

La Ilustración india: sus orígenes, naturaleza e ideas¹

The Indian Enlightenment: its origins, nature and ideas

Mario López Areu²

Universidad Pontificia Comillas (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7949-3295>

Recibido: 14-01-2022

Aceptado: 25-05-2022

Resumen

Este trabajo estudia el desarrollo de la Ilustración india, cuyas ideas reformistas sientan las bases del pensamiento político indio moderno. Su auge coincide con la expansión del gobierno de la Compañía de las Indias Orientales británica y de las ideas orientalistas ilustradas. El colonialismo, defendemos, espolea un debate entre la intelectualidad india acerca del orden social tradicional y la necesidad de su reforma. El artículo hace una distinción entre una Ilustración india moderada, que desea modernizar India manteniendo sus raíces civilizatorias, y una radical, que busca reformular todo el edificio social y filosófico. Para ello, se estudia el pensamiento y activismo de dos destacados ilustrados indios, el liberal Rammohun Roy y el radical Jotirao Phule. El artículo concluye que la Ilustración india es una Ilustración por derecho propio, que, aunque bebe y dialoga con la modernidad occidental, desarrolla sus propios debates y propuestas de reforma. El trabajo también busca contribuir a la expansión de la historia intelectual de la Ilustración fuera de Occidente.

Palabras-clave: Ilustración, India, Rammohun Roy, Jotirao Phule, Compañía de las Indias Orientales.

¹ Agradecer a los miembros del Seminario de la Ilustración de la Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón sus comentarios y sugerencias durante la sesión en la que se presentó una versión anterior de este texto.

² (mlopeza@comillas.edu). Doctor en Ciencia Política, Profesor de Relaciones Internacionales de la Universidad Pontificia Comillas y secretario del *Comillas Journal of International Relations*. Sus áreas de especialización son el pensamiento político y la historia de las ideas, especialmente en el ámbito poscolonial y el subcontinente indio. Entre sus publicaciones más destacadas se encuentran: *Pensamiento político y modernidad en la India* (2018), *El enemigo íntimo: pérdida y recuperación del yo bajo el colonialismo* (2021), “La teoría política ante el desafío de un mundo multipolar” (2020), “Una contribución india a la teoría de la democracia: reforma social, constitucionalismo e igualdad” (2022) o “El populismo hinduista de Narendra Modi: reimaginando la nación india” (2018).

Abstract

This paper explores the origins and nature of the Indian Enlightenment, and how its reformist ideas set the foundations of modern Indian political thought. Its origins coincide with the expansion of the British East India Company's rule and the ideas of enlightened orientalism. Colonialism, we argue, kick-starts a debate among Indian intellectuals regarding the traditional social order and the need for its reform. The paper makes a distinction between a moderate Indian Enlightenment that aims to modernise India, while preserving its civilisational roots, and a radical one, which looks to reformulate the entire social and philosophical edifice. To do so, the paper analyses the thought and activism of two prominent Indian thinkers, the liberal Rammohun Roy and the radical Jotirao Phule. The article concludes that the Indian Enlightenment is an Enlightenment on its own right. While it is influenced and enters into a dialogue with Western modernity, it also develops its own debates and reform proposals. The paper also aims to contribute to the expansion of the intellectual history of the Enlightenment to other parts of the world, beyond the West.

Keywords: Enlightenment, India, Rammohun Roy, Jotirao Phule, East India Company.

1. Introducción

En una investigación anterior he defendido que el *Sattelzeit* indio, el período de transición a la modernidad en su pensamiento político tiene lugar entre 1858 y 1947: el período que transcurre entre la instauración del Estado colonial británico – con la incorporación de los territorios bajo el control de la Compañía de las Indias Orientales a la soberanía de la Corona británica – y la liberación política de India como Estado-nación independiente (López Areu 2018). Mi argumento se basa en que el germen de la transición a la modernidad del pensamiento político indio es el colonialismo británico. Primero, porque la creación del Estado colonial construye, por primera vez, una identidad política pan-india. La unión administrativa de todos los territorios en el subcontinente establece una fuente de poder político única; aunque otras fuentes de poder tradicionales como el sistema de castas no sean desarticuladas completamente, por primera vez todos los indios se ven obligados a obedecer las órdenes de un soberano único. Y segundo, porque la introducción de las ideas de la modernidad occidental por parte de los británicos impulsa un doble proceso dentro de la intelectualidad india: primero de análisis y autocrítica interna, por qué hemos sido subyugados, y después de resistencia y articulación de

una alternativa política propia. Tal proceso ayuda a incorporar nuevas ideas y conceptos al pensamiento político indio, expandiendo sus horizontes de lo posible.

En este artículo buscamos analizar el período histórico inmediatamente anterior a dicho *Sattelzeit*, el cual se extiende desde la segunda mitad del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, abarcando el declive del Imperio mogol (1526-1858), el último gran imperio precolonial, y la expansión territorial y política de la Compañía de las Indias Orientales (1612-1858), precursora del Estado colonial británico, establecido por el *Government of India Act* de 1858. Es en este período cuando nace y se desarrolla la Ilustración india, cuyas ideas reformistas sientan las bases del pensamiento político indio moderno.

Este período se caracteriza por la influencia del ideario ilustrado en India. Primero, la que tiene el mismo en cómo los servidores de la Compañía abordaron la cuestión de la gobernanza de sus intereses – comerciales primero y políticos después – en el subcontinente, incluyendo su interpretación de la naturaleza de la sociedad y el orden político precoloniales. Y segundo, se produce una difusión de las ideas ilustradas por parte de la élite intelectual india, que dialoga con ellas y abre un debate sobre la necesidad de reforma de la realidad sociopolítica, tanto tradicional como colonial, alumbrando así una Ilustración india autóctona.

Por cuestiones de espacio, hemos priorizado profundizar en el pensamiento de un número selecto de ilustrados, pero enmarcándolos dentro de un contexto intelectual y sociopolítico más amplio. El objetivo del artículo es demostrar que existe una Ilustración india por derecho propio, pero negando por un lado que exista una ruptura epistémica entre el colonialismo británico y el pensamiento político indio, como defiende la historiografía nacionalista india, y a su vez, que sea una Ilustración derivativa de la occidental.

El artículo se divide en tres partes. La primera parte explora las causas y dinámicas del declive del Imperio mogol y el auge colonial británico, centrándonos en particular en el papel colaboracionista que jugaron las élites económicas y políticas indias en dicha transición. La segunda parte explora las ideas de los ilustrados orientalista británicos servidores de la Compañía de las Indias Orientales, figuras como Warren Hastings (1732-1818) o William Jones (1746-1794), y el impacto que estas tienen en el diseño del ordenamiento político de los territorios bajo control de la Compañía. La tercera parte y la más extensa examina el pensamiento ilustrado indio que emerge espoleado por este contexto histórico de cambio, haciendo una distinción entre dos corrientes: la liberal, que exploraremos a través de la obra de Rammohun Roy (1772-1833), y la radical, analizada a través de la figura de Jotirao Phule (1827-1890).

2. El siglo XVIII indio: entre dos imperios

Como afirma Seema Alavi, el siglo XVIII indio es un período a caballo entre la caída del Imperio mogol y el auge del Estado colonial británico (Alavi 2002). A la hora de su estudio, el mismo se puede dividir en dos transiciones críticas: la primera mitad del siglo es testigo del colapso del Imperio mogol, mientras que la segunda lo es del auge político de la Compañía de las Indias Orientales británica.

En esta sección vamos a centrarnos en exponer brevemente las causas de esa transición de un imperio a otro como contexto histórico para poder luego ahondar en la naturaleza de la Ilustración india.

La historiografía clásica dominante a mediados del siglo XX explicaba el colapso del Imperio mogol en base a dos causas principales. La primera causa era una deriva intolerante de los emperadores mogoles tardíos quienes buscaron imponer una interpretación islámica ortodoxa de la ley, lo que chocaba frontalmente con las prácticas y tradiciones hindúes de la mayoría de sus súbditos. La historiografía clásica señala particularmente al emperador Aurangzeb (1659-1707) como figura clave en esta deriva ortodoxa e intolerante³. La segunda causa aducida fue el abuso del fiscalismo militar, que derivó en la explotación económica de la población, debido a que los emperadores mogoles impusieron altos impuestos para sufragar sus campañas militares. La combinación de intolerancia religiosa y explotación económica acabaron, según la historiografía clásica, por desatar agudas revueltas sociales que supusieron el inicio del declive del poder mogol (Habib 1963). Esta escuela defiende, por tanto, que existe una clara ruptura histórica entre una India precolonial política y económicamente decadente frente a una Europa moderna en expansión, la cual será capaz de imponer un nuevo régimen político en el subcontinente – el colonialismo – que destruye el orden anterior e impone una ontología política y económica completamente nueva.

Frente a esa interpretación clásica, desde la década de 1980 se ha ido desarrollando una nueva historiografía revisionista que cuestiona esa tesis y niega la ruptura histórica entre el colonialismo y la anterior cultura política, defendiendo en su lugar las continuidades entre ambos.

Un elemento común a la escuela revisionista es su caracterización del carácter multinivel, multifocal y descentralizado de la autoridad política en la India precolonial. La sociedad india se caracterizaba por poseer distintos centros de autoridad, desde los *panchayats* locales, pasando por los gobernantes intermedios que administraban los distintos territorios que formaban parte

³ Véanse los dos extensos estudios de Jadunath Sarkar: *Fall of the Mughal Empire* (1938) y *History of Aurangzeb* (1924). Para una polémica contemporánea de la figura de Aurangzeb, véase Truschke (2017).

del imperio y, por último, los emperadores. Una investigación pionera en el desarrollo de esta nueva tesis historiográfica es el estudio de caso de Bernard S. Cohn sobre la región de Benarés (1960).

El historiador de la “Nueva Escuela de Cambridge de Historia India”, Christopher Bayly, desarrolló una serie de investigaciones en las que estudia el rol de lo que él denomina “grupos intermediadores” locales: los comerciantes, la aristocracia feudal o *zamindars* y la burocracia o *mansabdars* (Bayly 1983; 1988; 2000).

La tesis de la escuela revisionista defiende no sólo que no hubo una crisis económica generalizada, sino que el colapso del poder mogol se debió, en gran medida, a su propio éxito económico. Según Bayly, durante el dominio mogol tuvo lugar un proceso de sofisticación del modelo económico indio que dio lugar a dos efectos. Primero, una mayor comercialización del tejido productivo, la cual dio auge a una poderosa clase capitalista. Y segundo, un aumento de la productividad agrícola que dio lugar a un fortalecimiento de los grandes terratenientes (Bayly 1998: 32). Ambos factores permitieron la consolidación de poderosos grupos de interés económicos a nivel local y regional. Cuando a mediados de siglo el Imperio mogol comenzó a verse presionado por distintos invasores – las incursiones marathas (1707-1757) o la ofensiva persa de Nadir Shah (1738), entre otras – estos grupos decidieron aliarse con las autoridades políticas regionales, los maharajás y *nawabs*, molestos por el aumento de la presión fiscal. La alianza entre el poder político regional y los grupos económicos supuso el ahogo económico del Imperio y a su vez una mayor autonomía política de los reinos regionales. Para mediados del siglo XVIII, Awadh, Hyderabad, Bengala y Punjab dejaron de pagar tributos imperiales (Alavi 2002: 21). Ese abandono fue, según la escuela revisionista, clave en el colapso del sistema imperial mogol, basado en un modelo político descentralizado dependiente de la lealtad de las autoridades regionales.

Una mayor sofisticación comercial de la economía y el aumento del interés por la propiedad privada crea el contexto ideal para la irrupción de una nueva legitimidad en el sistema indio, el de la Compañía de las Indias Orientales, cuya filosofía mercantilista estaba más alineada con los intereses de los grupos de poder emergentes (Stein 2003: 75).

La Compañía había operado en territorio indio en el siglo XVII con un carácter comercial desde pequeñas bases en las zonas costeras. Sin embargo, en el siglo XVIII, el declive del poder mogol y la intensificación de la rivalidad con otras potencias europeas, principalmente Francia, dieron lugar a un cambio de estrategia. La Compañía empezó a ver la necesidad de responder al vacío de poder político para garantizar sus operaciones.

En suma, la descomposición del Imperio mogol y el aumento de la rivalidad entre potencias europeas son las dos principales causas que explican el viraje en la política británica hacia India, la cual en el siglo XVIII comienza un proceso de asentamiento colonial.

3. Orientalismo ilustrado y la Compañía de las Indias Orientales

No sólo los poderes económicos indios emergentes se convirtieron en aliados británicos durante su expansión colonial. Kumkum Chatterjee ha estudiado el caso paradigmático del colaboracionismo con los británicos de los *mansabdars*, las familias nobles que dominaban la función burocrática en el imperio mogol primero y más tarde en los reinos regionales de los *nawabs*. A través del estudio de diversos comentarios administrativos de *mansabdars* bengalíes, Chatterjee (1998) muestra cómo la burocracia precolonial india poseía una ideología y orientación intelectual caracterizada por su autorepresentación como guardianes protectores del buen gobierno frente a potenciales violaciones de este por parte de gobernantes puntuales, fuesen estos emperadores o *nawabs*. A través del estudio de textos escritos por *mansabdars* como Ghulam Hussain Salim y Karam Ali, se evidencia que esta suerte de *esprit de corps* burocrático fue fundamental, por ejemplo, para el éxito de la conspiración orquestada por el entonces gobernador de Bengala de la Compañía, Robert Clive, y el comandante de las fuerzas del *nawab* de Bengala, Mir Jaffar, contra el propio *nawab* en 1757. En estos textos se presenta al *nawab* como un tirano y opresor cuyo gobierno había sumido a Bengala en una profunda crisis política y económica y, por tanto, estaba justificado el apoyo de la burocracia, garante del buen gobierno, a sus rivales (Chatterjee 1998: 936). La colaboración de los *mansabdars* resulta crucial para la consolidación del poder de la Compañía, porque obtiene de ellos conocimientos técnicos sobre las leyes y sistemas de gobierno indios.

La predisposición de comerciantes, *zamindars* y *mansabdars* de colaborar en el asentamiento del poder político de la Compañía es sólo una parte de la explicación de cómo ocurrió dicho asentamiento. La otra parte de la explicación la encontramos en el lado británico. A continuación, vamos a explorar el debate de ideas en el siglo XVIII que dio lugar a la instauración del orden colonial y también examinaremos la naturaleza del mismo y su relación con las ideas de la Ilustración británica.

La instauración del imperialismo británico moderno en India resulta en gran medida una anomalía con relación a anteriores experiencias, por ejemplo, en Norteamérica, basadas en el traslado de colonos desde la

metrópoli, el establecimiento de asambleas representativas y el desarrollo del derecho anglosajón. La conquista de India la estaba llevando a cabo una compañía privada.

La aceleración en la conquista de territorio por parte de la Compañía en las décadas de 1760 y 1770 posicionó a India de manera prominente en el debate sobre política imperial en Gran Bretaña y, en particular, la necesidad de articular un modelo colonial constitucionalmente más estable en el futuro (Bowen 1998). La naturaleza de este debate ofrece una interesante ventana a la evolución de las ideas y políticas coloniales británicas entre los siglos XVIII y XIX, debido a que son anteriores a la conocida narrativa civilizadora que se desarrolla en el siglo XIX de la mano del utilitarismo. El pensamiento colonial británico del siglo XVIII está dominado por figuras que podemos denominar orientalistas ilustrados, pertenecientes a la órbita del pensamiento *Whig*, como Edmund Burke, William Jones, Warren Hastings o Charles Cornwallis. A diferencia de los utilitaristas, quienes veían a India como una sociedad atrasada, necesitada de ser civilizada, entre los orientalistas ilustrados existía admiración hacia su civilización milenaria (Burke 2000: 16).

El debate acerca de la posición de la Compañía en India se articuló en base a cuatro ejes. Primero, el impacto del poder de la Compañía en el ordenamiento constitucional británico. Segundo, el hecho de que una compañía privada ejerciese una soberanía *de facto* sobre millones de personas. Dicha incomodidad se acrecentó cuando empezaron a aflorar testimonios sobre el nivel de riqueza amasado por los oficiales de la Compañía, al mismo tiempo que una hambruna en 1770 asolaba Bengala⁴. Tercero, destacados estudios como *History of Hindostan* de Alexander Dow o *Considerations of Indian Affairs* de William Bolts, ambos publicados en 1772, denunciaron ineficacia y mala administración y propusieron reformas. Y, por último, la acumulación de problemas financieros de la Compañía derivados de los altos costes administrativos y militares de gobernar sus vastos territorios en India, obligaron a esta a solicitar ayuda económica al Parlamento británico.

El debate en Westminster acerca del encaje de India en el entramado colonial y constitucional británico concluyó con la promulgación del *East India Company Act* de 1773. La nueva ley reformaba profundamente el sistema de gobierno en India, estableciendo la soberanía y el control último por parte del Parlamento británico. Igualmente, la nueva ley reconocía el carácter político de las actividades de la Compañía en India y establecía que el ejercicio de la soberanía por su parte sobre los territorios indios lo

⁴ Burke se convirtió en el más ardiente crítico del gobierno de la Compañía en India llegando a llevar a juicio parlamentario en 1788 al primer gobernador general de la Compañía, Warren Hastings.

hacia en nombre de la Corona británica. Por ello se establecía la figura de gobernador-general de Bengala, elegido por la junta directiva de la Compañía, pero aprobado por la Corona, bajo cuya autoridad se encontraban todos los territorios indios británicos, y un consejo de gobierno con mayoría de representantes del gobierno frente a la Compañía. Por último, se establecía un tribunal supremo en Calcuta formado por jueces británicos que desarrollarían el sistema legal anglosajón.

Warren Hastings, primer gobernador-general de Bengala, fue el encargado de llevar a cabo las reformas requeridas, lo que él denominó: “una revolución completa en el Estado y el Gobierno de este país sin la necesidad de derramamiento de sangre” (Travers 2007: 107). Hastings, sin embargo, compartía con sus predecesores al frente de la Compañía el instinto de prudencia, proveniente de un siglo y medio de experiencia en India, acerca de la imposición de un gobierno alejado de las propias leyes y normas tradicionales indias. Es por ello que la propuesta de reforma de Hastings concebía un “gobierno limitado”, a través del cual la Compañía impulsaría una administración india reformada, donde los “habitantes musulmanes e hindúes deben estar sometidos sólo a sus propias leyes” (Travers 2007: 105). La reforma de Hastings no sólo se asentaba sobre la propia experiencia histórica de la Compañía en India, sino que a su vez apelaba a dos principios constitucionales. Primero, al principio de Montesquieu de geografía legal, por el cual cada pueblo posee su propio *esprit des lois*. Y segundo, a la interpretación británica de su propia constitución, la cual se asentaba sobre la noción de continuidad histórica y la autosuficiencia de la *common law* como un sistema legal basado en la conjugación de las costumbres y la razón (Pocock 1987). Así, la estrategia británica de construcción colonial temprana incluía una forma de arqueología de la historia constitucional de India como senda para un modelo de gobierno práctico. Dicha estrategia duraría hasta la irrupción de las políticas utilitaristas con la instauración del Estado colonial en 1858.

Un segundo ilustrado británico a destacar de este período es William Jones, juez del Tribunal Supremo de Calcuta. Jones, quien residió en India entre 1783 y 1793, fue un importante promotor del estudio de la cultura, sociedad y política india, además de fundador de la *Asiatic Society* de Calcuta. El principal valor de los estudios de Jones fue sacar a India de interpretaciones occidentales para mostrarla en su propio contexto histórico y filosófico (Cannon 1990: xiii). Aquí queremos centrarnos en la importancia de su contribución a la reforma y modernización del sistema legal indio.

Jones poseía una visión política de inspiración *Whig*, sustentada en los principios de un gobierno limitado, basado en el Estado de Derecho, la separación de poderes y la propiedad privada. Como juez del Tribunal Supremo de Calcuta, pero también como orientalista ilustrado, mantenía una intensa preocupación por la naturaleza del derecho indio y la interrelación

entre las cortes de justicia locales, que bajo la reforma de Hastings aplicaban la ley india, y el tribunal supremo, cuya función era la aplicación de la ley británica. Jones se encontraba ante el dilema de reconciliar sus principios políticos con sus estudios sobre la naturaleza de la civilización india. El resultado de esa reconciliación entre sus ideas jurídicas y orientalistas fue la propuesta de un gobierno absolutista ilustrado para India, pero limitado por un Estado de Derecho construido sobre las leyes indias, que, como el derecho anglosajón, estaban basadas en “la voluntad colectiva del pueblo” (Mukherjee 1987: 116).

En 1784, un año después de su llegada al Tribunal Supremo, Jones propuso un plan de reforma judicial para India. En este plan explicaba que su deseo no era imponer la ley británica a los indios, sino que el sistema legal al que se vieran sometidos debía estar basado en “la antigua constitución mogol” (Mukherjee 1987: 118). Para reconciliar la aplicación de la ley india a los indios, pero basándose en el modelo de Estado de Derecho británico, que garantizaba la seguridad individual, Jones ideó un plan de contrapesos por el cual los jueces británicos debían actuar como verificadores de las interpretaciones de los jueces nativos. Jones se percató, no obstante, de un problema fundamental que era que el derecho indio, tanto el hindú como el musulmán, no presentaba los principios de los sistemas legales occidentales modernos de universalidad, impersonalidad e imparcialidad.

El sistema legal occidental moderno posee un número de atributos que incluyen la categorización de casos en base a su naturaleza y grado, el procedimiento legal y las reglas de la evidencia y un sistema de tribunales y profesionalismo legal. Por su parte, el sistema legal indio precolonial se basaba en el principio del contexto, en que las diferencias entre las personas dentro de su entorno social son centrales para su identidad legal, sus derechos y sus obligaciones (Rudolph y Rudolph 2010: 258).

La solución a la falta de consistencia en la interpretación de la ley india, Jones la encontró en la necesidad de su codificación. Es por ello que en 1786 comenzó un proyecto de codificación de las leyes indias en forma de compendios, incluyendo comentarios autoritativos sobre las mismas.

La reforma del sistema legal indio propuesta por Jones, un proyecto “Justiniano” como lo definió él mismo, poseía un importante carácter ilustrado, ya que su objetivo era la introducción en India de los derechos a la libertad individual y la propiedad privada a través de la implantación del Estado de Derecho (Raj 2001). A su vez, podemos concebir el proyecto de Jones como un momento de transición en el colonialismo británico en India entre el orientalismo ilustrado de la segunda mitad del siglo XVIII, con su propuesta de gobierno limitado y el respeto a las leyes indias en base a las nociones de geografía legal, constitucionalismo antiguo y derecho anglosajón, y el liberalismo utilitarista

que dominaría el siglo XIX con su visión civilizadora basada en la imposición de una soberanía transformadora⁵.

4. Los ilustrados indios

En esta sección, en la que exploraremos las ideas de dos prominentes pensadores ilustrados indios, Rammohun Roy y Jotirao Phule, hemos querido hacer una distinción entre dos corrientes ilustradas indias que encarnan el carácter liberal de las ideas del primero y el más radical de las del segundo, de manera similar al marco analítico propuesto por Jonathan Israel (2002). Nuestra distinción se basa principalmente en cómo ambos abordan la naturaleza del sistema social y político indio precolonial y su reforma. Sin embargo, las dos posiciones tienen en común su defensa de los valores ilustrados: la razón como motor de la acción humana, la igualdad entre individuos y la tolerancia.

La Ilustración india es una Ilustración tardía, la cual emerge a finales del siglo XVIII y alcanza su punto álgido en la primera mitad del siglo XIX, coincidiendo con la expansión del poder político británico. La razón que espolea al movimiento es la cuestión de la interacción entre la naturaleza del orden social hindú, como agente estructurador de la sociedad india, y los principios del gobierno colonial británico y las ideas que lo sustentan.

Entre las décadas de 1830 y 1840 en India se desarrolló una prensa periódica, tanto en inglés como en lenguas indias, que se convirtió en un importante vehículo para el debate sobre el cambio social, el tutelaje político y los avances científicos asociados al incipiente gobierno colonial británico. El auge de esta prensa evidencia el entusiasmo que se originó entre las élites intelectuales indias por examinar y debatir acerca de los fracasos del orden social hindú para hacer frente a los desafíos económicos, tecnológicos e ideológicos de la modernidad y que habían resultado en la subyugación colonial. Los debates demostraban un carácter fuertemente ilustrado, centrándose en grandes cuestiones como el desarrollo de una vida política ordenada y duradera, el entendimiento incompleto e inadecuado del mundo material, o los efectos destructivos de algunas de las creencias y prácticas religiosas sobre un amplio abanico de grupos sociales (O'Hanlon 2002: 51). Los debates no se limitaban sólo al análisis y a la crítica, sino que incluían una intensa búsqueda de cambio y reforma social, política y religiosa, dirigida por un cuestionamiento de los cimientos sobre los que la religión y sociedad hindú se constituían y legitimaban. En definitiva, como en el caso de otras Ilustraciones, la india emerge en, y alimenta, un proceso

⁵ James Mill y Jeremy Bentham criticaron el proyecto de codificación legal de Jones por haberse centrado en respetar las leyes autóctonas en vez de reemplazarlas por otras nuevas que transformaran la realidad india (Mukherjee 1987: 129).

de descomposición cultural y una crisis de valores sociales y políticos que alumbran el principio de una concepción propia de la modernidad.

Una importante fuente de inspiración para los ilustrados indios fueron las propias ideas de la Ilustración occidental. Caben destacar, por su particular relevancia, en el ámbito religioso el deísmo y su rechazo a las jerarquías religiosas y a la religión revelada, y en el sociopolítico los derechos naturales y políticos del individuo dentro de la sociedad. No resulta sorprendente que ambas ideas resultasen particularmente atractivas para los ilustrados indios. Esto se debe a que una preocupación fundamental para ellos era la decadencia de la sociedad india bajo el brahminismo. El brahminismo es una interpretación del hinduismo basada en un sacerdocio mediador entre Dios y los creyentes y la imposición de un dogma que priorizaba el ritualismo frente a la moralidad a la hora de cumplir con el deber religioso (Khilnani 1997: 19)⁶. Para los ilustrados indios, el brahminismo combinaba la irracionalidad con la desigualdad social – a través del sistema de castas.

Frente al ritualismo de la religión revelada del brahminismo, el deísmo – entendido como la creencia en un Dios creador que establece un gobierno moral basado en valores subjetivos, mérito individual y la virtud sobre la adscripción jerárquica, separando la Creación del gobierno del mundo material – abría la puerta a que el ser humano pudiese domesticar el mundo material a través de la razón, dando lugar al progreso. Para los ilustrados indios esa noción del progreso científico y racional del mundo material resultaba muy atractiva frente a su diagnóstico de la corrupción brahmínica de los valores hindúes, la cual había producido el estancamiento del conocimiento técnico, la petrificación de las clases sociales y la perpetuación de la desigualdad a través de la erradicación del mérito individual. Los estudios de indología de orientalistas ilustrados como John Shore, Charles Wilkins o Henry Thomas Colebrooke, les fueron de gran utilidad a la hora de explorar las raíces deístas del hinduismo (Halbfass 2013: 121).

La teoría de los derechos naturales y políticos del individuo, por su parte, resultaba también interesante porque afianzaba la crítica a la rigidez social característica del orden social hindú, plasmada especialmente en la desigualdad jerárquica del sistema de castas, pero también, como argumento reivindicativo frente a los elementos más restrictivos y explotadores del orden colonial.

A pesar de que existían precedentes de tradiciones críticas con el brahminismo, como el movimiento *bhakti* del siglo XVII, estas siempre se habían limitado a apelar a sus adeptos; la novedad con el movimiento ilustrado del siglo XIX es que su reformismo interpela a la sociedad en su conjunto,

⁶ Es importante no confundir el brahminismo como práctica moderna con el brahmanismo, el pensamiento religioso temprano indio desarrollado a partir del año 1.500 a.C. y precursor del hinduismo moderno.

invocando el principio del “interés público” como un bien universal: el imperativo social del bienestar presente de la comunidad (O’Hanlon 2002: 62).

4.1. Los liberales ilustrados indios

Las razones del auge del liberalismo temprano en India, en la primera mitad del siglo XIX, son dos. La primera es, como ya hemos apuntado anteriormente, el deseo compartido con el resto de los ilustrados de comprender la crisis del orden social precolonial que da lugar a la subyugación colonial. Y segundo, un contexto histórico global específico de una intensa batalla entre las ideas liberales y las reaccionarias en las décadas de 1810 y 1820. Por la parte liberal encontramos tres elementos de gran influencia en India. Primero, la difusión de las ideas radicales británicas de activistas como William Cobbett o James Silk Buckingham en la prensa ilustrada india; el propio Buckingham fue editor del *Calcutta Journal* (1818-1823) y sería expulsado de India por la publicación de artículos críticos con el gobierno de la Compañía. Y segundo, las revoluciones liberales ibéricas de 1812 y 1822, las cuales tuvieron una gran repercusión en India a través de su impacto en las colonias portuguesas de Goa. Por su parte, la reacción absolutista, liderada por la Santa Alianza, era percibida por los liberales como un importante desafío al progreso reformista.

Dentro de esa confrontación, tanto el liberalismo indio como los radicales británicos posicionaban el gobierno de la Compañía en India como parte de la alianza reaccionaria contra los avances reformistas. Se denunciaba la no separación de poderes entre el ejecutivo y el judicial, lo que denotaba su carácter absolutista. Y también, por parte de los liberales económicos, como el ya mencionado William Bolts, se criticaba la ausencia del libre comercio, frenado por el monopolio comercial de la Compañía, y la explotación fiscal de la población. Por último, se rechazaba el auge de interpretaciones “hobbesianas” acerca del carácter atrasado y prepolítico de India, como las expuestas por James Mill en su *Historia de la India británica* de 1817, que justificaban no sólo la subyugación colonial, sino también la discriminación racial.

Ante esta coyuntura, el liberalismo temprano indio lleva a cabo una suerte de compromiso epistémico, reconociendo el valor de las ideas liberales occidentales, pero adaptándolas a los desafíos modernos indios: la crisis del orden social hindú y la subyugación colonial y el incipiente racismo utilitarista.

Resulta importante destacar que existen en la India precolonial precedentes políticos que allanaron el camino para la buena recepción que obtuvieron las ideas liberales. El concepto de tolerancia, por ejemplo, no resultaba ajeno a la sensibilidad india, acostumbrada a la convivencia religiosa y al acomodo multicultural tanto a nivel social como político. También, el concepto

específicamente indo-islámico de *akhlaq*, aplicado por los emperadores mogoles y que engloba nociones de republicanismo cívico, valoraba la autonomía moral del individuo dentro de un sistema virtuoso, validando a su vez la crítica a la autoridad. Por último, el término sánscrito de *adhikar* hacía referencia a una forma de delegación del poder por parte de la autoridad que implica la noción de derechos (Bayly 2012a: 36-37).

Entre los liberales tempranos indios cabe destacar la figura de Rammohun Roy (1772-1833). Su pensamiento y activismo reformista se pueden dividir en dos áreas: la reforma social y religiosa y la reforma política.

Políglota y perteneciente a una familia de casta brahmán al servicio de los mogoles, en su juventud Roy pasó por una fase de introspección religiosa e intimó con un número de académicos, oficiales y sacerdotes unitaristas británicos en su Bengala natal, a la vez que se interesó por las tradiciones racionalistas dentro del hinduismo y el islam. En 1803 publicó en persa *Tuhfat al-Muwahhidin* [Regalo a los creyentes en un solo Dios] y en 1815 *Translation of an abridgement of the Vedanta*. En ambos textos Roy defiende la existencia de un dios trascendente, sin forma, infinito, inmutable e incognoscible y creador de todas las cosas (Zastoupil 2010: 26). Con la segunda publicación, Roy se convirtió en un vocal defensor de la tendencia religiosa *vedanta*. El vedantismo defiende que el verdadero hinduismo es monoteísta y no otorga al sistema de castas la importancia que sí le da la interpretación brahmínica, además defiende el carácter racionalista del hinduismo, donde cualquier persona puede ser capaz de alcanzar *moksha*, la liberación, sin mediación sacerdotal, apoyada en traducciones vernáculas de los textos religiosos y la veneración como un ejercicio personal y privado (Embree 1988: 309). Por último, en 1820, publica *The precepts of Jesus*, una versión abreviada de la Biblia en la que defiende una interpretación crítica de la misma como las verdades morales esenciales de Jesús, en las que este es un mensajero de Dios y, por tanto, su mensaje y no su naturaleza, es lo importante. 1820 es el mismo año en el que Thomas Jefferson publica su propia versión crítica de la Biblia, también influenciada por la tradición deísta. Esto denota el carácter ilustrado de las ideas de Roy, enlazadas en el tiempo con nociones deístas y unitaristas sobre la unidad de Dios y la racionalidad espiritual de pensadores como George James Gordon o Joseph Priestley (Sugirtharajah 2019).

El racionalismo religioso y el deísmo *vedanta* de Roy le impulsaron en 1828 a fundar la asociación reformista *Brahmo Samaj* [Sociedad de Dios] en Calcuta. La *Brahmo Samaj* era una asociación deísta; basándose en su interpretación de los Vedas, que defendía la existencia de un solo dios, Roy fundó la organización para promover reformas religiosas dentro del hinduismo, principalmente en relación con la igualdad entre mujeres y hombres y el fin del

ritualismo y la idolatría. De manera común con otros ilustrados, Roy defendía que el hinduismo moderno era una forma corrupta de una antigua religión pura y monoteísta que los brahmanes, la casta sacerdotal, utilizaban como herramienta para perpetuar el “irracional” orden social tradicional y su control sobre el mismo (Knopf 1988: 314).

Una reforma social a la que Roy dedicó importantes esfuerzos fue a la de la ilegalización del *sati*, la práctica hindú de la inmólación de las viudas en las piras funerarias de sus maridos. Apelando a una lectura racional de las escrituras sagradas, además de a la igualdad entre hombres y mujeres, Roy defendió la ilegalización de esta práctica “inmoral antes Dios y la Humanidad” por parte del gobierno colonial de la Compañía:

En el momento del matrimonio la esposa es reconocida como la otra mitad de su marido, pero después de la ceremonia ellas son tratadas peor que animales inferiores. Y es que la mujer se ocupa de realizar el trabajo de un esclavo en el hogar [...] Lo que yo sí lamento es que, siendo testigo como es de la dependencia y la exposición a toda miseria de las mujeres, usted [el brahmán] no siente ninguna compasión por ellas que pueda excluirlas de ser atadas y quemadas hasta la muerte (Roy 1914a: 53).

Además de en el ámbito de la reforma social y religiosa, que le valió la consideración del Lutero hindú, Roy también realizó una importante contribución como pensador y reformista político. El bengalí desarrolló una teoría de la existencia de una antigua constitución india. En 1822 publicó el tratado *Modern encroachments on the ancient rights of females according to the Hindu law of inheritance*. En el mismo defendía la existencia de una constitución hindú, constituida por diversos textos védicos y que incluía un sistema de contrapesos, provenientes del principio hindú del deber o *dharma*, que limitaban el poder de la autoridad política. En el texto, Roy desarrollaba una historia lineal de la evolución constitucional india desde la Antigüedad, en la que la manipulación brahmínica jugaba un papel fundamental en la corrupción de ese sistema de contrapesos y, por tanto, en el declive sociopolítico de India (Bayly 2012a: 51). Esta historización constitucional buscaba rebatir los argumentos de James Mill, entre otros, sobre la apoliticidad de los indios, recuperando así la agencia india en la historia y, a su vez, haciendo referencia a la presencia de controles y contrapesos, posicionándola dentro del ámbito internacional del constitucionalismo liberal, que en ese mismo período vivía un importante auge dentro del ciclo revolucionario de 1820.

La cuestión de la separación de poderes, como hemos visto con su teoría de constitución antigua, es central en el pensamiento liberal de Roy. El ilustrado bengalí era un firme defensor de las constituciones mixtas, en la

línea de pensadores como Edmund Burke o Benjamin Constant, ya que temía tanto el retorno del despotismo monárquico como el potencial para el caos y la tiranía de las masas revolucionarias. Para India, Roy concebía un gobierno constitucional mixto de espíritu republicano dirigido por una aristocracia ilustrada complementada con un contrapeso popular limitado (Bayly 2012b: 32). Un elemento crucial era que la separación de poderes, ante la ausencia de un poder legislativo local, estaría garantizada por el escrutinio legislativo del Parlamento británico, el cual Roy consideraba que debía ser reformado para incluir representantes de las colonias al estilo de la Asamblea Nacional francesa. Como vemos, Roy nunca llegó a proponer, como sí harían los liberales tardíos, la independencia de India del Imperio británico. Él abogaba por un proceso gradualista de modernización de la sociedad india; una transformación que creía conllevaría como mínimo el paso de una generación de indios bajo la tutela británica. Es por ello que a Roy no se le puede definir como un nacionalista, aunque sí como un patriota, ya que sólo aceptaba esa tutela británica si ayudaba al progreso de India. Es más, temía la instauración de una forma de gobierno colonial, de ahí la necesidad de otros contrapesos más allá del control legislativo. Esos otros contrapesos eran para Roy tres y debían provenir de otro elemento clave del pensamiento liberal: la sociedad civil.

El primero contrapeso era la inclusión de los indios en los jurados. Para pensadores como John Stuart Mill, la institución del jurado era un importante elemento en cualquier ordenamiento constitucional, ya que permitía no sólo juzgar los hechos, sino también la interpretación de la ley (Mill 1971: 197). Para Roy, la inclusión de indios en los jurados tendría dos aspectos positivos: contribuirían sus conocimientos consuetudinarios al proceso judicial y aprenderían a participar en la sociedad civil. Roy argumentaba que la propia tradición legal india poseía una larga experiencia en el uso de jurados a través del sistema de los *panchayats*.

El segundo contrapeso era la libertad de prensa. Roy defendía que una prensa libre era fundamental para vigilar la acción del gobierno y transmitir a este el sentir de la opinión pública. Esto era particularmente importante en India, donde no existía un legislativo que pudiese contener la autoridad del poder ejecutivo. La libertad de prensa era, por tanto, crucial para descubrir actos arbitrarios de las autoridades y denunciarlos. A su vez, la libertad de prensa contribuiría al florecimiento de la sociedad civil india a través de la difusión del conocimiento racional en la sociedad.

Roy contribuyó al auge de la prensa india fundando dos importantes periódicos: el *Samvada Kaumudi* en lengua bengalí en 1820 y el *Mirat al-Akhbar* en persa en 1821. El primero era un vehículo para la promoción sus causas reformistas, apoyando campañas tanto contra prácticas sociales hindúes retrógradas, como contra la mala gestión política de la Compañía en ámbitos

como el proteccionismo comercial o la falta de inversión pública⁷. El segundo se enfocaba más en la difusión de ideas políticas y sociales y el conocimiento sobre los programas reformistas en otras partes del mundo, como Irlanda y el Imperio Otomano (Zastoupil 2010: 99).

Cuando el gobernador-general John Adams en 1823 introdujo restricciones a la libertad de prensa en India británica, Roy denunció esa decisión en una carta al Tribunal Supremo en la India y al ministro de Exteriores británico, George Canning, y cerró el *Mirat al-Akhbar* en protesta. En su carta, Roy apela al agradecimiento de los indios hacia los británicos por su promoción de mayores libertades sociales y religiosas. Pero a su vez, advierte que esa continuada lealtad es dependiente del buen gobierno de India, para el cual una prensa libre es fundamental (Roy 1914b: 406-19).

El último contrapeso era la paulatina incorporación de los indios a las instituciones de gobierno, incluyendo la administración colonial y la introducción de consejos provinciales bajo control indio elegidos por sufragio parcial de varones educados.

La visión política de Roy combina una creencia en la contribución que puede realizar la modernidad europea a la reforma de la sociedad india, pero siendo esta garantizada por un ordenamiento constitucional basado en la separación de poderes y por la gradual incorporación de los indios a la participación en el mismo a través de distintos contrapoderes. Esa participación india conllevaría el surgimiento de una sociedad civil fundamentada sobre los valores de la razón y la igualdad.

Podemos afirmar que Rammohun Roy buscaba tanto luchar contra las injusticias domésticas del orden social hindú, como contra las externas de la arrogancia racista británica. Para ello encontramos tanto nociones de libertad negativa – derechos individuales y políticos frente a un gobierno colonial despótico y racista y el deísmo *vedanta* frente a la opresiva jerarquía religiosa – como nociones de libertad positiva – la intervención social para promover el desarrollo económico, la justicia y la igualdad social y la construcción de una sociedad civil. Es por ello que el liberalismo indio, aunque es análogo y está conectado con el liberalismo occidental, es distinto a este por la naturaleza de su contexto sociohistórico.

⁷ Sobre el *Samvad Kaumudi* una revista londinense dijo que era: “el *Morning Chronicle* de India, defensor de la libertad, civil y religiosa, opuesto a la corrupción y la tiranía, y trabaja, decimos con satisfacción, eficiente y ampliamente para la erradicación de los ritos idolátricos de los brahmanes, y el despertar de los hindúes contra el sentido de degradación y miseria en el cual se han hundido”. La comparación con el *Morning Chronicle* es un dato importante ya que era un periódico afín a las ideas liberales y radicales británicas y para el que escribieron John Stuart Mill y Charles Dickens (Guha 2012: 28).

4.2. Los ilustrados radicales indios

Si, como hemos visto al inicio de la sección, los ilustrados liberales y los ilustrados radicales compartían diagnóstico acerca de las causas de la decadencia de la sociedad india, las diferencias emergen en sus visiones de progreso y reforma para la misma. Para los ilustrados radicales indios el principal problema con la propuesta de reforma liberal era que, a pesar de que hablaban de una tradición hindú o incluso de un patriotismo indio, sus ideas y acciones representaban los intereses de una clase – hay que recordar que Rammohun Roy y otros liberales tempranos, como Debendranath Tagore (1817-1905) o Ram Raz (1790-1833), provenían de castas altas y familias acomodadas. Los radicales criticaban que los liberales abogaban no por una transformación social revolucionaria, sino por una “modernización”, o revitalización, de la sociedad antigua, englobada en la idea de una “moralidad oriental unida a una ciencia occidental” (Omvedt 2004: 3).

Nuestro segundo pensador, Jotirao Phule (1827-1890), provenía de una familia de agricultores de Maharashtra perteneciente a la casta de los *sudras*, la más baja en la jerarquía social hindú, formada por trabajadores manuales. Desde pequeño Phule había sufrido tanto la pobreza como la discriminación social, lo que hacía que su experiencia vital y su conciencia social estuviesen alineadas con unos intereses diferentes a los de los miembros de las élites intelectuales liberales y también con una interpretación diferente de las urgencias de India.

Como en el caso de Roy, el pensamiento de Phule se ve influenciado desde una edad temprana por su interacción con las ideas ilustradas occidentales. Phule cursó sus estudios de secundaria en la misión escocesa local y con 23 años leyó *Los derechos del hombre* de Thomas Paine. La defensa que Paine hace, primero, de que los derechos los poseen solo los individuos y, segundo, que esos derechos naturales son iguales para todas las personas, se convierten en la piedra angular de la filosofía igualitarista de Phule.

Sarvajanik Satyadharma Pustak [El libro de la fe verdadera], publicado póstumamente en 1890, es una obra clave para comprender los principios que articulaban el pensamiento de Phule. En la misma, desarrolla una propuesta de religión de carácter deísta, monoteísta y universal. En esta religión, Dios es el racional y bondadoso creador de un mundo justo y bueno. La comunión entre las personas y Dios no requiere de un sacerdocio intermediador. La religión posee un carácter racional y vernáculo, que enfatiza la capacidad de las personas para adquirir los principios éticos de Dios de manera individual y autónoma. Como afirma G. P. Deshpande (2002), la propuesta de Phule es verdaderamente una religión secular, un instrumento ético para la construcción de un ideal social: la república de la justicia y la igualdad, cuyos atributos son aptos para la edad moderna, científica e individualista. Esta propuesta contrasta claramente con

la realidad social de la India del siglo XIX. Para Phule, el hinduismo, a través del orden social brahmínico, impone a las castas bajas y a las mujeres una identidad colectiva externa que las subyuga permanentemente, privándolas de su libertad. Frente a esa jerarquización social y de derechos, su proyecto aboga por los derechos individuales e inalienables de las personas en igualdad.

El ideal de una sociedad justa e igualitaria que Phule esboza en *Sarvajanik Satyadharma Pustak*, representa la base de su activismo reformista, el cual se construye sobre dos pilares. Primero, la crítica radical a los fundamentos históricos y filosóficos del orden social hindú. Y segundo, una propuesta de empoderamiento de las clases sociales más bajas; la cual se basa, a su vez, en dos ejes: la reversión epistémica y el derecho universal a la educación.

La crítica de Phule al orden social la definimos aquí como radical porque, a diferencia de la crítica liberal, aboga por una reinterpretación de la historia civilizatoria india dominante. Phule concibe el orden social hindú como el resultado de un relato histórico dominado por la denominada “teoría racial indoaria”. Dicha teoría se basa en la conexión derivada de las migraciones indoarias hacia el subcontinente durante el período de la Civilización del valle del Indo, alrededor del 1.500 a.C. (Bryant 2001: 306). Según la misma, la conexión indoaria establecía una identificación racial entre las castas altas de origen ario, los brahmanes, y los europeos. Dicha conexión se ve reforzada por la relación lingüística entre el sánscrito y las lenguas europeas. La teoría, a su vez, confronta esa afinidad indoeuropea con el carácter menor de las castas no-arias, los dravídicos, indígenas conquistados y culturalmente inferiores (Aloysius 2015: 67). En 1873, Phule publicó el tratado *Gulamgiri* [Esclavitud] en el que defiende que esa distinción entre una alta cultura indoaria y una baja cultura dravídica se consolida a través de la dominación de la filosofía védica del orden social indio, en particular de los textos *smṛti* como *Las leyes de Manu* (Phule 1991). En *Gulamgiri*, Phule argumenta que es a través de conceptos como los de *dharma* y *varna* que el hinduismo privilegia la posición de los brahmanes que, a su vez, como intermediadores espirituales, dan lugar a la desigualdad social del orden brahmínico:

Cualquiera que sienta la disposición a interesarse un poco más por las leyes y ordenanzas agrupadas en el Manava Dharma Shastra [Leyes de Manu] y otras obras de la misma clase, sentirá, sin duda, admiración por la profunda astucia subyacente en todas ellas [...] Su principal objetivo a la hora de fabricar estas falsedades fue embaucar a las mentes de los ignorantes y remachar firmemente en ellas las cadenas de la servidumbre perpetua y la esclavitud, las cuales su egoísmo y astucia habían forjado. La severidad de las leyes en relación a su impacto en los Sudras, y el intenso odio con el que ellos eran vistos por los Brahmanes solo tiene explicación en base a no otra suposición que existía originalmente entre los dos [grupos sociales] una enemistad mortal, la cual proviene, como hemos mostrado más arriba, de la llegada de los segundos a esta tierra (Phule 1991: 33).

En definitiva, *Gulamgiri* ilustra que Phule concibe el orden social hindú como el resultado de una dominación ideológica, el brahminismo: a través de la imposición de su interpretación histórica y religiosa de India, los brahmanes preservan el estatus socioeconómico privilegiado de las castas altas indoarias frente a los *sudras*.

El segundo eje sobre el que se construye el pensamiento radical de Jotirao Phule es el empoderamiento de los *sudras*. Un primer paso para ese empoderamiento es la batalla ideológica con el brahminismo, a través de una reversión epistémica del relato histórico de India, en la que se identificase positivamente lo “bajo” en la sociedad india y, por tanto, constitutivo de su esencia. Para ello, Phule publica textos populares, escritos en verso y en vernáculo, dirigidos a la sociedad en su conjunto y a los *sudras* en particular.

Un ejemplo de este tipo de textos sería *A ballad of the Raja Chatrapati Shivaji Bhosale*, publicado en 1869. En este poema, Phule lleva a cabo una reinterpretación de la figura histórica de Shivaji (1630-1680), el venerado rey guerrero marathi, protagonista de innumerables epopeyas y canciones populares. En el poema, el pensador marathi presenta como claves para los éxitos de las campañas militares de Shivaji el coraje y la fiereza de sus tropas de origen campesino, los *sudras*, en lugar de la brillantez de sus ministros y asesores brahmanes, como sí hacen las epopeyas tradicionales. En el poema, Phule también contrasta dos visiones utópicas de la sociedad india, *Balirajya* y *Ramrajya*. *Balirajya*, o “gobierno de Bali”, representa el ideal de una sociedad agraria, donde la figura del campesino es ensalzada como poseedor de las virtudes del trabajo honesto y de proveedor de bienes. Esta visión evoca para Phule una fuerte identificación entre los *sudras* y la virtud dentro de la buena sociedad. Por otro lado, *Ramrajya*, o “gobierno de Ram”, representa el ideal de la sociedad hindú, basada en el compromiso moral de los individuos con la sociedad a través del cumplimiento de su *dharma*, el cual está determinado por su casta y, por tanto, legitima la resignación ante la posición social impuesta.

Phule escribió decenas de este tipo de poemas populares. A diferencia de los liberales, cuya audiencia eran las élites indias y británicas, en el caso de los radicales, los *sudras* eran mayoritariamente analfabetos y desconocían el inglés y las lenguas altas indias como el sánscrito o el persa. El uso de la tradición oral y las lenguas vernáculas permitían a los radicales diseminar sus ideas entre las clases populares. Igualmente, el uso de epopeyas y canciones, resonaba con la tradición *itihasa* india, permitiéndole realizar esa reversión epistémica y plantar cara a la dominación brahminica de la Historia⁸.

El segundo elemento en el empoderamiento de los *sudras*, camino de la construcción de su sociedad ideal, es para Phule el derecho universal a

⁸ Tradicionalmente, la Historia en India se ha recontado a través de relatos religiosos en forma de epopeyas. Dentro del hinduismo las dos *itihisas* más importantes son el *Ramayana* y el *Mahabharata*.

la educación. En 1882 el virrey Lord Ripon estableció una comisión para evaluar el estado de la educación primaria y secundaria en la India británica en la que participó Phule. Allí defendió la importancia del acceso a una educación moderna para el progreso de los *sudras* y su reconocimiento socioeconómico.

La importancia del acceso universal a la educación es un elemento clave en *Shetkaryacha Asud* [El látigo del campesino], publicado en 1883. En esta obra, Phule destaca la educación y el progreso tecnológico como pilares de la inteligencia y la razón, características definitorias del ser humano (Phule 1883: 3). Partiendo de esa premisa, en el primer capítulo, Phule acusa a los brahmanes de denegar el derecho a la educación a los *sudras* y, por tanto, el uso de su inteligencia. Esto conlleva que los brahmanes tengan el control de la administración y del poder económico, relegando a los *sudras* a las actividades manuales. Phule también acusa a los británicos de haberse convertido en parte del problema de la perpetuación de la desigualdad y la injusticia. En el segundo capítulo, denuncia que la inhabilidad de los británicos para hablar las lenguas locales y su rechazo a conocer las zonas rurales, hace que estén a la merced de la interpretación brahmínica de la sociedad india suministrada por las clases intermediadoras, la cual se ve reflejada en las políticas del Estado colonial. Phule exhorta a los británicos a mejorar la posición de los campesinos indios en base a su principio ilustrado de los derechos individuales de las personas (Phule 1883: 71). Esas mejoras, según Phule, deben incluir el acceso universal a la educación y el progreso tecnológico en el campo, como la mecanización de este.

Si Rammohun Roy creó la *Brahmo Samaj* como una asociación para el avance práctico de sus ideas, Phule estableció la *Satyashodhak Samaj* en 1873. Esta “Sociedad de los Buscadores de la Verdad” fue un vehículo para la movilización de las clases populares a favor de sus ideas reformistas. Reflejando los principios deístas y los ideales de igualdad y justicia en *Sarvajanik Satyadharmā*, la Sociedad tenía tres reglas generales: “1. Todos los seres humanos son hijos de un solo Dios. Por tanto, son mis hermanos y hermanas. 2. De igual manera que un mediador no es necesario para conocer a la madre o padre de uno, ningún sacerdote o gurú es necesario para rezar a Dios. 3. Es mi obligación educar a mis hijos e hijas” (Yallapa y Amadihal 2008: 694). Para Phule la clave estaba en hacer del campesinado y sus problemas el centro de la reforma del orden social indio, incluyendo una revolución de las relaciones interpersonales como base del estatus social y económico de las personas. Para ello, entre las actividades de la Sociedad, se abrieron escuelas en las que admitían a cualquier estudiante, independientemente de su casta o género, y promovieron matrimonios entre personas de distintas castas.

Las ideas y acciones de Jotirao Phule le convierten en un importante referente del pensamiento ilustrado indio. Phule es un ilustrado porque articula su pensamiento en base a los valores de la racionalidad, la individualidad y la igualdad. Frente a un orden social elitista que le discrimina, bajo una identidad colectiva impuesta exógenamente, él se rebela, buscando repensar la sociedad desde el campesinado, haciendo de él y sus problemas el centro de la acción social y política. Y es un ilustrado radical porque ese repensar de la sociedad india no conlleva una reforma, sino una demolición integral de los fundamentos culturales, religiosos y filosóficos del orden que la rigen.

5. Conclusión

Como en el caso de otras Ilustraciones, la Ilustración india emerge dentro de un contexto histórico de cambio y crisis. El declive del Imperio mogol se debió no solo al expansionismo colonial europeo, sino también a profundos cambios domésticos. El reemplazo del poder mogol por el de la Compañía de las Indias Orientales supuso la llegada de una nueva ontología política a India, la de la modernidad occidental.

Es en medio de estos grandes cambios cuando la intelectualidad india comienza un proceso de introspección crítica. El propio diagnóstico que los británicos aportan sobre las virtudes y deficiencias de la sociedad india y las nuevas ideas que provienen de las revoluciones liberales en otros lugares del mundo informan su análisis. La conclusión es clara, debido al brahminismo la sociedad india se ha anquilosado. Su descomposición moral y política ha sido la clave de su declive y de que Occidente la haya sobrepasado política, tecnológica y económicamente.

Si el diagnóstico de crisis es compartido dentro de la Ilustración india, a la hora de proponer cambios y reformas se presentan dos versiones diferentes. La liberal, liderada por las élites sociales indias, desea “modernizar” India, manteniendo sus raíces civilizatorias. La radical, liderada por miembros de las clases sociales más bajas, cree que la modernidad solo se podrá alcanzar reformulando todo el edificio social y filosófico. Ambas tienen como objetivo, sin embargo, el principio ilustrado del individuo racional dentro de una sociedad de iguales. En suma, la Ilustración india en su conjunto se caracteriza por su inspiración en los valores de la Ilustración europea, pero adaptados a la compleja realidad social, religiosa y política india en el período colonial temprano.

El debate entre liberales y radicales no muere en el período ilustrado. Muy al contrario, la Ilustración sienta las bases para la transición a la modernidad del pensamiento político indio. Las cuestiones que les

preocupaban y las ideas de los ilustrados tienen continuidad dentro del posterior movimiento nacionalista indio de principios del siglo XX entre los modernistas, agrupados en el liderazgo del Congreso Nacional Indio con figuras como Dadabhai Naoroji, Gopal Krishna Gokhale o posteriormente Jawaharlal Nehru, y los radicales de los movimientos de las clases históricamente discriminadas, como el movimiento *dalit* de Bhimrao Ramji Ambedkar. El debate ilustrado sobre la naturaleza del orden social indio y su reforma sigue muy vigente, inspirando el espíritu transformador de la Constitución india de 1950, pero también debates actuales sobre igualdad, tolerancia y derechos y libertades individuales.

Bibliografía:

- Ahmad, A. S. (2005) *The British Enlightenment and ideas of empire in India 1756-1773* [tesis doctoral]. Queen Mary University of London. Disponible en: <https://qmro.qmul.ac.uk/xmlui/handle/123456789/1785>.
- Alavi, S. (2002). *The 18th century in India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Aloysius, G. (2015). *Nationalism without a nation in India*. Oxford: Oxford University Press.
- Bayly, C. A. (1983). *Rulers, townsmen and bazaars: North Indian society in the age of British expansion 1770-1870*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bayly, C. A. (1988). *Indian society and the making of the British Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bayly, C. A. (2000). *Empire and information: intelligence gathering and social communication in India 1780-1870*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bayly, C. A. (2012a). *Indian thought in the age of liberalism and empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bayly, C. A. (2012b). Rammohan Roy and the advent of constitutional liberalism in India, 1800-30. En S. Kapila (comp.). *An intellectual history for India* (pp. 18-34). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowen, H. V. (1998). British conceptions of global empire. *Journal of Imperial and Commonwealth History*, 26, 1-27.
- Bryant, E. (2001). *The quest for the origins of Vedic culture: the Indo-Aryan migration debate*. Oxford: Oxford University Press.
- Burke, E. (2000). *On empire, liberty and reform: speeches and letters*. New Haven: Yale University Press.
- Cannon, G. (1990). *The life and mind of Oriental Jones*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chatterjee, K. (1998). History as self-representation: the recasting of a political tradition in late Eighteenth century Eastern India. *Modern Asian Studies*, 32 (4), 913-948.
- Cohn, B. S. (1960). The initial British impact on India: a case study of the Benares region. *Journal of Asian Studies*, 19 (4), 418-431.
- Deshpande, G. P. (2002). *Selected writings of Jotirao Phule*. Nueva Delhi: Manohar Publishers.
- Embree, A. T. (1988). *Sources of Indian tradition, vol. 1*. Nueva York: Columbia University Press.
- Guha, R. (2012). *Makers of modern India*. Nueva Delhi: Penguin.

- Habib, I. (1963). *The agrarian system of Mughal India, 1556-1707*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Halbfass, W. (2013). *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Israel, J. (2002). *Radical Enlightenment: philosophy and the making of modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.
- Khilnani, Sunil (1997). *The idea of India*. Nueva Delhi: Penguin.
- Knopf, D. (1988). *The Brahma Samaj and the shaping of the modern Indian mind*. Nueva Delhi: Archive Publishers.
- López Areu, M. (2018). *Pensamiento político y modernidad en la India: Tagore, Gandhi, Ambedkar, Nehru*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Mill, J. S. (1971). *Considerations on representative government*. Oxford: Oxford University Press.
- Mukherjee, S. N. (1987). *Sir William Jones*. Londres: Orient Longman.
- O'Hanlon, R. (2002). *Caste, conflict and ideology: Mahatma Jotirao Phule and low caste protest in nineteenth century western India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Omvedt, G. (2004). *Jotirao Phule and the ideology of social revolution in India*. Nueva Delhi: Critical Quest.
- Peabody, N. (2003). *Hindu kingship and polity in precolonial India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Phule, J. (1991) [1873]: Slavery. En Patil, P. G. (comp.). *Collected works of Mahatma Jotirao Phule, vol. I*. Mumbai: Education Department, Government of Maharashtra.
- Phule, J. (1883) *Shetkaryaca Asud*. People's Archive of Rural India. Disponible en: <https://tinyurl.com/yt7pa5t9>.
- Pocock, J. G. A. (1987). *The Ancient Constitution and the feudal law*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Raj, K. (2001). Refashioning civilities, engineering trust: William Jones, Indian intermediaries and the production of reliable legal knowledge in late Eighteenth century Bengal. *Studies in History*, 17 (2), 175-209.
- Roy, R. (1914a) [1818]: A conference between an advocate for, and an opponent of, the practice of burning widows alive. En S. D. Collet (ed.). *The life and letters of Raja Rammohun Roy* (pp. 49-57). Calcuta: n.i.
- Roy, R. (1914b) [1823]: Letter on freedom of the press. En S. D. Collet (ed.). *The life and letters of Raja Rammohun Roy* (pp. 406-419). Calcuta: n.i.
- Rudolph L. I. y Rudolph, S. H. (2010). *The modernity of tradition*. Nueva Delhi: Orient Blackswan.
- Sarkar, J. (2007) [1938]: *Fall of the Mughal Empire*, 4 volúmenes. Nueva Delhi: Orient BlackSwan.

-
- Sarkar, J. (2020) [1924]: *History of Aurangzeb*, 4 volúmenes. Nueva Delhi: Life Span Publishers.
- Sirswal, D. R. (2013). Mahatma Jyotiba Phule: a modern Indian philosopher. *Darshan*, 1 (3-4), 28-36.
- Stein, B. (2003). Eighteenth century in India: another view. En Marshall, P. J. (comp.). *The Eighteenth century in Indian history: evolution or revolution?* (pp. 62-90). Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Sugirtharajah, R. S. (2019) *The Brahmin and his Bible: Rammohun Roy's Precepts of Jesus 200 years on*. Londres: T&T Clark.
- Travers, R. (2007). *Ideology and empire in 18th century India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Truschke, A. (2017). *Aurangzeb: the man and the myth*. Nueva Delhi: Penguin.
- Yallappa, M. S. y Amadihal, P. S. (2008). Mahatma Jyotirao Phule's views on the upliftment of women as reflected in Sarvajanic Stayadharmā. *Proceedings of the Indian History Congress*, 69, 691-700.
- Zastoupil, L. (2010). *Rammohun Roy and the making of Victorian Britain*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

