸ Noto anche come il Franchise Committee, era uno dei tre Comitati istituiti dal governo inglese per deliberare sulla ripartizione territoriale e sui modi per assicurare una rappresentanza alle varie comunità (musulmani, cristiani, etc). Ambedkar, *Evidence in Writings and Speeches*, vol. I, 249.

⁴⁹ *Ibid.* Del resto, sempre Phule aveva messo in luce i punti comuni fra la schiavitù negli Stati Uniti e la condizione degli intoccabili e delle caste più umili.

⁵⁰ "Men constitute a society because they have things which they possess in common. To have similar things is totally different from possessing things in common. And the only way by which men can come to possess things in common with one another is by being in communication with one another. This is merely another way of saying that society continues to exist by communication – indeed, in communication. To make it concrete, it is not enough if men act in a way which agrees with the acts of others. Parallel activity, even if similar, is not sufficient to bind men into a society... Hindu society as such does not exist. It is only a collection of castes. Each caste is conscious of its existence. Its survival is the be all and end all of its existence. Castes do not even form a federation," (Ambedkar, *Annihilation of caste in Writings and Speeches*, 50).

⁵¹ Tentativi di riconciliazione fra la prospettiva gandhiana e la critica di Ambedkar sono stati intrapresi da vari interpreti: per un efficace sintesi di questo dibattito v. Singh Rathore, *Indian Political Theory*, 168-191. In particolare, Singh Rathore suggerisce di considerare Gandhi e Ambedkar come parte di una *constellation*, piuttosto che tentare riconciliazioni impossibili. Data l'impossibilità di seguire l'evoluzione del pensiero gandhiano nella sua complessità, rimandiamo a Parel, *Gandhi's Philosophy*, e Chakrabarty, *Social and Political Thought*, 2005.

degli intoccabili, rimanevano però profondamente divisi sia sull'analisi della loro condizione sia che sulle alternative, “*from what e into what they were being emancipated*”⁵². Gandhi, come è noto, riteneva che si dovesse tornare alla purezza originaria della tradizione dell'induismo, liberandosi di tutte le successive superfetazioni che la corrompevano, a cominciare proprio dalla condizione di *untouchability*. Nonostante il suo approccio innovativo al corpus dei testi della tradizione induista, non ne metteva in discussione il valore religioso, e dal punto di vista politico continuava a considerarle una risorsa fondamentale per dare linfa vitale al progetto politico dello Swaraj⁵³. Nella sua visione, il progetto di un'India indipendente, come delineato già in *Hind Swaraj*⁵⁴, è inseparabile dal rifiuto della *civilization* occidentale, essenzialmente irreligiosa e propagatrice di immoralità. La ricerca di un autentico Swaraj deve quindi volgersi verso le radici della civiltà indiana, fondata invece sulla fede in Dio, “come un bambino al seno della madre”⁵⁵.

Anche Gandhi definisce la casta come un “mostro”, responsabile della corruzione dell'Induismo e dell'India; in una prima fase, la vede però come una contraffazione dell'autentico significato del *varna*, che degrada l'India e l'induismo⁵⁶. Se correttamente inteso, il *varna* consiste nella legge del dovere relativo alla condizione ricevuta alla nascita, da abbracciarsi in spirito di servizio e non per giustificare gerarchie sociali. Di questa legge del dovere Gandhi fa il perno di una società indiana che si libera dal colonialismo per tornare alle proprie origini: “Our failure to follow the law of *varna* is largely responsible both for our economic and spiritual ruin.”⁵⁷ Gandhi non vedeva una necessaria correlazione fra *varna* e gerarchie sociali, in quanto ogni professione meritava rispetto e dignità, in particolare proprio quelle che comportavano i compiti più umili: pertanto, non vedeva nemmeno la necessità di cambiare professione. Oltre a rifiutare la mobilità sociale – così importante per la visione sociale di Ambedkar –

⁵² Singh Rathore, *Indian Political Theory*, 18.

⁵³ Per una comparazione precisa degli approcci ermeneutici rispettivamente di Gandhi e Ambedkar, v. Rodrigues, “Reading Texts and Traditions”.

⁵⁴ Gandhi, «Hind Swaraj», in *Hind Swaraj and Other Writings*, 1997.

⁵⁵ “The tendency of Indian civilisation is to elevate the moral being, that of the Western civilisation is to propagate immorality. The latter is godless, the former is based on a belief in God. So understanding and so believing, it behoves every lover of India to cling to the old Indian civilisation even as a child clings to its mother's breast.” Gandhi, *Hind Swaraj*, 71.

⁵⁶ “a travesty of *varna* that has degraded Hinduism and India” (Gandhi, *Selected works*, vol. V, 383).

⁵⁷ «Young India», 24/11/1927 in Narayan, *Selected works of Mahatma Gandhi*, vol. 6, 179. Parel vede in Gandhi il punto di origine di un canone moderno di pensiero politico indiano; Parel, *Pax Gandhiana*, 54. Per una puntuale e accurata ricostruzione del pensiero di Gandhi, v. Parel, *Gandhi's Philosophy*.

Gandhi compie una sorta di glorificazione dell'*untouchability*. Nella condizione di vita degli Harijans ("figli di Dio")⁵⁸, come sceglie di definire gli intoccabili, scorgeva una "universalità esemplare": tutte le occupazioni che sanciscono l'inferiorità sociale diventano l'esempio più luminoso di un ideale morale di dovere e di sacrificio del sé. "I love scavenging" proclamava Gandhi dalle colonne di «Young India»⁵⁹. Gandhi configura così una visione politica che giustamente Kumar definisce "sacrificale"⁶⁰, nella quale l'accettazione convinta e riflessiva del *varna*, cioè del posto nel mondo ricevuto alla nascita, specialmente se umile e disprezzato, avrebbe purificato la società dall'avidità, dall'egoismo e dall'ossessione per la ricchezza; i singoli individui avrebbero avuto così più spazio ed energie da dedicare alla vita spirituale.

Ambedkar, non sorprendentemente, si colloca su una posizione radicalmente opposta: ancora nel 1945 reagisce considerando la proposta gandhiana di una società strutturata secondo il *varna* che riteneva una semplice riproposizione della gerarchia delle caste, e pertanto incompatibile con la democrazia. Ancor più, ritiene che far apparire alla vittima i torti subiti come un privilegio, come fa Gandhi quando tesse l'elogio della povertà per una classe sola che non ha libertà di scelta, non fosse stata altro che una beffa crudele⁶¹.

Come è noto, la posizione gandhiana si evolverà in modo considerevole nel corso degli anni: già nel 1935 matura l'affermazione inequivocabile a favore dell'abolizione delle caste⁶²; questo però non bastava per colmare la distanza dalla prospettiva ambedkariana. Alla critica radicale della modernità, Ambedkar contrappone un modernismo filo-illuminista e addirittura filo-industriale⁶³. Nel villaggio e nel suo consiglio (panchayat) non vede la

⁵⁸ Ambedkar si oppone sempre con veemenza all'uso di questo termine. Cfr. Omvedt, *Ambedkar*, 43.

⁵⁹ Cit. in Kumar, *Radical Equality*, 198.

⁶⁰ Kumar, *Radical Equality*.

⁶¹ "For in India a man is not a scavenger because of his work. He is a scavenger because of his birth irrespective of the question whether he does scavenging or not. If Gandhism preached that scavenging is a noble profession with the object of inducing those who refuse to engage in it, one could understand it. But why appeal to the scavenger's pride and vanity in order to induce him and him only to keep on scavenging by telling him that scavenging is a noble profession and that he need not be ashamed of it? To preach that poverty is good for the Shudra and for none else, to preach that scavenging is good for the Untouchables and for none else and to make them accept these onerous impositions as voluntary purposes of life, by appeal to their failings is an outrage and a cruel joke on the helpless classes which none but Mr. Gandhi can perpetuate with equanimity and impunity" (Ambedkar, "What Congress and Gandhi have done to the untouchables," in *Writings and Speeches*, vol. 9). V. Rodrigues, "Gandhi and Ambedkar."

⁶² Parel, *Pax Gandhiana*, 55.

⁶³ A questo proposito Singh Rathore parla di "primitivismo antimoderno" e "anarco-romanticismo," Singh Rathore, *Indian Political Theory*, 184.

“piccola repubblica”, luogo di pratiche di autosufficienza e di autogoverno, la cellula sulla quale rifondare la democrazia indiana: al contrario, lo ritiene un luogo di oppressione e dominio, la vera e propria antitesi di ciò che si intende per “Repubblica”⁶⁴. Nella sua analisi, l’emancipazione delle masse popolari indiane dipende infatti dall’avanzare della *civilization*: con questo termine Ambedkar intende buona parte del progetto della modernità, la diffusione del razionalismo, del progresso scientifico e anche dell’industrializzazione. Il suo obiettivo finale è realizzare le condizioni materiali e culturali per l’affermazione dell’autonomia individuale, che comporta ovviamente anche la mobilità sociale: importante notare che anche le donne sono incluse in questa prospettiva⁶⁵. A continuare a dividerli è soprattutto il giudizio sull’induismo; il percorso di Ambedkar si volgerà così verso una rottura definitiva, che lo porterà alla conversione al buddhismo.

Religione e conversione

La necessità di arrivare a un atto quale una pubblica conversione può sembrare incongrua con il profilo intellettuale così convintamente modernista e illuminista: per questo Valerian Rodrigues ha con ragione definito “ambivalente” il rapporto di Ambedkar con la religione⁶⁶. Da un lato, il suo illuminismo razionalista e la sua fiducia nella scienza avrebbero potuto farne un secolarista radicale, sul modello nehruviano: e infatti a varie riprese aveva affermato di provare una istintiva avversione per la credenza in un dio personale e rivelato, con il suo seguito di “preti e superstizione”. D’altro canto, la sua analisi della società indiana ruotava intorno al ruolo essenziale della religione, anzi di una religione in particolare nel determinare situazioni di ingiustizia e di oppressione; su questa base, Ambedkar ritiene che la religione sia un fattore imprescindibile anche nelle trasformazioni sociali, come dimostrato dal fatto che le rivoluzioni politiche sono sempre state precedute da rivoluzioni sociali e religiose⁶⁷. Ancora

⁶⁴ “In this republic there is no place for democracy. There is no place for equality. There is no room for liberty and there is no room for fraternity. The Indian village life is the very negation of a Republic.” Ambedkar, *Writings and Speeches*, vol. 5, 26; cited in Aloysius, *Nationalism without a Nation*, 166. V. Jaffrelot, *Dr Ambedkar*, 110-2 per un accurato esame dei dibattiti sul ruolo dei villaggi e dei loro *panchayat* nella Costituzione.

⁶⁵ In “The Rise and Fall of the Hindu Woman” (*Writings and Speeches*, vol 17, 109-49) Ambedkar contrappone ancora una volta buddhismo e induismo, e ritiene la legge di Manu (*Manusmriti*) responsabile per la condizione femminile in India. Su Ambedkar e il femminismo, v. Part II in Arya e Singh Rathore, a.c.d., *Dalit Feminist Theory*.

⁶⁶ Rodrigues, “Justice as the Lens,” 57.

⁶⁷ “One can say that generally speaking History bears out the proposition that political revolutions have always been preceded by social and religious revolutions” Ambedkar, *Writings and*

una volta in sintonia con Dewey, Ambedkar sente fortemente la necessità di ciò che definiva "civil religion", cioè di una credenza che, aiutando gli individui a superare egoismi miopi e mantenendo viva la loro tensione morale, rafforzasse i legami che univano tutta la società⁶⁸. Tutto questo, lo vuole ricercare fra le tradizioni che già avevano storicamente radici nel subcontinente indiano, e lo troverà in una sua personale e innovativa reinterpretazione del buddhismo, che riassume in *The Buddha and his Dhamma*⁶⁹. La sua rielaborazione della concezione buddhista è la fonte di ispirazione per il progetto politico di una repubblica sociale e democratica, dove la giustizia sociale non è mai in contrasto con la promozione dell'individualità, ma al contrario la presuppone. Nel *dhamma* vede un ideale di uguaglianza, tolleranza e rispetto della persona⁷⁰, più che una via di accesso alla trascendenza, una prospettiva religiosa sulla vita più che un sistema di dogmi: nelle sue stesse parole, *a religion for civil society*⁷¹.

Al di là della validità o meno della reinterpretazione ambedkariana del buddhismo, la conversione di Nagpur rimane pienamente compatibile con il secolarismo, anzi lo presuppone. In primo luogo, si fonda sull'affermazione dell'individualità e all'autonomia personale: già *Annihilation of Caste* affermava che la religione doveva fondarsi su principi liberamente scelti, e non da regole ereditate, in quanto l'obbedienza alle regole era puramente meccanica, mentre obbedire ai principi era segno di responsabilità. Ma soprattutto, pone con forza la necessità di affrontare apertamente – e non ignorare – la profonda compenetrazione di aspetti politici e di aspetti religiosi nell'oppressione dei Dalit⁷², e in questa prospettiva

Speeches, vol. I, 43; v. anche: "If liberty is the ideal, and if liberty means the destruction of the dominion which one man holds over another, then obviously it cannot be insisted upon that economic reform must be the one kind of reform worthy of pursuit. If the source of power and dominion is, at any given time or in any given society, social and religious, then social reform and religious reform must be accepted as the necessary sort of reform" (*ibid.*, 45).

⁶⁸ Sempre da Dewey riprende la distinzione fra "religion" cioè religione istituzionalizzata e "the religious" cioè la fede in un nucleo di ideali morali. V. Baurain, "Common Ground."

⁶⁹ *Writings and Speeches*, vol. 11.

⁷⁰ Ambedkar riteneva nel buddhismo si potesse trovare anche una forte affermazione di uguaglianza e rispetto per le donne, mentre ascriveva alla legge di Manu la responsabilità per le discriminazioni di genere. V. Queen, *Buddhist Visions*, 71.

⁷¹ Anche su questo aspetto del pensiero di Ambedkar si è sviluppato un ampio dibattito fra quanti ritengono che la sua interpretazione dei testi buddhisti si allontani troppo dal messaggio originale, e chi invece ne rivendica il radicamento nel pensiero più autentico del Buddha; oltre a Singh Rathore e Verma, "Editors' Introduction." Su questo punto mi permetto di rimandare al mio "Civil religion, uncivil society," in Singh Rathore, *The Quest for Justice*, vol. V.

⁷² "Though broadcast as an act of human emancipation, the conversion to Navayana Buddhism [...] had deep political consequences: It revealed the inseparability of caste stigma (legitimized by Hinduism) and impoverished Dalit existence via a "religious" critique of religion (read Hinduism). By locating emancipation between the Buddhist past, and an emancipated future, Ambedkar essentially produced an immanent critique of caste that held religion and

costituisce un passo importante nella costruzione di uno spazio pubblico pluralista⁷³. Ma soprattutto, la *Great Conversion* di Nagpur è importante come agire politico collettivo.

L'uscita dall'induismo per abbracciare il Buddhismo segna la costituzione di una nuova comunità⁷⁴, esprimendo la volontà dei Dalit di esistere in quanto soggetto politico autonomo⁷⁵. Nelle parole di Nigam, da quel momento in poi i Dalit non sono più semplicemente “the *object* whose history ‘we’ secular historians and scholars can now write, but as the *subject* who writes her own history⁷⁶”.

Problemi e prospettive

Per cento e uno giorni, dal 15 Dicembre 2019 al 25 Marzo 2020, migliaia di donne hanno condotto un sit in pacifico a Shaheen bagh, un quartiere popolare in North East Delhi. Manifestavano contro il Citizenship Amendment Act, un disegno di legge che avrebbe di fatto escluso dalla condizione di cittadinanza quote importanti della popolazione musulmana del paese. La protesta partita da un gruppo di donne musulmane, si è allargata a ogni settore dell'opposizione democratica indiana. Per cento e uno giorni, il ritratto di Ambedkar ha sovrastato la folla manifestante riprodotto su innumerevoli cartelli, striscioni, palloncini colorati: un segno di quanto sia ancora viva la sua memoria, e di quanto continui ad animare la resistenza contro la deriva maggioritaria e filo hindutva del presente governo. Proprio perché viva, questa eredità intellettuale è anche controversa⁷⁷.

Le conversazioni più accese si sviluppano, non sorprendentemente, intorno al carattere modernista e illuminista del suo pensiero. Ad un primo sguardo, la giacca e la cravatta di Ambedkar suggeriscono un'as-

politics in play as mutually entailed, each the locus of intensive agonism: Political separation and Buddhist conversion manifest that relation”. Kumar, *Radical Equality*.

⁷³ Interessante a questo proposito la lettura di Ambedkar alla luce di categorie habermasiane compiuta da Mahadevan: Mahadevan, “Rethinking the Post.”

⁷⁴ Kumar, *Radical Equality*, 92.

⁷⁵ La scelta della conversione al buddhismo non è immune da contraddizioni Pandey la legge come un segno del permanere di “the double bind of the internally colonized”. Da un lato, esprime l'affermazione della propria identità come minoranza, definita dallo stato di subordinazione a cui la confinava la maggioranza indu, dall'altro il desiderio di porsi al di fuori di questo ordine, di costituirsi come cittadini “uguali” in uno stato moderno; una scelta che però implica l'uscita dal quadro di riferimento che costruisce l'identità stessa. Pandey, *History of Prejudice*, pp. 63 e ss.

⁷⁶ Nigam, *The Insurrection*, 228.

⁷⁷ La sua figura è stata oggetto di critiche addirittura sprezzanti. L'esempio più tipico è Shurie, *Worshipping False Gods*.

sunzione acritica delle categorie della modernità occidentale. In contrasto stridente, il *dhoti* e i piedi scalzi di Gandhi comunicano una contrapposizione netta al potere coloniale e a tutto il bagaglio della società occidentale, e l'affermazione incondizionata di una "alterità" indiana. Fuor di metafora, la fiducia di Ambedkar in molti elementi costitutivi del progetto della modernità, del progresso in tutti i suoi aspetti (incluso urbanismo e industrialismo), necessariamente pone interrogativi di non poco rilievo in una prospettiva post- o de- coloniale. Il suo progetto emancipativo può sembrare compromesso con una prospettiva che accetta acriticamente la prospettiva centro-periferia dell'avanzare dell'illuminismo e del progresso così come formulati nel quadro della modernità occidentale, e uniforma l'esperienza del colonizzato al ritmo e al passo del colonizzatore, ricacciandolo in un eterno "non ancora". In effetti⁷⁸, per molto tempo Ambedkar non è stato centrale nel pensiero della teoria politica postcoloniale, e specificamente ha latitato nei *Subaltern Studies*. La sua assenza, ma più in generale la marginalità del movimento Dalit, si riflette puntualmente nelle tensioni fra *Subaltern Studies* and *Dalit Historiography*⁷⁹.

Per quanto alcuni aspetti del suo modernismo possano effettivamente costituire una pietra di inciampo, il suo pensiero organicamente compreso, ma soprattutto la sua pratica politica smentiscono i sospetti di dipendenza passiva dalle categorie occidentali. La critica che compie della pretesa universalità dell'individuo/cittadino è in evidente controtendenza rispetto ad una pura e semplice assunzione dell'eredità politica occidentale. Rimanendo ben lontano dall'adesione acritica, Ambedkar intraprende un'appropriazione originale del potenziale emancipativo della modernità occidentale da parte degli "internally colonized" che si erano visti negare voce autonoma nel processo di affermazione dell'identità nazionale indiana. Il vestito immacolato e gli occhiali d'oro non sono imitazione, ma una resignificazione: mentre i piedi scalzi non significavano altro che povertà e oppressione, rappresentano piuttosto una sfida contro le classi dominanti⁸⁰. La sua eredità si configura piuttosto come una fertile esperienza di

⁷⁸ "Ironically, Ambedkar's modernist-rationalist inclinations had made him inassimilable to radical left (anti-enlightenment) postcolonial political theory for decades," Singh Rathore and Verma, "Editors' Introduction," in *The Buddha*, p. xxiv; Sarkar, "The Decline," 104; Verma, *Colonialism and Liberation*, 2804.

⁷⁹ Secondo Das, il principale "pomo della discordia" fra le due scuole di pensiero è la presunta inclinazione "statista" della storiografia Dalit: Das, "Subaltern Historiography," 63. Cosimo Zene sottolinea la coincidenza fra la progressiva marginalizzazione di Gramsci dal campo dei *Subaltern Studies* e della critica postcoloniale e l'assenza di Ambedkar e dei Dalit: Zene, "Subaltern and Dalits," 4. Per un inquadramento generale del tema, v. Sarkar, "The Decline."

⁸⁰ "To Gandhi's choice of the loincloth, and his advocacy of vegetarianism, manual labor and the simple village life, Dalit spokespersons respond with the statement that they already have these; indeed they have had too much of them. What they need instead is the hat and the

“hybridity”⁸¹, nel senso in cui la intendono Singh Rathore e Verma, aprendo una terza via rispetto all’alternativa secca fra la resa incondizionata all’Occidente e una resistenza “indigenista”⁸².

L’analisi ma soprattutto l’agire politico di Ambedkar rimangono un punto di riferimento fondamentale anche per il loro potenziale di critica immanente alle stesse categorie della modernità occidentale, alle quali dà fiducia, ma sempre mettendole alla prova. L’eredità di Ambedkar, pur così radicata in una esperienza specifica quale il processo di affermazione della soggettività Dalit nel nome dell’uguaglianza politica, pone la questione della differenza come elemento costitutivo nel quadro della cittadinanza universale: questa domanda continua ad essere rilevante ben al di là dei confini geografici e storici in cui si è delineata. Categorie quali uguaglianza, democrazia, nazione sono riviste alla luce di un contesto tanto complesso quanto quello dell’India nella transizione fra colonialismo e democrazia, che ne rivela contraddizioni e ombre, ma anche potenzialità inattese. Si apre così un terreno vastissimo, la cui esplorazione sta già dando risultati importanti, di riconsiderazione e rielaborazione dei molti temi ambedkariani alla luce del dibattito politico e teorico contemporaneo; una ricerca che è comunque guidata dal messaggio fondamentale del suo pensiero: il diritto per tutti e per tutte a una piena umanità.

Bibliografia

A) Opere di B.R. Ambedkar

Annihilation of Caste. With and introductory essay by A. Roy, London: Verso, 2014.

Doctor Babasaheb Ambedkar, Writing and Speeches. Edited by Vasant Moon, New Delhi: Dr. Ambedkar Foundation, 2014.

The Buddha and his Dhamma. A Critical Edition. Edited by Aakash Singh Rathore and Ajai Verma. Oxford: Oxford University Press, 2011.

http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00ambedkar/ambekar_buddha/

The essential writings of B.R. Ambedkar. Edited by Valerian Rodrigues. New Delhi: Oxford University Press, 2002.

three-piece suit, the pipe and the spectacles,” Pandey, *A History*, 92. “His pinkish skin, neatly pressed suit and tie, his elegance and composure, the book in his hand in most of his statues; all these attributes fly in the face of the projection of the Dalit as a shoeless, swarthy, sweaty, and unkempt sub-person. Singh Rathore e Verma, *Editors’ Introduction*, xiv.

⁸¹ Singh Rathore, *Indian Political Theory*, 151.

⁸² Il termine è mutuato da Sarkar, “The Decline,” 106.

B) *Opere di Gandhi*

- Gandhi, Mohāndās Karamchand. *Hind Swaraj and Other Writings*, a c.d. Anthony J. Parel, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Gandhi, Mohāndās Karamchand. *Selected Works of Mahatma Gandhi*, a c.d. Shriman Narayan, Ahmedabad: Navjivan Publishing House, 1968.

C) *Letteratura secondaria*

- Aloysius, G. *Nationalism without a Nation in India*. Delhi: Oxford University Press, 1997.
- Arya, Sunaina e Aakash Singh Rathore, eds., *Dalit Feminist Theory: A Reader*. New Delhi: Routledge India, 2019.
- Baurain, Bradley. "Common Ground With A Common Faith: Dewey's Idea of the "Religious." *Education and Culture*, 27, no. 2 (2011): 74-91. DOI:10.1353/eac.2011.0014
- Bhargava, Rajeev. "Is there an Indian Political Theory?" In *What is Political Theory and Why Do We Need It?* Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Chakrabarty, Bidyut. *Social and Political Thought of Mahatma Gandhi*. London-New York: Routledge, 2005.
- Chakrabarty, Bidyut. *The Socio-Political Ideas of B.R. Ambedkar. Liberal Constitutionalism in a Creative Mould*. London-New York: Routledge, 2019.
- Chatterjee, Partha. *The Politics of the Governed. Reflections on Popular Politics in Most of the World*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Dalmia, Vasuda e Erich Fuchs, eds. *Religious Interactions in Modern India*. Oxford: Oxford University Press, 2019. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198081685.001.0001>
- Das, Kalyan. "Subaltern Historiography to Dalit Historiography: Tracing Heterogeneity in Dalit 'Subalternity.'" *Economic and Political Weekly* 50, no. 7, February 14 (2015): 60-5.
- Dewey, John. *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*. Waiheke Island : The Floating Press, 2009.
- Gheeta, V. *Bhimrao Ramji Ambedkar and the Question of Socialism in India*. London: Palgrave McMillan, 2021.
- Gokhale Jayashree. *From Concession to Confrontation. The Politics of an Indian Untouchable Community*. New Dehli: South Asia Books, 1993.
- Gokhale Pradeep B., ed. *Classical Buddhism, Neo Buddhism and the question of Caste*. London: Routledge India, 2020.
- Guru, Gopal. "Limits of the Organic Intellectual: A Gramscian Reading of Ambedkar." In *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B. R.*

- Ambedkar: Itineraries of Dalits and Subalterns*. A cura di Cosimo Zene: 87-100. London: Routledge, 2013.
- Guru, Gopal e Sundar Sarukkai, *The Cracked Mirror: an Indian Debate about Experience and Theory*, New Delhi: Oxford University Press, 2018.
- Jaffrelot, Christophe. *Dr. Ambedkar and Untouchability: Fighting the Indian Caste System*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Kumar, Aishwary. *Radical Equality: Ambedkar, Gandhi, and the Risk of Democracy*. Redwood City, CA.: Stanford University Press, 2015.
- Mahadevan, Kamchana. "Rethinking the Post-Secular and Secular with Habermas and Ambedkar," *Cahiers d'Études Germaniques*, 74-no 18 (2018):103-18 DOI: 10.4000/ceg.2976
- Mehta, Pratap Bahnu. *What is Constitutional Morality?* https://www.india-seminar.com/2010/615/615_pratap_bhanu_mehta.htm, visitato il 13 agosto 2022.
- Mukherjee, Arun P. "B.R. Ambedkar, John Dewey, and the Meaning of Democracy," *New Literary History* 40, no. 2 *India and the West* (Spring 2009): 345-70.
- Nigam, Aditya. *The Insurrection of Little Selves: The Crisis of Secular Nationalism in India*. Oxford: Oxford University Press, 2006. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195676068.001.0001>
- Omvedt, Gail. *Ambedkar. Towards and Enlightened India*. New Delhi: Penguin books, 2004.
- Omvedt, Gail. *Buddhism in India: Challenging Brahmanism and Caste*. New Delhi, Thousand Oaks, London: Sage, 2003.
- Omvedt, Gail. *Dalits and the Democratic Revolution. Dr Ambedkar and the Dalit Movement in Colonial India*. London: Sage, 1993.
- Pandey, Gyanendra. *A History of Prejudice. Race, Caste, and Difference in India and the United States*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Parekh, Bhikhu. "The Poverty of Indian Political Theory," *History of Political Thought* 13, no. 3 (Autumn 1992): 535-60.
- Parekh, Bhikhu. "Limits of the Indian Political Imagination." In *Political Ideas in Modern India: Thematic Explorations*. Vrajendra Raj Mehta e Thomas Pantham, eds. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2006.
- Parel, Anthony. *Gandhi's Philosophy and the Quest for Harmony*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Parel, Anthony. *Pax Gandhiana. the Political Philosophy of Mahatma Gandhi*. Oxford: Oxford University Press, 2016. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190491451.001.0001>
- Queen, Christopher. *Buddhist Visions of the Good Life for All*. London: Routledge, 2021.

- Rao, Anupama. *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*. Berkeley: University of California Press, 2009.
- Rodrigues, Valerian. "Justice as the Lens: Interrogating Rawls through Sen and Ambedkar." *Indian Journal of Human Development*, 5, no. 1 (2011): 153-74. <https://doi.org/10.1177/097370302011101>
- Rodrigues, Valerian. "Ambedkar as a Political Philosopher." *Economic & Political Weekly* 52, no. 15, December 31 (2016): 101-6.
- Rodrigues, Valerian. "Gandhi and Ambedkar on Caste." In *Classical Buddhism, Neo Buddhism and the question of Caste*. Edited by Pradeep B. Gokhale: 178-207. London: Routledge India, 2020.
- Roy, Arundathy. *The Doctor and The Saint. Caste, Race and the Annihilation of Caste*. Chicago: Haymarket Books, 2017
- Sarkar, Sumit. "The Decline of the Subaltern in Subaltern Studies," *Writing Social History*. Delhi: Oxford University Press, 1997: 82-108.
- Sen, Amartya. "Father of Economics." *The Hindu*, September 14, 2018 <https://www.thehindu.com/children/father-of-economics/article24946771.ece>.
- Schliesser, Eric, a cura di. *Neglected Classics of Philosophy*, vol. II, New York: Oxford University Press, 2022. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199928903.001.0001>
- Shourie, Arun. *Worshipping False Gods: Ambedkar, and the Facts Which Have Been Erased*. New Delhi: ASA Publications, 1997.
- Singh, Aakash Rathore e Vidhu Verma. "Editors' Introduction." In *B.R. Ambedkar: The Buddha and his Dhamma. A Critical Edition*. New Delhi: Oxford University Press, 2011: ix-xxiv.
- Singh Rathore, Aakash. "M.K. Gandhi and B.R. Ambedkar: Irreconcilable Differences?" *International Journal of Hindu Studies*, 18 (2014): 413-449.
- Singh, Rathore Aakash. *Indian Political Theory: Laying the Groundwork for Svaraj*. London and New York: Routledge, 2017.
- Singh Rathore, Aakash e Silika Mohapatra, *Indian Political Thought, A Reader*. London-New York: Routledge, 2010.
- Singh, Rathore, Aakash, a cura di. *B.R. Ambedkar: The Quest for Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Skaria, Ajay, "Ambedkar, Marx and the Buddhist Question," *South Asia: Journal of South Asian Studies*, Vol. 38, No. 3 (2015): 450-65. <https://doi.org/10.1080/00856401.2015.1049726>
- Spini, Debora. "Civil Religion, Uncivil Society. Ambedkar's Conception of a Religion for Civil Society." In *B.R. Ambedkar: The Quest for Justice*. Edited by Aakash Singh Rathore, vol. V: 52-67. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Stroud, Scott R. "What Did Bhimrao Ambedkar Learn from John Dewey's 'Democracy and Education'?" *The Pluralist* 12, no. 2 (Summer 2017): 78-103.

- Verma, Vidhu. "Colonialism and Liberation: Ambedkar's Quest for Distributive Justice," *Economic & Political Weekly* 34, no. 39, 1 Ottobre (1999): 2804-10.
- Zelliot, Eleanor. "The Social and Political Thought of BR Ambedkar." In *Political Thought in Modern India*. A cura di Pantham, Thomas and Kenneth L Deutsch. New Delhi: Sage, 1986.
- Zelliot, Eleanor. *Ambedkar's World*. New Delhi: Navayana, 2013.
- Zene, Cosimo, a cura di. *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B.R. Ambedkar. Itineraries of Dalits and Subalterns*. London: Routledge, 2013.