

Arnold J. Bauer

“Iglesia, Economía y Estado
en la historia de América Latina”

p. 17-32

Martínez López-Cano, María del Pilar
(coordinadora)

Iglesia, Estado y Economía. Siglos XVI al XIX

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas,
Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis
Mora

1995

314 p.

cuadros

Formato: PDF

Publicado: 13 febrero 2015

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/iglesia_estado/iee.html

DR © 2015. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. ISBN 978-607-02-5875-6. Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio, sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

IGLESIA, ECONOMÍA Y ESTADO EN LA HISTORIA DE AMÉRICA LATINA

ARNOLD J. BAUER

Introducción

Durante las últimas dos décadas, más o menos, nuestra comprensión de la relación entre Iglesia, Economía y Estado se ha profundizado y muchos de los responsables están presentes en esta sala.¹ Tenemos algo que celebrar. Además, muchos de ustedes tienen proyectos en curso y durante los próximos tres días presentarán los resultados de sus nuevas investigaciones. Constituye mi intervención, entonces, un cierto salto a lo desconocido. Quisiera presentar un breve resumen de las problemáticas que han guiado la investigación hasta ahora, mi impresión de los debates, y una que otra idea que pueda ser de interés.

Hay un viejo cuento de un profesor que, hace algunos años, dictaba cátedra sobre la naturaleza del sistema solar. Mientras describía cómo los planetas giraban alrededor del Sol y explicaba detalladamente las fuerzas gravitacionales que mantenían a la Tierra en el espacio, fue interrumpido por una señora sentada unas filas atrás: “¡No señor!, usted se equivoca, la Tierra no gira en órbita, reposa sobre la espalda de una tortuga”. “¡Ajá!”, repuso el profesor, “pero, ¿en qué reposa la tortuga?” “Sobre la espalda de otra tortuga”, dijo la señora, e insistió el profesor, “¿sobre qué cosa reposa esa tortuga?” “Ahora le pillé, profesor; hay tortugas hasta el fondo”.

Hace unos 20 ó 25 años, nuestra comprensión de la relación entre la Iglesia y las otras instituciones en la sociedad colonial, era, por igual, parca y simplista. Todos éramos conscientes del heroico esfuerzo evangelizador —tema también de duras críticas en los últimos años—, los logros en salud, educación y beneficencia, y la influencia del clero en el control social. Sin embargo, su interrelación con la economía quedaba por investigar. La noción de Lucas Alamán de que la Iglesia era dueña

¹ Conferencia inaugural dictada en el Coloquio Iglesia, Estado y Economía, siglos XVI al XIX, 29 de junio de 1994, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

de la mitad del territorio agrícola de México o el discurso liberal en cuanto a la naturaleza parásita del clero regular, se repetía por todas partes. Pero, paulatinamente, se sentía el impacto de la nueva investigación llevada a cabo por estudiosos de varios países.

El estudio sobre los jesuitas ofrece un buen ejemplo. Aunque es cierto que François Chevalier y Jean-Pierre Berthe habían indicado la importancia del latifundio jesuita en México, y tuvimos también el trabajo de Magnus Morner en la región del Río de la Plata, eran éstos casi los únicos estudios que existían.² Desde aquel trabajo pionero, las indagaciones de James Riley, Herman Konrad, Ursula Ewald y de todo el equipo alemán del proyecto Puebla; Hermes Tovar, en México; Germán Colmenares, Pablo Macera y Cushner, en los Andes; Gustavo Valdés Bunster, en Chile, y muchos otros, revelaron la extensa empresa agrícola, la predilección jesuita por la mano de obra esclava, y la importancia de los múltiples colegios esparcidos por toda América respaldados por sus haciendas.³ Ahora vemos que esta Orden era dueña de más de cuatrocientas grandes haciendas en México, en Perú, Ecuador, Colombia y Chile que valían unos 20 000 000 de pesos; controló la Orden al menos 10 por ciento de toda la tierra agrícola en el Ecuador, miles de esclavos negros, incluyendo unos 5 000 en el Perú y 1 600 en una sola *fazenda* brasileña.⁴ La relación entre los jesuitas y el estado colonial era

² François Chevalier, *La formación de los grandes latifundios en México*, México, 1956, p. 188-198; Jean Pierre Berthe, "Xochimancas. Les travaux et les jours dans une 'hacienda' sucrière de Nouvelle Espagne au XVII siècle", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, vol. 3 (1966); Magnus Morner, *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the Rio de la Plata Region: The Hapsburg Era*, Stockholm, 1953.

³ James D. Riley, *Hacendados Jesuitas en México: El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, 1685-1767*, México, 1976; Herman Konrad, *A Jesuit Hacienda in Colonial Mexico: Santa Lucía, 1576-1767*, Stanford, 1980; Ursula Ewald, *Estudios sobre la hacienda colonial en México: las propiedades rurales del Colegio del Espíritu Santo en Puebla* (traducido del alemán por Luis Cerna), Wiesbaden, 1976; Hermes Tovar Pinzón, "Elementos constitutivos de la empresa jesuita en la segunda mitad del siglo XVIII en México", en Enrique Florescano (editor), *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, México, 1975; Pablo Macera, *Mapas coloniales de haciendas cuzqueñas*, Lima, 1968 e *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú*, Lima, 1966; Germán Colmenares, *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII*, Bogotá, 1969; Nicolas Cushner, *Lords of the Land: Sugar, Wine and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600-1767*, Albany, NY, 1980; *Farm and Factory: The Jesuits and the Development of Agrarian Capitalism in Colonial Quito, 1600-1767*, Albany, NY, 1982; y *Cattle Kingdoms and Colleges: The Jesuits and the Agrarian Development of Colonial Argentina, 1650-1767*, Albany, 1984; Gustavo Valdés Bunster, *El poder económico de los jesuitas en Chile, 1593-1767*, Santiago, 1985.

⁴ A. J. Bauer, "Jesuit Enterprise in Colonial Latin America: A Review Essay", *Agricultural History*, 57: 1 (January 1983), p. 90-104.

también impresionante. Los jesuitas buscaban ejercer influencia no sólo en las capitales virreinales sino también en Madrid y en Roma. Prestaban dinero a sus aliados políticos para que pudieran adquirir puestos oficiales en la burocracia e incluso mantenían de manera permanente, en la gran hacienda de Santa Lucía, alojamiento para los virreyes de México. El resultado se puede ver en las inevitables riñas sobre los impuestos, o los derechos de tierra o agua. Además, lograron los jesuitas evadir el pago del diezmo por más de un siglo, y si, por ejemplo, los pueblos de indios salían con éxito de sus pleitos en los juzgados de primera instancia, casi siempre perdían si los jesuitas apelaban el fallo en la Audiencia o en el Consejo de Indias donde los buenos padres asiduamente cultivaban amigos poderosos.⁵ Siempre que los jesuitas podían mantener su influencia en los centros imperiales fueron intocables en las provincias, así fue hasta que los Borbones súbitamente les retiraron su apoyo y, entonces, sin aliados en la corte, toda la organización de la Compañía, tan cuidadosamente construida, se desvaneció, casi de la noche a la mañana, como se podría decir también del antiguo presidente Nixon: fue la historia de un ascenso desde un comienzo humilde hasta el desastre completo.

Así que la historia de la empresa jesuita en América ha sido cada vez más explorada. Estas indagaciones no sólo permiten conocer mejor a la Compañía sino que también proveen un mejor entendimiento de la economía colonial en general. De hecho, la mayor parte del universo de la historia agraria colonial que ahora conocemos reposa no sobre un montón de tortugas, sino sobre los archivos jesuitas que han sido guardados y mejor preservados que los de los hacendados privados.⁶

La Iglesia en la economía

Hablar de uno de los poderosos ramos de la Iglesia nos recuerda que no debemos imaginar una sola "Iglesia" sino varias agencias —muchas veces conflictivas entre sí— de la Iglesia castellana en las Américas.⁷ Desde sus inicios en el siglo XVI hasta el XVIII tardío, cuando la

⁵ Herman Konrad, *A Jesuit Hacienda...*, *op. cit.*, p. 155.

⁶ Hay varios estudios de las propiedades de las otras órdenes; véanse, por ejemplo, Stuart Schwartz, "Los benedictinos en el Brasil colonial", en A. J. Bauer (coordinador), *La Iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XIX*, traducción de Paloma Bonfil, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986; Manuel Burga, *De la encomienda a la hacienda capitalista*, Lima, 1976; Antonio Rubial García, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM, 1989.

⁷ Antonio Rubial García, *El convento...*, *op. cit.*, p. 84-108.

corona borbónica empezó a restringir los recursos eclesiásticos, estas agencias, respaldadas por el Estado, habían construido una vasta organización económica que alcanzó hasta el más remoto rincón, desde un palacio señorial limeño hasta la más alejada doctrina serrana. Los ingresos incluían no sólo el diezmo para los seculares sino también las cuotas que se cobraban por bodas, bautismos, los “servicios y raciones” —o sea, el servicio doméstico, las gallinas y huevos, fanegas de maíz o trigo—, que exigía todo doctrinero. Existían además los legados y regalos, o sea casas, esclavos, réditos que se percibían de préstamos y obras pías, más la extensa red de capellanías y censos con los cuales gravaba la elite colonial sus propiedades para garantizar dotes para una hija en el convento, o misas y aniversarios.⁸

Es difícil llegar a una cifra global cuantitativa sobre la exacción fiscal que pesaba sobre la economía colonial. El estudio de David Brading para el obispado de Michoacán en los años 1780, muestra que en un solo año, el de 1787, el diezmo produjo unos 334 000 pesos; los réditos de capellanías, 147 000 pesos, y las limosnas y cuotas clericales aproximadamente el valor del diezmo.⁹ Más adelante tenemos una ponencia de la maestra Sánchez Maldonado que, sin duda, contribuirá al estudio de este tema. De todos modos, si aceptamos las cifras demográficas que ofrece Claude Morin, el gravamen eclesiástico sólo en estas tres categorías, era más de cuatro pesos por familia, más que el tributo.¹⁰ Brading termina diciendo que “de la producción agrícola de toda una región se le exigían impuestos para mantener la celebración litúrgica diaria... se gastaban unos 3 250 pesos sólo en velas”.¹¹ Es arriesgado generalizar estas cifras para toda la América española ya que la Iglesia era mucho más rica en México que en otros reinos, hecho que se constata en las cantidades extraídas en los años de la Consolidación de los vales reales (1804-1809).

Ya mencioné las capellanías, pero éstas representaban sólo una de varias obligaciones destinadas al clero secular y regular. El pequeño partido de Cholula, por ejemplo, tenía haciendas, ranchos y molinos tasados en 788 000 pesos y afectos a una deuda de 550 000, casi el 70%.

⁸ A. J. Bauer, “The Church in the Economy of Spanish America: Censos y Depósitos in the Eighteenth and Nineteenth Centuries”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 63 (1983), p. 707-734; Adrian C. van Oss, *Catholic Colonialism: A Parish History of Guatemala, 1524-1821*, Cambridge, 1986, p. 85-88.

⁹ David Brading, “El clero mexicano y el movimiento insurgente de 1810”, en A. J. Bauer (compilador), *La Iglesia...*, op. cit., p. 136-137.

¹⁰ Claude Morin, *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII*, México, 1979, p. 137-139.

¹¹ David Brading, “El clero...”, loc. cit., p. 136.

En Tlaxcala, la cifra comparable es de 42%, y el trabajo recién publicado de Garavaglia y Grosso indica que varias haciendas estaban gravadas hasta por dos tercios de su valor. Con razón Félix Calleja, subdelegado de Aguascalientes, concluyó que “las obligaciones sobrellevadas por las propiedades son superiores a lo que éstas valen y los intereses suman más de lo que éstas producen, de tal manera que los propietarios son en realidad administradores de los ingresos de otros”. Así es que la Iglesia realmente era dueña de la mayor parte del campo, pero no necesariamente de la manera que creyeron don Lucas Alamán y los liberales un poco más tarde.¹²

Otras investigaciones demuestran que la Iglesia también era dueña de propiedad urbana. Dolores Morales indica que 47% del total de propiedades en la ciudad de México, al final de la colonia, pertenecían a la Iglesia.¹³ Aunque parece ser que los novohispanos fueron más entusiastas y más adinerados que sus contemporáneos en Perú o Colombia, de hecho todos los fieles desde Coahuila a Chiloé, se esforzaron en apoyar a la Iglesia.

Si sumamos diezmos, legados, cuotas, réditos, rentas de tierras y casas, ingresos de cofradías, las cantidades incalculables de ración y servicio, es obvio que la Iglesia ejercía una formidable fuerza económica en la sociedad colonial latinoamericana. Ahora bien, ¿qué hizo la Iglesia con tantos recursos? Al igual que en la sociedad, su distribución fue desigual. De los 334 000 pesos recaudados por diezmos en Michoacán, por ejemplo, el obispo recibió, como parte suya, 88 000 pesos, mientras un extendido “proletariado clerical” esparcido por las más remotas regiones de Michoacán, recibía ingresos miserables.¹⁴ Von Humboldt, muy consciente de la opulencia de la Iglesia europea, quedó impresionado por el estilo principesco de los obispos mexicanos. Sabemos también que se invertía mucho en hospitales, hospicios, casas de recogidas, educación —tareas que hoy día son cumplidas por los ministerios de salud, educación y beneficencia. Los jesuitas, como sabemos, financiaron con sus ingresos imponentes prestigiosos colegios por

¹² Manuel de Flon, “El crédito agrícola en el partido de Cholula de la Intendencia de Puebla en 1970”, edición de Luis Chávez Orozco, México, 1955; *Haciendas y ranchos en Tlaxcala en 1712* (introducción y paleografía por Isabel González Sánchez, México, 1969; Juan Carlos Garavaglia y Juan Carlos Grosso, “Mexican Elites of a Provincial Town: The Landowners of Tepeaca (1700-1870)”, *Hispanic American Historical Review*, 70: 2 (May, 1990), p. 266.

¹³ María Dolores Morales, “Estructura urbana y distribución de la propiedad en la ciudad de México en 1813”, *Historia Mexicana*, xxv:3 (enero-febrero 1976), p. 363-402.

¹⁴ Alexander von Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de Nueva España*, México, 1984, p. 84-85; David Brading, “El clero...”, *cp. cit.*, p. 137.

toda América junto con las doctrinas desde la Pimería Alta, hasta Arauco.¹⁵

Si comparamos las inversiones de la Iglesia con las del Estado, vemos que muy poco de lo que se extraía en concepto de tributo, alcabala, rentas del tabaco, nieve, quinto real, donativos, etcétera, fue reinvertido en la colonia, salvo en las grandes construcciones de Cartagena de Indias, San Juan, La Habana y uno que otro edificio oficial. La mayoría abrumadora de las extracciones de la Corona fue remitida a la metrópoli. Hay que recordar que los consulados de Veracruz y México pagaron el costo del camino entre esos dos puntos; las municipalidades financiaron las alhóndigas; el Cuerpo de Minería suministró los fondos para su edificio en Tacuba (donde hace siglos iba yo a los bailes anuales cuando albergaba la facultad de Ingeniería). Dice Humboldt que en un solo año, el de 1803, pagó el Cuerpo 120 000 pesos.¹⁶ Como sabemos también, muchos empleados de la burocracia real no percibían salario, sino que compraban el oficio y reembolsaban al prestamista (a menudo la Iglesia) a través de impuestos o de ganancias del comercio, como en el caso del infame reparto de mercancías en los Andes. Hasta el último tercio del XVIII, se gastó poco en fuerzas armadas o policía.

En cambio, la Iglesia invertía casi todo su capital en las Indias; aparte de los gastos que efectuaba en los ramos de salud, educación y beneficencia, era dueña de minas, obrajes, viñas y haciendas azucareras. En algunas regiones, como por ejemplo en Nicaragua en el siglo XVII, había poca actividad más allá de la subsistencia, salvo la que giraba alrededor de la Iglesia, promovida por su política de impuestos y redistribución.

Sobre todo, la Iglesia promovía un programa excepcional de construcción. No tenemos cifras globales para la cantidad invertida en catedrales, palacios episcopales, conventos o parroquias, aunque algunos —entusiasmados por la fe cuantitativa— han tratado de medir los edificios y llegar a una cifra por metros cuadrados, tal como calculan hoy día los contratistas el costo de nuestras modestas casas.¹⁷ Aunque varios conventos e iglesias desaparecieron, sobre todo en los primeros años de la república, aún quedan abundantes pruebas de ese afán de

¹⁵ A. J. Bauer, "Christian Servitude: Slave Management in Colonial Spanish America", en *Agrarian Society in History. Essays in honor of Magnus Mörner*, London, 1990, p. 89-107.

¹⁶ Claude Morin, *Michoacán...*, op. cit., p. 139; Alexander von Humboldt, *Ensayo...*, op. cit., p. 85.

¹⁷ Van Oss hizo un esfuerzo en *Inventory of 861 Monuments of Mexican Colonial Architecture*, Amsterdam, 1978.

construir. Este proyecto que, iniciado en los primeros años de la conquista, culmina en el siglo XVIII, empleaba a miles de albañiles —desde Coahuila hasta Chile, pagados casi siempre a los mágicos dos reales al día—, después de que los sistemas de encomienda y el repartimiento ya no estaban de moda.¹⁸ Se requerían innumerables carpinteros, vidrieros, artistas, herreros, miles de carretas, mulas, ropa, comida y cuero. En la parroquia común y corriente de San Miguel el Grande, por ejemplo, trabajaron entre 25 y 30 peones, cinco días a la semana, por dos años.¹⁹ Kubler revela que más de 6 000 indios fueron asignados en cuatequilt —10 turnos de 60 personas en cada uno— en otro proyecto.

En este sentido, la Iglesia funcionaba como un moderno ministerio de defensa o de guerra. Con la ayuda del Estado, la Iglesia en aquel entonces, tanto como el Pentágono ahora, generaba enormes presupuestos. Sus inversiones crearon una fuerte demanda de materiales y de trabajadores. Cuando la condesa de la Selva Nevada propuso fundar un convento de carmelitas en Querétaro, a fines del XVIII, su procurador le indicó a la Corona —a la cual, por supuesto, tenía que pedir permiso— no sólo que “las oraciones de estas vírgenes que están continuamente alabando a Dios, Nuestro Señor, y rogándole por la salud espiritual de los fieles son muy poderosas para con su Divina Majestad y de su mayor agrado”, sino también que en el empleo que se generaría en su construcción, “el dinero que se gaste en su fábrica y materiales quedará en los artesanos y trabajadores de ella”.²⁰ Es un argumento enteramente familiar al Departamento de Relaciones Públicas de la Lockheed Corporation, la que fabrica nuestros cohetes y aviones de caza. Finalmente el objetivo es comparable: en los dos casos —tanto el Pentágono como la Iglesia colonial— los enormes recursos económicos se emplearon con un propósito espiritual: las oraciones carmelitas y los submarinos nucleares estaban destinados a alejar al diablo.

Ya para el siglo XVIII, la Iglesia, que había logrado la prodigiosa obra de evangelización no sólo en los centros de Mesoamérica y los Andes sino también entre la población indígena esparcida por toda América, dio la espalda al campo y se alió con la elite colonial.²¹ Fue el caso tanto de seculares como de religiosos. Los dueños de propiedades, los

¹⁸ Antonio Rubial García, “Santiago de Ocuituco: La organización económica de un convento rural agustino a mediados del siglo XVI”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. VII, 1981, p. 2-28; George Kubler, *Mexican Architecture in the 16th Century*, New Haven, 1948, capítulo 4.

¹⁹ AGN, *Iglesias*, tomo 1, f. 86.

²⁰ AGN, *Templos y conventos*, 18, f. 160.

²¹ Asunción Lavrin, “El capital eclesiástico y las elites sociales en Nueva España”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 1:1 (Winter, 1985), p. 1-28.

mineros y comerciantes, se esforzaron en apoyar a la Iglesia a cambio de préstamos, sermones desde el púlpito en caso de tumulto o alboroto, y educación para sus hijos e hijas. En las últimas décadas de la colonia, esta alianza entre terratenientes y clero se hizo más estrecha como reacción a la expulsión de la Compañía y después, a raíz de la desafortunada política de la Consolidación de los vales reales, por la cual la Corona trató de obligar a la elite a pagar el valor capital de todas las obligaciones que pesaban sobre sus propiedades. No importaba si eran préstamos o gravámenes. En una economía como la nuestra esto sería equivalente a pedir que redimiéramos los préstamos que hubiéramos recibido. Podemos imaginar el desastre. En la economía colonial fue peor ya que en muchos casos la elite ni siquiera había recibido los préstamos sino que heredó o compró propiedades cuyos dueños, en un *reventón* de generosidad, habían gravado con un censo o con una capellanía. El Estado español, entonces, se obligó a pagar los réditos a la Iglesia, pero a una tasa inferior a la original. En un solo golpe, la consolidación logró amenazar a dos importantes elementos en la sociedad colonial e impulsarlos hacia una alianza más estrecha.

Con la independencia y el fin del control colonial, los dueños de propiedades llegaron al poder en las flamantes repúblicas e inmediatamente aparecieron tentaciones difíciles de resistir. Después de 1834 en México, 1854 en Chile, y 1855 en Perú, se abolió el diezmo obligatorio —su recolección ya no estaba respaldada por el gobierno. Por los años sesenta, casi toda la red opresiva de censos, capellanías y obras pías fue o abolida o ignorada. En efecto, la elite victoriosa había incrementado enormemente su capital, una ganancia más o menos comparable a la que nosotros realizaríamos si pudiéramos borrar nuestras propias hipotecas hoy día. Al mismo tiempo traspasaron a manos del sector privado o a veces a beneficencia, las propiedades de las diversas órdenes. Así, en el curso del XIX, el sector hacendado ocupaba el espacio creado por la ausencia de la Iglesia, un proceso que impulsó a la Iglesia a buscar amigos entre los elementos conservadores en las nuevas repúblicas.

El impacto de la ofensiva devastadora contra la Iglesia en el siglo XIX ha atraído pocas investigaciones. En el Perú del año 1792, por ejemplo, había unos 3 700 eclesiásticos en una población de casi un millón, o sea uno por cada 270 personas. A mediados del XIX, hubo un eclesiástico por cada 800-1 000 personas y en 1973 (en Lima) uno por cada 3 840. Parece que a fines de la colonia en México había unos 10 000 eclesiásticos, uno por cada 500 personas.²² En Guatemala, los

²² Jeffrey Kleiber, *La Iglesia en el Perú*, Lima, 1988, p. 15-60. Alexander von Humboldt, *Ensayo...*, *op. cit.*, p. 84-85. En España en el siglo XVIII había un clérigo por cada 62 personas.

numerosos religiosos en el siglo XVIII habían sido reducidos por los triunfantes liberales a sólo 146 en todo el país, en 1944. Obviamente los servicios de salud, educación o beneficencia proveídos por la Iglesia también fueron restringidos en el curso del siglo XIX, sin que el Estado pudiera reemplazar estos servicios.

Debates históricos

La mayor parte de la investigación histórica sobre la Iglesia colonial aborda, de una manera u otra, su influencia en retardar el desarrollo económico de América Latina, no en términos del viejo debate weberiano en cuanto a la conexión entre capitalismo y protestantismo, sino en el sentido material. Así, la primera pregunta que está presente en casi toda la investigación reciente es: ¿contribuía el éxito "explotativo" a lo que antes llamábamos —y algunos aún lo llaman— el subdesarrollo? Los liberales del siglo XIX no tenían la menor duda en cuanto al tema ni tampoco la ha tenido la historiografía dominante moderna. Liberales y marxistas hemos, todos, concluido que la Iglesia no tenía una influencia económica positiva. Prueba abundante de ello, se podía encontrar en las políticas de desamortización en las economías republicanas ya que parece que el sector hacendado no floreció realmente hasta que los dueños pudieron liberarse de la aplastante deuda clerical en el último tercio del siglo pasado. La edad de oro para los hacendados latinoamericanos, pues, se realizaría entre 1870 y 1920, no en la "depresión" de Borah y Chevalier ni tampoco en el opulento siglo XVIII.

En contra de la crítica marxista-liberal, se defendió a la Iglesia en términos sociales y culturales. Los valores cristianos ayudaban a mantener intacta la sociedad; ayudaban al control social de las clases *peligrosas*.²³ En los bien conocidos textos de Rodó o en algunos versos inesperados del gran poeta nicaragüense, se comparó positivamente los valores católicos espirituales con el burdo materialismo del capitalismo norteamericano. Pero a la luz de la nueva investigación, el papel de la Iglesia ya no es tan claro como antes parecía. Ha sido mucha la investigación del tipo que a Alfred Whitehead, el filósofo inglés, le gustaba llamar *confusing research*, o sea la investigación que confunde las categorías simplistas que tomamos como verdades eternas.

Algunos estudios se han enfocado al diezmo. La mayoría de los

²³ Para una reseña de varios trabajos recientes sobre la Iglesia, véase: Frederick Bowser, "The Church in Colonial Middle America: Non Fecit Taliter Omni Nationi", *Latin American Research Review*, xxv: 1 (1990), p. 137-156.

trabajos se dedican al siglo XVIII, aunque el primer libro de Fritz Schwaller se remonta hasta los orígenes en el XVI.²⁴ Varios estudios recientes, como, por ejemplo, el de Medina Rubio en Puebla o el de Enrique Florescano en Michoacán y muchos otros, establecieron la capacidad de los seculares para obtener ingresos.²⁵

Vemos también diferencias importantes entre regiones. El diezmo en la diócesis de México alcanzó casi 750 000 pesos anuales en la década de 1780; 350 000 pesos en Puebla, mucho más alto que en el Perú donde Lima rindió sólo 130 000 pesos y el Cuzco menos de 40 000. Aun tomando en cuenta que México estaba más poblado que la región andina, estas cifras indican no sólo la riqueza agrícola de una región, sino más bien la eficacia de la Iglesia o sus contratistas en la recaudación del impuesto.²⁶ A veces se han confundido las dos cosas.

El debate en cuanto a la riqueza eclesiástica se centró, al principio, en la tierra y resultó que la Iglesia poseía mucho menos de lo que se había pensado. En realidad, los regulares —las órdenes masculinas y femeninas— tenían más propiedad rural que los seculares.²⁷ Parece, en cambio, que el acceso a la riqueza del campo dependía más del control de la extensa red de censos, capellanías y obras pías que de la posesión misma de la tierra. Al principio, los censos que toda una generación de investigadores empezaban a encontrar en los archivos notariales y judiciales, fueron considerados como préstamos que tanto el Juzgado de Capellanías como los conventos habrían entregado a los hacendados. Si hubiéramos aceptado esta interpretación, la Iglesia aparecería económicamente como un banco, contribuyendo a la formación de capital y después invirtiéndolo en la economía colonial. Tal interpretación, sin embargo, nos exigió que imagináramos a un hacendado, por ejemplo, que hubiera juntado varios miles de pesos de a ocho en una bolsa de cuero, digamos para la dote de una hija, y los hubiera llevado a la puerta del convento para entregarlos a la abadesa. Tal imagen va en contra de nuestro conocimiento de la mentalidad de la clase hacendada, explicada

²⁴ John Frederick Schwaller, *The Origins of Church Wealth in Mexico: Ecclesiastical Revenues and Church Finances, 1523-1600*, Albuquerque, N. M., 1985.

²⁵ Arístides Medina Rubio, *Elementos para una economía agrícola de Puebla, 1540-1795*, Tesis doctoral, El Colegio de México, 1974; Elías Trabulse et alii, *Fluctuaciones económicas en Oaxaca durante el siglo XVII*, México, 1979; y las series de Morin, *Michoacán...*, *op. cit.*

²⁶ A. J. Bauer, "Introducción", en *La Iglesia en la economía de América Latina...*, *op. cit.*, p. 17-19.

²⁷ Dolores Morales, "Estructura urbana...", *op. cit.*, y, por supuesto, el trabajo de Jan Bazant, *Alienation of Church Wealth in Mexico: Social and Economic Aspects of the Liberal Revolution, 1856-1875*, Cambridge, 1972.

en los trabajos de Pablo Macera, entre otros, que ha demostrado que si los terratenientes tenían un fuerte principio era el de no gastar moneda salvo en casos inevitables.²⁸ Pagaban los salarios en ropa o comida (que los mismos trabajadores habrían producido), o en el acceso precario a una choza en la hacienda. Invertían muy poco en el casco o en la infraestructura. Sabemos que, paradójicamente, en colonias con minas de plata, la moneda era escasa. Los hacendados guardaban sus pesos para las transacciones con los comerciantes locales o ultramarinos.

Otra interpretación empezaba a surgir. Parecía que los dueños de propiedades, faltando la moneda en efectivo, muchas veces sólo imponían algún censo, capellanía u obra pía sobre una cantidad nominal o ficticia de su hacienda o casa para garantizar un rédito, casi siempre a cinco por ciento en el siglo XVIII (hasta 7% o aun más en el XVI). En este caso, el capital no cambiaba de mano, aunque sí representaba un gravamen. El problema reposaba en el ambiguo término "censo" que podía indicar o "préstamo" o, sencillamente, "gravamen". Este problema, que puede parecer pedante o excesivamente académico, en realidad conduce a interpretaciones muy distintas no sólo en cuanto al papel de la Iglesia en la economía colonial sino también en cuanto a las mentalidades coloniales.

El punto de partida en el debate en México fue la cifra de don Manuel Abad y Queipo, a fines del XVIII. Muchos mexicanos y varios estudiosos extranjeros sacaron de sus cifras, la idea de que la Iglesia era realmente activa en el negocio de prestar dinero a interés a la elite colonial. Aceptando las cifras de don Manuel no muy críticamente, parecía que la Iglesia —la distinción entre secular y regular no se explicaba— había efectuado *préstamos* por valor de millones de pesos, un volumen que la hubiera convertido en el más importante banquero de la era colonial.²⁹ Tal interpretación hoy día es posible sólo si uno ignora los trabajos de la profesora Von Wobeser, de Germán Colmenares, de Antonio Rubial y de otros que han examinado el vocabulario y prácticas en la relación económica entre la Iglesia y los terratenientes. Particularmente útil es el estudio de la profesora Von Wobeser sobre la hacienda San Carlos Borromeo y un artículo más reciente sobre el censo consignativo;³⁰ cualquier debate sobre la Iglesia como "banquero" o su

²⁸ Pablo Macera, "Feudalismo colonial americano: el caso de las haciendas peruanas", *Acta Histórica*, 35 (Szeged, Hungary, 1971), p. 3-42.

²⁹ Manuel Abad y Queipo, "Escritos...", en José María Luis Mora, *Obras sueltas*, México, 1963, p. 217 y 131.

³⁰ Gisela von Wobeser, *San Carlos Borromeo: endeudamiento de una hacienda colonial (1608-1729)*, México, UNAM, 1980; "Mecanismos crediticios en la Nueva España: el uso del censo consignativo", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 5:1 (Winter 1989), p. 1-23;

papel en la economía colonial debe tomar en cuenta estos trabajos. Y de hecho, estudiosos por toda América lo han hecho. La diferencia se nota, por ejemplo, entre el libro de Michael Costeloe, la investigación de Linda Greenow o los tempranos trabajos de Asunción Lavrin comparados con su artículo reciente sobre "El capital eclesiástico y las elites sociales".³¹ La profesora Lavrin, por cierto, es una de las pioneras —Josefina Muriel es otra— en este campo. Debo confesar que por varios años Asunción y yo intercambiamos cartas, las tuyas largas, informadas y encantadoras. Si no he aprendido nada, pido perdón; no es culpa suya. Ahora, los ecos del debate que empezó en México se ven en todos los artículos y libros que se publican entre Caracas y Cuzco.

No me quiero extender más o insistir en un tema que debe ser familiar a todos en esta sala, sino concluir diciendo que el problema reposaba en entender realmente cómo funcionaban los censos y las capellanías. Y resultó que fue difícil aun si uno se acercaba a los archivos con un espíritu interrogativo. Ahora se sabe que aunque la Iglesia, sobre todo los conventos femeninos, sí prestaba dinero, una gran cantidad de los "censos", que antes parecían "préstamos", eran, de hecho, "imposiciones" hechas por dueños de propiedades que no involucraban el traspaso de dinero sino sólo la obligación a pagar réditos a la Iglesia. En esta interpretación la Iglesia parece más parásita. Su imagen de banquero se ha modificado.

Al mismo tiempo tenemos un cuadro más claro de los casos donde sí se prestaba dinero. Esta actividad se ve en los estudios recientes de conventos, tales como los de Mark Zellman en Caracas, Carlos Mayo sobre los betlemitas en Buenos Aires, la profesora Catherine Burns sobre los de Santa Clara en Cuzco, el fino estudio de Antonio Rubial sobre los agustinos y los múltiples trabajos de Asunción Lavrin.³² Todos

Germán Colmenares, "Censos y capellanías: formas de crédito en una economía agrícola", *Cuadernos Colombianos*, vol. II (1974), p. 123-144.

³¹ Michael Costeloe, *Church Wealth in Mexico: A Study of the Juzgado de Capellanías in Archbishopric of Mexico 1800-1856*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967; Linda Greenow, "Spatial Dimensions of the Credit Market in the 18th Century Nueva Galicia", en David Robinson (ed.), *Social Fabric and Spatial Structure in Colonial Latin America*, Ann Arbor, 1979; Asunción Lavrin, "The Role of the Nunneries in the Economy of New Spain in the 18th Century", *Hispanic American Historical Review*, XLVI: 4 (Nov., 1966); "La riqueza de los conventos de monjas en Nueva España: estructura y evolución durante el siglo XVIII", *Cahiers des Amériques Latines*, vol. VIII (1973).

³² Mark Zellman, *A Clarist Convent in Caracas: 1637-1874* (Ph. D. dissertation in History, University of Colorado, Boulder, Colorado, 1991); Carlos Alberto Mayo, *Los Betlemitas en Buenos Aires: Convento, Economía y Sociedad 1748-1822*, Sevilla, 1991; Kathryn Burns, "Apuntes sobre la economía conventual: el Monasterio de Santa Clara del Cusco", *Allpanchis*, n. 38 (1991), p. 67-96. La profesora Burns acaba de presentar su tesis

demuestran que los conventos eran prestamistas importantes. Como era de esperar, el ritmo de los préstamos se aceleró en el siglo XVIII tardío. Se empezó a emplear el término “depósito irregular” y, aun, “hipoteca”.

No debemos olvidar tampoco que a veces era difícil obligar a los dueños a pagar los réditos del enorme volumen de deuda que gravaba sus propiedades. Es cierto que la Iglesia, en caso de pago atrasado, tenía el derecho de embargar las propiedades, forzar su venta, y muchas veces, de esta manera, adquirir casas y haciendas. Se supone, por ejemplo, que muchas de las casas urbanas en la capital novohispana —la Iglesia era dueña de casi la mitad— se adquirieron de esta manera. Al mismo tiempo las nuevas investigaciones demuestran que existían límites a la capacidad de la Iglesia a insistir en el pago de réditos atrasados, especialmente al final del régimen español y en las primeras décadas del republicano. El estudio de Garavaglia y Grosso, por ejemplo, demuestra que algunos hacendados y rancheros en Tepeaca debían diez años de réditos atrasados.³³ Se supone que el funcionamiento del sistema dependía de las condiciones locales y relaciones de poder.

Algunas explicaciones

Cualquiera que sea la naturaleza de la interconexión entre Iglesia y economía, no hay duda que los habitantes de las Indias se esforzaron en apoyar a la Iglesia, especialmente con los censos, capellanías, obras pías y legados. Tenemos abundantes testimonios no sólo en los documentos y comentarios de la época, sino también en la imponente cantidad de templos y conventos aún presentes hoy en día. En la patria de la cristiandad europea hemos quedado asombrados por las grandes catedrales de Chartres o de Burgos, los majestuosos conventos de Asissi y Avignon. Hay que recordar que fueron producto de siglos de esfuerzo en los centros, relativamente ricos, de la metrópoli. Además, muchos se erigieron en el medioevo tardío. En nuestra América, la gran ola de construcción eclesiástica, llegó en la edad anticlerical de la Ilustración, bajo condiciones de relativa pobreza. ¿Cómo se explica tanta piedad

doctoral en la que ofrece información útil sobre los antecedentes europeos y españoles, más un detallado estudio de los conventos cuzqueños junto con sus ramificaciones sociales y culturales (*Convents, Culture and Society in Cuzco, Peru, 1550-1865*, Harvard University, Dissertation in History, 1993). Véase, también, Jorge Guevara Gil, *Propiedad agraria y derecho colonial: los documentos de la hacienda Sentotis, 1543-1822*, Lima, 1993, p. 262-275.

³³ Juan Carlos Garavaglia y Juan Carlos Grosso, “Mexican Elites...”, *op. cit.*, p. 266.

barroca en la edad de Adam Smith? ¿Cómo se explica que un esforzado empresario como, por ejemplo, Antonio de Obregón o Josep de la Borda, hubieran invertido sus millones en las maravillas de La Valenciana o de Santa Prisca? ¿Cómo fue posible que los jesuitas invirtieran más de dos millones en las joyas barrocas que son las iglesias de la Compañía en Quito y en Lima? Y, llegando al punto álgido de esta discusión, ¿cómo se explica que los propietarios novohispanos, peruanos, quiteños, etcétera, tan dedicados a la búsqueda de ingresos y riquezas, hubieran gravado sus casas y haciendas a tal grado que hasta el 60 ó 70% de su valor se destinase a la Iglesia? O bajando a un nivel más humilde de la sociedad colonial, ¿cómo se explica que todo lo acumulado por un pobre pueblo de indios se gastase en un exuberante y glorioso *reventón* en una fiesta en honor del santo local?

Quizás estas preguntas sólo puedan surgir en la mente de un apóstata, de un representante de una sociedad capitalista que no puede escaparse de su herencia puritana. Pero, de hecho, la pregunta se le ocurrió a varias personas en el siglo XVIII también.

Una explicación se puede buscar en la antropología del consumo en la cual todos los bienes tengan las características de "utilidad" y de "identidad". Sin dudar de la admirable piedad de nuestra condesa de Selva Nevada, podemos ver que el legado a los carmelitas también fortaleció su honra, sirvió como una seña visible de su *status* en la sociedad colonial. Se puede suponer que tales consideraciones motivaron otros legados, obras pías, aniversarios y, consecuentemente, muchos de los gravámenes, censos y capellanías que cubrían como una frazada sofocante la rentabilidad del campo colonial. Las misas, los sacramentos, las fiestas son todos "bienes" que se consumen y todos, como sabemos, constituyen indicaciones de identidad social y política.

Si existen en una sociedad colonial divisiones bien marcadas entre clase, raza y etnia —el caso de Kenia bajo el imperio británico, o incluso de los Estados Unidos en el siglo XVIII (casi no reconocemos el hecho de mestizaje, no existe en nuestro "discurso", salvo en "zonas latinas" como New Orleans, por ejemplo)— no es tan importante establecer la identidad a través del consumo, ya que nadie puede confundir a un criollo como Jorge Washington con un negro africano ni tampoco a un campesino cuáquero con un algonquino. Pero, según lo entiendo, en América Latina, aquellas divisiones llegan a ser borradas con el largo proceso de mestizaje. Si añadimos la ambigua relación entre los españoles europeos y americanos, entendemos por qué tantas personas se sentían precarias y ambiguas socialmente y de ahí la tentación de demostrar o crear —"construir"— el *status* a través del consumo. Garavaglia y Grosso, en su estudio de la elite poblana, no dudan en que los terratenientes fueran

“racionales” en la administración de sus haciendas, pero, sin embargo, “se esforzaban no en hacer fortuna sino en *gastarla* para mantener los valores que consideraban fundamentales”.³⁴ Éstos significaban no sólo una posición social prominente sino también la piedad religiosa, dos cosas inextricablemente unidas en la mentalidad colonial. Cualquier discusión, entonces, de las intensas conexiones entre Iglesia, economía y Estado debe buscar explicación no sólo en las relaciones económicas y políticas, sino también dentro de la cultura en la cual estaban encajadas.

Siguiendo con el tema del consumo, también podemos ver que los conquistadores cristianos o, quizás, los cristianos conquistadores, imponían pautas o patrones de consumo, por todos los lados, en la nueva sociedad. Se exigían varios bienes nuevos. Aparte del “reparto forzado”, de los sacramentos que daban sentido espiritual a la vida cotidiana y conllevaban la imposición de capellanías, aniversarios, más la moneda sonante para las cuotas clericales, la cristiandad también implicaba cambios profundos en la vida material. Pan de trigo, vino y velas son tres obvios compañeros de la fe, pero la Iglesia también estimulaba específicos platos para específicas fiestas, tenía reglas estrictas para la ropa con que se vestían los curas y las monjas y, además, insistió en el vestido modesto para los conquistados.³⁵

Y, sobre todo, como ya hemos visto, la cristiandad cambió rápidamente y para siempre el paisaje rural con la construcción masiva de conventos y parroquias que traían al campesinado indígena a los nuevos pueblos, donde se acostumbraba el consumo de uno que otro artefacto de origen europeo y sobre todo a *tomar*. Los domingos, designados días de descanso, más los innumerables días de fiesta en el calendario cristiano, proveían maravillosas oportunidades para emborracharse. La Iglesia llegó a ser un gran productor de vino y aguardiente en el Perú, por ejemplo, mientras lanzaba invectivas contra la embriaguez de los indios.³⁶ Y ya mencionamos las grandes construcciones eclesiásticas que devoraban piedra labrada, vigas y tablas, vidrio, hierro, la plata y el oro, y ofrecían empleo a miles de peones y artistas.

Éstas son, entonces, unas reflexiones en cuanto a las relaciones entre la Iglesia, la economía y el Estado. Dentro del cuadro más extenso de la sociedad occidental, vemos que estas relaciones se desarrollaban en forma distinta y de manera retrasada al proceso que se seguía en la patria europea del capitalismo y de la cristiandad. Es otro ejemplo de

³⁴ *Ibidem*, p. 292 (subrayado en el original).

³⁵ Charles Gibson, *The Aztecs Under Spanish Rule*, Stanford, 1964, p. 366.

³⁶ William Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford, 1979, p. 28-72.

las varias épocas históricas, presentes al mismo tiempo, en los imperios atlánticos. Imagino que debemos recordar una vez más que hay que entender la historia de América Latina en sus propios términos en vez de exigir que siga el horario histórico del occidente, como hicimos con todas aquellas “transiciones al capitalismo” que se suponía debían ocurrir a un ritmo fijo.

Creo también que un enfoque comparativo es útil. Resulta que por las divisiones impuestas por siglos de control colonial y neocolonial, los historiadores chilenos, peruanos o mexicanos aún escriben dentro de sus propias tradiciones históricas. En esta presunta edad *post-TLC*, sería bienvenido un mercado de investigación más amplio que empleara análisis comparativos no sólo entre las distintas regiones americanas sino también tomando en cuenta la rica historiografía de la Iglesia —de las Iglesias del viejo mundo.

Finalmente, ¿qué ha pasado con todas aquellas tortugas? Ya que vivimos en un mundo no sólo *post-TLC* sino también *postmoderno*, imagino que debemos recordar que tanto el esquema de Galileo como el explicativo montón de tortugas son meras “construcciones”.