

# Los maoístas de Asia del Sur: democracia, derecho público y movimientos revolucionarios entre el ejercicio legítimo de la fuerza, las paradojas institucionales y la violencia

**South-Asian Maoists: democracy, public law and revolutionary movements between legitimate exercise of force, institutional paradoxes and violence**

**Pasquale Viola<sup>1</sup>**

Charles University (CUNI/Czech Republic)  
violap@prf.cuni.cz

## Resumen

El ensayo, empezando por la lógica de J-F. Lyotard sobre la posmodernidad y la paradoja, afirma la capacidad de algunas experiencias democráticas no-occidentales para garantizar el orden institucional en contextos revolucionarios. A partir de una comparación diacrónica de los movimientos revolucionarios en Asia del Sur, el artículo sostiene que discutir sobre la violencia (política y revolucionaria) en una democracia no es una contradicción lógica, sino una realización del “optimismo trágico institucional”.

**Palabras-clave:** paradoja, democracia, política revolucionaria, violencia política, Asia meridional, optimismo trágico institucional.

## Abstract

The essay, starting from the J-F. Lyotard’s logic of postmodernity and paradox, advocates for the ability of non-western democratic experiences to ensure institutional order in revolutionary contexts. From a diachronic comparison of Naxalite revolutionary movements in India and Maoists in Nepal, the article states that debates about political and revolutionary

---

<sup>1</sup> Postdoctoral Researcher at the Faculty of Law, Charles University. Nám. Curieových 7, 11640 Staré Město, Prague 1, Czech Republic.

violence in a democracy is not a logical contradiction, but a case of “Institutional Tragic Optimism”.

**Keywords:** paradox, democracy, revolutionary politics, political violence, South Asia, institutional tragic optimism.

## Fragmentación como orden de estabilidad

Entender al Estado como una estructura institucional con poder de imperio sobre los que viven en un territorio determinado, requiere una reflexión preliminar sobre la interpretación de la institucionalización y la monopolización de la fuerza.

A finales del siglo XIX, Georges Sorel lamentó el uso indiscriminado de los términos fuerza y violencia para describir las acciones de las autoridades y los insurgentes, señalando que el uso de la fuerza es objeto de la imposición – por el poder constituido – de un sistema institucional y social; mientras que el acto violento implica una oposición que tiene como objetivo destruir este orden (Sorel, 2006). Esta clasificación, lineal cuando se analiza desde una perspectiva anticuada, coherente con las ideas de la Ilustración, da paso al pragmatismo y a la naturaleza fragmentada de la posmodernidad. Jean-François Lyotard (1979), ya definió la ciencia posmoderna como la búsqueda de la inestabilidad. En ese orden de ideas es necesario, para que pueda ser legitimado por el argumento, responder a la lógica que la paradoja afirma.

Por estas razones, los eruditos occidentales han comprendido la capacidad heurística de algunos modelos democráticos diferentes que, a simple vista, podrían parecer distópicos (Amirante, 2015). Por lo tanto, no resulta desatinado suponer que la ocurrencia de acciones revolucionarias, ontológicamente violentas, demuestre por el contrario la solidez de un orden institucional democrático. A los que creen que la convivencia de violencia y democracia es una contradicción lógica, Neera Chandooke, en el libro *Democracy and Revolutionary Politics*, que se centra en la relación entre violencia y democracia (aquí entendida como el uso de la violencia en un orden democrático), pregunta: “¿Pueden pasar por alto el hecho de que la violencia se ha convertido en una forma rutinaria de hacer política en países como la India?” (Chandooke, 2015, p. 26). Para comprender plenamente el alcance de esta declaración, es necesario reconstruir un perfil teórico del uso de la violencia revolucionaria, a partir de una investigación pragmática global en perspectiva diacrónica. Ahora es posible trazar un doble paralelismo: el primero, entre los cambios europeos, norteafricanos y postsoviéticos; el segundo, entre los impulsos independentistas de los Estados pertenecientes a la antigua Unión Soviética y las demandas revolucionarias del sur global. Estos acontecimientos (por ejemplo, el Movimiento Antimonárquico nepalí, la “primavera árabe”, los maoístas del ‘red corridor’ indio, la nueva fase de la Guerra Civil Afgana) permiten individualizar rasgos comunes. El primer rasgo tiene que ver con las causas, que pueden identificarse en la persistente injusticia, explotación, opresión y negación de los derechos civiles y políticos; el segundo, por otra parte, con la relación entre la sociedad civil y la democracia. En todas las realidades aquí recordadas la sociedad civil, condición previa necesaria para la democracia, sufre la arbitrariedad de la élite en el ejercicio del poder; factor que genera, en las clases acosadas por este ejercicio, una explosión natural de “política en el modo de la violencia, es decir, violencia política” (Chandooke, 2015, p. 3).

La violencia política, sin embargo, invirtiendo fenómenos reales complejos e incluso contradictorios, no permite una definición decisiva. Puede referirse tanto a acciones que no

deslegitiman un poder establecido, como viceversa que desean subvertirlo. Sólo en este último caso, es decir, cuando las acciones revolucionarias están dirigidas a subvertir el orden establecido, la violencia política genérica se convierte en un acto revolucionario. Es evidente aquí que el núcleo de una teoría política de la violencia revolucionaria hace hincapié en la posible justificación del uso de la misma y los criterios que deben adoptarse para considerarlo una “forma cautelosa” (Chandooke, 2015, p. 12) de jugar a la política en una democracia.

Un estudio empírico de la relación entre democracia y violencia revela ejemplos de organizaciones ontológicamente inclusivas que impregnan de núcleos justos en lógicas exclusivas. India, en esta perspectiva, es una prueba crítica de las teorías contemporáneas de los juristas occidentales, ya que la “India era en la independencia un candidato improbable para la democracia”, o que encuentra en la contradicción la condición previa para una democracia (Chandooke, 2015, p. 12).

Sin embargo, no todas las expresiones de fuerza son manifestaciones de violencia y no todas las expresiones violentas son manifestaciones de acción política. De hecho, los actos violentos no siempre representan casos individuales abstractos y fuera de un contexto histórico, sino que se relacionan con un diseño práctico de las aspiraciones de una comunidad que, en un contexto democrático, es un indicador de disidencia. Por lo tanto, aunque todas las categorías de violencia pueden parecer políticas porque corroboran actos de poder, subordinación y afirmación de dominación (Chandooke, 2015, p. 31), sólo puede decirse que es política si tiene tres características ciertas, entre ellas, la organización. Para ello, es necesario distinguir la mera revuelta – que aún lleva a cabo actos violentos – del uso político de la violencia, que se manifiesta a través de organización y coordinación puntuales. Otras características del atributo “político” son la plena autonomía del poder público y la fuerte connotación ideológica de los grupos a los que pertenecen los agentes.

La organización, la autonomía y la connotación ideológica son, por tanto, los elementos que distinguen la violencia política de otras expresiones violentas. Para definir la política de violencia podemos identificar una serie de objetivos: 1) satisfacer un derecho universal a la equidad; 2) imponer el orden establecido para adoptar acciones positivas en beneficio colectivo (este es el caso del uso estratégico); 3) excluirse de un orden cuya soberanía interna no sea reconocida; 4) reemplazar a un Estado que no puede institucionalizar las condiciones previas de justicia para las subsidiarias más vulnerables (Chandooke, 2015, p. 34). Además, se añade un campo semántico adicional a la definición del concepto de “violencia revolucionaria”. Pero, ¿cuál es la verdadera carga semántica de la palabra violencia? Como se puede ver en el conocido escrito *A través del espejo*, las palabras tienen el significado que el poder tiene la intención de darles (L. Carroll, 2004)<sup>2</sup>. Por lo tanto, independientemente de las ambigüedades, el término considerado tiene muchas caras que, sin embargo, no afectan a la característica de que es una “palabra de alto impacto” (Chandooke, 2015, p. 50); y esta ambigüedad, sumada a la carga emocional, afecta, como escribe Hanna Arendt (1983), la capacidad de distinguir entre palabras como ‘poder’, ‘fuerza’, ‘autoridad’ y ‘violencia’<sup>3</sup>.

En la interpretación de un término como violencia, caracterizado por una fuerte carga emocional y una indudable capacidad semántica extensa, existe el riesgo de volver a componer significados que son completamente excéntricos en comparación con el núcleo original del significado. Una noción demasiado amplia cruzaría diferentes campos científicos y

<sup>2</sup> “Cuando yo uso una palabra —insistió Humpty Dumpty con un tono de voz más bien desdignoso— quiere decir lo que yo quiero que diga..., ni más ni menos. --La cuestión --insistió Alicia-- es si se puede hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes. -- La cuestión --zanjó Humpty Dumpty-- es saber quién es el que manda..., eso es todo” (Carroll, 2004, p. 88).

<sup>3</sup> Como mínimo, es necesario distinguir la violencia del poder, ya que sólo éste ejerce una fuerza moral persuasiva que no se encuentra en los efectos del acto violento. Sobre los conceptos de autoridad y poder ver Hannah Arendt (1983).

axiológicos. De hecho, desde la perspectiva semántica es posible que la extensión de un término conduzca a su implosión (Chandooke, 2015, p. 61). Por las razones anteriores, debe restringirse una concepción política coherente de la violencia. Para ello, es posible proceder a través de cinco aproximaciones: la primera, en la que la violencia debe ser considerada un acto social que establece una relación de dominación entre múltiples sujetos; la segunda, que considera que el acto de fuerza es generalmente común al concepto de violencia; la tercera, que se refiere al valor teleológico, para el cual es necesario un delito y daño; la cuarta, que implica la responsabilidad del agente que ha cometido un acto violento y la posibilidad de poder hacer una reprimenda al agente; la quinta y último aproximación, en el que hay un rastro de las cuatro anteriores, que permite distinguir entre diferentes tipos de violencia combinando los diferentes elementos descritos (agentes determinados, intención, uso de la fuerza, daño y responsabilidad moral) adoptando una lógica *fuzzy*<sup>4</sup>.

De esta combinación de elementos surge una definición clara de violencia política, entendida como “actos intencionales que impliquen coacción y fuerza y que conduzcan a daños ... este género de violencia está dirigido a realizar cambios en el Estado y sus políticas”, a diferencia de la violencia revolucionaria, puesto que “los revolucionarios niegan la legitimidad del Estado, buscan el derrocamiento del poder del Estado a través de la lucha armada e intentan poner en marcha un estado menos injusto que el que vivimos en la actualidad” (Chandooke, 2015, p. 73).

¿Los actos de coacción física y lucha armada, que se basan en la negación de la legitimidad de un Estado y que tienen como objetivo sustituir el Estado deslegitimado por uno más justo, pueden ser justificados? (Chandooke, 2015, p. 95)<sup>5</sup> Aquí necesitamos una doble consideración, sobre aspectos morales y prácticos. En cuanto a la moral, aunque no hay términos de comparación para definir principios éticos, la justificación termina siendo una evaluación personal axiológica que no se puede determinar. En términos prácticos, sin embargo, no se puede dejar de referirse a los contextos en los que se desarrollan los instintos revolucionarios. Concretamente, los objetivos o, en otras palabras, el deseo de crear un orden social basado en la equidad y el respeto a la dignidad de las personas pueden dar una primera forma de justificación. Sin embargo, como en cualquier caso con la formación progresiva que no se puede encastrar en un procedimiento, “no lo sabemos. No tenemos forma de saber si la ruta V (violencia) conducirá a un objetivo preferido U (Utopía)” (Chandooke, 2015, p. 97). Otra forma de justificación de la violencia revolucionaria es la autodefensa, reconocida como un derecho inalienable del individuo, a través del cual los actos de violencia pueden utilizarse para defender la propia seguridad frente a peligro inminente. Este derecho puede ser interpretado en su versión colectiva, incluyendo, por lo tanto, toda una comunidad. Pero, ¿qué ocurre si el Estado, en lugar de tratar de resolver los problemas sociales, permanece inactivo, fomentando el estancamiento? La respuesta a esta pregunta es “debatible” y “incierto”, porque las acciones revolucionarias violentas deben tender a la deslegitimación y no a la mera exhortación a la

<sup>4</sup> La lógica *fuzzy* es un enfoque computacional para el que no se utiliza la opción binaria de ‘true’ o ‘false’, sino que se basa en grados de enfoque de la verdad (Smith, 2008; Trillas, 2017).

<sup>5</sup> Sobre las justificaciones del uso de la violencia ver H. Arendt (1983). La crítica de los teóricos de la revolución, que con el tiempo han evitado la palabra “libertad” de sus debates, es muy aguda. En el punto Arendt (1983, 3) escribe: “Bajo la embestida combinada de las “ciencias” modernas profanadas, la psicología y la sociología, nada parece haber sido enterrado más definitivamente que el concepto de libertad. Incluso los revolucionarios, a quienes deberíamos anclar firmemente e inexorablemente a una tradición que difícilmente podría expresarse, y mucho menos tener sentido, sin la noción de libertad, estarían dispuestos a degradar la libertad al rango de pequeños prejuicios burgueses en lugar de admitir que el propósito de la revolución era, y siempre ha sido, la libertad. Sin embargo, si uno se sorprende al ver cómo la misma palabra de libertad ha desaparecido del lenguaje revolucionario, tal vez sea menos desconcertante observar cómo en los últimos años la idea de libertad se ha establecido en el corazón mismo del más grave de todos los debates, la discusión sobre la guerra y el uso justificable de la violencia”.

intervención. Por esta razón, “el derecho a la autodefensa no es un derecho que un partido colectivo, un grupo étnico o un partido revolucionario pueda ejercer contra un Estado” (Chandooke, 2015, p. 103).

Otra posible justificación para el uso de la violencia es la violación del mandato que los individuos conceden originalmente al soberano para superar el llamado Estado de naturaleza hobbesiano. Esta condición también se describe en el Mahabharata en la traducción e interpretación de Chaturvedi Badrinath, en la que se define al *dharma* como un límite y como un mandato al poder. Las reglas del *dharma*, de hecho, son “reglas sobre el límite del poder. Las reglas del *dharma* son también los derechos de los gobernados a esperar que el Estado les proteja sin temor ni favor” (Chandooke, 2015, p. 108). En este caso, un Estado que no garantiza la protección de las personas está expuesto al riesgo de deslegitimación violenta justificado por el incumplimiento del pacto con sus ciudadanos/miembros de la comunidad.

Por último, la ausencia de justicia democrática también puede justificar el uso de la violencia revolucionaria. Los objetivos de la democracia son una redistribución justa de los bienes entre sus ciudadanos/miembros de la comunidad, el derecho a participar en la vida política y la posibilidad de expresar la disidencia. En los casos de explotación, discriminación e iniquidad social, la violencia revolucionaria parece justificable porque el Estado rompe permanentemente los principios democráticos básicos (Chandooke, 2015, p. 115).

La realidad histórica nos ha dado una imagen bastante fragmentada de la revolución, que tiene como denominador común sólo la diversidad o, en otras palabras, las diferentes condiciones de vida de los actores revolucionarios con respecto al poder establecido. Un horizonte, el revolucionario, muy complejo por los diferentes factores que lo componen. Para resaltar la fragmentariedad de las clasificaciones, es suficiente pensar que la Revolución Puritana en Inglaterra, la Revolución Francesa y la Guerra Civil Americana, las luchas de clases y las revoluciones industriales del siglo XIX en Alemania y Japón, así como las “revoluciones de abajo” de China y Rusia han sido colocadas en el mismo orden conceptual. La India también está incluida en este orden de clasificación, aunque es una excepción. De hecho, “el único país, que Moore pensaba que debería haber tenido una revolución, pero que fracasó en este frente, es la India” (Chandooke, 2015, p. 37; Moore, 1996), ya que desde el impacto del colonialismo han existido una pequeña burguesía y una gran conservadora masa rural.

La violencia, ya sea una expresión singular o un grupo organizado, no es fácil de contener y a menudo se traduce en condiciones de equidad e igualdad en lógicas exclusivas discriminatorias. A pasar de esta suposición, la sustitución de una orden estatal considerada ilegítima puede ser analizada desde dos perspectivas: por un lado, los revolucionarios que, como se señaló anteriormente, recurren a cualquier acción subversiva porque no reconocen el proceso democrático como legítimo; por otra parte, el Estado que, a través de una legislación draconiana, suspende las libertades civiles, hasta el punto de negar los derechos fundamentales de los ciudadanos mediante el uso de la detención preventiva y la tortura. El uso de actos violentos es sencillo en ambas perspectivas, ya que tanto la violencia estatal como la revolucionaria causan daños al pueblo. Si se adopta este enfoque, la “no revolución india permanente” es un claro ejemplo.

## **La no-revolución permanente de la India**

Los historiadores coinciden en que el 5 de julio de 1967, un artículo en el Diario del Pueblo, el periódico oficial del Partido Comunista de China, abrió la primera fase revolucionaria de la India. El periódico, en tonos triunfantes, proclamó que “un soplo de

truenos de primavera se ha estrellado sobre la tierra de la India ... y una gran tormenta de lucha armada revolucionaria eventualmente barrerá la longitud y la amplitud de la India” (Chandooke, 2015, p. 74). Ya en 1964, el Partido Comunista Indio, basando su programa en una equidad redistributiva justa, reunió apoyo entre las clases desfavorecidas. El PCI y el CPIM, este último nacido de una división con el Partido Comunista Indio implementado en supuestos ideológicos que no afectaron a su matriz marxista, se embarcaron en un proceso democrático y reformista. Sin embargo, el movimiento de los Naxalitas (el término proviene de la aldea de Naxalbari, en el estado de Bengala Occidental), dirigido por Charu Majumdar, tomó el camino de la violencia revolucionaria. En 1967 Majumdar fue el punto de referencia de los disturbios que estallaron en Naxalbari, Phansidewa y Kharibary. Estas regiones eran conocidas por las plantaciones de té creadas por los británicos y gestionadas sin interrupciones, incluso después de la independencia. El problema social afectaba a los trabajadores de las zonas tribales de Jharkand y Madhya Pradesh, ya que su situación sustancial como casi-esclavos había permanecido inalterada incluso después de la independencia. El subproletariado indio, motivado por la lucha armada contra los capitalistas por Majumdar, se convirtió en un precursor del Ejército Popular de Liberación. Para Majumdar, de hecho, era necesario “aniquilar a los amos capitalistas y agua con su sangre los campos”, la etapa de la explotación perpetrada; y es precisamente “el ritual de la sangría” lo que define la transición de pre-revolucionario a revolucionario (Chandooke, 2015, p. 78).

En los mismos años hubo, en el contexto global, un espíritu que en algunos lugares se manifestaba como revolucionario y no meramente de protesta o reformista. Un ejemplo de esta “globalización revolucionaria” fue el ’68 en Francia, la protesta estadounidense contra la intervención en Vietnam y el rastro más o menos concreto de dichos movimientos en Italia y en los países de Europa del Este. No sólo en la India, sino también en Europa y en los Estados Unidos, las teorías marxistas/leninistas y maoístas fueron mucho más allá del mero perfil teórico, realizando acciones revolucionarias violentas reales que vieron los estudiantes y los trabajadores como actores clave.

En esos años, en la India, la transición de pre-revolucionario a revolucionario tuvo lugar con el objetivo de demoler el antiguo establecimiento, basado en una lógica semi-feudal y semi-colonial. La demolición de la clase dominante condujo a actos de guerra de guerrillas, al asesinato de aquellos que eran considerados amos/explotadores, hasta la ocupación de las tierras. Sin embargo, la revolución no pudo subvertir el orden establecido, resolviéndose en un conjunto de actos individuales de justicia social, sin poder crear las condiciones necesarias para garantizar los derechos, la dignidad, la libertad y la justicia en un complejo institucionalmente organizado. En esta situación, los naxalitas sólo se dieron cuenta de “el modo final de la política de protesta” (Chandooke, 2015, p. 82) y, a pesar de los sacrificios de algunos, el deseo de poder de unos pocos fragmentó el movimiento. La idea revolucionaria de los naxalitas, aunque fracasó al principio, sigue siendo atractivo para la población de las zonas rurales, especialmente en los Estados de Andra Pradesh y Chattisgarh.

Desde septiembre de 2004, la nueva fase maoísta ha afectado a la India, con la recomposición del fragmentado Partido Comunista Indio (compuesto por 40.000 activistas) y el establecimiento de la Guerrilla de Liberación Popular, una milicia de 9.000 combatientes. Hasta la fecha, representantes de un gran número de personas, los maoístas se fijaron un doble objetivo: iniciar luchas armadas en zonas extremadamente pobres y derrocar al Estado indio para establecer una democracia popular.

Por su parte, el Estado indio sigue intentando, mediante el uso de la fuerza y las acciones afirmativas, suprimir la relación pobreza-maoísmo para drenar la contribución humana a la guerrilla revolucionaria. En resumen, los naxalitas, emblemas de la saga revolucionaria india,

han experimentado tres fases distintas. En la primera fase, tuvo lugar una “revolución romántica” (Chandooke, 2015, p. 93); en la segunda, debido al desgaste y a la falta de claridad de los objetivos, hubo una fragmentación del movimiento; en la tercera fase, la fase contemporánea, asistimos a una recomposición de las facciones nacidas de la fragmentación, con un objetivo indefinido y amplio que ha dado lugar a una verdadera declaración de guerra al Estado indio.

Un análisis de las circunstancias descritas, comparando las áreas de la India ocupadas por los maoístas con el estado hobbesiano, muestra la existencia de una zona gris de políticas revolucionarias a medio camino entre el logro de una utopía y el acoso en detrimento de la población. En estos contextos, caracterizados por la injusticia social, el primer paso es exigir autonomía al Gobierno – como es el caso de los naxalitas en Bihar – para realizar un orden nuevo y justo que tiene como condición previa un nuevo “auto-respeto” que se obtiene sólo con una práctica violenta a expensas del establishment (Chandooke, 2015, p. 122-123).

El gobierno central, símbolo del poder establecido y del antiguo orden político y social ocupa, desde el punto de vista revolucionario, el lugar que durante el colonialismo fue de los colonizadores. Las consideraciones de Frantz Fanon (2006; 2007) parecen ser actuales, incluso si se traducen en épocas históricas caracterizadas por diferentes contingencias, pero tienen la misma raíz revolucionaria. Fanon, un intelectual que se puso del lado del Frente de Liberación Nacional de Argelia y fue influenciado por el existencialismo francés de la segunda posguerra, así como por autores como Marx, Hegel, Jean-Paul Sartre y la fenomenología de Merleau-Ponty, sintió que la política revolucionaria se da cuenta de un “deseo legítimo de venganza” cuando “... castas superiores no muestran compasión, ni solidaridad, ni piedad, ni caridad, y mucho menos conciencia de los derechos humanos...” (Chandooke, 2015, p. 125, 128).

El escenario descrito describe lo que sucedió en China, Cuba y Guinea Bissau con la contribución teórica, respectivamente, de Mao Zedong, Ernesto Guevara de la Serna y Amílcar Cabral. Cabe señalar, sin embargo, que en estos casos el aspecto político prevaleció sobre el final, que la guerrilla estaba contenida en la compleja acción revolucionaria y que el éxito fue resultado de la cohesión de la población movida por el “sentido común” teorizado por Gramsci. En este horizonte, de hecho, la movilización política no se agota en un mero adoctrinamiento, sino en un impulso interno de las personas hacia el asociacionismo y el voluntariado. Dicho esto, partiendo del concepto de “revolución política”, podemos tener dos situaciones fácticas: por un lado – como en el que acabamos de exponer –, la prevalencia del aspecto político sobre el violento; por otro, una primacía de la violencia sobre el político. En la experiencia maoísta india, según Chandhoke (2015), sólo este último caso se puede encontrar.

La relación entre los maoísmos y los indios no deja lugar a la autodeterminación individual, basada en su legitimidad en la coerción. Como prueba de ello, se pueden extraer los cuatro puntos contradictorios de las políticas maoístas: 1) “un movimiento que promete liberación puede aterrizar haciendo que la gente se sienta menos libre”; 2) en tiempos de democracias y mercados competitivos, no se puede asumir la neutralidad de cada aldea; 3) se inhibe “la tarea de la movilización política” por la coacción militar del Estado indio; 4) los maoístas parecen haber subestimado la fuerza militar y la legitimidad democrática de la India. Es posible capturar un perfil irónico que impregna los acontecimientos históricos que unen a los maoísmos y al Estado indio: “la ironía es que aparecen las iniciativas tomadas por los maoísmos, pero un pálido parecido de proyectos de desarrollo en otras partes del país, proyecto iniciado por el mismo estado que desean derrocar ... estas iniciativas simplemente no pueden igualar lo que el gobierno podría haber hecho por los aldeanos, si sólo tuviera la voluntad política de hacerlo” (Chandooke, 2015, p. 141-144). El resultado, con respecto a la

relación entre la violencia y la política en un contexto revolucionario, es claro, pues el uso de la violencia sin tener una agenda concreta equivale a una “manera perezosa” (Chandooke, 2015, p. 150) de hacer política en un grupo democrático.

## **La revolución maoísta en Nepal: de los intentos (concretos) de democratizar la fuerza**

La definición de las fronteras de Nepal se lleva a cabo siguiendo las hazañas del rey Prithvi Narayan Shah, monarca de la familia Gorkha, y la conquista del valle de Katmandú en 1769 (Pradhan, 1991; Louise Brown, 1996; Subedi, 2013). La actividad imperial del Akhand Nepal (Gran Nepal) favoreció la expansión tanto hacia el este como hacia el oeste, con la conquista de importantes territorios de Sikkim, Himachal Pradesh, Terai y terminó más o menos como resultado de las guerras sino-nepalíes (1788-1792) y anglo-nepalí (1815-1816). Con el Tratado de Sugauli de 1815, ratificado por la Compañía de la India Oriental y el Reino de Nepal al año siguiente, el estado llegó a las fronteras actuales (Louise Brown, 1996).

Con respecto al perfil histórico, es interesante señalar que Nepal no fue anexionado al Raj británico, gracias a la forma geográfica del territorio – predominantemente montañoso – a la política aislacionista, a las legendarias gestas de los Gurka y a la pragmática política exterior de la dinastía Rana, que condujo al reconocimiento de la independencia de Nepal por parte de los británicos a cambio de ayuda militar en la represión del levantamiento de Sepoy indio de 1857. También debe señalarse que el interés británico no estaba enfocado en la anexión directa de Nepal, sino en la creación de un débil estado de amortiguación entre la India y China; esta posición todavía distingue el papel de Nepal en el tablero de ajedrez geopolítico mundial (Louise Brown, 1996; Mojumdar, 1973a; 1973b; Shaha, 1975; 1990a; 1990b; 1990c).

Como se mencionó anteriormente, la política nepalí se caracterizó por su aislacionismo y la centralización de los poderes a cargo del rey, que era considerado un descendiente directo del dios Vishnu. Aunque la figura real tenía una función simbólica alrededor de la cual giraba la fragmentada sociedad nepalí, una de las figuras más importantes fue sin duda Jung Bahadur Rana, quien conquistó el poder de una manera sin escrúpulos, incluso recurriendo a asesinato de sus rivales políticos. Un ejemplo de su conducta, y un centro en la política del siglo XIX, fue la masacre de Kot de 1846, en la que el propio Jung Bahadur, con la ayuda de sus hombres, masacró públicamente a oponentes políticos en Katmandú. La masacre de Kot fue el acto que consagró el ascenso político de Jung Bahadur, que fue nombrado Primer Ministro con el derecho de sucesión en la línea fraterna y Maharaja de Kaski y Lamjung. Estableció un régimen dictatorial basado en el nombramiento directo anual de ministros (*pajani*), se convirtió esencialmente en la fuente de la ley, así como manifestación del poder ejecutivo e, indirectamente, también del poder judicial, actuando como si ‘el Estado fuese de su propiedad’ (Regmi, 1985; 1950; 1976; Smith, 1967).

A pesar del uso sin escrúpulos de la violencia y del descuido total del bien público, la estabilidad del régimen de la familia Rana estaba garantizada por dos factores cruciales: la religión y la división en castas. La oligarquía ligada a los Rana (que originalmente pertenecía al grupo de castas *chhatria*) gozó del apoyo de los *brahmanes* y los *taghadari* (las castas más importantes y poderosas), que apoyaban la política teocrática y servían como prolongaciones del poder y control real en todo el estado. La síntesis de religión y estado se tradujo en términos jurídicos con el Muluki Ain de 1854, que enfatizaba la unidad política de Nepal bajo los auspicios de la religión hindú; de hecho, como se ha señalado en algunos estudios, el

proceso de “induización” y el de “nepalización” a veces coinciden o, al menos, son mutuamente útiles (Louise Brown, 1996).

El régimen estancado Rana, caracterizado por la clara repulsión hacia el desarrollo industrial y la negación total de la educación (entendida como un acto de sedición y exclusivamente prerrogativa de la familia Rana y de la aristocracia), terminó en 1950 por la presión del Partido del Congreso de Nepal (NCP) y la ayuda de la Embajada de la India en Katmandú. Por primera vez en 104 años de gobierno indiscutible de la dinastía Rana, el rey Tribhuvan Bir Bikram Shah Dev nombró a no miembros de la familia Rana para los cargos más elevados: Moan Shamster como Primer Ministro y Bisha Prasad Koirala como Ministro del Interior. La coalición no tuvo vida fácil, y en la década siguiente los gobiernos cambiaron casi cada año; sin embargo, en 1951 el monarca convocó la elección para componer la Asamblea Constituyente, a la que se encomendó la tarea de trazar las directrices de un sistema parlamentario representativo y democrático. La Asamblea Constituyente estaba compuesta por la mayoría del Partido del Congreso de Nepal (74 escaños de 109), y representó el primer ejercicio de democracia para Nepal. El rey Mahendra Bir Bikram Shah Dev, que sucedió a su padre en 1955, nombró a B.P. Koirala como Primer Ministro, y el gobierno dirigido por el CPN duró 18 meses, lo cual es muy importante en comparación con la duración de los gobiernos alternativos a partir de 1950. Los primeros experimentos de la democracia estaban condenados al fracaso. Aprovechando el art. 55 de la Constitución<sup>6</sup>, en 1960 el rey Mahendra nombró a B.P. Koirala y asumió la tarea de formar el nuevo gobierno él mismo. Con la ayuda del ejército, siempre leal a la familia real, se le dio forma al período que caracterizó a Nepal hasta 1990: el *Panchayat System*.

Un elemento peculiar del *Panchayat System* fue la prohibición de la actividad política a través de los partidos políticos. La organización, de hecho, fue fundada sobre una base territorial, con 4.000 asambleas locales (*gaun sabha*), que eligieron a 9 miembros del panchayat local que, a su vez, eligieron un alcalde (*sabhapati*). Cada pueblo estaba representado en el distrito panchayat de referencia (un total de 75). El panchayat del distrito sirvió como circunscripciones para la elección del panchayat nacional (*Rastriya Panchayat*). En la descrita “democracia sin partido”, el rey era jefe del ejecutivo y del ejército, y nombraba a los jueces de la Corte Suprema. El propio Mahendra, al comentar sobre la nueva organización institucional nepalí, declaró que “la gente estaba confundida por las instituciones occidentales de los partidos políticos y el gobierno parlamentario ... Nepal debe tener un sistema político en línea con la cultura y la tradición de Nepal. Se suponía que era un sistema nepalí, no uno copiado” (Smith, 1967; Department of Publicity and Broadcasting, 1967, p. 1-4).

Después de la entrada en vigor de la Constitución de 1962, se introdujo el nuevo Muluki Ain (1963), siguiendo la base de las normas anteriores. Sin embargo, sobre una base étnica no se toleró la diversidad, y el *Panchayat System*, junto con el Muluki Ain, sirvió para enfatizar el

<sup>6</sup> Art. 55, Constitución del Reino de Nepal, 1959: “Emergency Powers. (1) If His Majesty in His discretion is satisfied that a grave emergency exists whereby the security or economic life of Nepal, or any part thereof, is threatened by war or external aggression, or by internal disturbance, He may by Proclamation in His discretion:

(a) declare that His functions shall to such extent as may be specified in the Proclamation, be exercised by Him in His discretion; (b) assume to Himself all or any of the powers vested in or exercisable by Parliament or any other governmental body or authority; and any such Proclamation may contain such incidental and consequential provisions as may appear to Him to be necessary or desirable for giving effect to the objects of the Proclamation, including provisions for suspending in whole or in part the operation of any provision of this Constitution: Provided that nothing in this clause shall authorize His Majesty to assume to Himself any of the powers vested in or exercisable by the Supreme Court or to suspend; either in whole or in part, the provisions of Part VI of this Constitution. [...]”.

concepto de “nepalidad”, llevando a cabo una política de exclusión total de aquellos que no estaban comprendidos en las clasificaciones impuestas por los *taghadari* (Vir, 1988).

La democracia sin partido de Nepal, innovadora al tiempo que representaba una diferente declinación del modelo indio, sin embargo cedió a demandas inclusivas de origen étnico y participación democrática a través de partidos políticos. El giro se dio en 1990 y el viento democrático que empezaba a soplar desde Occidente como resultado de algunos cambios de época; la caída del Muro de Berlín, el fin de Ceausescu y la presión internacional también reverberó en Nepal, donde el Jana Andolan, el movimiento revolucionario nepalí, logró imponerse rápidamente en el valle de Katmandú (Louise Brown, 1996). En abril de 1990, los enfrentamientos llevaron a una derrota parcial del rey Birendra Bir Bikram Shah, quien se vio obligado a reintroducir los partidos y nombrar a Prasad Bhattarai (presidente del NCP) como Primer Ministro del gobierno transitorio. Al mismo tiempo, para apaciguar los espíritus, el rey prometió abolir el Sistema Panchayat y reintroducir partidos políticos. El gobierno transitorio promovió un programa de elecciones generales con la participación de los partidos políticos, la redacción de una nueva constitución y la defensa de la libertad de prensa. Contrariamente a lo que se esperaba, la labor de la Asamblea Constituyente estaba lejos de estar enfocada a perseguir el bien común, pero se caracterizaban por la confrontación abierta entre los monárquicos, el NCP y el Jana Andolan, que buscaban dividir cada vez más cuotas de poder o dividir para evitar el colapso de su propio centro de poder. Louise Brown (1996, p. 144) escribe:

El pueblo nepalí que vivía en centros urbanos creía que había arrebatado el poder del palacio, y los medios de comunicación del mundo describieron el fin de otro déspota y el triunfo de la democracia. Esto, sin embargo, era falso. No había habido ninguna revolución en Nepal. Aquellos que anteriormente habían tenido el poder no fueron retirados de la escena política, ni tenían la intención de retirarse con estilo.

El 20 de abril de 1990, en este escenario no del todo sereno, la prueba de democracia nepalí comenzó a la sombra de la monarquía constitucional (Hutt, 1991; Malagodi, 2013). Los acontecimientos de la historia reciente siguieron rápidamente, y el año 1996 fue testigo de la acción del Partido Comunista de Nepal (CPN), un partido creado con la intención de derrocar a la monarquía para reemplazarlo por una república popular, que llevó a una guerra civil que dejará 12.000 muertos y miles de heridos. El conflicto alcanzó su cenit en junio de 2001 con el exterminio de la familia real, no por los maoístas, sino por el hermano del rey por razones – se leyó en los periódicos – relacionadas con la esfera personal<sup>7</sup>.

Gayanendra Bir Bikram Shah, sucesor del rey Birendra, fue testigo de los últimos momentos del reino hindú de Nepal. Su declaración de 2006, “la fuente del poder del Estado era el pueblo” (Bhandari, 2014, p. 47), resultó inútil. El Partido Maoísta, que desde entonces había depuesto las armas y entrado en el proceso democrático, y otras expresiones políticas de Nepal promulgaron democráticamente la Constitución Provisional de 2007, que encomendó la suerte de la monarquía a la decisión de la próxima Asamblea Constituyente. El 28 de mayo de 2008, en la primera sesión de la Asamblea Constituyente, en la que los maoístas tenían un gran número de escaños, la monarquía fue abolida y proclamada la república (Jha, 2014; Upreti, 2014).

---

<sup>7</sup> ‘Prince blamed for Nepal massacre’, BBC News, 14 June 2001, <http://news.bbc.co.uk/> (último acceso: 30 junio 2020).

Después del fracaso de la primera asamblea constituyente, compuesta en su mayoría por el Partido Comunista Unificado de Nepal (UCPN), una segunda asamblea constituyente fue elegida en 2013. Con una composición en gran medida representativa de una revolución reformista en un sentido democrático, el 20 de septiembre 2015 el presidente Ram Baran Yadav promulgó la actual Constitución y creó la República Democrática Federal de Nepal.

## **El “optimismo trágico” del Estado: el desorden como evidencia de estabilidad**

El camino trazado aquí, primero pasando por la definición y justificación de la violencia revolucionaria y luego ilustrando sus “ambigüedades”, desvela una paradoja: en un momento en que es posible justificar la violencia revolucionaria, en un contexto determinado, políticas revolucionarias (que también incluyen el uso de la violencia) son una forma imprudente de hacer política. En este horizonte problemático, “cualquier justificación de la violencia política o revolucionaria tiene que ser contextual” (Chandhoke, 2015). De hecho, la política revolucionaria es aceptable no sólo cuando las personas viven en contextos de pobreza extrema y discriminación, sino cuando se socava el principio fundamental de la democracia, es decir, la equidad como justicia del caso concreto. La primera tesis también necesita definir el sentido de contexto político. Consideremos, por ejemplo, la Guerra de Liberación de Argelia, la Primera Guerra Indo-China, la Guinea Bissau de Cabral, la Revolución Cubana de 1958, Mozambique, Angola, Vietnam y China; en estos contextos, se han realizado todas las condiciones previas necesarias que, partiendo del sentido común de las poblaciones, han llevado a la deslegitimación del poder establecido y, posteriormente, a la aplicación – o, al menos, los intentos – de la agenda política Revolucionaria. Reconociendo en la India un candidato perenne para una revolución que nunca ocurrirá, la comparación de los contextos descritos anteriormente con el actual pone de relieve que, en un orden democrático válido y eficaz como el indio, la lucha armada maoísta se convierte en mera violencia sin política. De hecho, hasta la fecha no está claro cómo los maoístas pretenden desarrollar su política en la India, ya que sus acciones se limitan al mero acoso y coacción para lograr un consenso, sin ningún objetivo social y económico claro que no sea el de deslegitimar el Estado indio sin persuadir a la población (complejidad como obstáculo a la revolución, una solución demasiado simple para contextos complejos). De hecho, las voluntades individuales movidas por la misma desesperación no forman el sentido común revolucionario que, como se mencionó anteriormente, es muy diferente. Como en Nepal, donde los maoístas han renunciado a sus armas para entrar en el proceso democrático y participar en las elecciones (IDEA, 2015).

La segunda tesis se basa en la relación política-violencia. El mandato de la violencia revolucionaria se basa en el objetivo de transformar una sociedad injusta que niega la dignidad de sus miembros en una realidad más justa. Sin embargo, la violencia, justificable en su raíz, necesita el intercambio de fines y una perspectiva política clara y alcanzable que pueda frenar los impulsos violentos de la naturaleza humana. Según Chandhoke, las lecciones de la Revolución Francesa y de Gandhi son “claras. A menos que quienes practican la política revolucionaria entiendan que la violencia tiene que ser controlada y manejada por visiones políticas e imaginarios, aterrizaremos con nada más que violencia en nuestros corazones y sangre en nuestras manos” (Chandhoke, 2015, p. 159).

La tercera tesis se refiere al contexto democrático y expresa la relación entre democracia y justicia o, desde otra perspectiva, la ausencia de conexiones esenciales entre los términos.

No hay conexión con los contextos democráticos que no respeten el principio de que los bienes deben ser redistribuidos de forma tal que se eviten las desigualdades. Sin embargo, nos enfrentamos a una nueva paradoja: el objetivo de la revolución coincide con la asunción del sistema democrático que se pretende subvertir.

Con la cuarta tesis se cierra el círculo, volviendo a la pregunta introductoria: ¿cómo se sitúa la violencia revolucionaria en un espacio democrático? De hecho, en esta tesis se afirma que la violencia revolucionaria no está incluida en un espacio democrático, sino que coexiste con él en el mismo lugar geométrico y en espacios que no se pueden superponer. Existe, por lo tanto, una ecuación entre la violencia y la democracia que, a medida que se reduce el sentido común de la justicia, implica una expansión de la violencia revolucionaria en una perspectiva que, como se establece en la tercera tesis, paradójicamente la violencia política tiene como causa su propio fin. Sin embargo, la coexistencia de la institucionalización de la justicia en contextos democráticos y la aspiración a la equidad, que a la luz hace que incluso la violencia revolucionaria parezca compatible, es una manifestación necesaria de la contradicción del ser humano. Chandhoke, de hecho, reconociendo que la política revolucionaria es una variable dependiente del contexto y de los procesos interpretativos singulares, profundiza en el espacio especulativo de la naturaleza humana: “No estoy sugiriendo que la institucionalización de la justicia hará desaparecer la violencia. Violencia ... es parte de la condición humana. El truco político es hacer que se mantenga al margen y evitar que ocupe el espacio de la política democrática” (Chandhoke, 2015, p. 166)<sup>8</sup>.

La violencia, perteneciente a la contradicción de la naturaleza humana, estudiada a través de la lente democrática traduce, en realidad, el sufrimiento de la desigualdad y de la injusticia. Hasta la fecha, los ejemplos de multiculturalismo son reconocidos en todas partes del mundo, determinando la paradoja adicional de la globalización multicultural. En este orden de ideas, los movimientos revolucionarios ya no pueden ser objeto de análisis económico por sí solos. La reflexión que se impone, por lo tanto, es cómo – no si – la diversidad puede combinarse con los sistemas políticos y constitucionales.

Emmanuel Mounier habló de “trágico optimismo” para indicar la inexcusable contradicción que rompe la profundidad de cada persona y que, a pesar de la inclinación natural del hombre al error, le hace embarcarse en un camino hacia la comunión personal (Mounier, 1984; 2000; Limone, 1991; 2017). Al traducir esta suposición, bien podemos hablar de “optimismo trágico institucional”, donde el Estado democrático vive una contradicción inexcusable entre la igualdad y la diversidad, entre el orden y el desorden, entre el consenso y la disidencia, entre las pruebas de estabilidad y los intentos revolucionarios. La contradicción inexcusable se convierte en lo opuesto necesario de un dualismo necesario, porque no hay democracia sin disidencia, ya sea que se manifieste de una manera más o menos violenta. E incluso en este “juego de paradoja”, como se escribió anteriormente, la experiencia india y nepalí enseñan que el Estado-Nación (Stepan *et al.*, 2011) es el resultado, si no el producto institucional estable, de una diversidad cultural fragmentada y que une.

## Referencias bibliográficas

- AMIRANTE, D. 2015. Al di là dell'Occidente. Sfide epistemologiche e spunti euristici nella comparazione “verso Oriente”. *Diritto Pubblico Comparato ed Europeo*, 12(1):1-45.
- ARENDT, H. 1983. *Sulla rivoluzione*. Milano, Edizioni di Comunità, 340 p.

<sup>8</sup> Para un análisis humano/revolución ver G. Lukács (2013), en particular, el texto de 1968 *Le basi ontologiche del pensiero e dell'attività dell'uomo*.

- BHANDARI, S. 2014. *Self-Determination & Constitution Making in Nepal. Constituent Assembly, Inclusion, & Ethnic Federalism*. Singapur, Springer, 252 p.
- CARROLL, L. 2004. *A través del espejo*. Córdoba, Ediciones del Sur, 124 p.
- CHANDHOKE, N. 2015. *Democracy and Revolutionary Politics*. Londres, Bloomsbury, 192 p.
- DEPARTMENT OF PUBLICITY AND BROADCASTING. 1961. *Pages of History: A Collection of Proclamations, Messages, and Addresses Delivered by His Majesty King Mahendra, I* (December 15, 1960 – December 10, 1961). Kathmandu, 114 p.
- FANON, F. 2007. *Scritti politici. L'anno V della rivoluzione algerina*. Vol. 2. Roma, DeriveApprodi, 188 p.
- FANON, F. 2006. *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*. Vol. 1. Roma, DeriveApprodi, 196 p.
- GUPTA, A. 2012. *Red Tape: Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*. Durham, Duke University Press, 384 p.
- GUPTA, A.; SIVARAMAKRISHNAN, K. 2011. *The State in India after Liberalization. Interdisciplinary Perspectives*. Londres-Nueva York, Routledge, 240 p.
- GUPTA, A. 1998. *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*. Durham, Duke University Press, 432 p.
- HUTT M. 1991. Drafting the Nepal Constitution, 1990. *Asian Survey*, **31**(11):1020-1039.
- IDEA. 2015. *Nepal's Constitution Building Process: 2006-2015. Progress, Challenges, and Contributions of International Community*, International Institute for Democracy and Electoral Assistance, Stockholm, 68 p.
- JHA, P. 2014. *Battles of the New Republic: A Contemporary History of Nepal*. Londres, Hurst, 288 p.
- LIMONE G. 2017. *Persona e memoria. Oltre la maschera: il compito del pensare come diritto alla filosofia*. Catanzaro, Rubbettino, 363 p.
- LIMONE, G. 1991. *Tempo della persona e sapienza del possibile*. Nápoles, ESI, 558 p.
- LOUISE BROWN, T. 1996. *The Challenge to Democracy in Nepal. A Political History*. Londres-Nueva York, Routledge, 256 p.
- LUKÁCS, G. 2013. *L'uomo e la rivoluzione*. Milano, Edizioni Punto Rosso, 145 p.
- LYOTARD, J-F. 1979. *La condition postmoderne*. París, Les Editions de Minuit, 107 p.
- MALAGODI, M. 2013. *Constitutional Nationalism and Legal Exclusion. Equality, Identity Politics, and Democracy in Nepal (1990-2007)*. Oxford, Oxford University Press, 340 p.
- MALAGODI, M. 2011. The End of a National Monarchy: Nepal's Recent Constitutional Transition from Hindu Kingdom to Secular Federal Republic. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, **11**(2):234-251.
- MOJUMDAR, K. 1973. *Anglo Nepalese Relations in the Nineteenth Century*. Kolkata, Firma K.L. Mukhopadhyay, 195 p.
- MOJUMDAR, K. 1973. *Political Relations Between India and Nepal*. Nueva Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 331 p.
- MOORE, B. 1996. *Le origini sociali della dittatura e della democrazia. Proprietari e contadini nella formazione del mondo moderno*. Torino, Einaudi, 646 p.
- MOTTA, S.; NIELSEN, A. 2011. *Social Movements in the Global South. Dispossession, Development and Resistance*. Londres, Palgrave Macmillan, 290 p.
- MOUNIER, E. 2000, *Il personalismo*. Roma, AVE, 192 p.
- MOUNIER, E. 1984. *Rivoluzione personalista e comunitaria*. Bari, Ecumenica Editrice, 477 p.
- POPPER, K. 1973. *La società aperta e i suoi nemici*. Roma, Armando Editore, 480 p.
- PRADHAN, K. 1991. *The Gorkha Conquests: The Process and Consequences of the Unification of Nepal, With Particular Reference to Eastern Nepal*. Oxford, Oxford University Press, 293 p.

- REGMI, M.C. 1985. *The State and Economic Surplus: Production, Trade and Resource Mobilisation in Early Nineteenth Century Nepal*. Varanasi, Nath, 240 p.
- REGMI, M.C. 1976. *Landownership in Nepal*. Berkeley, University of California Press, 252 p.
- REGMI, M.C. 1950. *A Century of Family Autocracy in Nepal*. Kathmandu, Nepali National Congress, 326 p.
- SUBEDI, S. P. 2013. Nepal. *Max Planck Encyclopedia of Public International Law [MPEPIL]*, Oxford University Press, Oxford.
- SHAHA R. 1990a. *Modern Nepal: A Political History 1769–1955, Volume I: 1769–1885*. Nueva Delhi, Manohar Publishers and Distributors, 497 p.
- SHAHA R. 1990b. *Modern Nepal: A Political History 1769–1955, Volume II: 1885–1955*. Nueva Delhi, Manohar Publishers and Distributors, 364 p.
- SHAHA R. 1990c. *Politics in Nepal 1980–1990: Referendum, Stalemate and Triumph of People's Power*. Nueva Delhi: Manohar Publishers and Distributors, 240 p.
- SHAHA R. 1975a. *Nepali Politics: Retrospect and Prospect*. Oxford, Oxford University Press, 291 p.
- SHARMA, J. 1998. *Democracy without Roots*. Nueva Delhi, Book Faith India, 332 p.
- SMITH, N.J.J. 2008. *Vagueness and Degrees of Truth*. Oxford, Oxford University Press, 350 p.
- SMITH, T.B. 1967. *The Ideology of Nepal's Panchayati Raj*. Master of Art Thesis, University of Arizona, 115 p.
- SOREL, G. 2006. *Scritti politici*. Turin, UTET, 807 p.
- STEPAN, A. et al. 2011. *Crafting State-Nations. India and Other Multinational Democracies*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 308 p.
- TRILLAS, E. 2017. *On the Logos. A Naïve View on Ordinary Reasoning and Fuzzy Logic*. Berlin, Springer 213 p.
- UPRETI, B.C. 2014. Constitutional Development in Nepal: Patterns, Issues and Emerging Trends. In: M. Tikekar (ed.), *Constitutionalism and Democracy in South Asia. Political Developments in India's Neighbourhood*. Oxford-Nueva Delhi, Oxford University Press, p. 84-103.
- VIR, D. 1988. *Education and Polity in Nepal: An Asian Experiment*. New Delhi, Northern Book Centre, 176 p.

Submetido: 17/07/2020

Aceito: 05/11/2020