

MEDITACIONES SOBRE UNA REFORMA AGRARIA DE RAIZ RELIGIOSA

Por

ALBERTO BALLARIN MARCIAL

Doctor en Derecho

I

Dentro del tema general Religión y Derecho, estudiando lo que algún autor ha llamado «factor religioso» en la formación y desarrollo del arrendamiento jurídico, ocuparía un amplio e interesante espacio la materia más concreta y particular de las relaciones entre el problema de la tierra —al que se suele aludir con la expresión «reforma agraria»— y las creencias religiosas de cada pueblo.

Pues bien; la reforma agraria propugnada por Vinoba descansa fundamentalmente en ideas y sentimientos religiosos. VINOBA invoca, ante todo, el principio de que la tierra es de todos, algo común. ¿Es original esta idea? ¿Es sólo característica del hinduismo, del budhismo o de lo que llamamos gandhismo?

De aquí el gran interés que tiene para mí el ideario de Vinoba; se trata de una aplicación de ideas religiosas a la cuestión agraria. No es, pues, una reforma más de las muchas estudiadas hasta ahora. Me parece que, en cuanto roza con el gran tema de las relaciones entre Religión y Agricultura, merece capítulo aparte (1).

Su originalidad deriva también del hecho sorprendente de que no sea ésta —como lo son todas— una reforma estatal, operada por la Ley, sirviéndose como instrumento de la Administración Pública. Precisamente por su índole religiosa —y de ningún modo eclesiástica—, el movimiento del Budaneo es «privado», «social»,

(1) Buena prueba de ello es que una clasificación tan completa de los tipos de reforma agraria como la realizada por GÓMEZ AYAU en su trabajo "La revolución verde", REVISTA DE ESTUDIOS AGRO-SOCIALES, núm. 1, pág. 3 y sig., no incluye nada semejante.

no «estatal». Es una efusión cordial; no una presión legislativa sobre la voluntad.

A todas esas razones cabría añadir, para justificar el presente estudio, la fascinación que ejerce la figura humana de Vinoba. —Este hombre, de quien ARTUR KOESTLER ha dicho que es «el último de los santos», constituye un caso extraordinario. Podríamos compararlo, en Occidente, con l'abbé Pierre (quien, por cierto, le admira), con el P. Le Pire o con el P. Lombardi, pero tal vez les falte todavía a éstos la originalidad, la fuerza de atracción y la grandeza que rodean la insólita personalidad de aquel «Guru». Claro que su ideario es el resultado de una determinada cultura —la hindú— y de un proceso seguido por esa cultura. Por ello, me referiré a la evolución histórica del problema agrario en la India y a los factores de tipo cultural que han hecho posible lo que sin hipérbole podemos llamar el «fenómeno Vinoba».

II.—PERSPECTIVA HISTÓRICA DEL PROBLEMA AGRARIO EN LA INDIA.

S. S. Nehru comienza por afirmar (2) que, según el Manou —*sriti* de Manou, el Solón hindú—, no es al rey a quien corresponde la propiedad o señorío de la tierra, sino al campesino, a quien con su trabajo la hace fértil y recolecta sus frutos; si bien el Soberano, a cambio de protegerle, tiene derecho a una parte pequeña de éstos; este principio sería común a los conquistadores musulmanes. Ahora bien, lo característico del Derecho Agrario hindú es que para la percepción del impuesto —parte de los frutos— correspondiente al Estado surge, y se consolida más tarde, una clase social, que es la de los *zamindar*, los cuales no son meros funcionarios con facultades de exacción, sino que —y aquí su particularidad— adquieren derechos de propiedad sobre la tierra, convirtiéndose en potentados, rajás, marajás.

La institución del *zamindar* fué aprovechada ampliamente por la dominación inglesa, hasta convertirse en el símbolo de la explotación colonial cuando PITT le concede el «permanent settelement» (1784) (3).

(2) *Le développement du droit agrarie aux hindes*. Acti del Primer Congreso Internacional de Derecho Agrario, Milán, 1954, I, pág. 349.

(3) Podríamos recordar aquí la acertada observación de BERTRAND RUSSEL: «En la historia de cualquier período podréis hallar, aproximadamente, este lúgubre cuadro» (des-

Tres equivocaciones cometieron los ingleses en la India: no hacer un inventario o catastro de las tierras cultivadas, con lo que se sobrecargaron los impuestos; la superimposición, exigiendo cada vez más, y, por último, el permitir a los *zamindars* apoderarse de la tierra en vía ejecutiva, caso de impago (4). Dándose cuenta de ello, se trataron de paliar en la segunda mitad del XIX, llegándose a la «Rent Act» de 1889, por la que se garantizaba al cultivador, hasta entonces a merced del *zamindar*, el derecho de ocupación, caso de llevar doce años ininterrumpidos de cultivo. Esta seguridad fué acrecentada por las leyes agrarias de 1928, 1938 y 1942, pero aún hoy el recuerdo del «permanent settlement» de 1793 impide al Estado ser útil al agricultor. Para dar el golpe de gracia al *zamindar*, la India independiente dictó la «U. P. Zamindar Abolition and land Reform Act 1948-50», obra maestra de inmensidad y alcance increíble contra el «land lordisme», realizando la directriz marcada en la Constitución india de «organizar la agricultura y la industria ganadera según las líneas de la ciencia moderna» (5), así como la resolución del Congreso adoptada en su sesión de Bangalore (octubre de 1951): «La tierra es la base de la economía de la India. El sistema agrario deberá organizarse de modo que los frutos del trabajo redunden en beneficio de quienes lo prestan y la tierra sea cultivada como una fuente de riqueza para la comunidad» (6).

El primer paso dado por la reforma fué el de abolir los derechos de los intermediarios («intermediary rights»), sustituyéndolos por agencias desinteresadas, tales como las cooperativas. Esta legislación ha encontrado una fuerte oposición, pero, en contra de todas las dificultades, ha sido completamente implantada

de luego, según RUSSEL, se encontraría también en la historia de la India, bajo la soberanía inglesa). «En esta época la vieja y sufrida clase de los trabajadores había venido a caer en malos tiempos. Bajo la amenaza del hambre, a causa de las malas cosechas, muchos de ellos habían pedido prestado a los terratenientes de la ciudad, que no tenían ninguna de sus tradiciones, ni su antigua piedad, ni su paciente valor. Los que habían dado paso tan fatal se convirtieron, casi inevitablemente, en los esclavos o siervos de los miembros de la nueva clase de los comerciantes. Y así, los tenaces granjeros, que habían sido la columna vertebral de la nación, fueron hundidos por hombres serviles que tuvieron la amabilidad de amasar nuevas riquezas con métodos dudosos. El proceso —concluye RUSSEL—, por lamentable que sea, es un grado inevitable de la integración de la agricultura en una economía más amplia» (*El impacto de la ciencia en la sociedad*, Madrid, 1952, pág. 47).

(4) PERCIVAL SPEAR: *India, Pakistan and the West*, London, 1958, pág. 135.

(5) NEHRU. Véase, del mismo autor, *Rural credit and World Bank, as India Sees it*, Comunicación a la 1.ª Asamblea del IDAIC, Florencia, abril 1960.

(6) Podemos referirnos a esa reforma agraria estatal gracias al folleto *Progress of land reform*, que nos ha sido facilitado, lo mismo que otro sobre Vinoba, por la Embajada de la India en Madrid; aprovechamos esta ocasión para hacer público nuestro reconocimiento.

en Madya, Praderch, Punjab, Hyderabad, Pepsu y Bhopal; sustancialmente establecida en Amdhra, Bombay, Madras, Uttar Praderh Madhy, Bhurati y Saurashtra; parcialmente sólo, en Bihar, Orissa, Rajasthan y Vindhya Pradesch. La compensación a pagar por las tierras expropiadas se ha calculado por la renta, multiplicándola por 8 ó 10 ó 7, según los casos, a pagar parcialmente en bonos y parcialmente en dinero (también, según los Estados). A los intermediarios se les ha permitido la reserva de tierras para su explotación familiar («home-farm lands»). Por otra parte, se ha producido un fenómeno de acceso a la propiedad en muchos arrendatarios; así, en Uttar Pradesch, en Delhi, Saurashtra, Madya Bharat, Bombay Hyderabad, Pepsu, Himachal Pradesch y Rutch. Además, debe citarse la reducción de rentas a un cuarto o un quinto de los productos.

La Comisión ha recomendado la imposición de un límite a la extensión de tierra propiedad de uno solo; así, Uhrar Pradesch y Delhi lo han fijado en 30 acres; 50 en Madya Bharat, y en Hyderabad en tres veces la extensión de una explotación familiar.

Se ha prevenido la subdivisión y fragmentación, con disposiciones prohibitivas en la mayoría de los Estados.

Por último, se fomenta el cooperativismo, permitiendo que sólo por esta vía se puedan agrandar las explotaciones, bien que sus progresos no hayan sido rápidos, excepto en Bombay y Uttar Pradesch.

En cuanto a la «administración de la reforma», se confió en los *pamhayats* o Consejos de vecinos. Hay un Comité Central, asistido por la «División de Reforma Agraria de la Comisión de Planificación», la cual ha recomendado a todos los Estados que, como base previa y obligada para la reforma, se forme un censo de propiedades y explotaciones agrícolas.

Esas son las grandes líneas de la reforma agraria en la India. Para juzgar de su éxito es todavía pronto, según decía, en 1958, PERCIVAL SPEAR (7), agregando que «su lenta aplicación había sido suplementada por los pasos de Vinoba Bhave, el heredero espiritual de Gandhi, cuya mágica no violencia ha obtenido millones de acres de las manos de los grandes propietarios».

¿Quién es este hombre, capaz de rebasar en un plano espiritual y privado la obra del Estado?

(7) Ob. cit., pág. 221.

III.—ACHARYA VINOBA BHAVE.

La aparición de Vinoba en el grandioso escenario hindú sólo puede ser comprendida «desde» la historia del moderno pensamiento de aquel país. A través de Gandhi, de quien ya hemos visto que está considerado como su heredero espiritual, su discípulo más amado, enlaza con Ram Mohon Roy y con Sied Ahman Khan, quienes intentaron conciliar los valores espirituales del hinduismo con el mundo moderno; tal vez, para ser más exactos, diremos que modernizaron sus ideas religiosas, hindúes o islámicas. Así, pues, frente a la dominación británica, la «respuesta» de la India ha sido, en lo político, la independencia, bien que continúe en el marco de la «Commenwelth», y en lo cultural, este intento de síntesis, calificada por PERCIVAL SPEAR como de centro derecha (8), aunque a mí me caben dudas de que tanto Gandhi como Vinoba quieran esa síntesis. Yo veo sus doctrinas como un renacimiento hindú que señala a Occidente los grandes males de su violenta soberbia, de su excesiva tecnificación, de su materialismo. Es, como ha dicho PANIKER, «el despertar del Asia» y «estamos asistiendo a un encontronazo espiritual muy superior al que hace millones de años, aunque nos enteramos ayer —pues ayer llegó la luz mensajera—, sucedió entre dos mundos galácticos un poco más allá de Sirio...» (9). En este sentido, me atrevería yo a corregir las observaciones de SPEAR sobre la síntesis británico-hindú, pero, en todo caso, queda en pie que Vinoba es el continuador de esa línea renacentista directamente ligada a Gandhi; mientras que Jazahlral Nehru puede ser considerado como su heredero político. Vinoba recoge el legado espiritual. «Entre estudiosos occidentales ha surgido con frecuencia, a propósito de Gandhi, la pregunta de si fué un santo o un político. Fué un santo —dice B. R. NANDA—, que no dejó de serlo al meterse en política» (10). O sea, que fué más santo que político, aunque escribió «no conozco ninguna religión que esté alejada de la actividad humana». La más genuina concepción de Gandhi fué la de una sociedad no violenta, un universo de amor... Afirmó que un buen bien no justificaba medios dudosos; que nuestros verdaderos ene-

(8) Ob. cit., pág. 201.

(9) *La India. Genie. Cultura. Creencias*, Madrid, 1960, pág. 135.(10) *Gandhi*, Madrid, 1960, pág. 339.

migos son nuestros propios temores, codicias y egoísmo; que debemos cambiarnos a nosotros mismos antes de cambiar a los otros; que las leyes de la familia, de la verdad, del amor y de la caridad implican a grupos, comunidades y naciones; y, por encima de todo, que «la no violencia es la ley de los humanos, igual que la violencia es la de los animales» (11). De ahí el gran legado de Gandhi, recogido por Vinoba, cuyas ideas no pueden comprenderse como no sea partiendo del gandhismo.

La verdad es que Gandhi no sólo aspiró a la independencia, sino también a una auténtica revolución económico-social. Era demasiado para un solo hombre, aunque fuera aquel que todos llamaban «alma grande». Para verificar esta revolución espiritual se sintió llamado Vinoba.

Nacido en una familia de Brahamanes (el 11 de septiembre de 1895), recibió una exquisita educación, demostrando gran pasión por las matemáticas y por las lenguas. Un día conoció a Gandhi y, al poco tiempo, abandonó la casa de sus padres para seguirle, trasladándose al *ashram* de Gujarat, donde se instruyó directamente en la doctrina de la no violencia (12). En el *ashram*, Vinoba formó parte durante mucho tiempo del equipo de basureros, violando la prohibición más imperiosa de su casta, hasta que un día quemó su cordón de brahaman. Se dedicó también con pasión a la rueca, y «cuando el joven ingeniero se hizo experto con la rueca, se dedicó al estudio de un aparato todavía más propicio para la liberación del hombre: el huso...»

«No hay nada tan favorable al desarrollo armonioso del hombre —dice LANZA DEL VASTO al comentar aquello— como trabajar para satisfacer sus necesidades.»

Pues el trabajo mismo le enseña a desarrollar sus fuerzas, su talento y su inteligencia.

El esfuerzo del trabajo le enseña a limitar sus deseos y a dominar sus instintos.

La alegría de trabajar con otros hombres para el bien de todos le enseña a desarrollar el espíritu de servicio y de abnegación y a satisfacer la primera de todas las necesidades humanas, que es la de amar (13). El propio Vinoba tradujo un día del *Gita* para que lo oyese Gandhi:

(11) Nanda. Ob. cit., pág. 390.

(12) Ver un resumen magníficamente hecho de las ideas gandhianas en el libro de LANZA DEL VASTO *Vinoba o la nueva peregrinación*, Buenos Aires, 1955, págs. 19 y sig.

(13) Ob. cit., pág. 47.

«El trabajo engrandece, el ocio
 empequeñece. El cuerpo falto de trabajo
 languidece y se deshace. Lejos de atar a
 las aras de este mundo,
 el alma fiel, existe un trabajo
 santificador, el que se cumple
 liberado de todo deseo.»

Volveremos a hablar más adelante de la personalidad de Vinoba, para ocuparnos ahora de algunas ideas básicas suyas.

IV.—PRINCIPIOS BÁSICOS DE LA DOCTRINA DE VINOBA.

1. Nos hemos encontrado ya con un primer principio básico en la doctrina de Vinoba: la santificación del trabajo. Pero no del trabajo que, según el pensamiento capitalista, se dirige hacia la obtención de un beneficio, sino del trabajo desinteresado. El trabajo, ya se trate de manejar la rueca o de labrar la tierra, adquiere un sentido distinto: desarrollar el alma, al mismo tiempo que ayudamos a los demás.

Otro aspecto de su concepción del trabajo es el de una absoluta equiparación entre todas las clases de aquél, sea manual o intelectual, ya se trate del agrícola o del artesano o industrial. Al decir de Vinoba, según la Gita, la igualdad debería existir en lo que concierne al valor económico, social y espiritual de todos los trabajos; esto es, el Samya Yoga.

Por correlación con tales ideas, el concepto de distracción del ocio cambia también, según nos lo dice el propio Vinoba. Con la nueva educación (la que él propugna) no habría horas distintas de trabajo y de distracción; la verdad, el conocimiento y el gozo se combinarán... Si se separa el trabajo del placer, el primero se hará árido y el segundo superficial (14).

Pero, entre todos los trabajos, el de la tierra es, especialmente, santificador, elevado y noble. «Trabajar la tierra es algo desbordante de vida». «El trabajo de la tierra puede llegar a ser una

(14) ACHAYA VINOBA: *La Revolution de la Non-violence*, Paris, 1958, pág. 183. Para un contraste con el estilo occidental de pensamiento y de vida, véase LAÍN ENTRALGO, "Ocio y trabajo", *Revista de Occidente*, Madrid, 1960, pág. 41: "Trabajar para descansar y descansar para trabajar de nuevo es un ritmo vital desesperante, aunque el descanso se trueque a veces en diversión y en orgía, y así comienzan a pensarlo y sentirlo los hombres de Occidente".

especie de adoración y de ruego... Igual que el árbol tiene sus raíces profundamente hundidas en el suelo, así el hombre debe tener una relación personal con su madre la tierra. Según el Sarvodaya (es decir, según la doctrina de Vinoba), el trabajo de la tierra deberá convertirse en un derecho fundamental del hombre. La tierra debería ser el templo, y el trabajo, una forma de adoración. Esto da la salud y el bienestar». Por otra parte, Vinoba ve el cultivo como actividad complementaria para el tejedor o para «los profesores de cuello duro y aun ministros» (15).

No dejaré de observar que la santificación del trabajo es algo hecho ya por el Cristianismo, y concretamente por la Iglesia Católica, que también ha destacado la mayor raíz religiosa que tiene el trabajo de la tierra (16).

Es curioso contrastar esta exaltación del trabajo agrícola, común a Vinoba y al Catolicismo, con las ideas comunistas en la materia. Teóricamente, el comunismo postula la igualdad entre todos los «trabajos», pero la verdad es que la clase obrera se contraponen a la clase campesina, viendo en aquélla un estadio superior en el proceso hacia el socialismo.

Históricamente, el comunismo ha triunfado en sociedades agrarias atrasadas; y aún podría decirse que, gracias al fermento revolucionario de los campesinos sin tierra, «la estrategia marxista de 1850 había sido imaginada para una Alemania de estructura agraria. El comunismo la aplica a la Rusia de 1917 y, con alguna variante, a la China de 1948... El factor decisivo de su éxito no radica en la existencia de una poderosa clase obrera organizada,

(15) Ob. cit., pág. 217. Sería interesante un análisis del lugar que en cada época y país ha ocupado el trabajo de la tierra en la escala de valores vigentes; el número de orden asignado a la clase de los agricultores. Sobre el Japón, referencias en MATIENZI, Ob. cit. Indudable me parece que siempre se ha antepuesto a la actividad mercantil.

(16) Ver últimamente la proclamación de San Isidro Labrador como patrono de la Agricultura por Su Santidad JUAN XXIII. Pío XII, en su discurso a los cultivadores directos de la tierra, el 15 de noviembre de 1946, les decía: «Más que otros vivís en contacto permanente con la naturaleza. En este arraigo profundo... consiste la fuerza económica, también la capacidad de resistencia de que están dotados y la indispensable función que están llamados a ejercer como fuente y defensa de una incorruptible vida familiar y religiosa, como vivero de hombres sanos de alma y cuerpo para todas las profesiones, para la Iglesia y para el Estado. Por ello, se ha de tener tanto mayor cuidado para que los elementos esenciales de la que pudiera llamarse genuina civilización rural sean conservados en la nación». Véase también: Discurso al Primer Congreso Católico Internacional para los problemas de la vida rural, de 2 de julio de 1951, y Discurso a los campesinos italianos, abril 1956. Nada comparable a los hermosos pasajes de la Encíclica *Matter et Magistra*. Veamos uno de ellos: «En el trabajo agrícola encuentra la personalidad mil incentivos para su afirmación, para su progreso, para su enriquecimiento, para su expansión, incluso en la esfera de los valores del espíritu. Es, por tanto, un trabajo que ha de concebirse y vivirse como una vocación y una misión, es decir, como una respuesta a la invitación de Dios a contribuir al cumplimiento de su plan providencial en la Historia, como una promesa de hacer el bien para la elevación de sí mismos y de los demás y como una aportación a la civilización humana». «La cuestión social a la luz de la doctrina cristiana», *Documentación Económica*, Madrid, 1961, pág. 53.

como en las naciones industriales, sino en la de un campesinado pobre y superpoblado que alimenta en las ciudades un ejército de reserva de trabajadores» (17). Se da, pues, la paradoja de que esta clase campesina, que hace triunfar al comunismo, queda relegada después al papel de una orden inferior (18). Conviene detenerse en esta compasión que el comunismo siente por los rurales, tratando de redimirlos, de elevarlos a la condición de «obreros». La raíz de tal postura la he encontrado admirablemente explicada en un ensayo de C. E. RAMUZ (19): «Los campesinos son «esencialmente naturales». La familia campesina era, y lo sigue siendo en numerosos sitios, la verdadera unidad social, porque se confunde con el equipo de explotación del fundo... Lo que reunía los hombres... era una metafísica o una religión, un conjunto de creencias... Ahora bien, los soviets no se pliegan a las cosas; las quieren dominar, intercalando entre ellas y el hombre la máquina unificadora de labradores y obreros; y así a los equipos ligados por la sangre, la cohabitación, la inmovilidad de espíritu, es decir, a la familia, la sustituyen por colectividades obreras, que no harán más que pasar de la máquina a la máquina, dejando la fábrica por los campos, los campos para entrar en la fábrica...»

Su exaltación del trabajo conduce a Vinoba a sentar dos postulados básicos:

1.º Todo el que esté dispuesto a trabajar la tierra debe disponer de la extensión precisa para ello (ya veremos el título de esa «disponibilidad»).

2.º La propiedad debe tener un límite. «Debería fijarse, en lo que concierne a la propiedad o atesoramiento, un límite. La propiedad sin límites y la no violencia no se concilian... Cada uno debería conservar nada más que una pequeña parte de sus bienes a título de bendición divina» (20). Este límite, según el pensamiento de Vinoba, no es otro que el derivado de las posibilidades de cultivo.

Como consecuencia de tales postulados, se llega al gran tema de la reforma agraria, la redistribución de la propiedad. Pero antes de entrar en él quiero puntualizar cómo en Occidente tam-

(17) MICHEL COLLINET: *Du Bolchevisme*, París, 1957, pág. 227.

(18) Así lo reconoce para el caso chino SIMONE DE BEAUVOIR, que, refiriéndose a esa clase, dice "politiquement sa situation est paradoxale", ya que ahora nos encontramos con que "la voix d'un ouvrier veaut aux elections celle de dix paysans", *La longue marche*, París, 1957, pág. 29.

(19) *Taille de l'homme*, Lausanne, 1954, pág. 69.

(20) Ob. cit., págs. 146-147.

bién se revaloriza el «trabajo» por los juristas. Prescindo de los países comunistas, donde es obvia la cuestión; queda en ellos pendiente de dilucidar si cada uno ha de recibir según sus necesidades —tesis más radicalmente comunista— o según sus méritos —tesis socialista templada— (21).

En los países de tradición jurídica latina aquel fenómeno ha trascendido a los esquemas jurídicos de una manera intensa. Refiriéndonos, como siempre, al sector agrícola, se observa que la teoría de la «ocupación» elaborada por los jurisconsultos romanos pasa a una fase de decadencia, mientras que la del «trabajo» viene a impulsar la evolución de los contratos agrarios y a fundamentar la adquisición de la propiedad (22). Nadie mejor que PUGLIATTI ha sabido expresar cómo «el paso del perfil estático —que aparece compatible con la inercia del propietario— al dinámico —que reclama la actividad y el trabajo— se manifiesta de un modo particular en relación con la tierra. La propiedad agrícola, la propiedad rústica, la propiedad del suelo productivo se asocia al trabajo. El connubio es espontáneo, diríase que natural (mejor sería decir humano), bien que al técnico del derecho le ofrezca dificultades constructivas. Efectivamente, tanto más íntima es la síntesis, tanto más difícil resulta el análisis. Así se sitúa en primer plano la figura del *empresario*, que llega a ser absorbente respecto a la del propietario» (23).

No hay duda, pues, de que el fenómeno es general. Yo diría que el trabajo productivo, si bien no ha llegado a ser, entre nosotros, el único fundamento del derecho de propiedad —ya que si lo fuera faltaría base para la adquisición hereditaria e incluso desaparecería como tal derecho subjetivo—, sí que ha venido a incidir de un modo extraordinario en él, hasta el extremo de que lo

(21) Las dos tesis habría que atribuir las, según alguno, a la distinta valoración del trabajo en Rusia y China, respectivamente. Concretamente, en agricultura, sobre el sistema de retribución del trabajo, ver las observaciones contenidas en la magnífica monografía de CHARLES BOUVIER *La collectivisation de l'agriculture*, París, 1958. Lo cito por el resumen hecho por mí mismo en la REVISTA DE ESTUDIOS AGRO-SOCIALES, núm. 24, páginas 154 y sig.

(22) Ver profesor POMPEO, *Atti del Terzo Congresso Nazionale di Diritto Agrario*, Milán, 1954, pág. 801.

(23) *Atti del Terzo Congresso Nazionale di Diritto Agrario*, cit. *La proprietà e la proprietà con riguardo particolare alla proprietà terriera*, pág. 165.

El tema del «trabajo» es algo importantísimo para el pensamiento moderno. Léase, si no, a MARTIN HEIDEGGER, cuando dice: «La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo sea materia, sino más bien en una determinación metafísica, de acuerdo con la cual el ente aparece como materia de trabajo. La esencia metafísico-moderna del trabajo está precisada en la *Fenomenología del espíritu*, de HEGEL, como el proceso que se organiza a sí mismo, de la elaboración incondicionada, esto es, de la objetivación de lo real para el hombre experimentado como subjetividad. La economía del materialismo se oculta en la esencia de la técnica...» *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, 1959, pág. 38.

mismo que en la India con ello se justifica la política de redistribución de la tierra, que en España o en Italia se orienta hacia la creación de explotaciones para cultivadores manuales, directos y personales de la tierra (24). La raíz, pues, de toda reforma agraria podemos decir que está en la revalorización del «trabajo» como título de adquisición y disponibilidad de la tierra.

2. Ahora bien, Vinoba no sólo exalta el trabajo, sino que barenna el concepto mismo de propiedad individual, llegando a negarlo. Por una parte, afirma de un modo poético que la tierra no puede ser propiedad de nadie; que, como el aire o el agua, sólo es de Dios. «Si hay alguno de sus hijos que pretenda poseerla con más derecho que los otros, es el que la cultiva con sus manos. Creo saber que hay hombres que tienen más tierra que la que pueden cultivar ellos mismos con sus hijos. Forman una barrera a la libre circulación de las cosas» (25). Llega a referirse de un modo expreso y directo a la concepción del Catolicismo del derecho de propiedad como «derecho natural», para rebatirlo: «Algunos dicen que la religión católica tiene la propiedad privada como sagrada e inviolable. Yo no creo que esto sea verdad. Los católicos piensan que la propiedad está en la base de la familia y que si aquélla se aboliese se destruiría ésta. Pero yo no trato, de ninguna manera, de destruir la familia; yo quiero, por el contrario, agrandarla, pidiendo que la aldea se convierta en una familia. Lo que yo quiero es ver a los individuos integrarse en un todo» (26).

Estamos obligados a profundizar. Contamos hoy día con estudios acabados sobre la concepción de la propiedad y aun de su reparto en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Me refiero, ante todo, al magnífico volumen que bajo el título *Comunicación de bienes en el Antiguo Testamento* ha publicado la Sección de Cáritas Española (27). Como principio fundamental aparece el mismo proclamado ahora por Vinoba: que la tierra sólo es de Dios, mientras que los hombres no somos más que «administradores». El texto más expresivo es el famoso de Isaías: «Las tierras no se venderán

(24) En mi opinión, el fenómeno señalado por PUGLIATTI del paso de importancia del perfil estático al dinámico se puede observar incluso en el Derecho norteamericano, donde se constata el desplazamiento de los propietarios inertes por los *managers*. Sobre ello, ver W. FRIEDMAN, *Laws in a changing society*, London, 1959, pág. 75. También allí se ha llegado en las zonas de nuevo regadío a fijar un límite a la propiedad rústica. V. pág. 85.

(25) Ob. cit., pág. 110.

(26) Ob. cit., pág. 308.

(27) Madrid, 1959.

a perpetuidad, porque la tierra es mía y vosotros sois en lo mío extranjeros y peregrinos» (*Levítico*, 25, 23, 24) (28).

Dios, como dueño de todo, es quien nos reparte nuestros bienes. «Sólo el Señor es quien da todos los bienes» (*Tod.*, 4, 19). «Tú eres el dueño de todo... Todo viene de Ti, y lo que voluntariamente te ofrecemos, de Ti lo hemos recibido» (I, Par. 29, 10-16).

El segundo aspecto fundamental es que debemos *comunicar* nuestros bienes. De nuevo, Isaías es el que con más energía nos amenaza si acumulamos más de lo necesario: «Ay de los que añaden cosas a cosas, de los que juntan campos y campos hasta acabar el término, siendo los mismos propietarios de la tierra. A mis oídos ha llegado, de parte de Javé Sabaot, que las muchas casas serán asoladas; las grandes y magníficas quedarán sin moradores» (*Is.*, 5, 8-9).

Como medida para la distribución de la propiedad, Dios mismo da la de las necesidades: «A éstos repartirás la tierra en heredad según el número de sus hombres. A los más numerosos les darás una parte mayor; a los menos numerosos, una parte más pequeña. A cada uno le será atribuida la heredad según el censo. La distribución de la tierra se hará, sin embargo, por suertes» (29).

Para evitar la acumulación de tierra, el Antiguo Testamento tenía organizado todo un sistema: en primer lugar, la apelación a la caridad o comunicación de bienes: «Abrirás tus manos a tu hermano el necesitado y al pobre» (*Dt.*, 15, 11). Los textos son innumerables en este sentido.

En segundo lugar, la «remisión»: «Cada séptimo año harás la remisión: todo acreedor que haya prestado condonará al deudor lo prestado; no lo exigirá ya más a su prójimo, una vez publicada la remisión de Javé; podrás exigirlo del extranjero, pero no de tu hermano, al que harás la remisión para que no haya entre ti pobres» (*Dt.*, 151-6).

El tercero y más importante, el año jubilar, en el que volvían a repartirse las tierras. Para asegurar mientras tanto la equidad de las transacciones, se ordena: «Si vendéis a vuestro prójimo o le compráis alguna cosa, que nadie perjudique a su hermano. Comprarás a tu prójimo conforme al número de años transcurri-

(28) No quiero dejar de citar aquí que bajo este lema está el trabajo, tan interesante de AUGUSTO LEVI, *Caratteristiche della legislazione agraria in Israele*, Atti del Primer Congreso de Derecho Agrario, Milán, 1954, I, pág. 321.

(29) Número 26, 52-66, ob. cit., pág. 99. Curioso que la distribución de tierra se haya realizado tantas veces por "suerte"; también entre los romanos, de donde el nombre de "sors" para los campos, y de ahí "suerte de tierra", que aún pervive.

dos después del jubileo, y conforme al número de años de cosecha te venderá él a ti. Que nadie de vosotros defraude a su hermano» (Lev., 25, 14-17).

Podría citarse aquí también la limitación a la propiedad en beneficio de los pobres y extranjeros: «Cuando hagáis la recolección de vuestra tierra no segarás hasta el límite extremo de tu campo, no recogerás las espigas caídas, ni harás el rebusco de tus viñas y olivares, ni recogerás la fruta caída de los frutales; lo dejarás para el pobre y el extranjero. Yo Javé tu Dios» (Lev., 19, 9-10). «En la viña de tu prójimo podrás comer uvas, saciar tu apetito, pero no guardarlas en recipiente alguno tuyo» (Dt., 23-24-25).

Interesante también es el texto que ordena: «No traslades los antiguos linderos ni te metas en la heredad de los huérfanos. Porque su defensor es fuerte, que setenciará por ellos contra ti» (Prov., 23, 10-11). (Aquí, pues, algo semejante a la sacralización de los límites.)

Como freno a la circulación y especulación podría citarse el retracto a favor de los hermanos.

La institución del *diezmo* creo que hay que relacionarla con el principio fundamental de que la tierra es de Dios; precisamente, debido a eso, ha de percibir su renta por el intermedio de sus sacerdotes. Vemos, pues, claramente dibujados en la Biblia los dos dominios: el directo o eminente, el supremo, corresponde a Javé y justifica el diezmo, mientras que el labrador tiene sólo el útil, una especie de usufructo, porque, como vimos en el texto sobre el Año Jubilar, lo que puede vender es, más bien que la tierra misma, sus cosechas.

Desde el punto de vista que aquí nos interesa, el de la reforma de Vinoba, diré que también en la Biblia se exalta el trabajo manual: «Comiendo el trabajo de sus manos, será feliz y bienaventurado...» «Comerás el pan de tus manos —¡dicha de felicidad para ti!—» (Ob. cit., p. 37, t. 47).

En el Nuevo Testamento encontramos elevados a la máxima espiritualidad todas esas reglas y principios, si bien faltan preceptos tan concretos, porque Jesús no trataba de fundar un Estado ni de organizar un pueblo o sociedad. Su mensaje es de orden superior y general, dirigido a toda la humanidad; por eso la cuestión agraria, en sí misma considerada, apenas se roza. Pero el mandamiento nuevo del amor y de la caridad es mucho más intenso y explícito: «Un precepto nuevo os doy; que os améis los

unos a los otros como yo os he amado» (Yn., 3-31-35). Consecuencia de ese amor al prójimo debe ser la comunicación de bienes: «Di a los ricos de este mundo que obren rectamente, que sean ricos en buenas obras, largos en repartos, amigos de comunicar sus bienes» (I Tim., 6, 18). «Vuestra abundancia alivie la escasez de aquéllos, para que asimismo su abundancia alivie vuestra penuria» (2 Cor., 12-15). La exaltación del trabajo, y concretamente del trabajo de las propias manos, aparece también en San Pablo, quien dirá a los tesalonicenses: «El que no trabaje, que no coma». «Todavía os exhortamos, hermanos, a progresar más y a que os esforcéis por llevar una vida quieta, laboriosa, en vuestros negocios, y trabajando con vuestras manos, como os lo hemos recomendado» (1 Test., 4, 9-12).

La caridad debe reunir las siguientes cualidades: modestia, ejemplaridad, alegría, previsión, prelación, sacrificio (30).

En el Evangelio, la caridad es instrumento de perfección para el que da: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los Cielos, y ven y sígueme». El apego a los bienes materiales estorba y dificulta la salvación del alma, «que difícilmente entra un rico en el reino de los Cielos» (Mt., 19, 16-26). «Nadie puede servir a dos señores, pues, o bien, aborreciendo al uno, amará al otro, o bien, adhiriéndose al uno, menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas» (Mt., 6, 24).

Estos últimos textos son, a mi modo de ver, los más importantes, pues en ellos se toca la raíz de la cuestión, o sea la actitud del cristiano frente a las riquezas. Lo decisivo es esta actitud, más bien que la cuantía, mayor o menor, de lo que se tenga o de lo que se dé a los demás como limosna. Como siempre, Jesús penetra dentro del hombre y quiere que su renovación como cristiano se opere en lo más hondo del ser. Volveré más tarde sobre este punto. Pasemos ahora a exponer lo que pudiéramos llamar doctrina católica sobre el derecho de propiedad.

La doctrina de Derecho Natural. (Breve referencia).

Si atendemos a las enseñanzas de la escuela católica de Dere-

(30) Tomamos la enumeración del libro *Comunicación cristiana de bienes en el Nuevo Testamento*, editado por Caritas Española, Madrid, 1959, págs. 105 y sig. A este libro pertenecen los anteriores textos citados.

cho Natural, representada por los teólogos-juristas españoles, según el estudio que de su pensamiento ha hecho el P. Venancio D. Carro, O. P., hallaremos las siguientes conclusiones que nos interesan:

- 1.^a El derecho de propiedad es un derecho natural.
- 2.^a Toda organización social, ya sea de carácter nacional o internacional, para ser justa y valedera, debe salvar este derecho primario de propiedad en todos y cada uno de los hombres.
- 3.^a La división de la propiedad, en cuanto significa e incluye la necesidad de la existencia de alguna distribución de las cosas inferiores y de la tierra misma entre individuos o entre pueblos o naciones, es un postulado primordial del derecho de gentes.
- 4.^a La división de la propiedad así entendida no es de derecho natural por lo que se refiere a los individuos, pero es un derecho natural-social respecto de las sociedades civiles perfectas.
- 5.^a La división de la propiedad en su forma concreta y positiva, regularizada por las leyes civiles y de carácter nacional o internacional, es susceptible de diversas formas y cambios. Los Estados pueden y deben buscar una distribución más equitativa cuando lo exige el bien común y los fines de la división de la propiedad, que son el mayor orden y la mejor explotación de la tierra y de sus productos naturales o de otra clase cualquiera (31).

La doctrina pontificia.

En orden a la calificación de la propiedad como derecho natural y en cuanto a su fundamento, etc., no difiere en gran medida de esas conclusiones; sin embargo, no estará de más concretar alguno de los principios sentados a este respecto. Pues bien; conforme se deduce de las Encíclicas *Quod a portoloci numeri*, de LEÓN XIII; *Rerum Novarum*, del mismo LEÓN XIII; *Quadragesimo anno* y *Divini Redemptoris*, de Pío XI, y del Mensaje navideño de Pío XII en el año 1942, así como de la alocución que el mismo Pontífice dirigió a los obreros italianos el 13 de junio de 1943, y ahora la *Mater et Magistra*, la Iglesia Católica, por boca de sus Pontífices, estima:

- 1.º El derecho de propiedad está sancionado por la ley na-

(31) *Estudios de Historia Social de España, I*, págs. 566 y sig. V. también *Estudio sobre el pensamiento social de los teólogos juristas españoles*. Sobre la existencia de una verdadera escuela católica del Derecho Natural, v., en sentido afirmativo, GOLDSMIDT, *Introducción al Derecho*.

tural; en consecuencia, ha de quedar siempre intacto e inviolable el derecho natural de poseer privadamente, siendo condenables los varios sistemas del comunismo y el socialismo marxista.

2.º Pero si el derecho de poseer tiene un fundamento de derecho natural, la distribución de propiedad y lo que podemos llamar el régimen de la propiedad ya no es algo impuesto por la naturaleza, sino introducido «por la razón de los hombres para utilidad de la vida humana, quedando por ello sujeta a las formas jurídicas de los pueblos».

3.º Se funda el derecho de propiedad, a la vez, en la naturaleza individual, familiar y social del hombre, y por ello ha de ser su complejo carácter y sus finalidades, tanto privadas o individuales, como sociales y públicas.

4.º El Estado debe favorecer la propiedad privada y promover su difusión, procurando que sean muchísimos en el pueblo los propietarios, pero a la vez ha de atemperar su uso y conciliarlo con el bien común (32).

V.—OBJETIVO DE LA REFORMA.

Todo reformador agrario ha de saber a dónde va. Al final de sus planes debe contemplar un tipo ideal de explotación o, si se quiere llegar más hondo, un ideal de vida.

Sabemos ya que para los reformadores comunistas el colectivismo es eso: un modo de vida; para los legisladores cristianos occidentales, el ideal sigue siendo la explotación familiar, en cuanto símbolo de una perfecta espiritualidad; sobre todo, ello está claro en el caso español (33). Lo mismo se advierte en el ejemplo de Francia y en el italiano (si bien en este último las explotaciones familiares se completan con estaciones cooperativas de maquinaria).

(32) Últimamente Su Santidad JUAN XXIII, en la importante Encíclica *Mater et Magistra*, reitera el carácter natural del derecho de propiedad, aun tratándose de los medios de producción y de cualquier otra clase de bienes. Sin embargo, en cuanto se recomienda la "socialización", yo creo que el punto de vista católico cambia un poco, no en cuanto a la *esencia*, es decir, al carácter natural del derecho, pero sí, en bastante medida, por lo que atañe a las formas de titularidad y al ejercicio de tal derecho. *D. E.*, pág. 27. Ultra. Como dice GOLDSMICH, loc. cit., el Derecho Natural, por una vertiente, es *incompleto*, por necesitar el complemento de los derechos fabricados; pero, por la otra, es *completo*, puesto que los contiene encapsulados. Se refiere el autor al Derecho Natural católico, y yo lo cito para que se vea cómo los derechos o legislaciones positivas, partiendo de idénticos principios, pueden llevar a regulaciones bien diversas.

(33) Toda la labor del Instituto Nacional de Colonización se orienta por precepto legal a la creación de "Patrimonios Familiares".

Pues bien; para Vinoba, la explotación familiar debe rebasarse o subsumirse en otra unidad superior, de carácter más complejo y con profundas raíces en la historia y en la sociología del país: la aldea, el pueblo (34).

La originalidad de Vinoba consiste en haber tomado como meta o modelo de la organización social la aldea, armonioso conjunto de labradores y artesanos, regidos en patrimonial espectáculo por el consejo de los ancianos (35).

La aldea viene a ser algo mucho más real y, al mismo tiempo, más poético que la granja colectiva; los elementos tradicionales sociológicos se sobreponen al frío racionalismo de las agro-ciudades, de las granjas-fábricas, propugnadas y desarrolladas por el comunismo.

Porque, digámoslo ya, Vinoba está enfrente de esta ideología. Rechaza la propiedad individual, pero pone mucha más fuerza en sus palabras cuando niega la propiedad estatal, base indudable de todo el edificio socialista. Es en una propiedad comunal —para decirlo con palabra española— en la que este gran soñador quisiera ver unidos, por la bondad de sus corazones, a los agricultores.

La posición anticomunista de Vinoba está clara. En primer lugar, su «peregrinación» comenzó precisamente en vista del malestar social reinante en el territorio o Estado de Telangana, que, sin duda, hubiera sido bien aprovechado por los agitadores.

Pero es que de un modo explícito Vinoba se ha referido al tema. En uno de sus múltiples diálogos, hay un comunista que afirma: «Podría decirse que Gandhi, sin la no violencia, es Marx». Y Vinoba replica: «Es como si dijeran que entre dos personas no hay más que esta pequeña diferencia: una respira y la otra no... Hay otra pequeña diferencia: una cree en Dios y la otra no. Y ésta es la pequeña diferencia que separa la vida de la muerte». Concretamente, a propósito de la propiedad de la tierra, dice también: «El comunismo preconiza la nacionalización de la tierra.

(34) JULIÁN MARIAS lo ha percibido: «La India tiene —perdonad el dato— mucho más de medio millón de aldeas, que se derraman fuera de sí mismas, se vierten a lo largo de las carreteras; quiere decir esto que la vida rural es amplia, incommensurable». Allí «es la tierra más tierra que ninguna, la tierra labrada y habitada, vieja de milenios, pero casi intemporal, como eternizada... Nunca he sentido tanto que la agricultura es la forma primaria acaso más honda de cultura». *Imagen de la India*, Madrid, 1960, pág. 17.

(35) «El Panchayat, esta sabia y multiseccular institución rural, tan similar a la organización medieval de los pueblos europeos, que consiste en el gobierno de la aldea por sus cinco varones más representativos, clamaba regir en nombre de Dios y exigía el acatamiento religioso debido a la autoridad solamente cuando las decisiones eran tomadas y publicadas por la unanimidad de los cinco responsables del pueblo ante los hombres y Dios». RAIMUNDO PANIKER, *Ob. cit.*, pág. 40.

Por Decreto, pasa al Estado. En el Grandam la propiedad reposa sobre los habitantes de la aldea, sin que el Gobierno se mezcle. En un orden comunista la propiedad reposa sobre el Estado y los trabajadores se reducen a la condición de asalariados, trabajando bajo las órdenes de sus superiores. Toda la iniciativa y la autoridad quedan en manos del Estado. Se habla de la desaparición progresiva de éste, pero como de un ideal lejano. De momento, el Estado es todopoderoso. En el Grandam toda la autoridad se ejerce por el pueblo y nadie le puede dictar lo que tiene que hacer... Subsiste aún la impresión de que Grandam significa colectivización. Ello es inexacto. Corresponderá a cada aldea decidir la cuestión, teniendo en cuenta la experiencia» (36).

Tema de interés central es este de la unidad de referencia de la política agraria. En otros trabajos he propugnado que tal unidad debe ser la empresa, concebida —eso sí— no ya como máquina productiva, sino como institución en la que predominan los elementos humanos —empresario y colaboradores—, ejerciendo su señorío sobre el capital muerto (37). Aquí, por ejemplo, observamos que Vinoba toma como base la aldea, la comunidad rural, más bien que la empresa.

Precisamente, un defecto de toda su maravillosa reforma lo veo yo en el descuido de la organización económica. Me parece «demasiado bello para ser verdadero» su sistema, basado en la bondad natural del hombre, que él espera se una fraternalmente a los demás en la comunidad aldeana.

La historia nos enseña que precisamente en la Edad Media, es decir, en una fase que nadie duda en llamar precapitalista, la explotación agraria fué el centro de la vida rural. Un autor tan poco sospechoso de materialismo como MARCH BLOCH, nos lo dice: «En el momento en que nuestra agricultura comienza a salir de las brumas —durante ese período que llamamos la alta Edad Media—, la sociedad rural, por debajo de las colectividades relativamente extensas que eran el pueblo y el señorío, tenía por célula fundamental la unidad, a la vez territorial y humana —casa y conjunto de campos, la una habitada, los otros explotados—, por un pequeño grupo de hombres... Es el *mansus*; en provenzal —dice BLOCH— *mas* (en catalán —digo yo—, *masia*, de donde viene

(36) Ob. cit., pág. 357.

(37) Véase *La formación, concepto y fines de un derecho agrario de la empresa*. Atti del Primer Congreso Internacional de Derecho Agrario, cit.

la palabra aragonesa *masada*). Esa unidad agraria tomaba el nombre de la casa, porque ésta es, según el feliz dicho escandinavo, «la madre de los campos»... El *mansus* fué la base imponible para el derecho fiscal medieval y, en principio, indivisible, inalterable... Era verdaderamente una institución, porque comportaba algo de voluntad y, si se quiere, de artificial... El *mansus* fué cosa extendida y no sólo propia del mundo romanizado. No sólo Italia conoció unidades agrarias. Los países germánicos nos ofrecen un espectáculo parecido: *hufe*, alemán; *hide*, inglés; *boot*, danés... Este *mansus* sería una explotación familiar, bien que de una familia patriarcal integrada por varias parejas de colaterales».

Pero a partir del siglo XI el *mansus* se fragmenta y la contribución rústica se apoya sobre la parcela. Sobre todo en Francia, su decadencia se acelera, y BLOCH la atribuye al paso hacia una nueva vida familiar basada en la pareja única; entre el *mansus* y ésta, la comunidad familiar sirvió de transición...

Lo que me interesa subrayar en esta digresión es no sólo la existencia de esa unidad humana y económica, en la que veo un buen antecedente de la empresa, sino también su complemento natural y obligado: las comunidades rurales, formadas por los límites de un territorio sujeto a diversas reglas de explotación común (reglamentación de los cultivos de temporada, pastos comunes, fecha de cosecha, etc.), y, sobre todo, por servidumbres colectivas en provecho del grupo de habitantes. «... Una de las más vivas preocupaciones campesinas en la Edad Media fué la de constituir sólidamente el grupo aldeano y hacer reconocer su existencia. A veces por el camino de una institución religiosa: la parroquia y las hermandades» (38). En cuanto a España, BENEYTO PÉREZ nos enseña que «la unidad rural medieval recoge, en su estructura y hasta, en parte, en sus designaciones, la herencia romana; es la «villa» o dominio entero. Como subunidades aparecen cuantas reúnen lo necesario para el sustento de una familia o dan trabajo para ésta» (39).

En definitiva, podemos concluir que la historia agraria ha conocido, en las épocas menos individualistas, unidades económicas, orgánicas o institucionales, bien que también en ellas lo material

(38) *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, I, págs. 155 y sig.

(39) *Estudios sobre la historia del régimen agrario*, Barcelona, 1941, pág. 137.

estuviera subordinado a lo humano. Nadie, pues, debe alarmarse porque se propugne como base del Derecho y de la política agraria la empresa-institución.

Si volvemos la vista a las más modernas tendencias en agricultura, observaremos una gran preocupación por la racionalización de las empresas. Hay una política general de productividad en agricultura, precisamente para poder soportar la lucha con los menores costos y más elevados rendimientos característicos de la industria (40). Toda esta legislación y esa política necesitan tener un punto de referencia, que es la empresa.

La dirección patriarcal y poética, que parece prescindir de la organización económica como algo fundamental, negándose a ver la realidad institucional de la empresa, correspondería a la visión de *la tierra como madre*, mientras que el derecho agrario de la empresa mira *la tierra como hija del hombre* y hasta cierto punto como *enemiga*; hijo y enemigo que ha de ser domeñado, sujeto a nuestra voluntad organizadora y creadora, más bien que ser objeto de nuestros sueños (41).

En definitiva, hay una línea de pensamiento arcaizante, nativista, para lo cual lo agrario debe preservarse de toda contaminación industrialista, mientras que, según otra, a la que me adhiero, también la agricultura ha de reorganizarse con criterios económicos y técnicos para redimir al labrador de su sempiterno complejo de inferioridad (por cierto que a este complejo alude la *Mater et Magistra*).

Por otra parte, empresa y aldea se llegan a fundir. Una gran empresa, incluso una mediana, requieren varias familias de trabajadores, de directores, de capataces, que tendrán en la explotación sus viviendas respectivas, integrando una auténtica aldea o municipio. No me cabe duda de que es deseable esta ubicación en la empresa de las habitaciones campesinas. Ya OLAVIDE pensaba, como uno de los medios de multiplicar la población, en la creación de nuevos pueblos en los vastos latifundios... «La inmensidad de estos dominios tiene como contrapartida el despoblamiento de la campiña andaluza. En efecto, el cortijo —dice OLAVIDE en son de crítica, señalando uno de los defectos capitales

(40) Véanse las leyes escandinavas sobre racionalización y la *Agricultur Act* inglesa de 1947 en trabajos de la 1.ª Asamblea del IDAII.

(41) Esas expresiones y esquemas los tomo del bello trabajo de J. RUIZ GIMÉNEZ "El hombre y la tierra", en *Estudios de Derecho natural y Filosofía jurídica*, Zaragoza, 1960, pág. 211.

de aquella estructura agraria— es una unidad de explotación, no un centro de población» (42).

Así, pues, en resumen, la meta de Vinoba es una nueva organización social en que la aldea sea la célula y el centro; una democracia económica presidida por la ley del amor, de la no violencia; un hombre que vea en su trabajo, no sólo una fuente de ingresos para vivir, sino el medio de orar, con sus manos y su espíritu, a un Dios único. No se trata sólo de repartir tierras (43). Por mi parte, le dejo hecha esa crítica de falta de sentido organizativo.

No se trata sólo de hacer menos ricos a los ricos y menos pobres a los pobres, o de cambiar las tornas; no. La reforma agraria de Vinoba pretende ser, como todas las verdaderas reformas, un «cambio de vida». «La distribución de 20 millones de hectáreas no traería la revolución. La solución estriba en la reorganización de las aldeas, del terreno a repartir, creando una sociedad basada sobre el Sarvodaya o servicio hacia todos. Debemos instituir en estas aldeas centros de actividad constructiva. Será preciso enseñar al pueblo valores nuevos, nuevas maneras de vivir» (44). «El Bhudan se realizará cuando los corazones y las almas se transformen de verdad... La historia demuestra que la naturaleza humana puede cambiar» (45).

Para esperar este cambio, Vinoba se apoya en la bondad natural del hombre: «El *satyagraha* se funda sobre la idea de que el hombre es esencialmente bueno... Desgraciadamente, nosotros no creemos bastante en la bondad; he aquí por qué experimentamos la necesidad de apoyarnos sobre partidos y organizaciones. El sol no tiene necesidad de agencias para distribuir su luz. ¿Por qué la bondad las ha de necesitar? La verdadera bondad es capaz de obrar por sí misma. Yo tengo la convicción de que ninguna fuerza en el mundo puede resistir a la bondad» (46). Consecuencia de esa bondad natural es que el Estado puede llegar a suprimirse,

(42) DEFOURNEAUX: *Olavide*, París, 1959, pág. 147.

(43) Me parece que coincide aquí VINOBA con las ideas de WILHEM ROPEKE: «Lo que interesa no es tanto la producción de alimentos y materias primas orgánicas en sí, como esa "forma" especial de la producción que llamamos campesina, pues sólo ella encierra ese inapreciable valor sociológico que tomamos como base y sólo pensamos en ésta cuando comprendemos que la agricultura es el último refugio seguro que nos permite defendernos de la "masificación" de la mecanización y del crecimiento de la ciudad que aqueja a nuestro tiempo, viendo un sistema de degeneración de aquella en la "huída del campo". *La crisis social de nuestro tiempo*, Madrid, 1947, Ed. Rev. Occidente, pág. 257.

(45) *Ob. cit.*, pág. 137.

(46) *Ob. cit.*, pág. 224.

(46) *Ob. cit.*, pág. 296.

como lo han pensado otros grandes soñadores. «El Bhudan trabaja por la instauración de una sociedad que se gobierna ella misma, sin esa institución llamada Gobierno» (47). Como ha dicho LANZA DEL VASTO, Vinoba no quiere el Poder: «No quiero el Poder, pero quiero que hagan lo que quicro». En su grandiosa ingenuidad, esta fórmula define las atribuciones de esta dinastía de soberanos fundada por Gandhi; soberanos sin corona, sin trono, sin capital, sin ejército y hasta sin techo, probablemente destinados a transmitirse en la India durante siglos... «Esos soberanos quizá están destinados a hacer un papel semejante al de los jueces de Israel, como Samuel, hacedor y deshacedor de Reyes» (48).

Bondad natural; antiestatismo; autoridad espiritual, más bien que poder administrativo... He aquí unas cuantas ideas de Vinoba íntimamente relacionadas entre sí. Ideas que constituyen tal vez uno de los tendones de Aquiles de su doctrina. El, no lo ignora; sabe que para muchas de las filosofías occidentales, y según otras religiones, el hombre no es naturalmente bueno, como también lo soñara Rousseau. Por eso insiste expresamente en este punto polémico... Es más, cree que la consecuencia de su doctrina puede ser la de traer a la tierra el Reino de los Cielos: «Vuestro primer paso será obtener el Grama-Raj (Régimen de la aldea); entonces los pleitos y las querellas serán resueltos en el interior de la aldea. Después vendrá el Rama-Raj (Reino de Dios); entonces no habrá pleitos ni querellas y todos viviremos como una sola familia» (49). El milenarismo, pues; un paraíso que no es «la felicidad del más allá, pura ilusión, sino la felicidad de aquí». «Esto es lo que el hombre puede alcanzar, aunque para ello el camino sea difícil». «Mirad si vuestro espíritu está lleno de concupiscencia, de odio, de malos deseos; si así es, no podréis ser felices... El cielo y el infierno, la felicidad y la pena, son nuestras propias creaciones» (50). Sería interesante comparar estas ideas con las del Cristianismo. Carezco de autoridad para hacerlo. Pienso, no obstante, que, según nuestras propias concepciones, el hombre no es ni naturalmente bueno ni naturalmente malo; puede ser —por su libertad— tanto bueno como malo. También parece seguro que debemos rechazar el milenarismo, si bien no por ello debemos caer en una pesimista resignación. «Es cierto —dice

(47) Ob. cit., pág. 247.

(48) Ob. cit., pág. 215.

(49) LANZA DEL VASTO, Ob. cit., pág. 211.

(50) Ob. cit., pág. 235.

TOYNBEE— que la Iglesia militante nunca llegará a ser una perfecta encarnación del Reino de los Cielos». Pero la verdad es que no por ello debemos desinteresarnos los cristianos del tema del progreso, bien que atendiendo, ante todo, al «espiritual de las almas individuales en esta vida, que traerá de hecho consigo mucho más progreso social que el que podría obtenerse en cualquier otra forma» (51).

VI.—MEDIOS.

He estado refiriéndome hasta ahora a los ideales de Vinoba, pero ahora me toca estudiar su esfuerzo por conseguirlos; el maravilloso, titánico y dulce trabajo de este hombre por traer a la tierra el Reino de los Cielos.

Para ello, Vinoba se puso a caminar... Este hombre, de mediana estatura, que «cuando está sentado parece más pequeño, cuando anda, más alto, debido a la desproporcionada longitud de sus piernas y al impresionante, atrevido y derecho movimiento de su cuerpo» (KOESTHLER), ha renunciado a utilizar medios mecánicos de locomoción, alegando que Bhuda, Jesucristo y Mahoma anduvieron a pie para predicar sus doctrinas. Cuando anda, puede parecer «tanto un austero profeta como un gentil sargento mayor. En cierta medida tiene más aspecto de profeta del Viejo Testamento que de santo hindú; sedosa barba blanca, recortada; cabellos oscuros, rostro alargado, nariz huesuda, frente alta, ojos grises, centelleante sonrisa... Vinoba habría caminado el equivalente del Ecuador» (KOESTHLER).

Vinoba camina y predica. «Habla de un modo informal, a la manera comercial, como continuando una conversación interrumpida. En un tono monótono, sin modulación o énfasis, casi improvisadamente, como si hablara consigo mismo, sin preocuparse de si lo oyen o no».

KOESTHLER nos dice que no pudo encontrar en él rasgos de poder mágico o hipnótico, ningún signo de la arrolladora atención que estas audiencias hacían suponer. Era una amorfa, descuidada atención... «Gradualmente me di cuenta de que no eran las palabras lo que contaba, sino su presencia; ellos la respiraban, la sumían en un proceso de adquisición por ósmosis espiritual. El, no

(51) *La civilización puesta a prueba*, Buenos Aires, 1960, págs. 184 y sig.

necesitaba regalarles con oratorias, ni con enseñanzas específicas, ni con iluminaciones místicas. Todo lo que necesitaba era la cualidad de ser un *guru*; ese curioso don de radiante paz... Enriquecer a los demás con la mera presencia». LANZA DE VASTO, su otro ferviente admirador, se expresa en parecidos términos: «El que ha visto a Vinoba conoce el rostro de la libertad. Libre es el que hace lo que quiere y se complace en hacer lo que debe, porque lo hace por amor más que por deber» (52). «La palabra de Vinoba es una fuerza de la naturaleza; es como el fuego y el agua y la tierra. Por eso consigue fácilmente hacer hablar a la tierra, al fuego y al agua» (53).

La predicación de Vinoba comenzó en la Telangana en 1951 (es ésa una región del Sur de la India). Era el 18 de abril. Algunos *harijans* (literalmente, los hijos de Hari, o Vishnd, nombre dado a los «intocables» por Gandhi como reacción contra el desprecio que les demostraban ciertos hindúes de «casta») le pidieron que les procurase tierra. La solicitó de los habitantes de una aldea y la obtuvo; así le surgió la idea de la «ofrenda de la tierra». En el espacio de dos meses recibió 5.000 hectáreas.

En una segunda fase, la idea se extendió a la nación entera. Se trazó un programa de 200.000 hectáreas para la provincia de Uttar Pradesch y de 1.000.000 para todo el país; ambos se realizaron. Después, Vinoba y sus compañeros —su equipo de discípulos, secretarios, ayudantes— intentaron obtener una sexta parte de todo el suelo cultivable en el Bihar, a fin de satisfacer a todos los no poseedores. Tuvieron un gran éxito; se vieron cientos de miles de personas que venían a ofrecer tierra.

La cuarta etapa está representada ya, según Vinoba, por el cambio de la mentalidad de la India sobre el modo de resolver el problema agrario. «Hay como una presión en el aire que podría animar al Gobierno para dictar las leyes necesarias» (54).

La quinta etapa la vió comenzar Vinoba en Orissa al recibir en ofrenda pueblos enteros, lo que le permitió formular su doctrina o principio de «la aldea familiar», tratando de ampliar a una unidad superior el sentimiento familiar, que tradicionalmente es, en la India, de una gran fuerza. Es precisamente esta conversión de los pueblos en familia lo que Vinoba considera como

(52) Ob. cit., pág. 184.

(53) Prefacio a la obra citada de VINOBA, debido a LANZA DEL VASTO, pág. 11.

(54) Ob. cit., pág. 159.

su «revolución agraria» (55), habiéndose dado el caso en esa región últimamente citada de que en 700 pueblos los propietarios renunciaron a sus bienes en favor de la comunidad y de que las ventas inmobiliarias disminuyeron notablemente porque las gentes contaban con el «don de la tierra» (56).

La pieza fundamental en esta revolución agraria de Vinoba es, por lo que atañe al procedimiento, la donación de tierras. Aquí estriba su gran originalidad. Hasta ahora conocíamos reformas realizadas por la violencia y otras hechas pacíficamente, mediante justa compensación, si bien este concepto del justo precio de expropiación aparezca, históricamente, dotado de un relativismo enorme. Justo precio puede ser el «precio de sustitución», es decir, el dinero necesario para que el expropiado pueda adquirir una extensión de tierra equivalente a la expropiada (sistema de la legislación española en tema de expropiación por interés social, tal como viene aplicándose por nuestro Tribunal Supremo), o puede ser una compensación inferior al valor venal (el precio llamado «fiscal», por ejemplo, aplicando la teoría de los actos propios a la valoración que el propietario dió a su finca a tales efectos), o incluso ser una cantidad simbólica... Lo que no se conocía era una reforma agraria basada en la donación, es decir, en la entrega voluntaria y gratuita de tierras hechas por los ricos a favor de los pobres.

Y, sin embargo, el fenómeno de la donación de tierras es históricamente importante. En la Edad Media, y también después, las disposiciones de esa clase a favor de la Iglesia tuvieron un volumen enorme. Vale la pena que las recordemos, porque su raíz psicológica, sus motivos, son los mismos que los del Bhudan: la purificación de los espíritus por el desprendimiento de los bienes terrenos, al propio tiempo que el ejercicio de la caridad con respecto a los monasterios, abadías o iglesias pobres por definición y por principio (57).

Resulta tan paradójica como brillante y profunda la idea de resolver el problema agrario mediante la fórmula de la donación. Paradójica, porque a nadie se le hubiera ocurrido dirigirse a los hombres actuales, educados en los esquemas capitalistas, del má-

(55) Ob. cit., pág. 16.

(56) Ob. cit., pág. 174.

(57) Fue ORTEGA Y GASSET quien, en su tesis doctoral, estudió los terrores del año 1000, sosteniendo que no hubo tanto terror como se suele decir; pero, en todo caso, véanse allí referencias a las donaciones de tierra.

ximo beneficio racionalmente logrado, para pedirles que diesen algo a los demás en cantidades importantes. No puede pensarse nada más contrario a una organización económica de empresas planificadas, en las que la donación sólo se prevé, si acaso, con fines publicitarios o de competencia, es decir, con fines de lucro. . . Brillante, porque la donación de tierras resuelve el problema de la financiación de una reforma agraria que, si ha de realizarse mediante expropiaciones compensadas, lleva consigo un aumento de circulación monetaria o fiduciaria impresionante. Profundamente sabia, porque se anticipa a las confiscaciones que desencadenan las revoluciones agrarias, las cuales responden en gran parte a la imposibilidad de modificar una determinada estructura como no sea tomando los bienes ajenos por la fuerza, o sea obligando a regalar, si se me permite esta extraña pero verosímil expresión. Y porque la donación, según lo hemos visto en todos los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, produce sobre el donante un efecto purificador, elevador del espíritu hacia una visión religiosa del mundo. Por ser tan antinatural donar, conviene a una actitud que se apoye en lo sobrenatural.

Vamos ahora a concretar la reforma de Vinoba. En primer lugar, él solicita tierras no sólo de los ricos, sino de los pobres, y éstos, efectivamente, se las dan. Así logra el gran reformador hindú subrayar lo que tiene su sistema de preocupación espiritual; su objetivo de cambiar los corazones de los hombres, más bien que de llenar sus estómagos. Por lo demás, ya se comprende que de esta forma el Buldanoe deja de ser un instrumento para la lucha de clases. Vinoba no cree en ese mito marxista de la inevitable y conveniente lucha de clases. Mucho menos cree en el odio como motor de tal lucha y del progreso. «El don es un arma divina; cuando se hace, podemos confiar en que suscitará la pureza del espíritu, como el amor maternal, los sentimientos de amistad y fraternidad hacia los pobres. Desde que se comienza a preocuparse por sus semejantes, la idea de igualdad fluye, naturalmente, y las tendencias al odio y la enemistad se extinguen. . . Este ofrecimiento de tierras es una aplicación de la no violencia, una experiencia tendente a transformar la vida misma. . . » (58). Este sistema puede resolver el problema agrario de la India, no por medio de la lucha de clases o de una reforma legislativa, sino

(58) Ob. cit., pág. 29.

por esta ola de amor fraternal entre los ricos y pobres; es algo específicamente hindú. «El problema agrario es el más difícil de nuestros problemas; otras naciones lo han abordado a su manera, pero nosotros no quisiéramos imitarles; nos hace falta descubrir nuestro propio método. Si pudiera resolverse por donaciones voluntarias, instauraríamos el método no violento» (59).

Lo que Vinoba pide a los donantes de tierras, sean pobres o ricos, es una fracción igual a la que correspondería a un hijo; o sea, si alguien tiene cuatro hijos, debe dar una quinta parte. De esta forma, tomamos en consideración a los pobres como si fueran un hijo más, y al hacerlo así se refuerza la raíz amorosa del acto.

El sentido purificador de la donación se ve en la necesidad del acuerdo entre marido y mujer cuando se trata de donantes casados: «Un hombre vino y declaró: —Poseo cien acres; los doy, y me doy a mí mismo si puedo servir a los demás. —Muy bien —dijo Vinoba—. Pero, ¿está usted casado? Y su mujer, ¿está de acuerdo? —La he traído. Interróguela. Ella misma le responderá. —Mujer, ¿está usted de acuerdo? —¿Por qué no? También yo serviré. —¿Tienen ustedes hijos? —Sí, cuatro. —Me quedaré, pues, con mi parte, la quinta —dijo Vinoba—; el resto lo doy para los niños. Ya ven ustedes —dijo, bromeando—, como doy más de lo que tomo. —Sí, Naaba —dijeron—; infinitamente más» (60).

Las actas de donación, por orden de Vinoba, deben redactarse por duplicado, con la firma del donante y la de los testigos. Los comités regionales deben recopilarlos y conservarlos en su sede. Cuando se reúna un número suficiente se enviarán a la sede central; entonces serán firmadas por Vinoba y reexpedidas a las sedes regionales.

Así, pues, toda donación va a Vinoba, quien la recibe, no por sí ni para sí, sino como mero «instrumento de Dios». Hay luego comités que se encargan de la redistribución. No se trata, en el caso del «don de la tierra», de una limosna depositada por el rico en la mano del pobre. Hay, primero, un acto de desprendimiento en favor de los demás, así, en abstracto. Más tarde, en un segundo momento, la tierra es recibida por quienes la necesitan, pero no como pobres vergonzantes, sino como titulares de un derecho a poseer la tierra que ha de servirles como instrumento de trabajo.

(59) Ob. cit., pág. 184.

(60) Ob. cit., pág. 209.

«Si yo le diera a alguien el arroz preparado, podría sentirse humillado. Del mismo modo que no nos humillamos aceptando el agua cuando tenemos sed, los sin tierra no se humillan porque la tierra no les dará por sí sola una cosecha, tendrán que trabajar duramente antes de segar» (61).

Por otra parte, según lo habíamos dicho, al redistribuir la tierra, ésta va de Vinoba a las aldeas comunitarias, más bien que a los particulares. «Todo el terreno de la aldea será redistribuido, su propiedad retornará al poblado entero. Los habitantes del pueblo establecerán conjuntamente planes para desarrollar la agricultura, las industrias domésticas y la educación» (62).

«La distribución —dice en otro lugar Vinoba— plantea un problema más delicado y complejo que la colecta... Al principio, la distribución se lleva a cabo de inmediato...» Más tarde, Vinoba dejó a una comisión local de hombres prudentes al cuidado de elegir a los beneficiarios y proveerles... Cada lote se adjudica, libre de impuestos, durante diez años y no puede revenderse. Si queda sin cultivos, lo hacen devolver y se entrega a otros...

Así, pues, según parece, hay casos en que la distribución se hace en favor de aldeas comunitarias; otros, en el de labradores aislados.

Tanto esa idea de colectivismo municipal como la prohibición de revender responde a la preocupación conocida en todo reformador agrario: que no se deshaga posteriormente su obra por el juego de las pasiones humanas, tendentes, por un lado, a la acumulación de tierra, y por otros, en ciertos agricultores, a la ociosidad o a la falta de iniciativa y de sentido empresarial, por lo que muchos acaban prefiriendo la condición de asalariados. Es éste, como lo ha visto el propio Vinoba, uno de los puntos más difíciles de toda reforma agraria.

Otro aspecto importante a considerar es el del capital de explotación; para instalar en la tierra a los nuevos agricultores es preciso dotarles de herramientas, ganado, pozos, etc. A tal fin responde la campaña por él llamada del Sampatti Lan, es decir, de la donación de otros bienes distintos de la tierra (63). He aquí, pues, la línea ascendente de la doctrina de Vinoba: primero, el Bhudan, o don de la tierra; luego, el Grandon (don de la aldea);

(61) Ob. cit., pág. 63.

(62) Ob. cit., pág. 214.

(63) Véase LANZA DEL VASTO, Ob. cit., pág. 114.

después, el Sampatidan (don de los bienes en general). Estas tres fases serían un desenvolvimiento de la idea filosófico-religiosa del Sarvodaya, que, según Vinoba, constituye «una filosofía completa e independiente; es un método de vida, y no una reacción. Considera la unidad fundamental del universo multitudinario. Toda la humanidad se encuentra en el mismo barco. La paz y el bienestar son indivisibles...» (64).

Bien entendido que esta filosofía contiene una respuesta para todos los problemas. Así, incluso para la organización industrial y no sólo para una sociedad agraria. Respondiendo a unos norteamericanos que le preguntaban sobre ello, Vinoba precisó: «Yo preconizaría la idea de un consejo de gerencia (*trustee ship*) que se ocupara de poner fin a la propiedad individual. Aunque yo fuera dueño de un terreno, de una casa, de una fábrica, yo me consideraría como un gerente... El Gran SanKara ha definido la caridad como una «redistribución». Así, las fábricas pueden ser administradas por sus actuales propietarios y por los obreros, para el bien de la sociedad en su conjunto. Todo individuo debería consagrar una parte de su tiempo a trabajar las tierras y a participar en la producción de base. La actual separación entre intelectuales y cuellos duros, por un lado, y obreros manuales, por otro, es malsana» (65).

Finalmente, diré que Vinoba da a su movimiento del Bhudan una extensión universal por encima de las fronteras. «Hay muchas tierras en Australia para una población débil, mientras que en Japón se da la situación contraria. Sin embargo, los australianos no quieren acoger a los japoneses, gesto que nuestro movimiento desapruueba» (66). Es éste uno de los aspectos más interesantes del pensamiento de Vinoba, porque, en efecto, yo también creo que los problemas de distribución de la tierra deberán plantearse, en fecha más o menos próxima, a escala mundial. Se puede decir que Norteamérica tiene una estructura agraria sana, porque no hay allí el problema de los «sin tierra», pero de nada les va a servir tal estructura si la del vecino es insana. Ni las grandes naciones ni las pequeñas podrán alabarse de su propia perfección

(64) Ob. cit., pág. 335.

(65) Ob. cit., pág. 297. La *Matter et Magistra* propugna decididamente que en las empresas grandes y medianas participen los obreros en la propiedad de las mismas (ver edición citada, especialmente págs. 32 y 36). Ello está de acuerdo con las ideas del nuevo Catolicismo social. V. el libro de SALLERON *Los católicos y el capitalismo*, Valencia, edición francesa, 1951, pág. 301.

(66) Ob. cit., pág. 183. La *Matter et Magistra* trata también este punto; pág. 54.

«social» mientras en cualquier parte del mundo haya imperfecciones. Ha escrito recientemente EMILIO GARRIGUÉS: «Cierto que también la riqueza es antigua como el mundo, y basta leer el Antiguo Testamento para comprender la envidia y admiración que sentían hacia Egipto sus vecinos. Pero lo que sí es completamente nuevo es, por un lado, el conocimiento exacto y actualizado de los términos del contraste, y, por otro, la mayor interdependencia y solidaridad internacional... Así como antes se decía «cuando París estornuda, Europa se acatarra», ahora podría decirse que cuando el país más insignificante se altera (Líbano, Iraq, Tibet), en seguida repercute en todo el sistema de la comunidad internacional» (67).

Es inevitable, pues, poner en relación esa idea del Sarvodaya con la de «Ayuda» practicada por el mundo occidental, singularmente por Norteamérica, país que a escala internacional hay que reconocer está practicando el sistema de la «donación» (68). Precisamente, la India es uno de los países subdesarrollados más necesitados de «ayuda»: «Son muchos los que precisan con W. Lippman que la India brinde a los occidentales la última ocasión de sacarse la espina del comunismo chino y de impedir que se apodere pacíficamente de toda Asia... El segundo Plan quinquenal, a falta de necesaria ayuda exterior, valorada en 500 millones de dólares, no ha correspondido a las esperanzas que habían hecho nacer los éxitos del primero. En el sector agrícola apenas si se ha conseguido que retroceda el espectro del hambre» (69).

Parece evidente que la modernización de la agricultura hindú requiere, aparte de la desaparición de los antiguos prejuicios, supersticiones y tabús religiosos, modernos aparatos y, sobre todo, abono (70).

VII.—LOGROS.

La obra de Vinoba no ha sido sólo la de un predicador genial,

(67) *Los tiempos en lucha*, Madrid, 1960, pág. 296.

(68) Datos en E. GARRIGUÉS. Ob. cit. pág. 309.

(69) E. GARRIGUÉS. Ob. cit., pág. 308. La preocupación por competir con el comunismo chino en el esfuerzo de dar un «salto adelante» se ve en el siguiente diálogo que nos relata RAYMOND SCHEVVEN haber tenido con Nehru a propósito de su segundo Plan quinquenal: «—Pero, señor Primer Ministro, ¿no es demasiado ambicioso su Plan? —No... porque es preciso que salvemos en nuestro país la democracia. Y para salvarla he de pensar que en mis fronteras hay otra experiencia en marcha: la de la China comunista. Hay una carrera contra reloj ahora en Asia, entre China de una parte, con su filosofía comunista, y la experiencia de la India, bajo el signo de la democracia». «Le problème des pays insuffisamment développés», en *Pensée chrétienne et Communauté mondiale*, París, 1958, pág. 72.

(70) Cfr. el interesante libro de ANTON ZISCHKA, *Asia, una esperanza*, Barcelona, 1952, páginas 24-25.

la de un filósofo o la de un reformador religioso; él dice de sí mismo que es a la vez «idealista y práctico». Por eso ha trascendido en gran escala a la realidad, hasta pasar a ser más importante su reforma que la estatal, según vimos reconocido por PERCIVAL SPEAR.

Según datos que me han sido facilitados por la Embajada de la India, referidos a 1959, el número de acres recogidos superaba ya entonces los tres millones; el de distribuidos se aproximaba al millón, y el número de aldeas donadas era de 4.500.000. Cifras éstas ya muy impresionantes y que habrán sido ampliamente rebasadas hasta hoy.

El Bhudan ha tenido, además, otro efecto importantísimo: cooperar en el terreno psicológico a la obra de reforma agraria estatal. El propio Vinoba ha reconocido que él solo no puede resolver el problema agrario hindú, si bien se ha trazado la muy ambiciosa meta de distribuir más de 20 millones de hectáreas. «Si nosotros podemos con el primer millón (se refiere aquí a las primeramente conseguidas) hacer penetrar un mensaje de no violencia en 500.000 aldeas, yo pienso que esto creará una atmósfera favorable a un equitativo reparto del suelo en toda la India» (71).

El Gobierno de aquel país valora la obra de Vinoba en este sentido; así, en el citado folleto editado por el Ministerio de Información se alude a la «fuerte opinión pública creada por Vinoba contra el *landlordism*, tan intensa que hará la acción política y legal del Gobierno más fácil. Acharya Vinoba está creando en las áreas rurales un ejército de trabajadores cuya acción unida producirá una clase nueva de revolución en el campo...» «Es obvio que una revolución no puede de un golpe resolver los problemas que la determinaron. Una revolución, para ser tal, remueve los obstáculos psicológicos y morales que se oponen a las nuevas soluciones, después de lo cual hay que establecer nuevos valores mediante las apropiadas instituciones legales políticas, económicas y sociales. El Bhoodan Yajna de Acharya Bhave debe ser visto a esta luz» (72).

No hay duda ninguna de que esos valores espirituales restaurados por Vinoba son los gandhianos. «Al insistir en que toda propiedad debe ser tratada como un encargo sagrado (*sacred trust*) para ser usado en sentido social, Acharya Vinoba está reafirmando

(71) Ob. cit., pág. 20.

(72) Ob. cit., págs. 15-16.

los valores gandhianos, que se encontraban en peligro de desaparecer» (73).

Así, pues, la reforma de Vinoba no debe juzgarse por sus resultados materiales, por la cantidad y calidad de las tierras conseguidas (diré aquí que uno de los fallos encontrados al Bhudano es el de que muchos propietarios han entregado a Vinoba tierras inservibles o de muy escaso valor). En este sentido se manifiesta ARTUR KOESTLER, formulando reservas sobre su éxito (74). El mismo folleto gubernamental registra también este hecho. Ciertamente que en estos fenómenos de donaciones masivas, ahora lo mismo que en la Edad Media, los donantes dan en muchos casos lo que les sobra: grandes extensiones por roturar, que significaban escasos o nulos ingresos en su economía.

El Bhoodan debe ser juzgado por su sentido espiritual, por su valor ejemplar. Yo veo la grandeza de Vinoba en esa llamada a la moral individual para resolver el problema de una injusta distribución de la riqueza; lo que me admira es esa caridad en gran escala, que ha acabado por situarse delante de la acción estatal, sirviéndole de inspiración y de guía, preparándole el camino, deteniendo el avance del comunismo en la India...

Como broche final a propósito de esta cuestión, citaré la afirmación de Vinoba según la cual el «don de la aldea» será apoyado por todas las religiones. «Yo puedo encontrar en la Biblia, el Korán, los Tripatakas, los Vedas, pasajes en favor del concepto fundamental del Bhudan». Todos dicen esto: «Todo lo que Dios ha creado debe ser repartido entre todos». «El Gramdan constituye la ocasión de vivir conforme a las más altas enseñanzas religiosas. Hindúes, musulmanes, británicos, pueden cooperar amigablemente en una aldea comunitaria. Todos se esfuerzan por eliminar el egoísmo, la envidia, la concupiscencia, los malos deseos. Es así como cada religión se volverá plena de vida y de significación para el que la profese» (75). Igual que Ghandi, el Acharya predica, más bien que el hinduismo, un sincretismo religioso, una superreligión, si se me permite la palabra. En todo caso, creo que se puede afirmar que su postura está más próxima del Cristianismo que del comunismo, por la raíz religiosa que alienta en ella. No ignoro que, como decía GARRIGOU-LAGRANGE, no podemos

(73) Ob. cit., pág. 14.

(74) Siempre que he citado a este escritor me he referido a sus artículos sobre Vinoba publicados en *The Observer*.

(75) Ob. cit., pág. 326.

los católicos admitir estos sincretismos, estas morales de síntesis, pero ello es otra cuestión. Lo que sí podríamos admitir, como dice Vinoba, es su doctrina del Gramdan sin violentar ninguno de los dogmas de nuestra religión. Más dificultades habría para los musulmanes, dado el reconocimiento tajante que el Korán hace de la propiedad privada en sentido absoluto.

A nosotros, los cristianos, nos puede servir de acicate y hasta de reto. Ese país, que, según LIN-YU-TANG, está «ebrio de Dios», se cree un intermediario entre dos mundos enfrentados. «Nuestro país —dice Vinoba— es un punto de unión entre el idealismo y la ciencia. Dios quiera que la paz se instaure en el mundo por la mediación de la India. Nos corresponde resolver la diferencia que separa a Rusia de América y hacerlos llegar a ser amigos» (76).

Ambicioso papel que no creo consiga alcanzar. De lo que no hay duda es de que a los cristianos, que también nos resistimos a dejarnos alinear en esa posición de materialismo, nos reconforta la actitud hindú. Sabemos que hay un auténtico movimiento de simpatía en el Catolicismo por los gandhianos (77).

Nadie mejor que RAIMUNDO PANIKER ha interpretado la postura del gandhismo moderno en relación con el Catolicismo: «Una minoría de políticos y de pensadores trata de encontrar una vida media entre el capitalismo individualista y el estilo comunista... La jerarquía católica utiliza también este lenguaje y en sus documentos oficiales habla de «encontrar una vía media entre reacción y revolución en política, entre capitalismo y comunismo en la vida social» (78). Y en otro lugar: «Hace algo más de un siglo la intelectualidad de la India descubrió el Evangelio y se ena-

(76) Ob. cit., pág. 176. La vocación unificadora, sincretista de la India, es algo evidente; citaré las palabras de SARWALLI RADHAKRISHNAN, que enseñó en Oxford, antes de convertirse en Vicepresidente de la República India: «Es preciso que el conjunto de la humanidad sea un pueblo unido en que musulmán y cristiano, budista e hindúista, deben permanecer unidos por una fe común vuelta al porvenir y no al pasado... Creyentes del mundo entero, uníos; es hora de cerrar las filas». Tomo la cita del magnífico artículo escrito por PAUL HUTCHINSON como introducción al libro *Les grandes religions du monde*, Editions du Port Royal, pág. 4.

(77) LANZA DEL VASTO es el representante más caracterizado de esta postura. No quiero aquí olvidar esta frase de JULIÁN MARIAS: «Hay tantas cosas del cristianismo que se entienden mucho más en este país no cristiano... Me vienen al pensamiento, casi hasta la obsesión las olvidadas bienaventuranzas, los desatendidos dones del Espíritu Santo». Ob. cit., pág. 37. Será conveniente recordar que en Gandhi tuvo un gran influjo la actitud de Gorki y Tolstoi ante el cristianismo, actitud caracterizada por el entusiasmo por Cristo y las bienaventuranzas, negando a la Iglesia y combatiéndola incluso por haber traicionado la pureza evangélica. A través de Ghandi, esta línea llega a VINOBA. Véase la influencia de Gogol y Tolstoi en la formación de una conciencia comunista en la obra de IGNACIO LEPP *Itinerario de Carlos Marx a Jesucristo*, Barcelona, 1956, págs. 20 y sig. La madre de la famosa novela de Gorki «hasta llega a emanciparse de su antigua fe, aunque continúa amando y admirando en Cristo al Amigo de los Pobres».

(78) Ob. cit., pág. 52.

moró de Cristo; pero no lo aceptó existencialmente, sino que lo incorporó a su manera dentro de su propio sistema religioso; acaso porque no veían a Cristo en sus seguidores» (79). Lo que es urgente, según PANIKER, es «un verdadero encuentro y una contraposición de la concepción cristiana del mundo con la India. Pero es aún más importante la vida cristiana india, la encarnación mística de Cristo en quienes viven de la cultura y de la tradición india» (80).

El gran interés que puede tener para nosotros este estudio, en el que era forzosa la comparación entre Cristianismo e hinduismo, siquiera en el plano de proyección a la reforma de la tierra, resulta de ese punto de vista moderno, autorizadamente sostenido, según el cual la humanidad se orientaría hacia una religión *oriental*, a saber, el Cristianismo, pero combinada con alguna que otra perspectiva hindú. Esta sería la solución propuesta por TOYNBEE para «en la vida del espíritu volver a colocar la superestructura secular sobre fundamentos religiosos» (81). El pensamiento de TOYNBEE es, indudablemente, favorable al Cristianismo, ya que, según él, «hasta es posible que, tal como bajo el Imperio Romano el Cristianismo extrajo y heredó de las otras religiones orientales la medula de lo mejor que había en ellas, parejamente, las actuales religiones de la India y la forma del budismo que se practica hoy en el Lejano Oriente pueden traer nuevos elementos que se injerten en el Cristianismo en días venideros» (82). Sobre estas ideas del gran historiador inglés «el señor Radhakrisman piensa que la religión del futuro será una síntesis de la religiosidad cristiana y de la afirmación central de la tradición hindú, a saber: que «los caminos que conducen a Dios son múltiples» (83).

Coincidencia, pues, de estas dos grandes corrientes de pensamiento, al menos en su lucha contra el materialismo, la mecanización, masificación y burocratización de la vida, contra la falta de

(79) Ob. cit., pág. 100.

(80) Ob. cit., pág. 108.

(81) Ob. cit., pág. 36 y otras.

(82) Ob. cit., pág. 181.

(83) Cito por el libro de JACQUES ALBERT CURTAT *El encuentro de las religiones*, Madrid, 1960, pág. 17, al que me remito para una crítica de esas posiciones sincretistas. En cualquier caso, CURTAT estima útil el diálogo entre las religiones (pág. 21). «El europeo se halla en plena crisis; a pesar de su técnica, no ha logrado satisfacer la "sed de absoluto" del hombre. En la encrucijada actual, el hombre occidental busca donde saciar su sed... Algunos han buscado la solución al problema de la cultura europea aproximándose a la cultura asiática (KEYSERLING, JUNGEL), vitalizando aquélla con la influencia y el sentido de las viejas civilizaciones orientales», LÓPEZ IBAÑ, *Discurso a los universitarios españoles*, Madrid, 1957, pág. 71. Sin olvidar que «el estilo de vida del español se halla más próximo a las fuentes de lo absoluto que el del europeo» (pág. 275). Lo cual explica el enorme interés que para nosotros, los españoles, tiene la doctrina de VINOBA.

ideales elevados y dignos que caracteriza tantas ideologías, tantas actitudes intelectuales y tantas *posses*.

Pero, concretamente, el magnífico ejemplo reformador de Vinoba nos deja a los católicos un tanto perplejos y pensativos. El ha sabido poner en práctica su gran idealismo y extraer de unos valores y de unas carencias consecuencias de transformación social. ¿Y nosotros? En eso estamos mucho más atrás. Ciertamente por inspiración y obra de partidos católicos se realizan en Occidente reformas agrarias, pero: 1.º, no alcanzan nunca la grandeza cuantitativa ni cualitativa de la de Vinoba; 2.º, son obra del Estado y de su burocracia, que han de actuar su coerción sobre los propietarios privados para arrebatarles las tierras a repartir.

Reformas como la de Vinoba no se han realizado en Occidente, aunque algo parecido haya querido iniciarse en algunos países. Por la prensa, sé que algunos prelados hispanoamericanos han solicitado donaciones de tierras, pero la cosa no ha debido tener gran importancia, a juzgar por la falta de publicidad posterior.

En España hemos tenido el ejemplo de nuestro Obispo de Málaga, cuya homilía sobre la parábola del buen samaritano reprodujo el diario *Ya* de 10 de agosto de 1958, bajo el título, bien expresivo, de «La misericordia cristiana en la solución de las cuestiones sociales». Sin embargo, su esfuerzo en el sentido de lograr donaciones de tierras de los latifundios andaluces creo que pueda darse por totalmente fracasado. El mismo se lamentaba de que en 1956, «en una provincia vecina, al terminar la misión, como los misioneros hubieran hablado con energía de los deberes de caridad y de justicia, todos los propietarios se sintieron movidos a poner remedio al paro estacional. Se reunieron en el Ayuntamiento. Se distribuyeron los obreros para *alojarlos* según el número de hectáreas de cada propietario. Estuvieron presentes las Autoridades y el Obispo de la diócesis. Se firmaron los compromisos. Pero no se ha cumplido, salvo en algún caso, lo firmado».

Y, sin embargo, la influencia del factor religioso sería inmensa en una sociedad como la nuestra si se le hiciera jugar en favor de un reparto de tierras, o, al menos, como lo propugnaba don ANGEL HERRERA, de una participación en frutos y cosechas. Citaré la frase utilizada por ARTHUR KOESTLER para cerrar sus tres magníficos reportajes sobre Vinoba: «El ha probado que incluso en el siglo XX un santo puede influir en la historia, al menos en un lugar: en la India».

Aquí podrían recordarse las ideas expuestas por BORIS JOSEPH LEBRET en su libro *Dimensiones de la caridad* (84): «Si se llama «civilización» a un orden social instituido que asegure la permanencia de una ascendente vida colectiva, la caridad ha inaugurado una nueva forma de civilización. Pero ella sólo ha impregnado aún, y muy imperfectamente, una parte del mundo. La terminación legal de la esclavitud es de ayer y existen muchas formas de esclavitud. Nuevas esclavitudes amenazan siempre; el régimen capitalista, y más aún el colectivista, han sabido multiplicar sus esclavos. La caridad transforma sólo lentamente a la humanidad. La civilización de la caridad no ha pasado de sus comienzos». No me cabe duda de que Vinoba está realizando un gran esfuerzo por elevar el edificio de la caridad social, esfuerzo que debe ser para nosotros una invitación a meditar. Porque, como dice el mismo autor, «los cristianos, minoría en un mundo que necesita volver a estructurarse conforme a una escala de los valores a los que ellos se aproximan más perfectamente, podrían también llevar al mundo lo que le falta, teniendo mayor conciencia de la necesidad global e imponiéndose por primera tarea asegurar la presencia indefectible e inteligente en la humanidad de un amor exigente y eficaz» (85).

VIII.—LA REFORMA DE VINOBA Y EL «SOCIALIST PATTERN».

En cuanto niega decididamente la propiedad privada de la tierra, podemos considerar que esta nueva versión del gandhismo está más próxima del socialismo que de nuestra cultura occidental, asentada, a pesar de todo, por lo menos en su mayor parte, sobre las iniciativas privadas. En este sentido, Vinoba está de acuerdo con el *socialist pattern*, lema del partido mayoritario del Congreso y, con ello, del actual Gobierno. De él ha escrito PANIKER que, «ante todo, no es una solución teórica, sino una política prác-

(84) Barcelona, 1961, pág. 81.

(85) Sobre la caridad individual dirigida a combatir la miseria es magnífico el libro de A. FANFANI (pág. 69) *Coloquios sobre los pobres*, en cuya introducción JULIÁN ESPELOSIN cita la observación de VILLAR PALASI según la cual, en España, el 70 por 100 de la riqueza se halla en manos de una minoría que se cifra en el 15 por 100 de los españoles. Una aplicación de las ideas evangélicas a escala política la mantiene GIORGIO LA PIRA en *Per una architettura cristiana dello stato*, Florencia, 1954, donde concluye la necesidad de un catolicismo «intervencionista». Esta postura ha creado un verdadero agrarismo católico, pero lo que queda por hacer es inmenso. Sobre tal dirección cfr. MESSNER, *La cuestión social*, Madrid, 1960, pág. 318. Sobre caridad y justicia, v. OBRIGÓN, *Las razones del proletariado*, especialmente pág. 103.

tica que tiende a regular la economía, distribuir más equitativamente la riqueza, aumentar la educación y resolver los problemas técnicos, etc., a base de una planificación gubernamental y una imposición por vías legales de los medios conducentes a este fin» (86).

Concretamente, en agricultura tenemos el testimonio de Shir S. NEHRU, expuesto ahora hace un año a la 1.^a Asamblea del Instituto de Derecho Agrario Internacional Comparado (87) sobre la dirección tomada: ésta es la de inspiración gandhiana, es decir, la de organizar los 10 millones de agricultores en cooperativas de producción, pero llegando a ellas por *medios voluntarios*, de acuerdo con el principio gandhiano del libre deseo, persuasión y amor, la verdadera antítesis de todas las formas coercitivas. Pero este tipo de la *colletive or group farming* se distingue de los tipos ruso-soviéticos y es también diferente del tipo yugoslavo, así como del israelí Kibbutzim (88).

Parece ser, pues, que tanto NEHRU como Vinoba están de acuerdo en esto que podríamos llamar «libre socialización de la tierra». Aquél ha reconocido que el Boodham ha llegado a ser, indiscutiblemente, un poderoso factor en la India. Tanto el caudillo político como el profeta religioso reconocen que la forma colectiva de explotación es superior a la individual, y aquí está el punto de contacto con las doctrinas socialistas; pero la diferencia con ellas aparece desde el momento en que se propugnan las cooperativas basadas en el amor fraterno entre los hombres, en el idealismo hindú y no en la imposición y dirección burocrática y estatal.

Es cierto que semejante dirección se encuentra más próxima de la teoría yugoslava, por cuanto que ésta «trata de desarrollar una filosofía del socialismo descentralizado, hostil a la burocracia estatal del modelo soviético, al preponderante poder emanado de la propiedad en la era industrial; ha consistido fundamentalmente en una transferencia de aquélla desde las manos privadas a las públicas, sean las del Estado mismo, sean las de corporaciones públicas semiautónomas controladas estatalmente; un segundo tipo de respuestas es la aplicación y diversificación de la propiedad a través de cooperativas y otras formas de propiedad y control colectivos y compartidos» (89).

(86) Ob. cit., pág. 42.

(87) Florencia, 4-8 abril 1960, Rural Credit and Work Bank as India Sees It

(88) Ob. cit., pág. 10.

(89) FRIEDMAN, Ob. cit., págs. 75 y 86.

El libro de DEPREUX *Renouveau du socialisme* (90) propugna también un socialismo antiburocrático en que las empresas se socializan y pasan a ser directa propiedad de sus elementos personales, dentro de la coordinación y planificación estatal.

De «libre socialización» habló LORENZO MOSSA en los *Atti del Primo Congresso di Diritto comparato* (91). Para el que fué profesor de Pisa, en quien alentó siempre un espíritu libre de compromisos, al servicio sólo de altos ideales de justicia, «es obligación de la Europa de la inteligencia y del espíritu la creación de formas de vida económicas y jurídicas que lleven la paz a sus miembros en sus naciones. Formas de vida y de sociedad que prueben al mundo oriental que en nuestra Europa se quiere la socialización, la sociabilidad y el socialismo, con la exaltación de la libertad y de la personalidad». El camino para esta libre socialización sería el de un paso gradual de la propiedad libre a la socializada, de forma análoga al que se produce en el caso de la propiedad intelectual o industrial, que después de cierto tiempo en que se permite su disfrute al inventor, cae en el dominio público. ¿Por qué el derecho del propietario agrario o el del industrial no deben socializarse como el del autor de la obra de ingenio o de arte? ¿Quizá aquí se paga al autor, o al artista, o a sus herederos una indemnización cuando sus obras devienen de dominio público? (92). MOSSA reclamaba esta libre socialización partiendo de concepciones cristianas (93).

Al lado de estas respuestas, que llamaremos de segundo grado para atenernos a la escala de FRIEDMAN, tenemos la netamente capitalista, aunque basada en lo que CABOT LODGE, con motivo de la primera visita de Kruschef a Estados Unidos, llamó «humanismo económico», es decir, en una gran difusión de la propiedad individual de la tierra, como la que nos presenta la sociedad norteamericana, en la que predomina el *family farm system*.

Citaré, para concluir, a TOYNBEE cuando se pregunta: «¿Qué debemos hacer para salvarnos?... En economía, hallar transacciones prácticas entre la iniciativa privada y el socialismo, variables según las necesidades concretas de los diversos tiempos» (94).

Yo creo que JUAN XXIII, cuando se ha decidido, genialmente,

(90) Editado en París, 1960.

(91) Edizione dell'Istituto Italiano di Studi Legislativi, Roma, 1953.

(92) Ob. cit., pág. 451.

(93) Ob. cit., pág. 474.

(94) Ob. cit., pág. 36.

a emplear la palabra «socialización» en su última Encíclica lo ha hecho en este sentido transaccional, y también en la doctrina de Vinoba hallamos tal espíritu. El socialismo que pudiera haber en ella, es más bien «socialización»; cuando Vinoba niega la propiedad privada es cierto que se aleja de nosotros, los cristianos, pero no demasiado, porque al negar de forma decidida la propiedad estatal o nacionalizada, lo que resulta es una auténtica propiedad privada con sujeto colectivo. Conviene que nos habituemos a pensar que la cuestión del sujeto individual o colectivo del derecho no es en todo caso la decisiva: para la concepción del derecho de propiedad como «natural» lo que cuenta es su no estatificación, su vigencia fuera del Estado. En fin, no es ésta la oportunidad de profundizar en estos temas; sólo me he esforzado en señalar a lo largo de todo el trabajo los puntos posibles de coincidencia o de proximidad entre la doctrina de Vinoba y nuestras concepciones cristianas (95).

IX.—FINAL.

¿Cuál de estas respuestas antes citadas será la que predominará en el futuro? Sea la que fuere, deseamos que, como en el caso de la reforma de Vinoba, se apoye en el amor y no en el odio, en la libre voluntad y no en la coerción, en los valores ideales y religiosos y no sólo en los de orden económico. Deseamos que sea una respuesta del «hombre» a su más íntimo y personal problema, que es el de su salvación (96). Yo creo que aplicando las enseñanzas contenidas en la última Encíclica se podría llegar, por parte de los católicos, a establecer un orden social, que, a buen seguro, sería admirado por Vinoba y sus discípulos.

(95) Después de todo, nada podríamos encontrar tan parecido al ideal vinobiano de la aldea comunitaria como el experimento de Zúñiga (Navarra), en donde todas las tierras del pueblo se explotan en ese régimen colectivo, sobre la base de un clima religioso católico elevado. Y también podríamos citar el ejemplo histórico de las «reducciones» creadas en Sudamérica por los jesuitas; en ellas los nativos se consagraban solamente a la agricultura y a los oficios del artesano rural. Todos los medios de la producción pertenecían a la comunidad (DAUPHIN MEUNIER, Ob. cit., pág. 126). Queda, sin embargo, como gran obstáculo a esta aproximación la afirmación católica de que la propiedad privada es de Derecho natural, mientras que VINOBA niega en general la propiedad familiar, para envolverse en esa única y general fórmula de la propiedad de la aldea, lo cual, a mi modo de ver, es un error por su parte. Habrá casos, según las circunstancias sociales y económicas, en que será preferible el *family farm-system*; otros que aconsejarán la cooperativa de producción. También aquí falla el sentido de la organización económica.

(96) Sobre una respuesta del capitalismo, depurado de los errores del siglo XIX, en esa línea, pues, del humanismo económico, creando una sociedad verdaderamente sin clases, cfr. el libro de LUIS O. KELSO y MARTÍNEZ G. ADLER *Manifiesto capitalista*, Buenos Aires, 1961, especialmente pág. 9.

RESUMEN

Dentro del tema general Religión y Derecho ocupan un amplio e interesante espacio las relaciones entre el problema de la tierra —reforma agraria— y las creencias religiosas de cada pueblo.

La reforma agraria de Vinoba descansa fundamentalmente en ideas y sentimientos religiosos. Conviene, para mejor comprenderla, establecer los antecedentes del problema de la tierra en la India.

La característica del Derecho Agrario hindú es que para la percepción del impuesto correspondiente al Estado surge y se consolida la clase social de los *zamiudar*, que no son meros funcionarios, sino que adquieren derechos de propiedad. Sobre esta institución se apoya el dominio inglés, llegando a autorizar al *zamiudar* a apoderarse de la tierra en caso de impago. Esta situación se suaviza por la «Rent Act» de 1889 y las Leyes agrarias que se promulgan en 1928, 1938 y 1942. Después de la independencia queda abolida la institución, y posteriormente los derechos de los intermediarios. Se ponen límites a la extensión de la propiedad y se fomenta el cooperativismo.

A través de Gandhi, Vinoba enlaza con Pam Nohom Roy y con Sied Ahman Khan, quienes intentaron conciliar los valores espirituales del hinduismo con el mundo moderno. Gandhi aspiró no sólo a la independencia, sino a una auténtica revolución económico-social. Para verificar la revolución espiritual se sintió llamado Vinoba, que asienta su doctrina en el principio básico de la santificación del trabajo.

Pero de todos los trabajos es especialmente santificador, elevado y noble el de la tierra. Combate el concepto cristiano de la propiedad como derecho natural; para él la tierra, como el aire y el agua, sólo es de Dios.

Todo reformador agrario contempla un tipo ideal de explotación: para los reformadores comunistas es el colectivismo; para los legisladores cristianos, la explotación familiar. Para Vinoba, la explotación familiar debe subsumirse en otra unidad superior: la aldea, el pueblo; rechaza la propiedad individual, pero pone mucha más fuerza en sus palabras cuando niega la propiedad estatal, base indudable de todo el edificio socialista.

Para conseguir sus ideales, Vinoba se puso a caminar. Ha renunciado a utilizar medios mecánicos de locomoción, alegando que Bhuda, Jesucristo y Mahoma anduvieron a pie para predicar su doctrina. Su propaganda comenzó en Telangana en 1951; le pidieron tierra algunos *harijans* y él la solicitó de los habitantes de la aldea, consiguiéndola; después amplió el ámbito a la provincia y más tarde a la nación. En Orisa recibe en ofrenda pueblos enteros y surge su doctrina de la «aldea familiar».

La base fundamental de esta revolución agraria es la donación de tierra; de ahí su originalidad. No se conocía una reforma agraria que arrancase de la entrega voluntaria y gratuita de la tierra. Recibe las tierras como mero «instrumento de Dios», volviéndolas a entregar a los que las necesitan, si bien lo hace a las aldeas comunitarias más que a los particulares. Ante la necesidad de capitales de explotación, pide también donación de otros bienes.

La doctrina de Vinoba ha trascendido en gran escala a la realidad. En 1959 superaban las tierras empleadas los tres millones de acres, de los que se habían distribuido, aproximadamente, la tercera parte. Sin embargo, su reforma no debe juzgarse sólo por los resultados materiales; quizá su grandeza estriba en esa llamada a la moral individual para resolver el problema de la injusta distribución de la riqueza.

En cuanto niega Vinoba la propiedad privada está de acuerdo con el «Socialist pattern», lema del partido mayoritario. Nehru y Vinoba están de acuerdo en lo que podría llamarse «libre socialización de la tierra»; la forma colectiva de explotación es superior a la individual —éste es el punto de contacto con el socialismo—, si bien propugna las cooperativas basadas en el amor fraterno y en el idealismo hindú, no en la imposición y dirección estatal.

Cualquiera que sea la respuesta que predomine en el futuro a los problemas de la tierra, hay que desear que, como la de Vinoba, se apoye en el amor y no en el odio, en la libre voluntad y no en la coerción, en los valores ideales y religiosos y no sólo en los económicos. Aplicando las enseñanzas de la última Encíclica se podría llegar, por parte de los católicos, a establecer un orden social que, a buen seguro, sería admirado por Vinoba y sus discípulos.

R É S U M É

Dans le thème général «Religion et Droit», les rapports entre le problème de la terre —réforme agraire— et les croyances religieuses de chaque nation occupent un espace vaste et intéressant.

La réforme agraire de Vinoba se base fondamentalement dans les idées et les sentiments religieux. On doit établir les antécédents du problème de la terre dans l'Inde pour mieux comprendre cette réforme agraire.

La caractéristique du Droit Agraire hindou est celle où, pour la perception de l'impôt correspondant à l'Etat, apparaît et se consolide la classe sociale des *zamiudar*, qui ne sont pas de simples fonctionnaires, mais qui acquièrent des droits de propriété. La puissance anglaise s'appuie sur cette institution, jusqu'au point d'autoriser le *zamiudar* à s'emparer de la terre au cas de non-paiement.

Cette situation est adoucie par la «Rent Act» en 1889 et les Lois agraires promulguées en 1928, 1938 et 1942. Après l'indépendance, l'institution est abolie et plus tard il se passe de même avec les droits des intermédiaires. On signale des limites à l'étendue de la propriété et on encourage le coopératisme.

A travers Gandhi, Vinoba se met en contact avec Pam Nohom Roy et avec Sied Ahman Khan, lesquels essayèrent d'accorder les valeurs spirituelles de l'hindouisme au monde moderne. Gandhi aspira non seulement à l'indépendance mais à une authentique révolution économique-sociale. Vinoba se sentit appelé pour mener à bout la révolution spirituelle, laquelle fonde sa doctrine dans le principe essentiel de la sanctification du travail.

Mais de tous les travaux, celui du labourage est spécialement sanctificateur, magnifique et noble. Vinoba discute le concept chrétien de la propriété comme droit naturel; pour lui la terre, de même que l'air et que l'eau, ne sont qu'à Dieu.

Pour tout réformateur agraire il existe un type idéal d'exploitation: pour les réformateurs communistes, c'est le collectivisme; pour les législateurs chrétiens, c'est l'exploitation familiale. Pour Vinoba l'exploitation familiale doit être comprise dans une autre unité supérieure, le hameau, le village; il refuse la propriété individuelle, mais il met beaucoup plus d'enthousiasme à ses mots quand il refuse à l'Etat le droit à la propriété, base indubitable de tout l'édifice socialiste.

Vinoba pour obtenir seis idéaux se mit à marcher. Il a renoncé à employer des moyens mécaniques de locomotion en disant que Bhuda, Jésus-Christ et Mahomet marchèrent à pied pour annoncer leurs doctrines. Vinoba commença sa propagande à Telangana en 1951; quelques «harijans» lui demandèrent des terrains et il les sollicita les habitants du hameau, ce qu'il obtint; puis, il étendit son action à la province et plus tard à la nation. A Orise il reçut en offrande des villages entiers et c'est à ce moment-là que sa doctrine du «hameau familial» apparaît.

La base fondamentale de cette révolution agraire est la donation des terrains; d'ici son originalité. On ne connaissait pas une réforme agraire ayant son origine dans la donation volontaire et gratuite des terrains. Vinoba reçoit les terrains comme un simple «instrument de Dieu» et ils les donne à ceux qui en ont besoin, quoiqu'il le fasse plutôt aux hameaux communitaires qu'aux hameaux particuliers. Devant la nécessité de capitaux d'exploitation, il demande aussi la donation d'autres biens.

La doctrine de Vinoba est passée, sur une grande échelle, à la réalité. En 1959 les terres employées dépassaient les trois millions d'acres, dont on avait distribué, environ, la troisième partie. Cependant, on ne peut pas juger sa réforme seulement par les résultats matériels, peut-être leur grandeur se base sur cet appel à la morale individuelle pour résoudre le problème de l'injuste distribution de la richesse.

Quand Vinoba nie la propriété privée il est d'accord avec le «Socialist pattem», devise du parti majoritaire.

Nehru et Vinoba sont d'accord en ce qu'on pourrait appeler «libre socialisation de la terre»; la forme collective d'exploitation est supérieure à la forme individuelle —celui-ci est son point de contact avec le socialisme— quoiqu'elle protège les coopératives basées dans l'amour fraternel et dans l'idéalisme hindou, pas dans l'imposition et dans la direction de l'Etat.

Quelle que soit la réponse qui prédominera dans le futur dans les problèmes de la terre, il faut souhaiter que, de même que celle de Vinoba, elle s'appuie sur l'amour et pas sur la haine, sur la libre volonté et pas sur la coercition, sur les valeurs idéales et religieuses et pas sur les valeurs économiques. En appliquant les enseignements de la dernière Encyclique, on pourrait arriver de la part des catholiques, à établir un ordre social qui, bien sûr, serait admiré par Vinoba et ses disciples.

SUMMARY

In the general subject of Religion and Law, the relations between the problem of the land —agrarian reform— and the religious beliefs of every people play a large and very interesting role.

Vinoba's agrarian reform lies mainly upon religious ideas and feelings. It is advisable, so as to understand it better, to set up the antecedents of the problem of the land in India.

The characteristic of the Hindu Agrarian Law is that, for the collecting of the tax corresponding to the State, there arises and consolidates the social class of the *zamiudar* who are not mere officials but who get rights of property. The English dominion rests on this institution, going to the length of entitling the *zamiudar* to take hold of the land if not paid. This situation is softened by the Rent Act of 1889 and the Land Bills issued in 1928, 1938 and 1942. After the independence, the institution is abolished and, later on, the middlemen's duties. Bounds are put to the largeness of property and cooperativism is promoted.

Through Gandhi, Vinoba joins with Pam Nohom Roy and with Sied Ahman Khan, who tried to conciliate the spiritual values of Hinduism with the modern world. Gandhi longed not only for independence but for an actual economic and social revolution. Vinoba felt to be called to accomplish the spiritual revolution, his doctrine lying upon the basic principle of the sanctification of work.

But of all works, that of the land is especially sanctifier, high and noble. He fights against the Christian concept of property as a natural right; for him, the land, like the air and the water, is only of God's.

Every agrarian reformer beholds an ideal type of exploitation: for the Communist reformers it is collectivism, for the Christian legislators it is the familiar exploitation. For Vinoba the familiar exploitation must be subordinated to another superior unit: the hamlet, the village; he rejects the individual ownership but emphasizes much more his words when he denies the State ownership, unquestionable basis of the whole Socialist building.

To achieve his ideals Vinoba started walking. He has renounced to employ mechanical means of conveyance adducing that Bhuda, Christ and Mohammed walked on foot to preach their doctrine. His propaganda began in Telangana in 1951; some *harijans* asked him for land and he requested it to the inhabitants of the hamlet, getting it; afterwards he extended the

ambit to the province and later on to the nation. In Orisa he receives as a gift whole villages and his doctrine of the «familiar hamlet» arises.

The fundamental basis of this agrarian revolution is the donation of the land; here lies its originality. No agrarian reform was known starting from the voluntary and free delivery of the land. He receives the land as a mere «instrument of God», delivering it back to those needing it, although he does so to the communitarian hamlets more than to private people. In view of the need for capitals of exploitation, he demands, too, the gift of other goods.

Vinoba's doctrine has transcended in a big way to reality. In 1959 the employed lands surpassed the three million acres, of which about a third part had been allotted. Nevertheless, his reform must not be judged only by the material results, perhaps its grandeur lies on that call to the individual ethics to resolve the problem of the unjust distribution of wealth.

As far as Vinoba denies the private ownership, he agrees with the «Socialist pattern», motto of the majoritarian party. Nehru and Vinoba agree in what could be called «free-socialisation of the land»; the collective way of exploitation is superior to the individual one —this is the welding point with Socialism— although he fosters the cooperatives based on the fraternal love and on the Hindu idealism, not on the State imposition and direction.

Whatever may be the answer to the problems of the land prevailing in the future, it is to be wished that, like Vinoba's, it will lie on love and not on hate, on free Will and not on restraint, on the ideal and religious values and not only on the economic ones. Applying the teachings of the latest Encyclic, one could come to establish, on the part of Catholics, a social order which, no doubt, would be admired by Vinoba and his disciples.