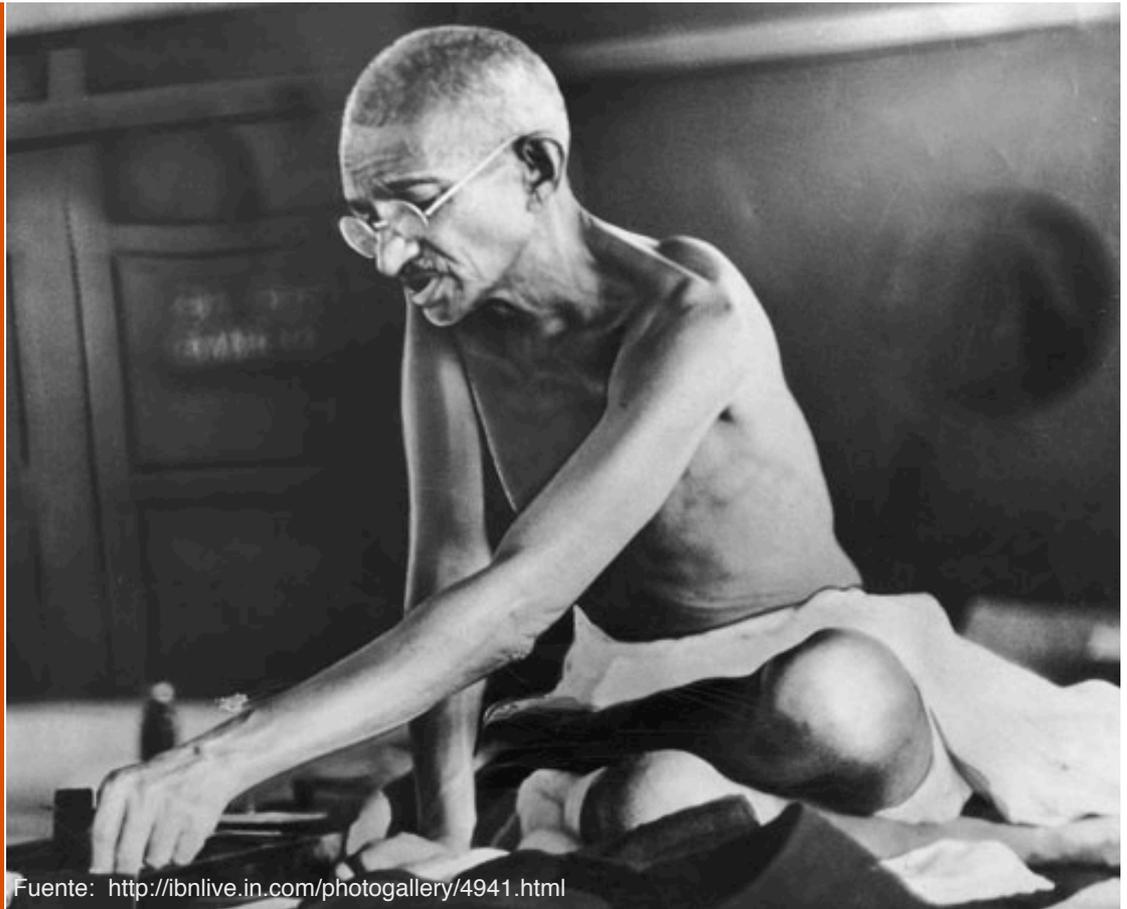


REFLEXIONES

PENSAMIENTOS Y REFLEXIONES REVISTA NÚMERO IV

Mahatma
Gandhi: "Padre
de la Nación
India"



Fuente: <http://ibnlive.in.com/photogallery/4941.html>

El *Hind Swaraj* de Gandhi: ¿proveyó un programa práctico económico y político para la India?

Serena Eréndira Serrano Oswald**

El *Hind Swaraj* se ha convertido en una de las obras más controvertidas de Mohandas Karamchand Gandhi. No solamente por su tajante rechazo a la 'modernización', sino porque intentó con él integrar las diversas

y complejas raíces de su pensamiento y filosofía como individuo, como Indio, como analista patriota y líder devoto. Tratar al *Hind Swaraj* (HS) -que fue a la vez obra escrita y plan inspirador de su propia acción política-

como un boceto de su filosofía política o como un tratado económico sería reduccionista y erróneo. Gandhi no era tanto un filósofo político o un economista avezado sino ante todo un hombre de acción, crítico a la vez que

**Dra. Serena Eréndira Serrano Oswald. Investigadora en estancia posdoctoral, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, CRIM- UNAM. La autora desea reconocer el apoyo de la beca posdoctoral DGAPA-UNAM que posibilitaron esta publicación. Email: sesohi@hotmail.com

“El dominio de la patria es el dominio personal de sí, el control de sí”

pragmático. De hecho, la línea conductora de *Hind Swaraj* radica en la importancia que le confiere a una moral activa vinculada con la práctica espiritual: ella ha de guiar los comportamientos individuales y consecuentemente se verá reflejada en las dinámicas sociales. Por ello, considerar el texto en términos estrictamente políticos o económicos sería negarle su esencia. El presente ensayo se enfoca a evaluar la pertinencia del *Hind Swaraj* en varios de sus ángulos vistos desde su visión económica y política, con el fin de comprender su función, su mensaje y su relevancia.

Los roles que se han atribuido al *Hind Swaraj* gandhiano son múltiples. Aunque en esta obra presenta sus ideas básicas en su propia interrelación (Parel, 1998: 2), el texto también ilustra el estilo de vida gandhiano y es a la vez informativo y crítico. Cuestiona el *modus operandi* de intelectuales indios y de las clases medias emergentes así como las tendencias al nacionalismo violento, al tiempo

que llama a la gran unidad India. Constituye también un rechazo frontal a Gran Bretaña y sus pretensiones de ‘llevar la civilización’ de modo supuestamente legítimo a las colonias a través del modelo inglés de modernidad expedita y no cuestionada. Por esto, *Hind Swaraj* es un llamado de conciencia, una reflexión activa que invita –y en ocasiones sutilmente coacciona– al lector, a ver la enorme riqueza de ángulos de la realidad en la cual las acciones de cada quien, al tiempo que personalmente lo realizan, contribuyen a darle a aquella su gran diversidad de formas.

A nivel individual, Gandhi hace un llamado práctico al dominio de sí-mismo: “el dominio de la patria es el dominio personal de sí, el control de sí” (HS: 76). Aquí su frase lapidaria es contundente: “Real home-rule is self-rule”, y una traducción cercana a su espíritu original sería que ‘el verdadero gobierno interno de la India es el gobierno interno de sí mismo’. A nivel colectivo Gandhi proclama:

“India está siendo triturada, no bajo la bota Británica, sino bajo la de la civilización moderna”

“India está siendo triturada, no bajo la bota Británica, sino bajo la de la civilización moderna” (HS: 30). Así, Gandhi integra en su concepción de *swaraj* (que significa autogobierno de sí a la vez que emancipación política), el deber unificado de desarrollar el *atma* (la hondura del alma) con el fin de alcanzar *moksha* (la meta mayor de la vida individual) y desarrollar la *praja* (nación). Con este mensaje de integración de la dualidad “desarrollo de la persona/desarrollo de la sociedad” busca anudar las acciones prácticas y la doctrina moral. Esto vale tanto para *ahimsa* (noviolencia), y

satyagraha (el poder que viene de la resistencia a través de la fuerza intrínseca de la verdad y la justicia, asegurando así derechos aún a costa del sufrimiento), como para *sarvodaya* (bienestar común), las cuales se consiguen gracias a *daya* (compasión) y *satya* (verdad). Es así como se cumple el *dharma* (conjunto de leyes kármicas de causa y efecto acompañado con el ingrediente activo del profundo deber individual en el proceso). Es ello lo que se torna estilo de vida civilizado o *sudharo* (en contraposición dialéctica con *kudharo*; ver Parel, 1998: lxxvi-ii.).

Mayo 9, 1938.
Gandhi con
congresistas en
la frontera India-
Pakistán.

Fuente original:
Keystone/ Getty
Images.



Fuente: <http://ibnlive.in.com/photogallery/4941.html>

Dados los alcances civilizacionales y humanos con que está concebido

Hind Swaraj, resultaría injusto desprestigiar su importancia general, aún si el sostén de su estructuración se escrute críticamente. Es claro también, que algunas de las dicotomías que aborda el texto deben ser evaluadas a la luz del presente y del pasado, en aras a entender por qué en su momento *Hind Swaraj* desconcertó y avergonzó aun a quienes fueran sus seguidores más fervientes y cercanos (Hunt, 1993:148).

A nivel personal es justamente en *Hind Swaraj* donde encontramos por primera vez que Gandhi anuncia públicamente su misión de vida (Parel, 1998: xiv), y los lineamientos y mecanismos para conducirla.

Marca el punto de quiebre entre 'aquel' que fue un



Fuente: <http://ibnlive.in.com/photogallery/4941.html>

Gandhi,
estudiante de leyes.
Fuente original: Henry
Guttman/ Getty Images.

Sr. Jurista del University College de Londres y el humilde activista humanista que se convertiría en *Bapu* (padre) de la nación o *Mahatma* (gran alma) según el título honorario que le confiriera el poeta y premio nobel Rabindranath Tagore.

Así, una vez formulada su postura personal, había llegado el momento de llevar sus ideales a la práctica, de hacerlos descender "al corazón y que hacer" de las personas, dándoles vida a partir de su ejemplo

encarnado (Patil, 1983:7). Al partir del crecimiento personal y recomendar la no violencia y la humildad como herramientas de acción y protección —en lugar de la destrucción del terrorismo o la indiferencia anarquista— la estrategia gandhiana es revolucionaria más allá de sesgos tradicionalistas y legitimación desde concepciones religiosas².

Empero, en su contexto histórico resultó muy astuto al retomar las formas tradicionales basadas en la 'resistencia pacífica', considerando

2 Incluso inicialmente Gandhi tuvo el apoyo de grandes segmentos musulmanes en India.



Fuente: <http://ibnlive.in.com/photogallery/4941.html>

Gandhi en Simla.
Fuente original: Fox Photos / Getty Images.

Agosto 27, 1940.
Gandhi en calesa oriental camino a un
encuentro con el virrey de India.
Fuente original: Fox Photos / Getty Images.



Fuente: <http://ibnlive.in.com/photogallery/4941.html>

“La resistencia pacífica fue el arma espléndida de los débiles”

que la supremacía militar británica era incuestionable. Efectivamente “la resistencia pacífica [fue] el arma espléndida de los débiles” (HS en Parel, 1998:93) y además la no violencia como instrumento de lucha por la justicia le ganó mucha simpatía entre la ciudadanía occidental cristiana. Algo similar se podría decir de su crítica a la modernización, que aunque extrema, en su momento tuvo su atractivo entre las masas *vis à vis* el creciente poder de ciertas clases medias

Indias y su correlación con la impotencia entre las clases depauperadas de Occidente, lo que éstas últimas recogían de frases como “por patriotismo entiendo el bienestar de la totalidad de las personas, y si éste se pudiera garantizar en manos de los Ingleses, yo mismo les haría a ellos reverencia”(HS en Parel, 1998:77). Así, el imperativo de justicia esbozado a lo largo del *Hind Swaraj* aparece como legítimo, ha sido causa del apoyo que recibió y recibe de grupos

“Es una superstición creer que un acto de la mayoría obliga a una minoría”

sociales en condiciones muy diversas, que van desde las masas analfabetas y desempoderadas hasta intelectuales críticos y políticos prominentes.

La política se vive como un proceso complejo y multi-nivel. Entre los grupos de mayor poder, las relaciones de poder *de facto* no siempre siguen las convenciones retóricas. En este punto resulta crucial reconocer el lado tan rigurosamente pragmático y ajeno a cualquier materialismo histórico, de la visión de Gandhi. En lugar de promover un conflicto entre clases políticas o sociales así como entre comunidades

geográficas, o entre minorías y mayorías, Gandhi, al poner el énfasis en la responsabilidad política que surge del nivel individual confiere igual importancia y deber a cada persona ciudadana, y con ello empodera a cada ser humano y a cada minoría, dándoles igual importancia, independientemente de la tajada que al momento tienen en las estructuras y relaciones de poder. Dice: “es una superstición creer que un acto de la mayoría obliga a una minoría”; “si el ser humano se diera cuenta que es absolutamente inhumano obedecer leyes injustas, no le esclavizaría la tiranía de ningún

1930. Gandhi y Presidente de la República de China, Chiang Kai-shek (1887-1975).

Fuente original: Keystone /Hulton Archive /Getty Images.



Fuente: <http://ibnlive.in.com/photogallery/4941.html>

otro. Esta es la clave del gobierno de sí y la emancipación política” (HS en Parel, 1998: 92). Además, como afirma Bhikhu Parekh, Gandhi promovió una plataforma teórica en la que convergieron los Indios de diversas posiciones ideológicas (1991: 20).

No parece que Gandhi esperara ingenuamente que todas las personas sigan sus prescripciones, más bien, de manera estratégica, delega el poder de afectar la toma de decisiones al nivel individual como primer paso hacia lo colectivo, haciendo visible así que



Fuente: <http://ibnlive.in.com/photogallery/4941.html>

Gandhi, su doctora Susheila Nayyar (derecha) y Susila Ben (izquierda).

Fuente original: Fox Photos/ Getty Images.

quienes están en mayor situación de vulnerabilidad también pueden decidir y organizarse por sí mismos: “es un acto de *swaraj* cuando aprendemos a gobernarnos. Por ello está en la palma de nuestras manos. No consideren ustedes que el *swaraj* sea como un sueño [lejano]” (HS: 73); “es una fuente de fortaleza infalible, capaz de ser usada en todo tiempo y bajo cualquier

circunstancia” (Gandhi en Dalton, 1993: 28).

En el texto Gandhi no ahonda en la discusión respecto a las diversas repercusiones que las decisiones individuales tendrán, dadas las diferenciales en el acceso al poder *de facto*. Ello tampoco significa que él busque construir una legitimación maquiavélica de las injusticias en el acceso al poder sino que busca incluir a cada persona en su filosofía política, y más



Banderas de India en las calles de Nueva Delhi

“El sacrificio personal es infinitamente superior al sacrificio de otros”

aún, que se vea legitimado a sí mismo *de nomine* por los imperativos morales vigentes². Justamente así es como su ideología le permite ‘estar en paz con su conciencia’ e invitar a otras personas a cumplir su deber moral sin tener que exigirlo por la fuerza ni esperar que todas lo hagan. Incluso él plantea que “el sacrificio personal es infinitamente superior al sacrificio de otros” (HS, 1998: 90) y que sacrificarse por el bien común contribuirá a lograrlo. Sin duda, seguir el deber en cumplimiento del *dharma* se puede entender de muchas formas – Gandhi sí se desvinculó del enfoque de castas y jerarquías que al haber quedado históricamente incorporado supuestamente quedaba justificado-, pero sorprende que no se haya ocupado en observar que la noción de *dharma* no está automáticamente en antagonismo con la industrialización ni que tampoco rechaza a Occidente como todo.

Es en su análisis unilateral y rechazo categórico de la modernización donde encontramos al Gandhi más conservador y contradictorio, y su visión se torna incoherente con su posicionamiento

filosófico general al formular una postura unilateral. Quizá es su experiencia de vida limitada –aunque ésta sí es lo suficientemente amplia como para darle una claridad insólita desde la cual gradualmente va moldeando su liderazgo político– la que le vuelca a la confrontación con la civilización occidental, la modernidad y la industrialización. Maneja frases lapidarias que podrán haber tenido considerable impacto político en su momento pero que carecerán de un ponderado análisis de sustentamiento. Por ejemplo: “la tendencia de la civilización occidental es propagar la inmoralidad” (HS:71), “la actual condición de Inglaterra es deplorable” (HS 30), “bajo la civilización moderna las naciones de Europa se degradan y arruinan día con día” (HS 33), “una civilización satánica”, “la Edad Negra” (HS: 37) “la civilización es una enfermedad tal” (HS:47), “las máquinas son el símbolo principal de la civilización moderna, representan gran pecado” (HS: 107).

Desafortunadamente Gandhi no se permitió una reflexión más honda de los

² Por ejemplo, tajantemente afirma que “millones permanecerán en la pobreza siempre. Al observar esto, nuestros ancestros nos disuadieron de lujos y placeres” (HS, 1998: 68). Sin embargo no ahondó en el por qué ni en las repercusiones de esta observación de algunos ancestros, y tampoco se ocupó en discutir la justificación ideológica de la pobreza en relación con el sistema político y económico. Es más, cuando propugna el retorno a las ‘formas tradicionales’ tampoco hace una evaluación crítica de aquellos aspectos que resulten cuestionables de la tradición.

aspectos positivos y negativos de la modernidad o de la cultura occidental, simplemente rechaza el todo al criticar algunos de sus aspectos.

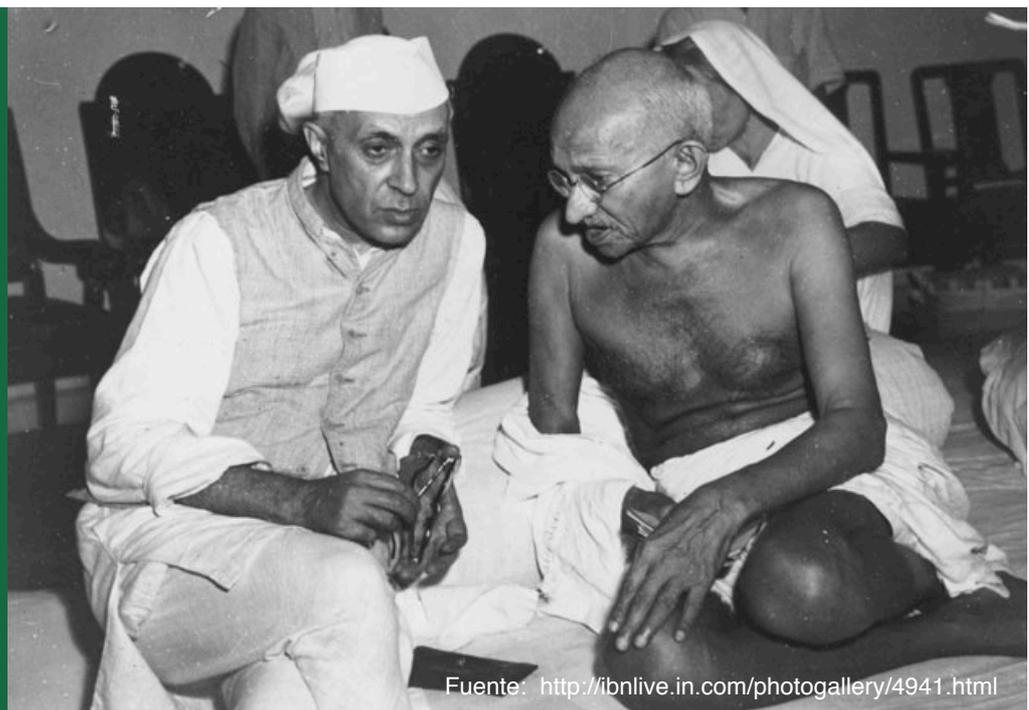
Por ejemplo, desdeñaba la educación y sólo se refería al método científico, censuraba la medicina, la abogacía, la ciudad metropolitana, los hospitales, las máquinas, los medios de comunicación, la tecnología y la infraestructura, en lugar de considerar y discernir las ventajas que pudieran implicar. Irónicamente, así como denuncia detalladamente la falta de reflexión que él ve inminente en los actos de terrorismo, su rechazo de la modernidad como ‘diabólica’ y ‘corruptora’ –misma que explica a raíz de la creciente indiferencia en Occidente al

Cristianismo- no va acompañado de una reflexión detallada que sostenga su sentencia de la ‘autodestrucción’ que le aguardaba a esa modernidad. Esta trampa reduccionista ha sido expresada de forma exquisita por Denis Dalton (1993: 20): “La categorización simplista de las civilizaciones India y Occidental respectivamente como ‘moral’ e ‘inmoral’, ‘fuerza del alma’ versus ‘fuerza bruta’, mostró una condena indiscriminada de la modernidad, peor aún, una polarización hacia una actitud de ‘nosotros’ contra ‘ellos’ evocativa de lo que Gandhi en períodos subsiguientes ridiculizaría como ‘violencia del espíritu’.”

Ahondando en la relevancia política de *Hind Swaraj*, Gandhi surge como un pionero, como

Gandhi y Jawaharlal Nehru (1869-1964).

Fuente original: Central Press/ Getty Images



Fuente: <http://ibnlive.in.com/photogallery/4941.html>



Fuente: <http://ibnlive.in.com/photogallery/4941.html>

Miembros del 51 Congreso Nacional Hindú.

Fuente original: Keystone/ Getty Images.

“uno de los primeros pensadores no occidentales de la era moderna en desarrollar una teoría política fundamentada en experiencias únicas y articuladas en términos del vocabulario filosófico idiosincrático de su país” (Parehk, 1991: 3).

Gandhi buscó a fondo la solidaridad orgánica como proceso político, se enfocó a la cooperación en lugar de la opresión, y con ello a engendrar la soberanía: “[lograr] un gobierno independiente y no adulterado, no importa que resultase inferior en su calidad” (Ramrattan, 1972: 30).

La forma en que percibió y propugnó por la libertad, como ilimitada e interiormente autogestiva puesto que provenía desde las profundidades del *self relacional* es crucial, especialmente si se contrasta con las concepciones occidentales de libertad negativa, como se propugna desde el discurso político utilitario, en el cual el

individuo tiene acceso a una libertad funcional y residual que le es conferida externamente.

Es decir, un espacio delineado por reglas morales y legales en el que un individuo disfruta de libertad no constreñida pero siempre y cuando no atente contra la libertad de otras personas, para lograr que un contrato social funcione.

Este enfoque hondamente individualista, hace que las personas consideren las unas a las otras no porque se preocupen por el bienestar de éstas, sino porque los cánones sociales y morales así lo establecen (Parekh, 1991: 23). En palabras del mismo Gandhi “Europa todavía no ha descubierto un modo realmente racional para distinguir lo que es la libertad de lo que es la licencia” (en Dalton, 1993:4).

Resulta interesante revisar la percepción de la democracia gandhiana, la cual se enfoca más hacia las

estructuras prácticas que a la retórica con base en la libertad. En su opinión, la democracia parlamentaria inglesa encuentra su mejor comparación en una ‘mujer estéril y una prostituta’.

Una ‘mujer estéril’ ya que eso “que consideras como la madre de los parlamentos... no ha hecho todavía una sola buena acción”. Además, “la condición natural del parlamento es tal que sin presión externa, no logra hacer nada.

Es como una prostituta porque está bajo el control de ministros que cambian a cada rato” (HS, 1998: 39). La crítica se encamina a las limitaciones funcionales de la democracia en la que las coaliciones políticas buscan permanecer siempre en el poder y por ello adoptan las políticas que les hagan más populares o convengan a sus intereses grupales en

lugar de enfocarse a aquellas que sean conducentes al bienestar común generalizado.

En relación con la democracia directa, Gandhi se queja de la manipulación de las masas a partir de intereses poderosos y bien disfrazados y su crítica se extiende al servicio público y la maquinaria burocrática que tienen “esclavizada a India y sostienen en ella a la autoridad Británica”.

Así pues, la burocracia y el parlamento son inefectivos contra “la enfermedad de la civilización” (HS, 1998: 38 y 58). Según el autor de raigambre india, Parekh, la crítica de Gandhi hacia los mecanismos y estructuras democráticas derivadas de occidente es negativa y extensa en una sola dirección ya que “lo deja atrapado en la posición paradójica de querer apropiarse parte del ‘espíritu’ de la

civilización moderna a la vez que rechaza las instituciones y estructura social que le dan forma y sustento” (Parekh, 1991: 35).

Aunque como se ve a continuación, Gandhi distingue bien entre lo que eran sus aspiraciones y la inmediatez de su trabajo práctico que lo hacía ceder ante opciones residuales inminentes. Por tanto su crítica no era tan unidireccional y contradictoria como lo hace aparecer Parekh. Con el fin de evaluar las diferencias entre sus apreciaciones según las expresa en *Hind Swaraj*, también es importante mencionar que él mismo dijo años más tarde que “*Hind Swaraj* fue un manifiesto de sus máximas aspiraciones si bien su trabajo práctico se debía dirigir hacia asuntos más inmediatos que, por lo pronto, requerían del uso de maquinarias y formas

parlamentarias” (Hunt, 1993: 148). Así, a pesar de instituciones deshumanizadas, juegos de interés político decrépitos y la visión del “parlamento como un juguete costoso a la nación” (HS, 1998: 31), en 1921 Gandhi cedió a la opción residual que fue el “Swaraj Parlamentario”, es decir “un arreglo con el gobierno de acuerdo con los deseos de los representantes elegidos por la gente” (Dalton, 1993: 21).

En términos económicos, aunque Gandhi condena a Gran Bretaña de drenar la riqueza de India, también reprueba a sus compatriotas por cumplir con y perpetuar los intereses de la Compañía Británica de las Indias Orientales (East India Company): “Los ingleses no se han llevado a India, nosotros la hemos

entregado a éstos. Vinieron con un propósito, el comercio... y cuando nuestros príncipes lucharon unos en contra de otros... nosotros generamos las circunstancias que le dieron a la Compañía su control sobre la India. Los ingleses entraron a la India por el comercio. Permanecen por la misma razón y somos nosotros quienes les estamos ayudando” (HS, 1998: 39-41). Pero además cabe recordar que él vincula los problemas económicos de su país a la ‘maldad’ de la modernización y que encuentra el remedio económico idóneo en su filosofía del *swaraj*. Primero hace una denuncia del fetichismo (*moha*), esa condición o estado de encontrarse enamorado, embrujado e infatuado con algo

Gandhi
tejiendo.

Fuente original:
Hulton Archive/
Getty Images



Fuente: <http://ibnlive.in.com/photogallery/4941.html>

que es inherentemente ilusorio (Parekh, 1991: 17), la hipnosis de lo material que para Gandhi es resultado directo de la decadencia moral que sustenta la industrialización.

Es una ruina ética que se refleja en ese estado en el que “los seres humanos trabajan a costo de sus vidas” en “condiciones peores que las bestias” y en una sociedad egoísta “esclavizada ante las tentaciones del dinero y los lujos que éste puede pagar” (HS, 1998: 36).

Dado ese interés individual o sed ilimitada puesta al centro de la economía, Gandhi hace un llamado a la auto-disciplina, al dominio y superación de los deseos privados y a la integración de las necesidades colectivas con mecanismos dignos de subsistencia para el abordaje del problema económico básico.

Al hacerlo, busca abanderar la causa de los grupos más marginados, así como promover una relación más sana con el ambiente. Desafortunadamente, su enfoque es un tanto limitado y determinista.

Hay guías de acción inmediata tales como el boicot a los productos y compañías inglesas o el impulsar la producción nacional, aunque no necesariamente con un enfoque local o regional. A pesar de abogar por el establecimiento de unidades de subsistencia local, el boicot de los bienes importados ayudó a consolidar el poder y

“Su entendimiento inadecuado de la civilización moderna limitó sus opiniones intelectuales y lo obligó a rechazar mucho más de lo que era necesario hacer”

Parekh

afluencia de las clases medias en India. Gandhi también defendió títulos referidos a propiedad privada. En conjunto, esto le ha ganado críticas severas como las del tajante historiador marxista Rajani Palme Dutt (1949) quien rechazó las justificaciones morales de la no violencia, las denunció como ‘pasivas’ e incluso llamó a Gandhi ‘mascota’, ‘agente’ o ‘instrumento’ de la burguesía.

Pero por sobre esas críticas, posiblemente su utopía de *sarvodaya* (bienestar común) sí fuera teóricamente funcional y moralmente justificable, por más que hay que reconocer que ciertamente no fue una visión compartida por la mayoría de empresarios de India.

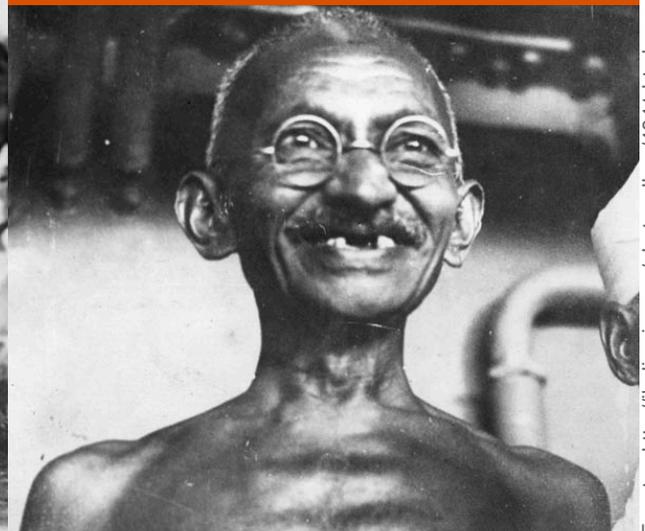
Es más, quizá su fórmula puso demasiado énfasis en el rechazo total de la tecnología moderna de su tiempo en lugar de ahondar en la relación entre industrialización, monopolio de recursos, desigualdad y autonomía.

Como apunta Parekh “su entendimiento inadecuado de la civilización moderna limitó sus opiniones intelectuales y lo obligó a rechazar mucho más de lo que era necesario hacer” (1991: 35). Según Ramrattan, “el propósito principal al escribirlo [el *Hind Swaraj*] fue demostrar



Gandhi hablando en un rally.
Fuente original: Hulton Archive / Getty Images.

Mahatma Gandhi en 1931.



Fuente: <http://ibnlive.in.com/photogallery/4941.html>

la sublimidad del *Satyagraha*" (1972: 219). La persona '*satyagrahi*' –quien lo practica–, según Dalton "se concentra en el bienestar común y no busca la retribución, más bien quiere transformar las situaciones de conflicto de tal suerte que las personas involucradas en la disputa salgan de la confrontación convencidas de que su resolución fue en beneficio común" (Dalton, 1993: 9). Desde este punto de vista, siguiendo a Dalton, Gandhi fracasó estrepitosamente en la integración práctica de la lógica del *satyagraha*. Sin embargo, cabe notar que esta interpretación no corresponde con lo

que es el *Satyagraha* según la definición ya vista en las primeras páginas del presente texto.

Gandhi pragmáticamente predicó que el "*swaraj* no iba a caer del cielo, de improviso, una linda mañana. Más bien tenía que "construirse paso a paso a partir del esfuerzo individual colectivo" (Dalton, 1993: 17). Pero quizá Gandhi no estaba listo para reconciliar el bienestar común o la cooperación con el contexto de rápida modernización que, realísticamente, él no podía detener ni desechar.

Si "el concepto de *sarvodaya*, según Gandhiji, era el ideal más alto de cualquier

“El *swaraj* tenía que construirse paso a paso a partir del esfuerzo individual y colectivo”

sociedad... y era superior al ideal de la Teoría Utilitaria” de Occidente (Patil, 1983: 14), lo crucial era mediar entre la realidad y la utopía en un plan de acción comprometido a la vez que realista.

A pesar de que, como hemos reflexionado, el *Hind Swaraj* de Gandhi tiene varios sesgos y limitaciones, él mismo humildemente afirmó que “no estaba hecho para escritos académicos. Su dominio era la acción” (Dalton, 1993: 1).

Empero, “sí logró enlazar elementos de la tradición de pensamiento India y Occidental e interpretar una a la luz de la otra... con el fin de inventar un método original de lucha política con el cual combatir simultáneamente en diversos frentes tales como los morales, religiosos, políticos, sociales, económicos y culturales” (Parekh, 1991: 4).

De hecho, es difícil considerarlo como “un crítico marginal o externo” (“critical outsider”) como lo hizo Judith Brown, dado que Gandhi buscó incansablemente

impactar la identidad cultural India a partir de redefinir constantemente su propia identidad personal, desafiando así a sus oponentes con originalidad y a base de un ejemplo directo de sufrimiento humano.

El texto *Hind Swaraj* sí establece la dirección de su trayectoria como un mediador clave en un proceso multifacético, un líder realista e influyente como el que más, centrado incansablemente en la acción, quien buscó exponer y vivir su ideología a través precisamente del *Hind Swaraj*.

Ello no porque esperara que sus connacionales asumieran acríticamente sus prescripciones, sino precisamente porque el extremismo y profundidad de sus planteamientos invitaba a la toma de consciencia y a la vez proveía una estrategia política invaluable para enfrentar exitosa y realísticamente al Imperio Británico con un discurso Indio propio.

“A pesar de sus ocasionales desarticulaciones y exageraciones

sobrecargadas, la esencia de la filosofía política y social de Gandhi se encuentran en este notable y muy original texto. Como escribiría él en 1938 “después de estos treinta años tormentosos que han pasado desde entonces, no he visto nada que me haga cambiar mi punto de vista allí expuesto ” (Dalton, 1993: 18).

Fuente: <http://ibnlive.in.com/photogallery/4941.html>



Noviembre 3, 1931.
Mahatma Gandhi
llega a Londres.

Fuente original: J.
Gaiger/Topical Press
Agency/Getty Images.

Referencias bibliográficas :

- Dalton, Dennis (1993). *Mahatma Gandhi: Nonviolent Power in Action*. Nueva York: Columbia University Press.
- Dutt, Rajani Palme (1949). *India Today*. Ann Arbor: University of Michigan/ People's Publishing House.
- Gandhi, Mohandas K. (1948). *The Story of my Experiments with Truth*. Washington D.C.: Public Affairs Press.
- Hunt, James D. (1993). *Gandhi in London*. Nueva Deli, India: Promilla & Co. Publishers.
- Parekh, Bhikhu (1991). *Gandhi's Political Philosophy: A Critical Examination*. Hong Kong: Macmillan Press.
- Parel, Anthony J. (Ed.). (1998). *Gandhi: Hind Swaraj and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Patil, S. H. (1983). *Gandhi and Swaraj*. Nueva Deli, India: Deep & Deep Publications.
- Ramrattan, Ram (1972). *Gandhi's Concept of Political Obligation*. Calcuta, India: The Minerva Associates.





Doctora Serena
Eréndira Serrano
Oswald

Serena Eréndira Serrano Oswald

Académica, docente y consultora especializada. Actualmente es *posdoctorante* en Sociología y Género en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la UNAM, en el “Programa de Equidad y Género” donde colabora desde el año 2003. Cuenta con estudios de *doctorado* en Antropología Social (Instituto de Investigaciones Antropológicas IIA-UNAM); de *maestría* en Terapia Familiar Sistémica (Instituto CRISOL) y en Psicología Social (Escuela de Economía y Ciencias Políticas de Londres, LSE, Universidad de Londres); y de *licenciatura* en Historia y Ciencias Políticas (Escuela de Estudios Orientales y Africanos, SOAS, Universidad de Londres). Es terapeuta individual, de pareja y familiar en Cuernavaca y el DF, además de traductora e intérprete profesional con una *especialización* en el Instituto de Lingüistas de Reino Unido (Institute of Linguists); trabaja con 9 lenguas en el ámbito académico.

Ha sido titular de 20 materias a nivel de pre y postgrado en psicología, ciencias sociales y humanidades en instituciones públicas y privadas (FCPS y CRIM-UNAM, UAEM, UVM, Instituto Crisol, Centro de Estudios Políticos y Sociales de Morelos, Centro de Estudios Superiores Navales) y ha trabajado en 11 proyectos de investigación para el CONACyT y la UNAM, además de consultorías en apoyo a instituciones gubernamentales (Comisión de Derechos Humanos, INMUJERES, BANOBRAS) y como líder de proyectos enfocados a la consulta especializada y sectores vulnerables para la industria química farmacéutica a nivel nacional (SIM Scientific Innovation and Marketing).

La doctora Serrano cuenta con 15 publicaciones arbitradas especializadas, 7 en dictamen y 8 como traductora en temas de género, representaciones sociales, identidades, maternidad, paz y seguridad, migración y desarrollo regional. Destaca su experiencia en conferencias y simposios con participaciones en 68 congresos nacionales y 42 internacionales.

Como feminista y líder juvenil desde la sociedad civil, es fundadora de las ONGs *Beenguna Bee AC* (Mujer Luna) y *Tierra Joven AC*. Ha trabajado activamente en negociaciones de paz y temas de seguridad en el Consejo Latinoamericano de Investigación para la Paz (CLAIP) y es vicepresidenta de la Asociación Mexicana de Ciencias para el Desarrollo Regional (AMECIDER).



UNAM
Patrimonio
MEC-EDUPAZ