

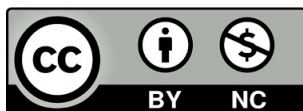
Sebastián Hernández Méndez

Mariano Soler: activista
ultramontano transnacional (1846
-1908). Una historia del
internacionalismo católico desde
América Latina

Director/es

Cubas Ramacciotti, Ricardo Daniel
Ramón Solans, Francisco Javier

<http://zaguan.unizar.es/collection/Tesis>



Universidad de Zaragoza
Servicio de Publicaciones

ISSN 2254-7606



Tesis Doctoral

**MARIANO SOLER: ACTIVISTA ULTRAMONTANO
TRANSNACIONAL (1846-1908). UNA HISTORIA
DEL INTERNACIONALISMO CATÓLICO DESDE
AMÉRICA LATINA**

Autor

Sebastián Hernández Méndez

Director/es

Cubas Ramacciotti, Ricardo Daniel
Ramón Solans, Francisco Javier

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
Escuela de Doctorado

Programa de Doctorado en Historia Contemporánea

2022



Universidad de
los Andes

Facultad de Filosofía y Humanidades
Instituto de Historia
Doctorado en Historia



Universidad
Zaragoza

Escuela de Doctorado
Doctorado en Historia Contemporánea

Mariano Soler: activista ultramontano transnacional (1846-1908)

Una historia del internacionalismo católico desde América Latina

Tesis para optar al grado de Doctor en Historia

Autor: Sebastián Hernández Méndez

Directores en régimen de cotutela:

Ricardo D. Cubas Ramacciotti (Universidad de los Andes, Chile)

Francisco Javier Ramón Solans (Universidad de Zaragoza)

Santiago de Chile 2022



Dr. Mariano Soler

Ilustración. “Mariano Soler”, Biblioteca Nacional del Uruguay, Colección “Caricaturas”.
<http://bibliotecadigital.bibna.gub.uy/jspui/handle/123456789/69748>

“Comprender todo es volver y reducir todo a lo uno, es dirigir todas las cosas a su origen y a su fin; es unificarlo todo, y es, por tanto, *pacificarlo* todo”.

Mariano Soler, *Pastoral del Excmo. Señor Arzobispo sobre la vida de la Iglesia y la época contemporánea con ocasión de la Santa Cuaresma*. 1904.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	9
SIGLAS Y ABREVIATURAS	13
INTRODUCCIÓN	15
La vida transnacional de un obispo latinoamericano.....	17
1. Globalización e internacionalismos religiosos	21
2. Internacionalismo católico y ultramontanismo: una propuesta desde la “periferia”	29
3. Tras los pasos de un activista transnacional	37
4. Biografía histórica y vidas transnacionales	40
5. Estructura de la obra y fuentes documentales.....	45
PARTE I. EL NACIMIENTO DE UN ACTIVISTA TRANSNACIONAL	53
Capítulo 1. A la sombra del Vaticano	55
1. En América, lejos de Roma	59
2. Un espacio de formación ultramontana	69
3. Las sombras del Vaticano	78
4. En Roma, cerca de América	85
Capítulo 2. Entre guerras culturales transatlánticas.....	95
1. Escenarios disputados	96
2. Renovación ultramontana y liderazgo	100
3. Un episodio “glocal”: la guerra de las biblias.....	106
4. Secularización, anticlericalismo y resistencia	113
5. Contra el liberalismo y los “cristianos pusilánimes”: hacia un activismo transnacional	118
PARTE II. ROMA	131
Capítulo 3. Con la mirada en Roma y los pies en Uruguay.....	133
1. Ascenso al episcopado	135
2. Avances en la consolidación de la Iglesia uruguaya.....	139
3. La organización de la Iglesia nacional.....	140
4. Un clero “unido y obediente al prelado”	144
5. “Quien no está con el Obispo no está con la Iglesia”: autoridad episcopal y laicado ..	150
6. Roma en las mentes y los corazones de los fieles.....	155
7. Escenarios hostiles	165

8. “¡Siempre el mismo obispo!”. Desgaste y renuncia	177
9. Más cerca de Roma, más lejos del Estado	181
Capítulo 4. El generalísimo y su lugarteniente.....	183
1. ¡A Roma! Entre jubileos pontificios y peregrinaciones.....	187
2. Una cruzada para los tiempos modernos	199
3. El árbitro supremo	207
4. El ojo del generalísimo	214
5. La apuesta internacionalista.....	220
PARTE III. AMÉRICA LATINA	223
Capítulo 5. El despertar de una conciencia latinoamericana	225
1. Al rescate del Colegio Pío Latino Americano	226
2. La gira por América.....	229
3. Una sucursal en Roma para la Iglesia latinoamericana	236
4. La regeneración de un continente	239
5. Cruzada contra la internacional liberal y masónica.....	246
6. Los caminos del internacionalismo católico en América Latina	254
Capítulo 6. Por una América Latina católica, romana y unida.....	261
1. Los orígenes de la idea de América Latina.....	262
2. Presente, futuro y pasado de un continente.....	269
3. De adanes, amerindios y ultramontanos	272
4. 1492-1892: cuarto centenario del nacimiento de América Latina.....	279
5. Una Iglesia para América Latina	286
PARTE III. ORIENTE	307
Capítulo 7. Viajes y relatos de un obispo latinoamericano por Oriente.....	309
1. Los “viajes bíblicos” de un clérigo latinoamericano	310
2. ¿Un orientalismo ultramontano?.....	319
3. Oriente en las guerras culturales rioplatenses.....	327
Capítulo 8. Un templo binacional para una Virgen transnacional.....	337
1. El sueño del hortelano.....	340
2. Comprar una fracción del paraíso del rey Salomón.....	346
3. Dificultades en el paraíso.....	349
4. Construir un templo al otro lado del mundo	352
5. La inauguración del santuario.....	357
6. De Chiavari a Palestina, pasando por el Río de la Plata: itinerarios de una Virgen	360
CONCLUSIÓN. LA AMPLITUD DEL MARGEN.....	365
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	375

AGRADECIMIENTOS

A semejanza del tema que aborda, esta investigación ha seguido un recorrido transnacional. La mayoría de los capítulos fueron escritos en Santiago de Chile, no pocos surgieron durante una estancia en Zaragoza y todos encontraron su forma definitiva en Montevideo y Minas. En ese largo recorrido han sido numerosas las personas que, de varios modos y en diversos ámbitos, permitieron que este trabajo pudiera concluirse, o al menos “interrumpirse” de una forma que en lo personal considero satisfactoria. Por tanto, un deber de gratitud me obliga a reconocer, si no a todos, al menos a aquellas personas e instituciones sin las cuales ese recorrido hubiera quedado dramáticamente truncado.

Mi principal deuda es con mis tutores, Ricardo Cubas Ramacciotti (Universidad de los Andes) y Francisco Javier Ramón Solans (Universidad de Zaragoza). La generosidad intelectual, el profesionalismo y la calidez humana que los caracteriza han sido un soporte y un estímulo fundamental para la concreción de este trabajo. El acompañamiento que me brindaron desbordó la sola actividad investigativa, sirviéndome como ejemplo precioso de la dimensión ética de la vida intelectual (humildad, generosidad, honradez y rigor intelectual). A sus amenas conversaciones, sus agudas lecturas y relecturas, sus equilibrados consejos, sus justas correcciones, sus perspicaces sugerencias y recomendaciones, debo lo mejor que puedan contener estas páginas.

En el programa de Doctorado en Historia de la Universidad de los Andes encontré el apoyo institucional donde iniciar mis estudios doctorales. Un agradecimiento especial merece Bárbara Díaz, directora del Instituto de Historia, quien además de alentarme a realizar el doctorado, se mostró siempre cercana y atenta durante mi vida en Chile; también Marcelo Aguirre, director del doctorado en Historia, por aceptarme en el programa y facilitarme su ayuda en todas las gestiones académicas. Julieta Ogaz, Isidora Puga, Olga Romero y Cecilia Caimanque, me asistieron en todo momento con los acostumbrados trámites y papeleos

burocráticos. Los profesores del Instituto de Historia, en particular Isabel Cruz, Manuel Salas y Alexandrine de La Taille, aportaron valiosas recomendaciones bibliográficas. Jorge Dagnino fue también un profesor cuyo despacho encontré siempre abierto para discutir temas de historiografía y modernidades católicas. También agradezco a la Escuela de Doctorado y al Departamento de Historia de la Universidad de Zaragoza por aceptarme en el programa de doctorado en Historia Contemporánea. Durante y después de mi estancia en la universidad aragonesa, que transcurrió entre octubre de 2019 y julio de 2020, recibí la ayuda de Ángela Cenarro, Pilar Casanovas y del cálido grupo de estudiantes de los distintos programas de doctorado en Historia.

Esta investigación no hubiera sido posible sin el apoyo, en primer lugar, del Fondo de Ayuda a la Investigación (FAI) de la Universidad de los Andes, que me concedió una beca para cursar los estudios en los primeros dos años del programa. También me benefició con una beca de investigación durante mi estancia en España. La segunda mitad del programa la realicé con la Beca Doctorado Nacional –folio 21191337– de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) del gobierno de Chile.

Directores y funcionarios de los distintos archivos consultados facilitaron en todo momento mi trabajo y colaboraron para hacerlo más cómodo en un difícil y estresante contexto de pandemia. Quisiera reconocer especialmente la colaboración de Andrea Fraga, responsable del Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo, del personal del Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago de Chile, del Centro de Documentación y Estudios de Iberoamérica (CEDEI) de la Universidad de Montevideo, de la Biblioteca y Archivo “Dr. Pablo Blanco Acevedo” del Museo Histórico Nacional en Montevideo, del Archivo Nacional de Chile, del Archivo General de la Nación de Uruguay, y de las bibliotecas del Seminario Pontificio Mayor de Santiago de Chile y de la Facultad de Teología “Mons. Mariano Soler” del Uruguay.

Este trabajo se benefició de la lectura y comentarios que varios profesores, colegas y amigos hicieron a distintos borradores y capítulos. Numerosos matices, desarrollos o modificaciones se deben a sus críticas y observaciones, aunque ningún error o carencia de juicio podría atribuírseles. Quisiera agradecer en particular a Ignacio Martínez, por sus valiosas observaciones al capítulo 1, y a Álvaro Caso Bello, quien dedicó su tiempo a leer y comentar

la Introducción y el capítulo 8. Carolina Cerrano y Nicolás Arenas también me brindaron útiles comentarios para los capítulos 3 y 7, respectivamente.

Entre 2017 y 2018 tuve oportunidad de participar en dos encuentros académicos en los que presenté bocetos del proyecto inicial de investigación. Los comentarios y críticas que entonces recibí me permitieron superar varias dudas conceptuales y metodológicas importantes. El primer evento tuvo lugar en el Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte, en Frankfurt, donde asistí para participar del seminario “Governing the World Papacy and Roman Curia Through the Centuries. Research Tools for History and History of Law”, coordinado por Benedetta Albani y Massimiliano Valente. El segundo se desarrolló en Buenos Aires, en el marco del “IV Workshop: religión y secularización en el mundo contemporáneo”, organizado por CEIL-CONICET, la Universidad de San Andrés y la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad. Allí tuve la oportunidad de que Roberto Di Stefano leyera y comentara con detenimiento mi proyecto de investigación. Otros espacios académicos importantes para esta investigación fueron el Seminario de filosofía práctica, coordinado por Manfred Svensson y Joaquín García-Huidobro en la Universidad de los Andes; el seminario de Historia Moderna y Contemporánea en la Universidad de Zaragoza; y el Seminario Historia y Religión, coordinado por Susana Monreal en la Universidad Católica del Uruguay. Desde Montevideo, Susana acompañó con mucho interés los avances de este trabajo y me ha apoyado siempre con generosidad en el desarrollo de mi carrera académica. Mi deuda y gratitud para con ella es grande y sincera.

Aunque la memoria no me permite nombrar uno por uno a todos los académicos que, en diversos congresos en Alemania, Argentina, Chile, España, Francia, Perú y Uruguay, enriquecieron con sus comentarios y preguntas diversos aspectos de este trabajo, no quisiera dejar de mencionar esa deuda. Sí puedo y debo expresar mi agradecimiento a Pedro Gaudiano, quien me facilitó una copia del manuscrito mecanografiado de la *Historia del Colegio Pío Latino Americano* de Pedro Maina, cuyo original se encuentra en el Colegio Pío Latino Americano en Roma. También me permitió acceder a su tesis doctoral defendida en la Universidad de Navarra, la primera dedicada a la figura de Mariano Soler. Nicolás Arenas me proporcionó valiosas copias de documentos consultados en el Archivo General de la Nación de Argentina. Alejandro M. Dieguez, desde el Archivo Apostólico del Vaticano, aportó

bibliografía y referencias a documentación relativa a Soler en los archivos romanos para una futura estancia de investigación.

Versiones más acotadas de dos capítulos de esta tesis fueron publicados en revistas académicas. Una versión resumida del capítulo 7 se publicó en la *Rivista di storia del cristianesimo*, como parte del dossier “Decentring Catholicism. A Re-reading of the Nineteenth Century Catholic Church from a Latin American Perspective”, coordinado por Roberto Di Stefano y Francisco Javier Ramón Solans. Una traducción al inglés del capítulo 8 apareció en el *Journal of Iberian and Latin American Studies*, en el dossier “Celestial Nations, Earthly Religions. Catholicism and Nationalism in Spain and Latin America in the Nineteenth Century”, coordinado por Francisco Javier Ramón Solans y José María Portillo. Agradezco a los coordinadores y a los evaluadores anónimos por sus comentarios y correcciones.

Amigos y compañeros de los programas de doctorado de Historia, Filosofía y Derecho hicieron más agradables las intensas jornadas de estudio en la universidad. Gracias a ellos, el tercer piso del edificio “Biblioteca” de la Universidad de los Andes se convirtió en un espacio entrañable donde trabajar todos los días. Nicolás Arenas, Teresa Avilés y Andrés Llaury fueron oyentes pacientes y críticos de mis tanteos iniciales, cuando buscaba definir el tema de investigación. La amistad cultivada, las charlas compartidas y los litros de mate y café bebidos hicieron más amena y menos solitaria la tarea intelectual. José Antonio Poblete, Pablo Manterola, Carlos Neuenschwander y la pequeña “colonia” de doctorandos uruguayos en Chile (Santiago, Megan, Mariana, Sofía, Nicolás y también Giselle) me acompañaron con su amistad y ayuda. El apoyo y cariño de Javiera Canales fue igualmente importante en este largo camino, y siempre le estaré agradecido por ello. No puedo olvidar a mis amigos de la parroquia San Pedro de Las Condes, que dedicaron muchos rezos para que este trabajo llegara a buen puerto.

Por último, aunque sin duda lo más importante, está el agradecimiento a mi familia. A mis padres, Hugo y Maricel, por el apoyo y el cariño incondicional en este tiempo cargado de estudio, escritura, dudas e incertidumbres. Mis hermanos Evangelina, Esteban, David y María, mis cuñadas Marta y Belén, y mis pequeños sobrinos Juan Pablo, Isabel y el o la que vendrá, han sido también un sostén emocional invaluable. Esta tesis está dedicada a ellos, sobre todo a mis padres, por todo el bien que sé que me han hecho y por el que ignoro.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

SIGLAS

AAV	Archivo Apostólico Vaticano
AES	<i>Affari Ecclesiastici Straordinari</i>
ACEM	Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo
ACT	Archivo de la Curia de Tacuarembó
AGN-A	Archivo General de la Nación – Argentina
AGN-U	Archivo General de la Nación – Uruguay
AHAS	Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago
CCS	<i>Congregatio pro Causis Sanctorum</i>
GMIY	Gobierno Monseñor Inocencio Yéregui
GMJV	Gobierno Monseñor Jacinto Vera
GMMS	Gobierno Monseñor Mariano Soler
MHN	Museo Histórico Nacional
VA	Vicariato Apostólico

ABREVIATURAS

cfr.	cónfer / comparar
f./ff.	folio/s
fasc.	fascículo
n.º	número
passim	“en todas partes” / en lugares diversos
s.e.	sin editorial
s.f.	sin fecha de publicación
s.l.	sin lugar de edición
s.p.	sin página
t.	tomo
vol.	volumen

INTRODUCCIÓN

LA VIDA TRANSNACIONAL DE UN OBISPO LATINOAMERICANO

El 12 de abril 1893 el obispo de Montevideo llegó a la ciudad de Bagdad. Lo hizo en una precaria barquilla desde Mosul, acompañado de una pequeña escolta y durante la noche, por temor a sufrir un ataque de las tribus árabes. El obispo era un apasionado de la arqueología y la geografía bíblicas, razón por la cual, unas semanas antes, había atravesado el desierto para visitar las milenarias ruinas de Asiria. En Bagdad permaneció tres días y luego retomó la marcha con dirección a Hillah. Estaba ansioso por explorar los restos de Babilonia y de otras ciudades de la antigua Caldea que, junto con las de Asiria, eran el principal objetivo de su nueva excursión por Medio Oriente. Durante veinticuatro días se lo vio cabalgar por el desierto agreste sin tomar casi descanso, pues lo apremiaba estar en Jerusalén a mediados de mayo para participar del Congreso Eucarístico Internacional. Los *múcaros* –arrieros o mule-ros árabes– comenzaron a sentir con disgusto cómo las jornadas se alargaban con extenuación desde las siete de la tarde hasta el mediodía del día siguiente. Durante el trayecto encontraron que parte del camino se había inundado por las crecientes del Éufrates. Lo más sensato hu-biese sido regresar por el camino andado y buscar otra ruta, pero el prelado estaba obstinado en llegar a tiempo para la apertura del congreso. Se ordenó entonces descargar las bestias y los palafreneros comenzaron a transportar el equipaje a hombros, mientras los caballos eran conducidos con fatiga por el pesado fango. En ropas menores, a veces caminando con el agua hasta el pecho y otras sobre las espaldas de un *múcaro*, el empecinado obispo logró avanzar tres kilómetros hasta que le fue posible retomar la marcha con normalidad. Más tarde escribió orgulloso haber tardado tan solo treinta y cinco días en completar el viaje hasta Jerusalén,

cuando un homólogo suyo, que también asistía al congreso, pero desde una distancia menor, le había tomado tres meses¹.

Una vez en Jerusalén, Mariano Soler –ese es el nombre de nuestro obispo– experimentó con asombro el vuelco globalizador que estaba viviendo el catolicismo global a fines del siglo XIX. Miles y miles de peregrinos de todas partes del mundo se habían congregado en la Ciudad Santa para reafirmar, ante la opinión pública internacional, la unión de las Iglesias de Oriente con la Roma papal. Más allá de lo anecdótico del encuentro, el Congreso Eucarístico Internacional de 1893 tuvo varios significados en la vida de Soler. En primer lugar, le dio la oportunidad de acoplarse a uno de los megáfonos más importantes en la internacionalización del catolicismo. “Y en verdad”, relató en el recuento de su viaje, “el Congreso de Jerusalén ha sido en sus efectos superior a toda expectativa, y podemos decir que cuando Roma se atreve, el mundo se inclina. Solo el Papa tiene este poder universal; solo la Santa Sede tiene hoy día un Poder irresistible e internacional”². Para este obispo venido de la otra mitad del mundo, el congreso aparecía –al margen de la cuestión eclesiológica en torno a la unión de las Iglesias cristianas de Oriente– como un instrumento político al servicio de la construcción del papado como poder moral ineludible en medio de las transformaciones del mundo moderno. La presencia de Soler en Jerusalén era, además, un síntoma de la progresiva internacionalización del catolicismo en América Latina. Que las sesiones del congreso registraran los nombres de los obispos de Montevideo y de San Luis Potosí³, revela que los prelados latinoamericanos ya no estaban viendo como únicos circuitos de movilización los espacios romano y europeo. La globalización era un hecho también constatable en la Iglesia católica en América Latina. Por último, este viaje a Tierra Santa permitió a Soler concretar un sueño por años anhelado y que conectó dos espacios tan lejanos como eran las repúblicas del Río de la Plata (Argentina y Uruguay) y Palestina. Precisamente, fue en esta oportunidad que Soler acordó la compra de un terreno para construir un templo consagrado a la Virgen del Huerto, en el lugar donde, según la tradición, se encontraban los jardines del rey Salomón. Sirviéndose de su estadía en Roma por el jubileo episcopal de León XIII, y

¹ Cfr. Mariano Soler, *Viaje bíblico por Asiria y Caldea o excursión a Mesopotamia al través de los monumentos y ruinas asirio-caldeas en sus relaciones con los estudios bíblico-orientales por el Doctor Don Mariano Soler Obispo de Montevideo. Con mapas del itinerario y de las ruinas* (Montevideo: Marcos Martínez, 1893), 43-50.

² Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 379.

³ Cfr. Pierre-Louis Péchenard, *De Reims a Jérusalem en 1893* (Reims: Dubois-Poplumont, Imprimeur-Éditeur, 1893), 224.

luego en Jerusalén, el prelado uruguayo tejió una red de contactos que más tarde le permitiría dirigir la obra desde el otro lado del Atlántico. Años más tarde, en 1902, fue inaugurado el santuario Hortus Conclusus, que aún permanece en pie frente al pueblo de Artas.

Aunque hoy día haya sido un poco olvidado, a fines del siglo XIX Mariano Soler se posicionaba como uno de los activistas ultramontanos más visibles de América Latina. Obispo, intelectual, viajero, divulgador científico, gestor cultural, apologeta... Soler fue eso y más. Su vida acompañó la época dorada del internacionalismo católico, en la que se conjugaron el activismo social, las movilizaciones de masas y la diplomacia vaticana para recrear una comunidad imaginada transnacional que posicionó a Roma como su centro simbólico⁴.

La savia que recorrió las nervaduras de ese internacionalismo católico fue el ultramontanismo, un movimiento orientado a exaltar la autoridad del papa en el mundo⁵. Mientras la estrategia romana se dirigió a “consolidar y extender la simbiosis de la Santa Sede con la opinión católica”⁶, en América Latina, el ultramontanismo avanzó por la senda de acentuar el poder del papado frente a los Estados nacionales y las corrientes galicanas. En el proceso se perfeccionaron los mecanismos de comunicación entre la jerarquía local y la Santa Sede, se promovieron reformas en el clero y los seminarios, y se trabajó para homogeneizar la piedad y las devociones. La prensa católica logró erigirse en instrumento político y de apostolado, conectando una amplia red de personas, ideas y valores a ambos márgenes del Atlántico. Las Iglesias locales, cada una a su ritmo, adquirieron una estructura más vertical, burocrática y sensible a las orientaciones vaticanas. Los fieles se plegaron a las colectas por el óbolo de San Pedro y participaron de jubileos, peregrinaciones, recogida de firmas y congresos internacionales. Hubo quienes se integraron al movimiento de los zuavos pontificios, y junto a otras manifestaciones de solidaridad hacia el papa, hicieron resonar a viva voz la opinión católica en la esfera internacional⁷.

⁴ Cfr. Vincent Viaene, “Nineteenth-Century Catholic Internationalism and Its Predecessor”, en *Religious Internationalism in the Modern World. Globalization and Faith Communities since 1750*, eds. Abigail Green y Vincent Viaene (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012), 82-110.

⁵ Cfr. Sheridan Gilley, “The Papacy”, en *The Cambridge History of Christianity. World Christianities c.1815-1914*, eds. Sheridan Gilley y Brian Stanley (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 13-29.

⁶ Vincent Viaene, “Reality and Image in the Pontificate of Leo XIII”, en *The Papacy and the New World Order. Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII, 1878-1903*, ed. Vincent Viaene (Leuven: Leuven University Press, 2005), 28.

⁷ Sobre el llamado proceso de “romanización” y el ultramontanismo en América Latina en el siglo XIX, a modo de ejemplo, véase: Francisco Javier Ramón Solans, *Más allá de los Andes: los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)* (Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020), del mismo autor, “The Creation of a Latin American Catholic Church: Vatican Authority and Political Imagination, 1854-1899”,

Es en este contexto que hace su aparición la figura de Mariano Soler. Su formación sacerdotal e intelectual fue consecuencia de un complejo tejido de redes transatlánticas a las que más tarde contribuyó a densificar y extender. Educado con los jesuitas, primero en el Colegio de la Inmaculada Concepción de Santa Fe (Argentina) y luego en la Universidad Gregoriana (Roma), fue testigo del Concilio Vaticano I y de la caída del poder temporal del papado. Colaboró activamente para sostener el Colegio Pío Latino Americano, fundó un santuario en Palestina y tuvo una destacada participación en el Concilio Plenario Latino Americano de 1899. Aunque su deseo más profundo era ingresar a la comunidad franciscana del Santo Sepulcro en Jerusalén, en 1890 León XIII le nombró obispo de Montevideo y siete años más tarde asumió como primer arzobispo del Uruguay. Viajero infatigable, recorrió las Américas, Europa y Medio Oriente en numerosas ocasiones, dejando registro de sus experiencias en cuantiosos libros, artículos periodísticos, correspondencia e informes a Roma. Las repetidas visitas al Vaticano le hicieron un informante confiable y un mediador privilegiado entre la curia romana y la jerarquía latinoamericana. Por tanto, su vida nos acerca, desde un ángulo aventajado, al desarrollo de una nueva cultura católica, más sensible a las directrices vaticanas, en las “periferias” del orbe católico.

Este trabajo propone un estudio del internacionalismo católico desde América Latina tomando como eje de análisis la experiencia del arzobispo uruguayo Mariano Soler en tanto *activista ultramontano transnacional*. Reconstruyendo su biografía analizaré circuitos y conexiones de personas, bienes, ideas e imágenes que, canalizadas en su figura, sirvieron para acrecentar la autoridad moral del papado y favorecer la internacionalización del catolicismo en el continente latinoamericano. Pero antes de presentar los objetivos e hipótesis de la

Journal of Ecclesiastical History 71: 2 (2020): 316-336; John Lynch, *Dios en el nuevo mundo: una historia religiosa de América Latina*, trad. Alejandra Chaparro (Buenos Aires: Crítica, 2012), 200-214; Hans-Jürgen Prien, *Christianity in Latin America*, trans. Stephen Buckwalter y Brian McNeil (Leiden/Boston: Brill, 2013), 271-356; Elisa Cárdenas Ayala, *Roma: el descubrimiento de América* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2018); Cárdenas Ayala, “Hispanoamérica: impronta de una región en la renovación del catolicismo internacional. El siglo XIX”, *Rivista di storia del cristianesimo* 17: 2 (2020): 297-318. Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, segunda edición (Buenos Aires: Sudamericana, 2009); Ítalo Domingos Santirocchi, *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)* (Belo Horizonte: Fino Traço, 2015); Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2008); Ricardo D. Cubas Ramacciotti, *The Politics of Religion and the Rise of Social Catholicism in Peru (1884-1935). Faith, Workers and Race before Liberation Theology* (Leiden/Boston: Brill, 2017); Patricia Londoño Vega, *Religión, cultura y sociedad en Colombia: Medellín y Antioquia, 1850-1930* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004).

investigación, quisiera abordar de manera crítica los principales conceptos que la articulan. Para ello me valdré de los recientes aportes sociológicos en torno a las intersecciones entre globalización, religión y movimientos sociales globales, cruzándolos con los principales debates sobre el internacionalismo católico y el ultramontanismo. El primer término que me interesa clarificar es el de *internacionalismo católico* en el contexto más genérico de los internacionalismos religiosos. Luego discutiré la necesidad de pensar este concepto –al igual que el de *ultramontanismo*– descentrándolo de su eje europeo. Otro concepto clave a elucidar es el de *activismo transnacional*, que servirá para delimitar los aspectos y dimensiones de la vida de Soler que lo vinculan con el internacionalismo católico. A efectos de mantener la claridad en la exposición, trataré el problema de la biografía y el estudio de las “vidas transnacionales” más adelante, en el apartado dedicado a la metodología.

1. *Globalización e internacionalismos religiosos*

Desde el siglo XIX numerosas organizaciones e instituciones religiosas han sido protagonistas en la creación de espacios de conciencia mundial y en la activación de dinámicas políticas y sociales de carácter transnacional e internacional. Es el conjunto de terminales que conectan los fenómenos religiosos con el desarrollo de una comunidad global lo que pretende traducir el concepto de internacionalismo religioso. Abigail Green y Vincent Viaene lo definen como “grupos de organizaciones y representaciones transnacionales voluntarias que cristalizan en torno a cuestiones internacionales en las que tanto los creyentes «ordinarios» como los especialistas religiosos pueden actuar como protagonistas”⁸. El sustantivo “internacionalismo”

⁸ “...clusters of voluntary transnational organisations and representations crystallising around international issues in which both «ordinary» believers and religious specialists could serve as protagonists”. Abigail Green y Vicent Viaene, “Introduction: Rethinking Religion and Globalization”, en *Religious Internationals in the Modern World...*, 1. Todas las traducciones son más a menos que se explicita lo contrario. Véase también Abigail Green, “Religious Internationalism”, en *Internationalisms. A Twentieth-Century History*, eds. Glenda Sluga y Patricia Clavin (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 17-37. Un acercamiento más general, aunque superficial al concepto de “internacionalismo” y su vertiente religiosa, en Soyank Park, “Internationalisms”, en *The Palgrave Dictionary of Transnational History. From the mid-19th Century to the Present Day*, eds. Akira Iriye y Pierre-Yves Saunier (Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan, 2009), 586-590. Un análisis más profundo del fenómeno del internacionalismo, en Martin H. Geyer y Johannes Paulmann, *The Mechanics of Internationalism: Culture, Society, and Politics from the 1840s to the First World War* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Sluga y Clavin, *Internationalism...*; Akira Iriye, *Global Community. The Role of International Organizations in the Making of the Contemporary World* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2002).

subraya la dimensión política y social del fenómeno, distinguiéndolo del carácter “universal” de las denominadas “religiones mundiales”⁹. Este matiz semántico tiene la ventaja de trasladar el análisis del carácter “universal” de los sistemas religiosos –ligado al discurso teológico y a su configuración histórica originaria– para centrarlo en la relación dialéctica entre religión y modernidad(es)¹⁰. El vocablo “internacionalismo” remite además a relaciones sociales de escala global que se estructuran en términos de países, Estados y comunidades nacionales, pero que al mismo tiempo los conecta y sobrepasa. Desde que surgieron con ímpetu a mediados del siglo XIX, los distintos internacionalismos –incluyendo el religioso– han creado identidades supranacionales al servicio de la cooperación transnacional, inspirando proyectos orientados a reformar la política y la sociedad internacionales¹¹.

Como paradigma interpretativo, el internacionalismo religioso ofrece un marco epistemológico que pone en diálogo los estudios religiosos con la historia global y transnacional. Podemos formular la premisa en la que se sustenta del siguiente modo: la revolución de los medios de comunicación y de transporte, el auge del imperialismo, la consolidación de los Estados nacionales, el activismo transnacional, la aceleración de los mercados de capitales, las migraciones y diásporas a escala planetaria, junto a otros procesos globalizadores, han afectado al tiempo que se han visto afectados por las religiones. Trabajos como los de Christopher Bayly y Jürgen Osterhammel han ilustrado cómo estas transformaciones aparejadas a los procesos de modernización y combinadas con estructuras, prácticas y piedades religiosas, no solo habilitaron nuevos patrones de expresión de las comunidades religiosas tradicionales, sino que contribuyeron a la configuración del moderno concepto de religión¹². Las

⁹ Un análisis crítico sobre el concepto de “religiones mundiales”, en Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 2005).

¹⁰ Vincent Viaene, “International History, Religious History, Catholic History: Perspectives for Cross-Fertilization (1830-1914)”, *European History Quarterly* 38: 4 (2008): 594.

¹¹ Cfr. Martin H. Geyer y Johannes Paulmann, “Introduction: The Mechanics of Internationalism”, en *The Mechanics of Internationalism...*, 3.

¹² Christopher A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 325-365; Jürgen Osterhammel, *The Transformation of the World. A Global History of the Nineteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 2014), 873-901. Sobre el concepto moderno de religión, véase el estudio de Brent Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept* (New Haven/London: Yale University Press, 2013). El autor sostiene que la idea de religión como esfera separada de la política, la economía y la ciencia, es un constructo surgido en la época moderna, en el marco de las disputas cristianas sobre la “verdadera religión”, la expansión colonial europea y la formación de los Estados nacionales. No sería sino a partir de los siglos XVI y XVII que la religión comenzaría a configurarse como una categoría reconocible al servicio de la conceptualización de un mundo dividido entre lo “religioso” y lo “secular”. Sobre el surgimiento y los usos genéricos de los principales paradigmas que han servido para

autoridades religiosas adquirieron estructuras más delimitadas y verticales, alcanzando un mayor grado de “espiritualización” en la medida en que muchas perdían poder político frente a la construcción y consolidación de los Estados modernos. También promovieron procesos de organización y racionalización en sus burocracias, con el fin de homogeneizar y controlar ritos y creencias. Y pese a que muchos de estos cambios venían gestándose desde tiempo atrás, existe cierto consenso en señalar al siglo XIX como la época en que las llamadas “religiones mundiales” adquirieron un perfil realmente global¹³.

En el caso específico del catolicismo, el proceso de centralización administrativa tuvo un impulso vertiginoso a partir del pontificado de Pío IX (1846-1878). Si, como sostiene Peter Raedts, hasta mediados del siglo XIX la Iglesia católica puede ser vista como una federación laxa de Iglesias locales presidida por el obispo de Roma —que dotaba a esta constelación de cierta unidad doctrinal y disciplinaria—, después de 1850 se profundizó en una nueva imagen institucional más burocratizada, jerarquizada y centralizada, con una cultura homogénea común que abarcaba cada uno de los aspectos de la vida de los fieles¹⁴. Roma contribuyó con este proceso al revocar antiguos privilegios locales, estableciendo nuevas delegaciones apostólicas, interviniendo en el nombramiento de la jerarquía eclesiástica, y estimulando el surgimiento de una nueva élite clerical educada en Roma, donde se abrieron varios seminarios nacionales. En el campo de la liturgia, se persiguió una reforma que diera mayor uniformidad al ritual litúrgico, y lo mismo se quiso hacer —aunque con menor éxito— con la música sacra¹⁵. También se estimularon aquellas devociones que tenían una difusión transversal a las que pudieran apelar todos los católicos del mundo, resignificándose al calor de las luchas políticas e ideológicas de la época. Entre estas devociones, los casos más paradigmáticos fueron sin duda la del Sagrado Corazón, el Santísimo Sacramento y, de modo muy

entender la idea moderna de “religión” en la cultura cristiana occidental, véase el trabajo de Catherine Bell, “Paradigms behind (and before) the Modern Concept of Religion”, *History and Theory* 45 (2006): 27-46. Por su parte, Peter Beyer ha relativizado el peso del modelo cristiano de religión en la globalización de las religiones mundiales en “Globalization and the Institutional Modeling of Religions”, en *Religion, Globalization and Culture*, eds. Peter Beyer y Lori Beaman (Leiden/Boston: Brill, 2007), 167-186.

¹³ Cfr. Bayly, *The Birth of the Modern World...*, 336-340; Patrick Michel, “Contribution to a Socio-History of the Relations Between «Nation» and «Religion»: The Case of Catholicism”, en *Religions, Nations and Transnationalism in Multiple Modernities*, eds. Patrick Michel, Adam Possamai y Bryan S. Turner (New York: Palgrave Macmillan, 2017), 19-36.

¹⁴ Peter Raedts, “The Church as Nation State: A New Look at Ultramontane Catholicism (1850-1900)”, *Nederlandsch archief voor kerkgeschiedenis* 84: 1 (2004): 484-485.

¹⁵ Cfr. Katherine Ellis, *The Politics of Plainchant in fin-de-siècle France* (New York: Routledge, 2016).

especial, la Virgen María¹⁶. Vinculadas con el modelo romano de Iglesia, todas estas devociones sirvieron a la centralización doctrinal, siendo promovidas desde el papado por medio de encíclicas, indulgencias y peregrinaciones masivas. Las apariciones marianas de Lourdes en 1858 confirmaron de modo sobrenatural la decisión que Pío IX había tomado al proclamar por motu proprio el dogma de la Inmaculada Concepción (1854).

El proceso de control doctrinal contó con otros dos hitos durante el pontificado de Pío IX: la publicación de la encíclica *Quanta cura*, a la que acompañó un listado de los principales errores modernos condenados en el *Syllabus errorum* (1864), y la declaración de infalibilidad papal en el primer Concilio Vaticano (1869-1870). Cuando los Estados Pontificios fueron finalmente disueltos tras la unificación italiana, el papa se convirtió en símbolo de toda una cultura religiosa mundial signada por la persecución, la resistencia y el sufrimiento en el marco de las guerras culturales¹⁷. Católicos de todo el mundo se movilizaron en defensa de los derechos de la Iglesia, y Roma, favorecida por la revolución en los medios de transporte, se convirtió en un renovado centro de peregrinación mundial. Una vez pasada la conmoción, la diplomacia vaticana comenzó a trabajar a fin de transformar a la Iglesia en un poder político internacional y reposicionarla en el escenario misionero global¹⁸.

¹⁶ Existe una amplia bibliografía al respecto. Una visión general sobre las devociones en el “revival” católico del siglo XIX, en Mary Heimann, “Catholic revivalism in worship and devotion”, en *The Cambridge History of Christianity. World Christianities c. 1815-1914...*, 70-83; Daniele Menozzi realiza un sugestivo comentario de la politización de estas devociones en el siglo XIX, en “La chiesa cattolica”, en *Storia del cristianesimo. IV. L’età contemporanea*, eds. Giovanni Filoramo y Daniele Menozzi (Bari: Editori Laterza, 2006), 159-166, y en “Contro la modernità politica. L’Immacolata Concezione di Maria”, *Politica e religione. Annuario di teologia politica* 5 (2014): 149-176. Sobre el culto al Sagrado Corazón, del mismo autor, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società* (Roma: Viella, 2001); y Raymond Jonas, *France and the Cult of Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times* (Berkeley/Los Angeles/London: University California Press, 2000). La difusión de las devociones marianas en perspectiva transatlántica, en Roberto Di Stefano y Francisco Javier Ramón Solans, *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America* (New York: Palgrave Macmillan, 2016). Otra devoción de fuertes vínculos con la cultura ultramontana fue el culto a los primeros mártires cristianos, cuyo centro de peregrinaje estaba, por supuesto, en Roma. Cfr. Vincent Viaene, “Gladiators of Expiation: The Cult of the Martyrs in the Catholic Revival of the Nineteenth Century”, *Studies in Church History* 40 (2004): 301-316; su proyección transatlántica puede verse en el trabajo de Michael Dahan, “From Rome to Montreal: Importing Relics of Catacomb Saints Through Ultramontane Networks, 1820-1914”, *Histoire sociale/Social History* 51: 104 (2018): 255-277.

¹⁷ Cfr. Owen Chadwick, *A History of the Popes, 1830-1914* (New York: Oxford University Press, 2002), 109-131; Raedts, “The Church as Nation State...”, 486-494; Wolfram Kaiser, *Christian Democracy and the origins of European Union* (New York: Cambridge University Press, 2007), 12-41; Christopher Clark, “The New Catholicism and the European Culture Wars”, en *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, eds. Christopher Clark y Wolfram Kaiser (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 11-46.

¹⁸ Carine Dujardin, “World Mission as a Field of Inspiration for New Vatican Strategies Towards Modern Society (1830-1940)”, en *World Views and Worldly Wisdom...*, 225-244; Giuliana Chamedes, *A Twentieth-Century Crusade: The Vatican’s Battle to Remake Christian Europe* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2019).

Ahora bien, el interés actual por los internacionalismos religiosos –incluyendo su variante católica– deriva de la discusión más amplia sobre la articulación entre globalización y religión. En la actualidad existe mayor conciencia de que las religiones han sido un componente relevante en la expansión de la modernidad occidental. Las expresiones religiosas han acompañado una serie de procesos que van desde la revolución de los medios de comunicación de masas, la creación de audiencias internacionales y el desarrollo de nuevas tecnologías, hasta la expansión imperialista y la creación de organizaciones internacionales no gubernamentales. Más recientemente, las comunidades de fe han reforzado su presencia organizacional al incrementar su capacidad de interacción con otros actores seculares, lo que les ha conferido un papel protagónico en temas de agenda internacional. Contrariando las predicciones amparadas en la tesis clásica de la secularización –que había profetizado la extinción de la religión en la sociedad moderna¹⁹, la esfera pública internacional se ha convertido en plataforma de acción para un número creciente de actores religiosos²⁰.

Lo llamativo es que, si bien desde la década de 1980 los estudios sobre globalización se han instalado con fuerza en el debate académico, hasta no hace muchos años la religión seguía siendo considerada un factor de escasa relevancia en la teoría sociológica, y cuando era tenida en cuenta, no pasaba de ser un componente de resistencia en los procesos de integración global²¹. Esta percepción ha recibido importantes críticas en tiempos más recientes. Estudios surgidos del campo de la sociología, la historia y los denominados “estudios religiosos”, han reclamado la necesidad de superar un análisis limitado a las respuestas de las religiones frente a los procesos globalizadores, para incluir también las dinámicas a través de las cuales lo religioso afecta a la globalización. Las diferencias conceptuales y epistemológicas o los desacuerdos que existen sobre las fases y la cronología del proceso de globalización, no invalida el hecho de que muchos estudios estén de acuerdo en considerar a la religión como un elemento integral de la globalización, con un lugar tan legítimo en su configuración como lo tienen la economía capitalista y los Estados modernos²². Quizás sea el momento

¹⁹ Cfr. José Casanova, “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”, en *Religion, Globalization and Culture*, eds. Peter Beyer y Lori Beaman (Leiden/Boston: Brill, 2007), 101-120.

²⁰ Thomas Banchoff, “Introduction: Religious Pluralism in World Affairs”, en *Religious Pluralism, Globalization, and World Politics*, ed. Thomas Banchoff (Oxford: Oxford University Press, 2008), 3-38.

²¹ Bryan S. Turner, “Globalization, Religion and Empire in Asia”, en *Religion, Globalization and Culture...*, 145.

²² Una breve reseña bibliográfica sobre las intersecciones entre religión y globalización sería excesiva para las pretensiones de este trabajo. Me limito a señalar aquí algunos estudios que pueden servir de orientación y

oportuno para dejar de pensar la globalización y la religión como lugares de análisis separados, para considerar la globalización, en términos de Thomas J. Csordas, “como un proceso multidimensional, con la religión, la cultura popular, la política y la economía necesariamente vinculadas e íntimamente entrelazadas, como lo son en la vida de los actores responsables de la globalización en primer lugar”²³.

El modelo del internacionalismo religioso, como herramienta analítica y experiencia globalizadora de las religiones mundiales, tiene algunas particularidades que reivindican su uso conceptual. En la propuesta teórica de Green y Viaene, al enfocarse en la proyección de la religión en la esfera civil internacional, los internacionalismos religiosos se distinguen de los procesos “de transformación interna y reposicionamiento externo que condujeron a la aparición de las llamadas «religiones del mundo» en estos períodos”²⁴. Por tanto, su estudio se enmarca en el ámbito de la sociedad civil global y la cultura mundial. Esto resulta coherente con la idea de globalización que opera en el concepto de ambos autores y que se ajusta a una definición más “culturalista” como la que sostiene, por ejemplo, Roland Robertson, para quien la globalización trataría tanto de “la compresión del mundo como de la intensificación de la conciencia del mundo en su conjunto”²⁵. La versión dialógica de la globalización de Robertson es, además, particularmente fecunda para pensar los internacionalismos religiosos desde los espacios periféricos. Más adelante entraré a considerar el caso específico del internacionalismo católico, uno de los conceptos clave de este trabajo. Ahora simplemente me adelanto a comentar que esta perspectiva permite destacar una serie de coordenadas

referencia en el debate: Peter Beyer y Lori Beaman eds., *Religion, Globalization and Culture*, (Leiden/Boston: Brill, 2007); Peter Beyer, *Religions in Global Society* (Abingdon: Routledge, 2006); Francisco Javier Ramón Solans, *Historia global de las religiones en el mundo contemporáneo* (Madrid: Alianza, 2019); Thomas Banchoff ed., *Religious Pluralism, Globalization and World Politics* (New York: Oxford University Press, 2008); Thomas J. Csordas ed., *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization* (Berkeley/London: University of California Press, 2009); Robert W. Hefner, John Hutchinson, Sara Mels y Christiane Timmerman eds., *Religions in Movement. The Local and the Global in Contemporary Faith Traditions* (Abingdon: Routledge, 2013).

²³ “[It is more productive to understand globalization from the outset] as a multidimensional process, with religion, popular culture, politics, and economics as necessarily coeval and intimately intertwined, as they are in the lives of actors responsible for bringing about globalization in the first place”. Thomas J. Csordas, “Introduction: Modalities of transnational transcendence”, en *Transnational Transcendence...*, 3.

²⁴ “[Focusing on bodies of opinion rather than on the bodies of believers that underpin them helps to distinguish religious internationalism from the processes] of internal transformation and external repositioning that led to the emergence of so-called «world religions» in this period”. Green y Viaene, “Introduction: Rethinking Religion...”, 2.

²⁵ “[Globalization as a concept refers both] to the compression of the world and the intensification of consciousness of the world as a whole”. Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992), 8.

(particular/universal, local/global, homogeneización/heterogeneización) útiles para orientarnos en la comprensión del proceso de construcción del “centro” romano y la “periferia” latinoamericana en el contexto del internacionalismo católico.

Uno de los aportes robertsonianos más influyentes en la teoría de la globalización es el concepto de “glocalización”²⁶. Ante la aparente disyuntiva entre fuerzas de homogeneización –por lo común, identificadas con la misma globalización– y de heterogeneización –interpretadas en general como resistencia de lo local frente a la imposición de lo global–, lo *glocal* se interesa en cómo esas fuerzas se encuentran mutuamente implicadas, complejizando así la relación global-local más allá de la simple dinámica “acción-reacción”. Para Robertson, homogeneización y heterogeneización no serían instancias opuestas –aunque también puedan presentarse de ese modo–, sino complementarias e interpenetradas en el proceso de globalización. Lo mismo se puede decir respecto al binomio global-local. Con frecuencia resulta que lo local es creado e incorporado en lo global, y lo global emerge de la vinculación de localidades. Peter Beyer explica esta idea robertsoniana de globalización como universalización de lo particular y particularización de lo universal del siguiente modo:

...la globalización ha consistido y consiste en la operación simultánea y secuencial de tres momentos lógicos. Existe (1) la propagación de diversas formas sociales particulares en todo el mundo, lo que constituye su universalización. Esas formas se encontraban en un punto de su desarrollo en los productos particulares de una determinada región o cierto subgrupo, aunque con frecuencia ya se referían a asuntos fuera de esa región o subgrupo (véase el momento 3). Estas formas universalizadas, sin embargo, no se propagan simplemente como tales, sino que (2) se vuelven particulares para otras situaciones locales. Esa particularización de lo universal repite lo universal, pero también lo transforma, relativizando así el original. Dicha transformación, a su vez, puede convertirse en el tema particular de (3) otra universalización, que a su vez se vuelve reparticularizada en otros contextos y otros tiempos. Y así, lo global se expresa solo como local, y lo local se expresa en términos globales²⁷.

²⁶ Cfr. Roland Robertson, “Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity”, en *Global Modernities*, eds. Mike Featherstone, Scott Lash y Roland Robertson (London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage, 1997), 25-44.

²⁷ “...globalization has consisted and consists in the simultaneous and sequential operation of three logical moments. There is (1) the spread of various particular social forms across the globe, which constitutes their universalization. Those forms were at one point in their development the particular products of a certain region or a certain subgroup, albeit frequently already with reference to matters outside that region or subgroup (see moment 3). These universalized forms, however, do not simply spread as such, but (2) become particularized to various other local situations. That particularization of the universal repeats the universal, but also transforms it, thus relativizing the original. Such transformation, in turn, can become the particular subject of (3) another universalization, which in turn becomes particularized in other contexts and other times. And so on. The global expresses itself only as local, and the local expresses itself in global terms”. Beyer, *Religions in Global Society*..., 24.

Beyer aporta otras observaciones útiles sobre este modelo de globalización. Si se presenta como imposición, la universalización puede abrir las puertas a la reacción y resistencia de lo local. Esta respuesta puede ser experimentada, a su vez, como una apropiación activa. De modo que la resistencia puede convertirse en una forma de particularización que luego da lugar a una nueva universalización o expansión. Sin embargo, es importante notar –como señala Beyer– que los flujos de la universalización no siempre están dictados por una lógica unidireccional de poder –es decir, como imposición de lo global sobre lo local–. Existen “flujos inversos”, de subalternos a dominantes, y “flujos transversales”, que no involucran relaciones de dominio²⁸.

Las relaciones homogeneización-heterogeneización y global-local, tal como se exponen aquí, resultan clave al momento de dar un marco al análisis de las dinámicas de flujo y reflujo de la cultura ultramontana entre el “centro” romano y la “periferia” latinoamericana. Manteniendo la metáfora, mi propuesta es navegar por estos flujos a través de un canal particular por donde se dio ese intercambio: la vida transnacional de Mariano Soler. Como miembro de la jerarquía eclesiástica, Soler tuvo parte en las transferencias que actuaron desde el Vaticano a las Iglesias locales en América Latina y viceversa. Pero como activista transnacional, también participó de “flujos transversales” que conectaron al continente americano, no solo con Roma y demás centros de irradiación de la cultura ultramontana europea, sino también con otros espacios geográficos, sociales y simbólicos, como fue el caso Oriente.

La vida de Soler como agente globalizador del catolicismo nos abre el acceso a un número de problemáticas relevantes para estudiar el desarrollo del ultramontanismo como fenómeno transnacional y global desde el espacio uruguayo y latinoamericano. Las estrategias ideadas para representar el poder papal en América, su promoción como autoridad moral en el concierto internacional, la creación de centros de autoridad dependientes de Roma, la construcción de canales de comunicación directa e indirecta con la Santa Sede, o la discusión sobre el lugar de Latinoamérica en la narrativa más amplia del internacionalismo católico, son algunas de las temáticas más importantes que me propongo explorar aquí.

Pero volvamos una vez más a la idea del internacionalismo religioso. Una vía para conceptualizarla, en tanto epifenómeno social y político de la religión en la sociedad civil internacional, es la de comprenderla como la transformación de la religión de “comunidades

²⁸ Beyer, *Religions in Global Society...*, 25.

de creyentes” (“*communities of believers*”) en “comunidades de convicción” (“*communities of opinion*”)²⁹. Esta comprensión descansa en dos componentes básicos: el carácter movilizador y la dimensión voluntarista como elementos que perfilan a las religiones en el mundo moderno. Campañas internacionales, activismo transnacional y expansión de redes filantrópicas, misioneras y educativas, dieron origen a una miríada de organizaciones y generaron movilizaciones masivas que potenciaron la voz de la religión en el mundo. El compromiso con la causa religiosa se convirtió, en principio, en una afirmación de la voluntad personal. Estos elementos fueron acelerados por diversos catalizadores: la revolución de los medios de comunicación y de transporte, la expansión imperialista y los procesos de recomposición religiosa, democratización y descentralización. Como resultado de esto surgieron nuevos espacios colectivos de cooperación transnacional que posibilitaron manifestaciones masivas y dieron soporte a audiencias internacionales.

2. *Internacionalismo católico y ultramontanismo: una propuesta desde la “periferia”*

Las mismas coordenadas que definen el internacionalismo religioso se aplican al caso particular del internacionalismo católico. Viaene ha definido el internacionalismo católico “como la suma de prácticas, representaciones y organizaciones que une a creyentes de diferentes nacionalidades y etnias en un esfuerzo por reformar la sociedad moderna en acuerdo con los principios de la Iglesia”³⁰. Esta nueva modalidad de participación del catolicismo en la sociedad civil internacional se nutrió de la cultura reaccionaria del reavivamiento católico de matriz europea³¹. Según el autor citado, existieron cuatro coyunturas transnacionales que posibilitaron el desarrollo del internacionalismo católico en el siglo XIX: 1º) las órdenes y congregaciones religiosas, verdaderas empresas transnacionales que conectaron en todo el globo una densa red de instituciones educativas y caritativas dotadas con una alta capacidad de movilización, sobre todo de mujeres; 2º) el movimiento misionero de ultramar como canal a

²⁹ Green, “Religious Internationalism...”, 17-18. Debo a Manfred Svensson la sugerencia de esta traducción.

³⁰ “[*Catholic internationalism*] can thus be defined as the sum of practices, representations and organizations that unite believers of different nationalities or ethnicities in a global effort to reform modern society in accordance with the Church’s principles”. Viaene, “Nineteenth-Century Catholic Internationalism...”, 83. La definición de Viaene es deudora del concepto de “internacionalismo” elaborado por Geyer y Paulmann, en “Introduction: The Mechanics of Internationalism...”, 3.

³¹ Cfr. Heimann, “Catholic revivalism in worship...”; Clark, “The New Catholicism...”.

través del cual se difundieron las devociones ultramontanas; 3º) las redes de caridad laical, con la Sociedad de San Vicente de Paul como el nodo más relevante en la constelación de estas organizaciones; y 4º) el catolicismo político, escenario del apostolado laical de las elites, que vinculó textos y personas más allá de las fronteras nacionales³². A través de estas coyunturas operó el vuelco ultramontano en la interna del universo católico y el nuevo posicionamiento del Vaticano en la esfera internacional.

Se ha argumentado que, a semejanza de lo que aconteció en otras identidades religiosas, experiencias traumáticas colectivas sufridas en el catolicismo –en particular, la Revolución francesa y la abolición de los Estados Pontificios– sirvieron como articuladoras de una consciencia religiosa moderna y la configuración de redes transnacionales³³. En efecto, a mediados del siglo XIX, la movilización por la defensa del papa había logrado constituirse en la argamasa del internacionalismo católico, imaginado como experiencia global y destinado a transformar el mundo según los principios evangélicos y del magisterio. El futuro político del obispo de Roma se convirtió en un asunto que pasó a afectar tanto a los católicos italianos como a los del mundo entero. En su estudio sobre las repercusiones que en los Estados Unidos tuvieron los conflictos entre el papado y el Estado italiano, Peter D’Agostino ha descrito cómo estos sucesos moldearon la identidad católica norteamericana, condicionando incluso la percepción que protestantes, judíos y liberales tuvieron de sus compatriotas católicos. La “ideología de la Cuestión Romana” –en la expresión acuñada por D’Agostino–, con su repertorio de mitos, símbolos, rituales y mecanismos de poder y disciplina, sirvió como un prisma a través del cual los católicos percibieron el mundo moderno y elevaron a Roma a la calidad de centro simbólico de una “comunidad imaginada” mundial³⁴.

Estudios recientes han profundizado en la idea de que la internacionalización del papado fue el resultado de una construcción multilateral en la que participaron tanto el “centro” romano como las “periferias” europeas y extra-europeas. Trabajos como los de Emil

³² Viaene, “Nineteenth-Century Catholic Internationalism...”, 88-96.

³³ Cfr. Green y Viaene, “Introduction: Rethinking Religion...”.

³⁴ Peter D’Agostino, *Rome in America: Transnational Catholic Ideology from the Risorgimento to Fascism* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2004), 1-11.

Lamberts³⁵, Vincent Viaene³⁶, Jan de Maeyer³⁷, Christopher Clark, Wolfram Kaiser³⁸, John Pollard³⁹, Peter D'Agostino⁴⁰, Olaf Blaschke y Francisco Javier Ramón Solans⁴¹, por citar algunos de los más importantes, han abierto nuevos caminos en el estudio de la cultura católica moderna bajo miradas que exponen tanto los vínculos y circuitos transnacionales como las complejidades de espacios considerados como “periféricos”. Esto ha facilitado una verdadera renovación en las investigaciones sobre la historia de la Santa Sede y la cultura ultramontana a través de la fertilización cruzada con la historia global y transnacional. En efecto, la recepción del “giro global” entre los historiadores de la Iglesia y del catolicismo moderno y contemporáneo ha llevado a visitar temas clásicos como el papado, las oleadas misioneras y el ultramontanismo, más allá del marco de las historias nacionales, diplomáticas y de las relaciones internacionales⁴². Pasemos a considerar el caso del ultramontanismo, que es el que más interesa, aprovechando la oportunidad para clarificar el uso que aquí le doy.

El término ultramontano refiere, literalmente, a aquel que reside al otro lado de las montañas, es decir, los Alpes, en alusión a Roma. Desde temprano la referencia geográfica se mezcló con significados teológico-eclesiológicos que aludían a las relaciones entre las Iglesias locales o nacionales con el centro petrino. Así, durante los siglos XVII y XVIII, las disputas que en Francia mantuvieron jansenistas, galicanos y jesuitas, le valieron a estos últimos, defensores de las prerrogativas papales sobre las tradiciones locales, el calificativo de “ultramontanos”. Por esa misma época, en Alemania, la obra de Justinus Febronius *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis* (1763) servía para popularizar el adjetivo “ultramontano” ligándolo a quienes sostenían la preeminencia jurisdiccional del obispo de

³⁵ Emiel Lamberts, “L’Internationale noire. Une organisation secrète au service du Saint-Siège”, en *The Black International: The Holy See and Militant Catholicism in Europe. 1870-1878*, ed. Emiel Lamberts (Leuven: Leuven University Press, 2002), 15-102.

³⁶ Vincent Viaene, “The Roman Question. Catholic Mobilisation and Papal Diplomacy during the Pontificate of Pius IX (1846-1878)”, en *The Black International...*, 135-177; Viaene, ed., *The Papacy and the New World Order...*; Viaene, *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX (1831-1859): Catholic Revival, Society and Politics in 19th-Century Europe* (Leuven: Leuven University Press, 2001).

³⁷ Jan de Maeyer y Vincent Viaene, eds., *World Views and Worldly Wisdom. Religion, Ideology and Politics, 1750-2000* (Leuven: Leuven University Press, 2016).

³⁸ Wolfram Kaiser, *Christian Democracy...*; Clark y Kaiser eds., *Culture Wars*.

³⁹ John F. Pollard, *Money and the Rise of the Modern Papacy: Financing the Vatican, 1850-1950* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Pollard, *Papal Diplomacy in the Modern Age* (Westport: Praeger, 1994).

⁴⁰ D'Agostino, *Rome in America...*

⁴¹ Olaf Blaschke y Francisco Javier Ramón Solans, eds., *Weltreligion im Umbruch. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung* (Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 2019).

⁴² Viaene, “International History...”.

Roma por encima de sus homólogos y los concilios. Intrínsecamente controversial y polémico, el término “ultramontanismo” ha encerrado a largo de la historia una serie de definiciones vagas y no pocas veces contradictorias, como resultado de intereses, lógicas y (pre)juicios diversos que han alentado su uso desde el siglo XVII. Detrás de estos intereses han existido motivaciones eclesiológicas, dogmáticas, jurisdiccionalistas, localistas, regionalistas, nacionalistas, anticlericales, anticristianas, anti-italianas, protestantes, y un largo etcétera⁴³.

El siglo ultramontano por excelencia fue el XIX. En términos generales, el concepto remite en esta época a la tendencia imperante dentro del catolicismo a adherirse a la autoridad papal y a la Santa Sede, sobreponiéndola a lealtades locales o nacionales, sean estas eclesiásticas o políticas⁴⁴. Posiciones más extremas sostuvieron que el papado no solo era el guardián de la unidad de la Iglesia sino también su fuente⁴⁵. Al mismo tiempo, la historiografía suele referirse con este término a la cultura “revivalista” católica que, aunque no deba ser confundida, se identificó con la afirmación de un modelo eclesiológico romano⁴⁶. Es cierto que el ultramontanismo dio soporte a la consolidación de una eclesiología centralizada, autoritaria y personificada en la figura del papa —un proceso que ha sido definido como “romanización”—, pero la recepción de esta tampoco se desentendió de una cultura religiosa transnacional que enfrentó diversos problemas de segmentación social, inestabilidad política y vacilaciones intelectuales. Todo esto en tiempos de rápidos cambios generados por la revolución industrial, el auge de los nacionalismos y los procesos democratizadores⁴⁷. Conceptualmente, el problema ha surgido cuando se ha querido yuxtaponer estas dos nociones con otra más limitada que identifica el ultramontanismo con el movimiento católico ultraconservador que con frecuencia se enfrentó al llamado “catolicismo liberal”⁴⁸. En el presente estudio, cuando hable de ultramontanismo me estaré refiriendo a su acepción más general, así como a la cultura del

⁴³ Philippe Boutry, “Ultramontanisme”, en *Dictionnaire Historique de la Papauté*, dir. Philippe Levillain (Paris: Fayard, 1994), 1651-1653; Jacques M. Gras-Geyer, “Ultramontanism”, en *New Catholic Encyclopedia*, segunda edición, vol. 14 (Detroit: Thomson/Gale; Washington D.C.: The Catholic University of America, 2003), 283-286.

⁴⁴ Viaene, “International History...”, 587.

⁴⁵ John W. O’Malley, *Vatican I: The Council and the Making of the Ultramontane Church* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University, 2018), 60-62.

⁴⁶ Viaene, “International History...”, 587.

⁴⁷ Cfr. Hugh McLeod, *Religion and the People of Western Europe, 1789-1989* (Oxford/New York: Oxford University Press, 1997), 36-53; Patricia Byrne, “American Ultramontanism”, *Theological Studies* 56 (1995): 301-326.

⁴⁸ Viaene, “International History...”, 587.

reavivamiento católico del siglo XIX, y no exclusiva ni preferentemente a la corriente de pensamiento católica conservadora e intransigente de la época.

Quizás la principal particularidad del ultramontanismo en el siglo XIX es que se trató de un fenómeno masivo y transnacional. Su difusión puede ser abordada tanto desde una perspectiva “de arriba hacia abajo” –de Roma hacia las masas católicas– como desde “abajo hacia arriba” –de los fieles hacia Roma–. Junto al modelo verticalista de difusión del ultramontanismo –que contempla ambas direccionalidades–, ha sido desarrollado otro, el centripeto-centrífugo, según se considere el análisis desde el mundo hacia Roma o desde el centro simbólico hacia las periferias. Si bien ambos modelos son factibles de entrecruzarse, como ha argumentado Francisco Javier Ramón Solans, tanto uno como el otro muestran limitaciones al momento de considerar el fenómeno en su totalidad, por un motivo bastante simple: la difusión del ultramontanismo no siempre pasaba por Roma. De ahí la relevancia de estudiar las redes ultramontanas transnacionales y transatlánticas. El ultramontanismo se convierte así, en palabras del mismo Ramón Solans, en “un fenómeno multidireccional y multipolar, impulsado desde diversas partes del mundo y que permitirían consolidar en todo el mundo la sensación de pertenencia a una comunidad católica global dirigida por el papa”⁴⁹.

Gran parte de la renovación historiográfica en torno a los estudios sobre la internacionalización y globalización del catolicismo contemporáneo han seguido estas estrategias. Esto ha permitido elaborar una narrativa capaz de descentrar a la Santa Sede como sujeto y objeto que explique por sí y desde sí las mutaciones de la cultura ultramontana. Las historias escritas *desde* del Vaticano vuelven invisibles muchos de los cambios experimentados por el internacionalismo católico, e incluso resultan insuficientes al dar cuenta de la nueva imagen con la que se revistió la Iglesia católica en la época de lo que Bayly llama “imperios religiosos”. La afirmación de la figura del papa como actor político internacional fue de hecho consecuencia de un intrincado proceso de interacción entre diplomacia vaticana y opinión católica internacional, no siempre libre de conflictos y resistencias⁵⁰. Sin embargo, y a pesar de los diversos trabajos existentes sobre cómo se montó este movimiento multifocal desde el espacio europeo, todavía guardamos una gran ignorancia de su operación en América Latina.

⁴⁹ Francisco Javier Ramón Solans, “¿Una historia conceptual del ultramontanismo? Reflexiones en torno a la obra de Ítalo Domingos Santirocchi”, *Debates de Redhiesel* 3: 2 (2019): 56.

⁵⁰ Cfr. Vincent Viaene, “A Pope’s Dilemma. Temporal Power and Moral Authority in the History of the Modern Vatican”, en *World Views and Worldly Wisdom. Religion...*, 245-255.

El ultramontanismo y el proceso de romanización de las Iglesias locales latinoamericanas han sido tratados en general y hasta no hace mucho tiempo, en lo hermenéutico, como un ejercicio de poder por parte de Roma sobre las mismas, y en lo metodológico, desde una perspectiva local (nacional). En *Questão de Consciência*, Ítalo D. Santirocchi realiza un análisis crítico sobre los conceptos “ultramontanismo” y “romanización” que ha hecho uso la historiografía en Brasil desde la segunda mitad del siglo pasado. Santirocchi encuentra que la elaboración teórica del concepto “romanización” en las décadas de 1950 y 1960, con los trabajos de Roger Bastide y Ralph Della Cava, le dotó de un significado heterónimo, despopularizante y desnacionalizante⁵¹. Esta línea fue continuada y profundizada en los años setenta con el trabajo de historiadores y teólogos vinculados a la Teología de la Liberación, la *Revista Eclesiástica Brasileira* que dirigía Leonardo Boff, y la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA). El concepto alcanzó entonces un mayor radio de difusión, reforzando a su vez la dicotomía entre un catolicismo romano, europeo, “ortodoxo” y ligado a la jerarquía eclesiástica, frente a un catolicismo “popular”, “tradicional” y desvinculado del poder institucional⁵². Las limitaciones analíticas que impusieron estas miradas –tendientes a reducir el ultramontanismo a gestiones de poder, sin considerar relaciones de otra naturaleza, como de solidaridad, alianza, competencia, etc.– impidieron quizás apreciar con más claridad las acciones que desde el Brasil y América Latina se tomaron por “romanizar” el catolicismo en el continente y en el mundo⁵³. Con todo, la crítica contiene cierta cuota de validez. Considerado en sus bases históricas y culturales, el ultramontanismo mantuvo un carácter preminentemente europeo. La estandarización de la liturgia, en acuerdo con las directrices romanas, condujo por ejemplo a una reducción o eliminación de las tradicionales locales, tanto en América como en Europa⁵⁴. Sin embargo, este acento en el carácter romano, sin duda real, no puede explicarse sin tener en cuenta la acción de la periferia. Como veremos en este trabajo, las “periferias” eran lo suficientemente libres como para relativizar el centro romano y buscar otros referentes, otras imágenes, otros símbolos, complementarios o alternativos.

⁵¹ Santirocchi, *Questão de consciência...*, 35-37.

⁵² Mauricio de Aquino, “O conceito de romanização do catolicismo brasileiro e a abordagem histórica da Teologia da Libertação”, *Horizonte* 11: 32 (2013): 1485-1505.

⁵³ Cfr. Ana Rosa Cloquet da Silva e Ítalo D. Santirocchi, “O século da secularização e a contribuição brasileira para a universalização do catolicismo”, *Rivista di storia del cristianesimo* 17: 2 (2020): 351-366.

⁵⁴ O'Malley, *Vatican I...*, 227.

Junto a esa perspectiva limitada del ultramontanismo y la romanización, que aún continúa presente en diversos trabajos historiográficos⁵⁵, también gravita un “nacionalismo metodológico” en los estudios del catolicismo en el continente. A menudo las investigaciones en torno al ultramontanismo se han circunscripto al marco de las “Iglesias nacionales”, analizándolas como compartimentos herméticos y aislados de otras Iglesias. Esta opción también puede detectarse en diversos trabajos focalizados en diócesis e incluso en la acción de diversos grupos religiosos, estudiados desde el marco nacional. En cuanto a las investigaciones dedicadas al episcopado ultramontano en el siglo XIX, estas se han centrado en los procesos de reforma eclesial promovida por la jerarquía, los vínculos con Roma y las relaciones Iglesia-Estado. En cambio, escasean los estudios preocupados por la participación que tuvieron varios de esos obispos y laicos en el internacionalismo católico y en el tejido de redes de colaboración transnacional.

No obstante todo lo dicho anteriormente, en años recientes han surgido nuevas perspectivas en torno al ultramontanismo en la América Latina del siglo XIX. En primer lugar, ha habido una reivindicación crítica del término, justificada en que su uso no estuvo limitado a ser un arma conceptual de sectores liberales anticlericales y galicanos para etiquetar a sus oponentes, sino que también fue asumido por aquellos que defendieron un conjunto de prácticas y representaciones orientadas a reafirmar la autoridad papal y los privilegios de la Santa Sede⁵⁶. Además, como observa Ramón Solans, el ultramontanismo en América tampoco puede asociarse de modo unívoco al legitimismo o al antiliberalismo, ya que su discurso no dejó de estar permeado por ideas liberales y republicanas⁵⁷. Ignacio Martínez, en sus estudios sobre el ultramontanismo en Argentina, lo mismo que Santirocchi y Clocllet da Silva para el Brasil, han ofrecido fuertes argumentos a favor de la tesis de que el movimiento ultramontano se construyó gracias a la iniciativa y la colaboración de agentes americanos⁵⁸. No se trató por

⁵⁵ Cfr. Rodolfo R. de Roux, “La romanización de la Iglesia en América Latina: una estrategia de larga duración”, *Pro-Posições* 25: 7 (2014): 31-54. Esta línea interpretativa puede verse, por ejemplo, en la siguiente apreciación de Pazos: “Se podría decir sin temor a exagerar que la construcción de la América Latina católica, tal como la entendemos hoy –es decir, con un episcopado latinoamericano unitario–, es obra de León XIII”. Antón, M. Pazos, “América Latina y el Caribe hacia 1898 según la diplomacia vaticana”, *Hispania Sacra* XLIX (1997): 544-567.

⁵⁶ Santirocchi, *Questão de consciência...*, 43.

⁵⁷ Ramón Solans, “¿Una historia conceptual...?”.

⁵⁸ Ignacio Martínez, “Circulación de noticias e ideas ultramontanas en el Río de la Plata tras la instalación de la primera nunciatura en la América ibérica (1830-1842)”, *Historia Crítica* 52 (2014): 73-97; Martínez, “Nuevos espacios para la construcción de la Iglesia: Estado nacional y sectores ultramontanos en la Confederación Argentina, 1853-1862”, *Quinto Sol* 19 (2015): 1-23; Santirocchi, *Questão de consciência...*; Ana Rosa Clocllet da

tanto de una operación gestada e impuesta desde Roma frente a la pasividad de las autoridades eclesíásticas locales, sino que, por el contrario, contó con la iniciativa y colaboración de estas, que muchas veces actuaron con el suficiente pragmatismo que exigía la situación política y religiosa en la que se encontraban. El descubrimiento de América por Roma fue también una labor americana, como bien ha subrayado Elisa Cárdenas⁵⁹. Finalmente, trabajos como los de Ramón Solans y Brian Stauffer han arrojado nuevas luces sobre redes ultramontanas transatlánticas, en las que los circuitos no siempre pasaban por el Vaticano y la construcción de una imaginación católica global en América Latina incorporó otros espacios – además de la esfera romana– como Francia, España, Estados Unidos y Tierra Santa⁶⁰. Estos y otros trabajos han concurrido a “descentrar” de su eje romano y europeo ciertas lecturas dominantes sobre las transformaciones del catolicismo decimonónico, revalorizando el aporte y la creatividad del movimiento ultramontano en América Latina⁶¹.

La contribución que aquí propongo se nutre y complementa estos estudios más recientes. Hasta donde tengo conocimiento, se trata de la primera biografía de un obispo latinoamericano que examina, desde un enfoque transnacional, las intersecciones entre activismo e internacionalismo católico en la América Latina del siglo XIX. A su vez, ofrece un punto de vista alternativo al que puede encontrarse en trabajos que abordan el ultramontano latinoamericano desde una espacialidad física más acotada y definida –por ejemplo, una diócesis, un país o incluso una región– o bien se han propuesto explicarlo a una escala continental y desde una elaboración macrohistórica y sintética. Al centrarme en la figura de una agencia individual como Mariano Soler, el trabajo tiene afinidad metodológica con la “microhistoria global”, puesto que conjuga aspectos de la microhistoria, la historia global y la biografía para analizar el desarrollo e impacto que tuvieron amplios procesos religiosos,

Silva, “Impresa católica e identidade ultramontana no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal *O Apóstolo*”, *Horizonte* 18: 56 (2020): 542-569.

⁵⁹ Cárdenas Ayala, *Roma: el descubrimiento de América...*

⁶⁰ Francisco Javier Ramón Solans, *Más allá de los Andes...*; Ramón Solans, “De centros y periferias. Una relectura del catolicismo europeo desde el caso latinoamericano”, *Rivista di storia del cristianesimo* 17: 2 (2020): 319-334; Ramón Solans, “La fiesta de las Banderas. Hispanoamericanismo católico en Santiago de Chile, Zaragoza y Buenos Aires (1887-1910)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série* 47: 2 (2017): 229-247; Brian Stauffer, “The Routes of Intransigence: Mexico’s «Spiritual Pilgrimage» of 1874 and the Globalization of Ultramontane Catholicism”, *The Americas* 75: 2 (2018): 291-342.

⁶¹ Además de los trabajos más arriba citados, véase el dossier coordinado por Roberto Di Stefano y Francisco Javier Ramón Solans, “Decentering Catholicism. A Re-Reading of the Nineteenth Century Catholic Church from a Latin American Perspective”, *Rivista di storia del cristianesimo* 17: 2 (2020).

sociales y culturales en personas concretas⁶². En todo caso, esta investigación comparte con aquellos otros trabajos recientes el carácter relacional de su enfoque. No menos interesante resulta el valor que encierra el caso particular de Soler como puerta de acceso para el estudio de la globalización del catolicismo en América Latina. A diferencia de la mayoría de los estudios que atienden a la naturaleza de las conexiones atlánticas en el universo ultramontano, la trayectoria del prelado uruguayo permite extender aún más la mirada para considerar otros espacios hasta ahora ignorados o escasamente considerados como Oriente Próximo, y en última instancia arrojar nuevas luces para la comprensión de los procesos de configuración y definición religiosa de los espacios interconectados.

3. *Tras los pasos de un activista transnacional*

Mariano Soler formó parte de un grupo particular de individuos que viajaban con cierta regularidad, dominaban varios idiomas, colaboraban con diversas redes en el extranjero y actuaban como intermediarios culturales o institucionales, traduciendo y adaptando ideas y prácticas al ámbito local. Asimismo, como otros tantos activistas transnacionales, se afilió a reclamos internacionales a través de recursos y redes propios de la sociedad en la que vivía. Vista así la vida de nuestro obispo, bien puede ser analizada como la de un “cosmopolita arraigado” (*“rooted cosmopolitan”*). Sidney Tarrow hace uso de esta categoría para referirse a “individuos y grupos que movilizan recursos y oportunidades nacionales e internacionales para promover reclamos en nombre de actores externos, contra oponentes externos o en favor de objetivos que tienen en común con los aliados transnacionales”⁶³. En el esquema teórico propuesto por Tarrow, los activistas transnacionales forman un subgrupo dentro del conjunto

⁶² Cfr. Tonio Andrade, “A Chinese Farmer, Two African Boys, and a Warlord: Toward a Global Microhistory”, *Journal of World History* 21: 4 (2011): 573-591; John-Paul A. Ghobrial, “The Secret Life of Elias of Babylon and the Uses of Global Microhistory”, *Past and Present* 222: 1 (2014): 51-93; Romain Bertrand y Guillaume Calafat, “Global Microhistory: A Case to Follow”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 73: 1 (2018): 3-17. Una perspectiva más crítica en, Giovanni Levi, “Microhistoria e Historia Global”, *Historia Crítica* 69 (2018): 21-35; Francesca Trivellato, “Is There a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History?”, *California Italian Studies* 2 (2011).

⁶³ “[I refer to this stratum as *rooted cosmopolitans*, whom I define as] individuals and groups who mobilize domestic and international resources and opportunities to advance claims on behalf of external actors, against external opponents, or in favor of goals they hold in common with transnational allies”. Sidney Tarrow, *The New Transnational Activism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 29. Véase en particular el capítulo 3.

más amplio de los “cosmopolitas arraigados”. Un activista transnacional sería aquella persona que, permaneciendo vinculada a contextos locales y nacionales particulares, participa en actividades políticas contenciosas por medio de redes transnacionales. Lo que distingue al activista transnacional de su par local es “su capacidad para cambiar sus actividades entre niveles, aprovechando los nodos de oportunidad expandidos de una sociedad internacional compleja”⁶⁴. Stefan Berger y Sean Scalmer destacan dos notas propias de los “cosmopolitas arraigados” que bien se aplican a los activistas transnacionales. La primera es la capacidad para vincular dos o más sitios sociales inconexos, convirtiéndose ellos mismos en un elemento intermediario entre esos espacios. Este mecanismo relacional es lo que en la literatura sobre movimientos sociales se conoce como “intermediación” (“*brokerage*”)⁶⁵. El otro elemento distintivo es la habilidad de los activistas transnacionales para traducir los métodos políticos de un contexto cultural a otro. En el proceso de traducción pueden rehacer y adaptar un determinado repertorio de acciones a las circunstancias y luchas locales⁶⁶.

Estudiar la vida transnacional de Mariano Soler como activista ultramontano puede ayudarnos a iluminar ciertas modalidades de difusión y traducción de ideas a favor de los derechos de la Santa Sede y el papado en Uruguay y América Latina. De igual manera, abre una ventana analítica desde donde apreciar la microdinámica de acciones colectivas que surgieron en el continente para reforzar la autoridad papal⁶⁷. El internacionalismo católico proporcionó a Soler la plataforma desde la cual pudo surgir y accionar como activista transnacional⁶⁸. Si la ignorancia del contexto en el que vivió y actuó el obispo uruguayo vuelve

⁶⁴ “...is their ability to shift their activities among levels, taking advantage of the expanded nodes of opportunity of a complex international society”. Tarrow, *The New Transnational Activism...*, 29. Cfr. Sidney Tarrow y Donatella della Porta, “Conclusion: ‘Globalization,’ Complex Internationalism, and Transnational Contention”, en *Transnational Protest and Global Activism*, eds. Donatella della Porta y Sidney Tarrow (New York: Roman & Littlefield Publishers, 2005), 237-240.

⁶⁵ Cfr. Doug McAdam, Sidney Tarrow y Charles Tilly, *Dynamics of Contention* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 26, 142-143.

⁶⁶ Stefan Berger y Sean Scalmer, “The Transnational Activist: An Introduction”, en *The Transnational Activist. Transformation and Comparison from the Anglo-World since the Nineteenth Century*, eds. Stefan Berger y Sean Scalmer (Cham: Palgrave Macmillan, 2018), 12-13. Los autores critican el sustrato ideológico del sustantivo “cosmopolita” por su carácter estrecho y su vínculo con las tradiciones intelectuales europeas del Humanismo y la Ilustración. El término parece dejar de lado otras formas de activismo transnacional, enlazadas con movimientos sociales afines a las derechas ideológicas, como fueron los activismos fascistas, imperialistas o nacionalistas transnacionales. En mi opinión, el concepto de “cosmopolita arraigado”, en el sentido que le otorga Tarrow, tiene de todos modos completa validez para los objetivos de este estudio, aunque al igual que Berger y Scalmer, prefiero el término más “neutral” de “activista transnacional”.

⁶⁷ Cfr. Donatella della Porta, “Afterword: Transnational Activism in Social Movement Studies”, en *The Transnational Activist...*, 341.

⁶⁸ Cfr. Tarrow, *The New Transnational Activism...*, 8.

incomprensible su rol como difusor e intermediario del ultramontanismo, el razonamiento inverso debería tener cierta validez. Lo que pretendo decir es que el rescate de historias de vidas como la de Soler nos ayuda a conocer, a nivel micro, la construcción de redes y los mecanismos de difusión de ideas⁶⁹ –flujos de poder, “inversos” y “transversales”– que conectaron a Latinoamérica y otras realidades “periféricas” con el “centro” simbólico del internacionalismo católico.

Por lo general, ideas y prácticas se transforman mientras viajan, y más lo hacen si se difunden en contextos diferentes a los que se originaron. La difusión, como argumenta Conny Roggeband, implica procesos de aprendizaje en los que la adopción de experiencias ajenas termina por resignificarlas⁷⁰. Por eso creo importante detenerme en los procesos de percepción, interpretación y traslación en los que intervino Soler. Asimismo, me interesa conocer tanto las formas organizativas a través de las cuales tejió sus redes transnacionales como los recursos que utilizó para fortalecer la autoridad papal a nivel local, regional e internacional. Reconstruir su repertorio de acción en el proceso de generación, difusión e intermediación de ideas ultramontanas puede servir para iluminar mejor los derroteros del catolicismo en América Latina en la época de los internacionalismos.

No es mi intención, sin embargo, escribir la biografía de un individuo como representante de un grupo social –una “biografía estándar”, al decir de Giovanni Levi⁷¹– ni definir un “tipo ideal” de activista ultramontano transnacional en América Latina en el sentido weberiano. Casi no existen estudios para el continente dedicados al activismo ultramontano transnacional en el siglo XIX⁷², y, como bien hace notar Donatella della Porta, las capacidades de

⁶⁹ Wolfram Kaiser, “Transnational Mobilization and Cultural Representation: Political Transfer in an Age of Proto-Globalization, Democratization and Nationalism 1848-1914”, *European Review of History: Revue européenne d'histoire* 12: 3 (2005): 403-424.

⁷⁰ Conny Roggeband, “Translators and Transformers: International Inspiration and Exchange in Social Movements”, *Social Movements Studies* 6: 3 (2007): 245-259.

⁷¹ Cfr. Giovanni Levi, “The Uses of Biography”, en *Theoretical Discussions of Biography. Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*, eds. Hans Renders y Binne de Haan (Leiden/Boston: Brill, 2014), 61-74.

⁷² Sobre activismo católico transnacional en América Latina, véase: Stephen J. C. Andes y Julia G. Young, *Local Church, Global Church: Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II* (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2016). Para el siglo XIX, el libro de Ramón Solans, *Más allá de los Andes*, sigue muy de cerca el activismo transnacional del clérigo chileno José Ignacio V. Eyzaguirre, y también dedica varias páginas a la figura de Mariano Soler. Del mismo autor, véase también “José Ignacio Víctor Eyzaguirre (1817-1875). Internacionalismo católico y redes ultramontanas en Latinoamérica”, en *Más allá de los nacionalcatolicismos. Redes transnacionales de los catolicismo hispánicos*, eds. José Ramón Rodríguez Lago y Natalia Núñez Bargueño (Madrid: Sílex, 2021), 105-127. Dos estudios biográficos recientes dedicados a activistas católicos en el continente son *Dios y libertad. Félix Frías y el surgimiento de una*

intermediación de los activistas transnacionales varían sensiblemente de acuerdo con el contexto en el que se mueven⁷³. Por tanto, haría falta más estudios de vidas para poder pensar en un abordaje comparativo y clasificatorio. Aunque mis intenciones puedan parecer modestas, no por eso el análisis propuesto pierde valor ni mucho menos necesidad. Como estudio pionero en su campo, creo que la historia de Mariano Soler aporta una idea del complejo rol que podían ejercer los activistas transnacionales como intermediarios, difusores y traductores de ideas y prácticas en la construcción de un ultramontanismo global y transnacional en y desde América Latina.

4. *Biografía histórica y vidas transnacionales*

Esta investigación articula aportes de la nueva “biografía histórica” y la historia transnacional, entendiendo que la reconstrucción de agencias individuales como la de Mariano Soler permiten conectar diversos espacios (Roma, América, Oriente) y escalas (local, transnacional, global), por medio de un canal no artificial en el que resulte posible apreciar las transferencias y mediaciones entre las diversas esferas. Desde hace varias décadas, la discusión en torno a la relación entre biografía e historia se ha visto beneficiada por los estudios postcoloniales, raciales, de género, de transferencias culturales, la microhistoria y la historia global. Esto ha conducido a un cambio en la percepción de la biografía, concebida ya no como género autónomo sino como un modo más de hacer historia⁷⁴. Los motivos en este cambio de valoración de lo que muchos prefieren llamar “biografía histórica” son numerosos. Para David

intelectualidad y un laicado católicos en la Argentina del siglo XIX (Rosario: Prohistoria, 2019), de Diego Castelfranco; y *The mysterious Sofía. One Woman's Mission to Save Catholicism in Twentieth-Century Mexico* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2019), de Stephen J. C. Andes.

⁷³ Cfr. Della Porta, “Afterword: Transnational Activism...”, 350.

⁷⁴ Cfr. Barbara Caine, *Biography and History* (Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan, 2010), 23-24; Prue Chamberlayne, Joanna Bornat y Tom Wengraf, eds., *The Turn to Biographical Methods in Social Science. Comparative issues and examples* (London/New York: Routledge, 2000); Lois W. Banner, “Biography as History”, *The American Historical Review* 114: 3 (2009): 580; Hans Renders, “The Limits of Representativeness: Biography, Life Writing, and Microhistory”, en *Theoretical Discussions of Biography. Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*, eds. Hans Renders y Binne de Haan (Leiden/Boston: Brill, 2014), 129-138; en la misma obra Levi, “The Uses of Biography...”, 61- 74; Shirley A. Leckie, “Biography Matters: Why Historians Need Well-Crafted Biographies More than Ever”, en *Writing Biography. Historians & Their Craft*, ed. Loyd E. Ambrosius (Lincoln/London: University of Nebraska Press, 2004), 1-26; Jill Lepore, “Historians Who Love Too Much: Reflections on Microhistory and Biography”, *The Journal of American History* 88: 1 (2001): 129-144; Sebastian Conrad, *What is Global History?* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 129-132.

Nasaw, por ejemplo, deben contarse la posibilidad que ofrece la biografía como herramienta metodológica para testear determinadas categorías abstractas –como clase, género o etnia– y su realización en el plano de los individuos, así como también la oportunidad que ofrece como alternativa conciliadora entre la historia social empirista y la historia cultural deudora del “giro lingüístico”⁷⁵.

Una consecuencia directa de este “giro biográfico” ha sido la actual multiplicación de los sujetos biográficos –mujeres, niños, obreros, criminales, esclavos, activistas, misioneros, y otros actores antes marginados–, permitiendo quebrar el monopolio que antes tenían las vidas de “hombres ilustres” vinculados al poder político y militar. Este nuevo modo de comprender la biografía ha facilitado el diálogo con otras formas de hacer historia, como la psicohistoria, los estudios de género y la nueva historia social y cultural. Tampoco se sostiene que el método biográfico deba explorar cada uno de los aspectos de la vida del biografado o que incluso tenga que ceñirse a un discurso diacrónico y lineal⁷⁶. De la misma manera, existe una disposición a reconocer que el estudio de una vida particular puede servir, en la expresión de Nick Salvatore, como un “prisma” para revelar significados tanto personales como sociales más amplios⁷⁷.

La vida de Mariano Soler como agente ultramontano nos obliga a adoptar al mismo tiempo un enfoque transnacional. Esto viene a complejizar a otro nivel el problema metodológico. La primera consecuencia de ello es la invalidez –o al menos, la insuficiencia– de un acercamiento biográfico “nacional” al tema. Si la movilidad es uno de los elementos distintivos de la historia transnacional⁷⁸, y ciertamente es lo que define la relación de nuestro obispo con el ultramontanismo y el internacionalismo católico, el marco de referencia a la nación se convierte en un espacio más a considerar, pero no el más importante y menos aún el determinante. La adopción de una perspectiva transnacional trae consigo, para nuestro caso, múltiples ventajas. En primer lugar, favorece el análisis de agencias que actúan en y desde múltiples espacialidades, vinculando direccionalidades que van de lo “macro” a lo

⁷⁵ David Nasaw, “Historians and Biography”, *The American Historical Review* 114: 2 (2009): 573-578.

⁷⁶ Cfr. Alice Kessler-Harris, “Why Biography?”, *The American Historical Review* 114: 2 (2009): 626.

⁷⁷ Nick Salvatore, “Biography and Social History: An Intimate Relationship”, *Labour History* 87 (2004): 190.

⁷⁸ Cfr. Pierre-Yves Saunier, *Transnational History* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013), passim; Christopher A. Bayly, Sven Beckert, Matthew Connelly, Isabel Hofmeyr, Wendy Kozol, Patricia Seed, “AHR Conversation: On Transnational History”, *American Historical Review* 111: 5 (2006): 1444 y 1451-1452.

“micro” y viceversa⁷⁹. Sirve además como correctivo al “nacionalismo metodológico” y a explicaciones internalistas, que pueden conducir a la reproducción de narrativas “excepcionalistas” o “genealógicas” del giro ultramontano en la Iglesia católica en América Latina⁸⁰. Por último, el enfoque transnacional, lo mismo que la historia global, parten de una visión escéptica de los modelos macro-normativos y de las grandes explicaciones monocausales y unidireccionales⁸¹, los que a menudo han afectado la percepción de las relaciones entre el “centro” y las “periferias” en la historia del catolicismo moderno.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede afirmar que un acercamiento desde la “biografía transnacional”⁸² a la actuación de Mariano Soler como activista ultramontano resulta de interés al menos por cuatro razones. En primer lugar, porque nos permite rescatar una dimensión de su vida a menudo olvidada o marginada por los historiadores que, en general, han limitado su estudio al plano nacional⁸³. Segundo, porque nos ayuda a identificar y lidiar

⁷⁹ Bernhard Struck, Kate Ferris y Jacques Revel, “Introduction: Space and Scale in Transnational History”, *The International History Review* 33: 4 (2011): 577; Angelo Torre, “Micro/macro: ¿local/global? El problema de la localidad en una historia especializada”, *Historia Crítica* 69 (2018): 37-67. Sobre la historia transnacional como enfoque analítico y paradigma historiográfico, véase: Saunier, *Transnational History*; Iriye, *Global and Transnational History*; Patricia Clavin, “Defining Transnational”, *Contemporary European History* 14: 4 (2005): 421-439; Philipp Ther, “Comparisons, Cultural Transfers, and the Study of Networks. Toward a Transnational History of Europe”, en *Comparative and Transnational History: Central European Approaches and New Perspectives*, eds. Heinz-Gerhard Haupt y Jürgen Kocka (New York/Oxford: Berghahn Books, 2010), 204-225.

⁸⁰ Cfr. Bayly et al, “AHR Conversation...”, 1458; Iriye, *Global and Transnational...*, 2.

⁸¹ Cfr. Struck et al, “Introduction: Space and Scale...”, 574-5; Conrad, *What is Global...*, 37-89.

⁸² Una sugestiva propuesta articuladora entre biografía e historia transnacional en Desley Deacon, Penny Russell y Angela Woollacott, *Transnational Lives. Biographies of Global Modernity, 1700-present* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010). Las obras colectivas de Ulrich L. Lehner, ed., *Women, Enlightenment and Catholicism. A Transnational Biographical History* (London: Routledge, 2017), y Jane Haggis, Clare Midgley, Margaret Allen y Fiona Paisley, *Cosmopolitan Lives on the Cusp of Empire. Interfaith, Cross-Cultural and Transnational Networks, 1860-1950* (Cham: Palgrave Macmillan, 2017), ofrecen, desde una perspectiva transnacional, la reconstrucción de trayectorias de vida de agentes religiosos en la época moderna y contemporánea. La biografía de *Moses Montefiore: Jewish Liberator, Imperial Hero* (Cambridge, MA/Londres: Belknap Press of Harvard University Press, 2010), escrita por Abigail Green, es un excelente ejemplo de las ventajas del recurso biográfico para estudiar el fenómeno de los internacionalismos religiosos. Para el caso más específico del ultramontanismo, también con una naturaleza biográfica, aunque ligado a una lógica más “nacionalista”, véase el estudio editado por Jeffrey P. von Arx, *Varieties of Ultramontaniam* (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1998), y en especial, los trabajos ya citados de Stephen Andes y Diego Castelfranco sobre Sofia del Valle y Félix Frías, respectivamente.

⁸³ La primera reseña biográfica importante que se conoce sobre Mariano Soler fue escrita por su amigo el poeta, periodista y diplomático uruguayo Juan Zorrilla de San Martín en 1900. “El primer arzobispo de Montevideo” fue incluida más tarde en *Obras completas. Huerto Cerrado* (Montevideo: Imprenta Nacional Colorada, 1930), 47-107. De mayor valor historiográfico es *El primer arzobispo de Montevideo. Doctor Don Mariano Soler*, 2 tomos (Montevideo: Don Bosco, 1935), obra escrita por el sobrino de Soler y presbítero salesiano José María Vidal. De tónica apologetica y laudatoria, el texto continúa siendo hasta hoy una de las principales obras de referencia que aborda de un modo general el derrotero vital de Soler. Un resumen sobre la bibliografía dedicada a Soler –y que me exonera aquí de detallarla– se encuentra en el artículo de Pedro Guadiano, “Una nueva biografía de Mariano Soler en el centenario de su muerte”, *Soleriana* 29-30 (2008-2009): 159-163. En las

mejor con elementos no-nacionales o supranacionales como el internacionalismo católico y el ultramontanismo, evitando que se conviertan en fuerzas abstractas o meras escenografías en los procesos locales. Tercero, porque nos sumerge en una agencia intermedia o subalterna entre la Santa Sede y las Iglesias locales que nos permite explorar los modos en que funcionaron sus conexiones y reconstruir los circuitos donde se canalizó, desvió o interrumpió el capital simbólico y relacional⁸⁴. Y cuarto, porque nos ayuda a corregir ciertas explicaciones simplistas de la llamada “romanización” de las Iglesias en América Latina —a menudo vistas como receptoras pasivas de las directrices vaticanas—, así como complejizar y enriquecer otros estudios, cuyos enfoques se han detenido exclusivamente en las relaciones entre Roma y las Iglesias “nacionales”.

Parafraseando a Martha Hodes, este trabajo pretende ser una biografía con argumento⁸⁵. Se presenta como *una* historia del ultramontanismo en América Latina y su integración al internacionalismo católico, siguiendo las huellas del activismo transnacional de Mariano Soler. La hipótesis articuladora de esta investigación argumenta que, a través de la vida de Soler, es posible apreciar los complejos derroteros del ultramontanismo latinoamericano, el cual no solo asumió un papel activo en el proceso de romanización de las Iglesias locales, sino que además logró recrear una representación multifocal del proceso y desbordar el vínculo lineal entre Roma y América, para circunscribir otros espacios como Oriente y Tierra Santa. En otras palabras, sostengo que el ultramontanismo fue también, en el plano de lo

últimas décadas han aparecido varios estudios sobre diversas facetas de la vida y el pensamiento de Soler. Entre los trabajos más interesantes y documentados sobre las actividades transnacionales de Soler, destaca la tesis doctoral de Pedro Gaudiano, “Mons. Mariano Soler, primer arzobispo de Montevideo, y el Concilio Plenario Latinoamericano” (tesis de Doctorado en Teología, Universidad de Navarra, 1997). Si bien el texto no fue publicado, un extracto puede encontrarse en “Mons. Mariano Soler, primer arzobispo de Montevideo, y el Concilio Plenario Latinoamericano. Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra”, *Cuadernos Doctorales. Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* 37 (1999): 375-462. Más recientemente, destacan los trabajos de Celina A. Lértora de Mendoza, “Mariano Soler (1846-1908)”, en *Teología en América Latina. II/2. De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*, dir. Josep-Ignasi Saranyana y coord. Carmen-José Alejos Grau (Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2008) 859-871; Carlos Salinas Araneda, “La participación del arzobispo de Montevideo, Mariano Soler, en los inicios del proceso de codificación del Derecho Canónico de 1917”, *Revista Chilena de Historia del Derecho*, 22: 2 (2010), 1279-1300; Susana Monreal, “La «mujer fuerte» en el pensamiento y la obra de Mariano Soler (1880-1908)”, en *Iglesia y religiosidades de la colonia al siglo XX. Nuevos problemas, nuevas miradas*, comp. María Mercedes Tenti (Rosario: Prohistoria, 2017), 173-189; y Francisco Javier Ramón Solans, que ha sido hasta el momento quien más atención a las actividades transnacionales de Soler, cfr. *Más allá de los Andes*, passim.

⁸⁴ Saunier, *Transnational History...*, 57.

⁸⁵ Martha Hodes, “A Story with an Argument: Writing the Transnational Life of a Sea Captain’s Wife”, en *Transnational Lives...*, 17.

simbólico y lo relacional, una expresión multilateral y transversal posible de apreciar reconstruyendo la vida de intermediarios religiosos y redes transnacionales. Mariano Soler sería un caso destacado en ese proceso. Al mismo tiempo, buscaré argumentar que, en el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, la veneración a la figura del papa y los cultos marianos sirvieron como elementos unitivos en el esfuerzo por conectar imaginativamente el “centro” del catolicismo global con América Latina y otras realidades periféricas.

Con esta intención en mente, propongo, en términos generales, estudiar la labor del obispo uruguayo para fortalecer la posición del papado y la cultura ultramontana en el contexto local, continental e internacional. Más específicamente, buscaré: (1) estudiar las redes y demás formas organizativas por medio de las cuales Soler intervino para representar el poder papal a nivel local y continental, y promoverlo como autoridad moral en lo internacional; (2) indagar en la discusión sobre la ponderación de un “catolicismo latinoamericano” en la narrativa más amplia del internacionalismo católico; (3) examinar el lugar de Oriente en la construcción de la “periferia” católica latinoamericana y su relación con el “centro” romano. En este punto, tendré en cuenta, por un lado, (3.1.) el discurso orientalista de Soler en el marco de las “guerras culturales” locales; y por otro, (3.2.) su participación en la construcción del santuario Hortus Conclusus en Palestina, como expresión de la globalización del catolicismo local y latinoamericano.

En consecuencia, si bien he ordenado este estudio biográfico según una progresión temporal que comprende desde el nacimiento hasta la muerte de Soler, las dimensiones o aspectos que busco retratar responden a una triple lógica vinculante que supera la vida del biografado como fin último de conocimiento y que me ha llevado a renunciar a una estructura estrictamente lineal. La primera de estas tres lógicas apunta a rescatar aquellas facetas de la vida de Soler que remiten a los mecanismos relacionales y cognitivos a través de los cuales se difundieron ideas y valores ultramontanos en el continente. Viajes, construcción de redes transnacionales, movilizaciones de masas, recepción, traducción y difusión de imágenes e ideas, son aspectos de interés que conectan a Soler con el internacionalismo católico. La segunda lógica atiende a los tres grandes espacios geográficos, sociales, culturales e ideológicos que marcaron la vida del clérigo uruguayo: Roma, América Latina y Oriente. A través de sus viajes, contactos y discursos, Soler vinculó esos espacios en una narrativa que, al tiempo que daba protagonismo a América Latina en un mundo cada vez más globalizado, la

incorporaba a la corriente del internacionalismo católico. Finalmente, tratándose de la biografía de un activista transnacional, la tercera dimensión remite a los cambios o “juegos de escala”⁸⁶. Estos cambios, que evitan que se privilegie una sola escala del problema y estimulan la exploración de nuevas y más complejas variables, son también triples: la escala “local”, relativa a Uruguay y la diócesis de Montevideo –de la que Soler fue su titular, desde 1891 hasta su muerte en 1908–; la escala “transnacional”, siendo aquí el margen de acción bastante más dilatado, dado los proyectos en los que participó Soler con diversas personas e instituciones en América, Europa y Oriente Próximo. Por último, tenemos la dimensión “internacional” como espacio distinguible de lo estrictamente “transnacional”, en los que la defensa del papado y los derechos de la Santa Sede ante la internacionalización de la “cuestión romana” se convirtieron en el principal eje de actuación. Estos cambios de escalas, aunque involucran diferentes rangos de sujetos, objetivos y reclamos⁸⁷, se entrelazan y conectan en la experiencia de Soler.

5. *Estructura de la obra y fuentes documentales*

Para dar cabida a los objetivos propuestos, he optado por estructurar esta investigación en torno a tres ejes espaciales-temáticos, a saber: Roma, América Latina y Oriente. Como consecuencia, he renunciado a escribir una biografía con una cronología lineal para dar prioridad, en cambio, al análisis de los espacios con los que se conectó Soler a través de sus discursos, obras, viajes y redes, siempre considerando el perímetro conceptual del internacionalismo católico y el ultramontanismo. Esta opción metodológica amerita algunas consideraciones. En primer lugar, se sustenta en la afirmación de la libertad del tiempo narrativo en función de la estructura y lógica del análisis. Frente al relato lineal, esta alternativa me permite afrontar con mayor discreción los peligros teleológicos de la “ilusión biográfica” denunciada por Pierre Bourdieu, es decir, la pretensión de escribir una historia de vida como “relato de una secuencia significativa y orientada de acontecimientos”, dotándola de una supuesta

⁸⁶ Cfr. Jacques Revel, org., *Jogos de escala. A experiência da microanálise*, trad. Dora Rocha (Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998).

⁸⁷ Cfr. McAdams, Tarrow y Tilly, *Dynamics of contention...*, 331.

continuidad y coherencia compactas⁸⁸. En la heterocronía encuentro un camino posible para captar la singularidad de la vida de Soler sin dejar de considerar las dinámicas estructurales y los cambios de escala. Más importante aún, este abordaje reflexivo favorece el análisis de sus vínculos –reales o imaginarios– con los tres espacios arriba señalados, sin tener que interrumpir el relato para seguir un modelo tradicional de biografía. Por último, priorizar un enfoque estructural antes que uno cronológico me permite afrontar con mayor honestidad no solo el problema de las fragmentaciones, discordancias y rupturas del sujeto biografiado, sino también los vacíos y silencios que la ausencia de fuentes documentales muchas veces nos impone⁸⁹.

Cuatro partes, compuestas de dos capítulos cada una, dan forma a esta biografía. La primera, titulada “El nacimiento de un activista transnacional”, estudia las circunstancias institucionales, sociales y religiosas que definieron la educación de Mariano Soler y le dotaron de las competencias y herramientas necesarias para iniciarse en un activismo ultramontano de alcance transnacional. El primer capítulo reconstruye los circuitos y espacios de formación en Uruguay, Argentina y Roma por los que pasó nuestro joven seminarista. Se argumenta que la aventura formativa de Soler se trenza con dos aspectos sustanciales del proceso de romanización en Uruguay y América Latina: la modernización de la institución eclesiástica a través de la profesionalización del clero, y la progresiva “internacionalización” de la Iglesia local como consecuencia de unas relaciones cada vez más estrechas con la Santa Sede. Una vez ordenado sacerdote, el segundo capítulo estudia las principales actividades de Soler en la diócesis de Montevideo, desde su regreso en 1874 hasta 1885, cuando, en un clima de rápido deterioro de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, se vio forzado a ausentarse del país. Aquellos años en Uruguay son clave para comprender cómo Soler logró fraguarse una identidad como activista ultramontano con proyección en los países de la región. No solo asumió un liderazgo en la reorganización del catolicismo uruguayo y la promoción de un discurso ultramontano en un escenario ideológico revuelto y conflictivo. También impulsó el fortalecimiento de redes de solidaridad ultramontana con católicos de Argentina y Chile, compartiendo y alimentando un discurso que reconocía desafíos políticos, culturales e

⁸⁸ Pierre Bourdieu, “La ilusión biográfica”, en *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, trad. Thomas Kauf (Barcelona: Anagrama, 1977), 76.

⁸⁹ Cfr. Françoise Dosse, *La apuesta biográfica. Escribir una vida*, trads. Inmaculada Miñana y Josep Aguado (Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2007); Levi, “The Uses of Biography...”.

institucionales comunes entre las Iglesias del Cono Sur. La experiencia regional lo alentará más tarde a buscar asociaciones y alianzas a nivel continental e internacional.

El retorno a Roma en 1885 marca un momento fundamental en la trayectoria de Mariano Soler como activista ultramontano. Las tres partes restantes de esta biografía, circunscritas a los ejes espaciales-temáticos de “Roma”, “América Latina” y “Oriente”, toman ese año como punto de partida para el desarrollo de sus respectivos análisis. En efecto, el año 1885 coincide con acontecimientos o circunstancias vinculados a los tres espacios simbólicos mencionados y que definirán de ahí en más sus anhelos más vitales y su activismo transnacional: el compromiso con la “cuestión romana” y la defensa local e internacional de los derechos del papado; los preparativos de la gira por América Latina y los inicios de un pensamiento “latinoamericanista”; y el primer viaje a Oriente, origen del proyecto de construcción de un santuario mariano en Palestina.

En primer lugar, el relato avanza por el camino de “Roma”. El tercer capítulo explora las dimensiones locales del proceso de romanización continuado por Soler en su nueva función como obispo y luego arzobispo de Montevideo. Para ello se estudian sus esfuerzos por consolidar la institución eclesiástica, reformar el clero, alentar la movilización social y política del laicado, e imbuir al catolicismo nacional de una impronta más romana al fomentar la devoción y fidelidad a la figura del pontífice romano. También se consideran los desafíos que surgieron al proceso de romanización en el espacio local y los cambios en el pensamiento de Soler frente a ciertos retos planteados por la modernidad política. Para el cierre de su gobierno eclesiástico, Roma y el papa habían adquirido una imagen más nítida a ojos de los católicos uruguayos. Continuando con la trama de la romanización, el cuarto capítulo parte de un enfoque sincrónico y en cierto sentido direccionalmente opuesto al capítulo anterior. La atención recae aquí en la participación de Soler en la proyección internacional de la Iglesia uruguaya, un proceso que, como veremos, estuvo sustentado en la internacionalización de la “cuestión romana” y el movimiento ultramontano global. El tema permite profundizar en las ideas y acciones esgrimidas por el prelado para apoyar la internacionalización del Vaticano, posicionar al papa como un actor político en el concierto de naciones, y asegurar las dimensiones local, continental y global de la reforma ultramontana. La mayor parte de los temas planteados han encontrado un tratamiento apenas superficial en la historiografía uruguaya, que ha dirigido su atención sobre todo al desarrollo de un catolicismo social y a los embates

del proceso de laicización del Estado. Uno de los propósitos de esta sección es abordar esas deficiencias explorando el entramado de lógicas sociales e institucionales en el catolicismo uruguayo, sin descuidar un enfoque transnacional del asunto.

El relato hace luego un quiebre para retornar al año 1885 y emprender el camino hacia “América Latina”. La temática de fondo son las relaciones que existieron entre la construcción de una identidad latinoamericana y el movimiento ultramontano. El quinto capítulo analiza un breve periodo en la vida de Soler, comprendido entre los años 1886 y 1888, pero definitorio en su perfil como activista transnacional. La gira por las Américas para rescatar de la quiebra económica al Colegio Pío Latino Americano es el tema que ordena el relato. Resultado de ese viaje fue un conjunto de informes, artículos, folletos y libros que nos adentran en la visión que Soler sostiene de la reforma ultramontana en América Latina, su crítica al liberalismo y su proyecto de articular una alianza continental sostenida en la coordinación de la prensa y el asociacionismo católicos. Siguiendo con el tópico latinoamericanista, el sexto capítulo estudia cómo Soler imaginó una identidad católica en América Latina y los medios que se valió para recrearla. El problema del “lugar” de América Latina en el siglo XIX en sus escritos, su colaboración en congresos internacionales de americanistas y en las celebraciones locales e internacionales por el cuarto centenario del llamado “Descubrimiento de América”, son tres tópicos estudiados. Finalmente, se analiza la participación de Soler en Concilio Plenario Latino Americano de 1899, como una instancia culmen en la convergencia entre el ultramontanismo y la idea de “América Latina”. El concilio representó un triunfo para Soler y todos aquellos que como él concebían la idea de una “Iglesia latinoamericana” como entidad e identidad supranacionales. Sin embargo, como se verá, ese triunfo no impidió que esa idea encontrara grietas generadas por rivalidades nacionalistas y proyectos identitarios divergentes.

“Oriente” es el asunto de la cuarta y última parte. Una vez más retrocedemos a 1885, año en que Soler inició la primera de una serie de peregrinaciones y viajes a Palestina y Oriente Próximo. De ahí en más, Oriente pasó a ocupar un lugar importante en su obra y pensamiento. Como lugar simbólico, es construido a modo de negativo fotográfico y es enunciado como una advertencia para América de lo que podría sucederle si se apartase de la verdadera fuente de la civilización, que no podría ser otra que la Roma papal. En el séptimo capítulo se repasan los viajes de Soler por Medio Oriente y sus escritos derivados de esas

experiencias para identificar puntos de encuentro entre los discursos orientalista y ultramontano. Lo “global” y lo “local” convergen en la obra de Soler para hacer de Oriente un espacio simbólico estratégico desde donde enfrentar la cultura racionalista y anticlerical en Uruguay y la región. El motivo permanente de los viajes de Soler a Palestina fue la construcción de un santuario consagrado a la Virgen del Huerto, inaugurado en 1902. El capítulo octavo estudia la difusión del proyecto y las de redes de solidaridad entre América Latina, Roma y Palestina que, articuladas por el obispo uruguayo, permitieron a los católicos uruguayos y argentinos la hazaña de levantar un templo al otro lado del mundo. El caso estudiado resalta uno de los argumentos centrales de la investigación al demostrar que la Iglesia católica en América Latina podía actuar como un espacio dinamizador para el movimiento ultramontano transnacional, amplificando la conciencia global del catolicismo en el ámbito local y continental.

En cuanto a las fuentes que riegan este trabajo, el corazón documental late en el Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo. Allí se conserva la mayor cantidad de fuentes relativas a la vida y obra de Mariano Soler. En particular destacan los fondos documentales sobre los gobiernos episcopal y arzobispal de Soler, con las series Santa Sede, Magisterio Episcopal, Curia, Administración, Notas personales, y Comisiones y Organizaciones católicas. De gran riqueza y utilidad han sido los fondos de Nunciatura, los relativos a los gobiernos eclesiásticos de Jacinto Vera e Inocencio María Yéregui, las series Congregación de las Hermanas del Huerto y Colegio Pío Latino Americano, las Carpetas Personales del Clero, y las copias de las visitas *ad limina* de Yéregui y Soler. Igual de provechosos resultaron los Libros de Notas, donde se registraban copias de la correspondencia emitida por la curia de Montevideo, y el rico material hemerográfico consultados en el archivo.

El fondo con la correspondencia personal entre Mariano Soler y Juan Zorrilla de San Martín, de gran aporte para esta investigación, se consultó en la Museo Histórico Nacional del Uruguay. Otros registros relativos al prelado y el Uruguay de su tiempo, como periódicos, revistas, memorias de gobierno, anuarios estadísticos, libros, folletos e impresos variados, fueron examinados en el Archivo General de la Nación (Montevideo) y la Biblioteca Nacional del Uruguay —en particular, la Sala Materiales Especiales y la Sala Uruguay—. Para la obra impresa de Soler (libros, cartas pastorales, opúsculos, folletos, etc.), además del Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo, se consultaron ejemplares en las bibliotecas de la

Facultad de Teología del Uruguay “Mons. Mariano Soler”, el Centro de Documentación y Estudios de Iberoamérica (CEDEI) de la Universidad de Montevideo, y el Centro de Espiritualidad Manresa de la Compañía de Jesús en Montevideo.

La documentación revisada en el Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago de Chile, especialmente en el fondo Gobierno, reveló una copiosa e interesante correspondencia entre el arzobispo chileno Mariano Casanova y Mariano Soler, junto a otros prelados latinoamericanos. En la Colección de Manuscritos de José Ignacio Víctor Eyzaguirre, perteneciente al Archivo Nacional de Chile (Santiago), se encuentra registros de correspondencia entre los prelados uruguayos Benito Lamas y Jacinto Vera, de interés para comprender la construcción de redes transnacionales a las que Soler se incorporó como seminarista. En el Archivo General de la Nación Argentina (Buenos Aires), en el fondo José Manuel Estrada, existen unas pocas pero valiosas cartas entre el laico argentino y Soler, iluminadoras de los debates en la interna ultramontana del Río de la Plata sobre la figura de los delegados apostólicos.

La pandemia de COVID-19 frustró –en más de una ocasión– mi propósito de consultar el Archivo Apostólico Vaticano, el Archivo Histórico de la Secretaría de Estado y el Archivo Histórico del Colegio Pío Latino Americano. Sin embargo, durante el curso de la investigación no solo pude solventar este percance recurriendo a otros fondos complementarios, sino que además resultó un estímulo para avanzar en una metodología que diera cuenta de la importancia de los espacios “periféricos” en torno a Roma. Este derrotero heurístico me permitió otorgar una mayor relevancia documental al principal espacio comprometido en este trabajo, América Latina. Por otra parte, el Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo conserva un copioso material con la comunicación entre la curia de Montevideo y la Santa Sede. Además del fondo Nunciatura, se encuentran, dentro de los fondos de gobierno de Mariano Soler, las series con correspondencia con el Santo Padre, la Secretaría de Estado, y las Sagradas Congregaciones de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios, del Concilio, de Ritos, de Obispos y Regulares, del Santo Oficio de la Romana y Universal Inquisición, de Propaganda Fide, con la Sagrada Penitenciaría, y con la Comisión Pontificia para la Codificación del Derecho Canónico. Gracias a que en ese archivo se conservan copias de documentos enviados a Roma, ha sido posible reconstruir la información reservada que circuló entre la Santa Sede y los gobiernos eclesiásticos de Mariano Soler y sus predecesores. También se conservan originales emitidos por la curia romana. Otro recurso que ha compensado en parte

los archivos romanos es el compendio documental editado por Dante Turcatti, *Diplomacia pontificia y secularización en Uruguay. Relación de correspondencia Santa Sede-Nunziatura Apostólica. Affari Ecclesiastici Straordinari 1905-1922*. Esta obra me permitió profundizar en las acciones e ideas del gobierno eclesiástico de Soler relativas a los conflictos que mantuvo con el Estado uruguayo, a partir de la correspondencia que el prelado mantuvo con los delegados apostólicos y la curia romana. En el Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago de Chile existe una rica documentación enviada por Roma a los obispos latinoamericanos y que, sin embargo, no se halla en el Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo.

Gracias al incremento exponencial de documentos digitalizados y a la expansión de los archivos digitales registrados en los últimos años, ha sido posible seguir la pista a Soler en sus viajes por las Américas, Europa y Oriente Próximo en diversos periódicos y revistas del mundo. Entre los archivos, bibliotecas y repositorios digitales consultados, se destacan: archive.org, books.google.com, Anáforas (Facultad de Información y Comunicación - Universidad de la República, Uruguay), Biblioteca Digital Hispánica (Biblioteca Nacional de España), Hemeroteca Nacional Digital de México (Universidad Nacional Autónoma de México / Biblioteca Nacional de México), Memoria Chilena (Biblioteca Nacional de Chile), Biblioteca Nacional Digital Brasil (Fundação Biblioteca Nacional), Persée (Université de Lyon / CNRS / ENS de Lyon / Ministère de l'Éducation Nationale et de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche), HathiTrust Digital Library, HOLLIS (Harvard Library), Gallica (Bibliothèque Nationale de France), Biblioteca Digitale de la Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, entre otros.

Antes de concluir, una breve aclaración sobre la transcripción de los documentos citados. Para que la lectura del texto resultara más amable al lector, decidí modernizar la gramática de las fuentes transcritas, aunque mantuve siempre los títulos de las obras impresas en su forma original. Las citas textuales en otros idiomas han sido traducidas al español en el cuerpo del texto y transcritas en su idioma original en nota a pie de página. Todas las traducciones han sido realizadas por mí, a menos que se indique lo contrario.

PARTE I

EL NACIMIENTO DE UN ACTIVISTA TRANSNACIONAL

CAPÍTULO 1

A LA SOMBRA DEL VATICANO

“Los desiertos de Asia donde he visto vagar al árabe de Palmira y de Bagdad, no me inspiraban reflexiones tan tristes como las que hacía teniendo delante de mis ojos las inmensas soledades de la Banda oriental”. Las palabras citadas pertenecen al clérigo chileno José Ignacio Víctor Eyzaguirre y refieren al recuerdo de la cuarentena que soportó previo a desembarcar en el puerto de Montevideo⁹⁰. Solo unos años antes Eyzaguirre había sobrellevado otro duro aislamiento frente a las cálidas costas de Alejandría, pero las incomodidades impuestas por el sistema egipcio habían sido mitigadas por la hospitalidad de un religioso que cada día lo visitaba para informarse de sus necesidades. No encontró la misma suerte en Montevideo. Su única distracción se limitó a contemplar desde la distancia los desolados campos que recoraban el estuario platense. La comparación entre Oriente y la Banda Oriental –nombre con el que se conocía desde tiempos hispánicos el territorio del Estado Oriental del Uruguay– no solo estaba dada por el desierto demográfico de un país que hacia 1860 contaba con apenas 223.243 habitantes⁹¹, sino también, y, sobre todo, por la violencia y la anarquía que marcaban el ritmo de su vida política. Surgido como república independiente en 1828, Uruguay tardó más de medio siglo en construir un poder político –efectivo y legítimo– capaz de ejercer el monopolio de la fuerza y el control fiscal en todo el territorio nacional. Las primeras décadas de su existencia estuvieron pautadas por el tutelaje de la Confederación Argentina y el imperio del Brasil, guerras civiles y la intervención de potencias europeas⁹². Pero la imagen de

⁹⁰ José I. V. Eyzaguirre, *Los intereses católicos en América*, t. 1 (Paris: Garnier Hermanos, 1859), 90.

⁹¹ Adolfo Vaillant, *Apuntes estadísticos y mercantiles sobre la República Oriental del Uruguay* (Montevideo: Imprenta Tipográfica a Vapor, 1863), 3.

⁹² Cfr. José P. Barrán, *Apogeo y crisis del Uruguay pastoril y caudillesco* (Montevideo: Banda Oriental, 2011); Mario Etchechury Barrera, “Uruguay en el mundo”, en *Uruguay. Revolución, independencia y construcción*

Oriente contenía un tercer significado de naturaleza religiosa: el distanciamiento físico y espiritual del centro de la catolicidad mundial.

A juicio de Eyzaguirre, detrás de los trastornos políticos y sociales que afectaban a Uruguay se escondía la decadencia del “espíritu religioso”. La situación era extensible a todas las repúblicas de la América española⁹³, pero parecía adquirir tintes más oscuros en el Río de la Plata debido a la incapacidad estructural que exhibía la Iglesia para contener los avances de la irreligión y las doctrinas revolucionarias. En los ojos severos de Eyzaguirre, el panorama religioso uruguayo era deprimente cuanto menos. No había diócesis ni obispos, tan solo un vicario apostólico obligado a gobernar una Iglesia maniatada por el patronato que ejercía el poder civil, sin influencia directa en la educación, sin disponer de un clero nacional ni seminarios donde formarlo, y con un reducido contingente de sacerdotes, la mayoría procedente de Europa y afines a ideas liberales y galicanas. Así las cosas, ¿qué esperanza había de que el clero pudiera servir a los “intereses de la fe y de la sociedad”?⁹⁴.

Convencido como estaba de que solo la religión podía rescatar a Uruguay y América Latina de los excesos de la revolución, Eyzaguirre llegaba a la conclusión de que era imprescindible una “reacción religiosa” que diera fluidez a las relaciones entre las Iglesias americanas y la Cátedra de San Pedro. El papa debía poder instituir libremente obispos que fueran dignos de su cargo; los prelados necesitaban libertad para administrar las diócesis, publicar cartas pastorales y aplicar sin trabas las leyes eclesiásticas; el clero demandaba buenos seminarios donde poder formarse y ser dirigidos únicamente por la autoridad legítima; y los fieles debía poder recibir sin ningún tipo de restricción o censura las disposiciones emanadas de la Santa Sede⁹⁵. Junto con la firma de concordatos que aseguraran una situación de privilegio a la Iglesia católica en América, la respuesta del papado y de los sectores ultramontanos a muchos de estos problemas consistió en promover la organización de un establecimiento en Roma donde pudiera educarse la futura elite clerical del continente. En 1855 Pío IX confió a Eyzaguirre la difusión de este proyecto con el objetivo de obtener apoyo del episcopado

del Estado, 1808-1880, dir. Gerardo Caetano y coord. Ana Frega (Montevideo: Planeta/Fundación Mapfre, 2016), 87-131.

⁹³ Cfr. Eyzaguirre, *Los intereses católicos...*, t. 1, 98.

⁹⁴ Eyzaguirre, *Los intereses católicos...*, t. 1, 102.

⁹⁵ Cfr. Eyzaguirre, *Los intereses católicos...*, t. 2, 443-446.

latinoamericano y reclutar a los primeros seminaristas⁹⁶. Ese fue el origen del viaje que el clérigo chileno emprendió por México, el Caribe y Sudamérica, entre abril de 1856 y enero de 1858⁹⁷, y que terminó por conducirlo hacia aguas uruguayas.

Cuando el “Colegio Americano” –más tarde conocido como Colegio Pío Latino Americano– abrió sus puertas en un anexo del convento romano de Sant’Andrea della Valle, el 21 de noviembre de 1858, Mariano Soler no era más que un joven de doce años que comenzaba a definir su vocación religiosa en Uruguay. Las probabilidades de que alcanzara las órdenes sagradas eran bastante desalentadoras, dado que ninguno de los problemas denunciados por Eyzaguirre había encontrado solución. De hecho, empeoraron luego de que la Iglesia quedara acéfala con la muerte del vicario apostólico José Benito Lamas en 1857. Nada en el entorno de Soler permitía imaginar que años más tarde este se encontraría con Eyzaguirre, en Roma, y ataviado con el típico traje eclesiástico de color negro y faja azul característico de los estudiantes “piolatinos”. En retrospectiva, aquel encuentro ocurrido en 1874 –sobre el cual volveremos al final del capítulo– tuvo una especial connotación simbólica a la luz de los acontecimientos que marcarán la vida de Soler. En efecto, a mediados de la década siguiente, Soler emprenderá una gira por América Latina con la misión de rescatar al Colegio de la crisis financiera en la que se encontraba. Un viaje que terminará valiéndole la reputación de “segundo Eyzaguirre” y “segundo fundador” del instituto⁹⁸. Pero para llegar a ese punto todavía nos queda un largo trecho.

Las páginas que siguen a continuación dan cuenta de lo acontecido en la vida de Mariano Soler y de las circunstancias que lo condujeron desde las verdes y desoladas tierras uruguayas hasta llegar a Roma, donde tuvo su primer encuentro con José Ignacio V. Eyzaguirre y el papa Pío IX. Reconstruyendo su derrotero como seminarista, intentaré esclarecer los inicios de la romanización de la Iglesia uruguaya y los primeros esfuerzos de su jerarquía

⁹⁶ La idea de fundar en Roma un colegio para seminaristas americanos existía al menos desde la década de 1820. Así lo propuso al papa Gregorio XVI el jesuita mexicano José Ildefonso Peña en 1825. El proyecto fue retomado en 1853 por el también mexicano y sacerdote oratoriano José Villaredo, una vez más, sin éxito. Cfr. Ramón Solans, *Más allá de los Andes...*, 61-62; Marta E. García Ugarte, “Proyectos de formación eclesiástico en México (1833-1899)”, *Lusitania Sacra* 26 (2012): 34.

⁹⁷ Cfr. Ramón Solans, *Más allá de los Andes...*, 60-70; Carlos Silva Cotapos, *Monseñor José Ignacio Víctor Eyzaguirre Portales* (Santiago: Soc. Imprenta-Litográfica Barcelona, 1919), 49-62.

⁹⁸ Pedro Maina, “Il Pontificio Collegio Pio Latino Americano nel LXXV anniversario della sua fondazione in Roma (1858-1933)”, *La Civiltà Cattolica*, Roma, n.º 84, vol. IV (1933), 279; Alfredo Cifuentes, *Historia de Chile (1536-1945). Curso de seminario de Historia Eclesiástica de la Facultad de Teología (1944)* (Santiago de Chile: Imprenta Chile, 1945), 383.

por revertir la situación informada por Eyzaguirre en su viaje. El argumento principal es que el itinerario formativo de Soler se entrelaza con dos aspectos sustanciales de la romanización en Uruguay –y que en gran medida también comparten el resto de las Iglesias locales en América Latina–: la modernización de las estructuras eclesiológicas a través de la profesionalización del clero, y su progresiva internacionalización en la medida en que se tendían lazos más estrechos con la Santa Sede⁹⁹.

Seguro de su vocación, tras un breve paso por la Universidad Mayor de la República en Montevideo, Soler viajó en 1863 a la ciudad argentina de Santa Fe para ingresar como alumno del Colegio Inmaculada Concepción, dirigido por la Compañía de Jesús. Puesto que el envío de seminaristas uruguayos a ese colegio era parte de un plan del nuevo vicario apostólico Jacinto Vera para promover un clero nacional y ultramontano, el primer apartado del capítulo examina las condiciones institucionales y sociales que, a nivel local, explican el casi forzado carácter transnacional que asumió la educación de Soler. En particular, me detendré a presentar la precariedad institucional de la Iglesia uruguaya –que a mediados del siglo XIX seguía sin contar con diócesis propia ni seminario–, la denunciada escasez e indisciplina del clero, y los esfuerzos de la jerarquía por reformarlo. El apartado considera también el modelo de clero ultramontano que el vicario apostólico pretendía implantar al momento en que Soler descubría su vocación religiosa.

La segunda sección aborda la configuración de un espacio de formación clerical que puso en relación un conjunto de seminarios surgidos en Uruguay y Argentina durante las décadas centrales del siglo XIX. El carácter transnacional de ese espacio fue en gran medida el resultado de las dificultades institucionales de la Iglesia uruguaya y de la maniobra de Jacinto Vera para asegurarse el control de la formación del clero. Su estudio tiene además un doble interés: por un lado, dar cuenta de circuitos ultramontanos en el Río de la Plata en los que no existía una intervención directa de Roma –lo que contribuye a la tesis central de la motivación interna del ultramontanismo latinoamericano–; y por otro, profundizar en el temprano acercamiento de Soler a diversas redes de colaboración ultramontana a las que más tarde ayudaría a expandir y densificar.

⁹⁹ La relación entre modernización y romanización en las Iglesias de América Latina ha sido trabajada por Lisa M. Edwards en “Latin American Seminary Reform: Modernization and the Preservation of the Catholic Church”, *The Catholic Historical Review* 95: 2 (2009): 261-282.

En paralelo a esta red de obispos, seminaristas y jesuitas en el Río de la Plata, surgió otra, de dimensiones transatlánticas y coordinada por José Ignacio V. Eyzaguirre, nucleada en torno al “Colegio Americano”. Soler fue uno de los primeros alumnos uruguayos en ingresar a ese instituto en 1869. Los apartados finales del capítulo están dedicados a la última etapa de su formación, transcurrida en sincronía con la celebración del Concilio Vaticano I y la supresión de los Estados Pontificios. Ambos acontecimientos estimularon la internacionalización de la Iglesia uruguaya, que por primera vez tuvo representantes entre los piolatinos. Numerosos estudios han señalado que el clero formado en el Colegio Pío Latino se convirtió en un canal de irrigación para la cultura ultramontana en América Latina¹⁰⁰. Sin embargo, permanece un vacío acerca del rol que desempeñaron en ese mismo proceso los seminaristas que permanecían educándose en Roma¹⁰¹. El caso de Soler ofrece una oportunidad para explorar esas redes entre el “centro” romano y la “periferia” latinoamericana. La documentación consultada demuestra que su experiencia como alumno del Colegio no lo mantuvo alejado de la Iglesia uruguaya. Ya fuese colaborando con el vicario apostólico en la gestión de trámites y la obtención de beneficios en Roma, sirviendo como “corresponsal” para la prensa católica de Montevideo, o bien posicionándose junto a sus compañeros frente a algunos de los principales problemas que agitaban las aguas del catolicismo en América Latina y Europa, Soler actuó –tal como había imaginado Eyzaguirre para los piolatinos– como un canal de unión entre América y Roma.

1. *En América, lejos de Roma*

Mariano Salmiro Encarnación Soler Vidal nació el 25 de marzo de 1846 en San Carlos, una pequeña localidad ubicada al este de Uruguay. Fue el primogénito de trece hijos criados en el seno del matrimonio entre el catalán Mariano Soler y la uruguaya Ramona Vidal. Es escasa la información conservada sobre aquellos primeros años de su vida. Se sabe que, a poco de

¹⁰⁰ Cfr. Lisa M. Edwards, *Roman Virtues. The Education of Latin American Clergy in Rome, 1858-1962* (New York: Peter Lang, 2011); Luis Medina Ascensio, *Historia del Colegio Pío Latino Americano (Roma: 1858-1978)* (México: Editorial Jus, 1979); Ramón Solans, *Más allá de los Andes...*, 69-92, 129-134; García Ugarte, “Proyectos de formación eclesiástico...”, 25-54; Cecilia A. Bautista García, “Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX”, *Historia Mexicana* 55: 1 (2005): 99-144; Santirocchi, *Questão de consciência...*, 247-250.

¹⁰¹ Una excepción para el siglo XIX es el trabajo de Ramón Solans, *Más allá de los Andes...*, 129-134.

nacer, el 21 de abril, fue bautizado en la fe católica en la parroquia del pueblo¹⁰², y que a sus cinco años toda la familia emigró a Brasil donde permaneció cerca de dos años. De regreso a Uruguay, los Soler se instalaron en un campo situado en el paraje de Chafalote, en el departamento de Rocha¹⁰³. Posiblemente fue en esa época cuando el pequeño Mariano pasó a vivir en casa de su abuela materna, en San Carlos. Allí recibió la enseñanza de primeras letras bajo la guía de su padrino, el sacerdote Ángel Singla, y de un maestro local. Para 1857 se encontraba otra vez donde sus padres oficiando como monaguillo en la parroquia de Rocha¹⁰⁴. Tres años después viajó a Montevideo para ingresar como pupilo en una escuela dirigida por el pedagogo catalán y amigo de la familia, Jaime Roldós y Pons¹⁰⁵. La convulsionada vida del país trastocó el regular patrimonio ganadero de los Soler y con ello los planes de que Mariano continuara progresando en sus estudios. Esa circunstancia desfavorable motivó a su padre a buscarle una plaza como mozo en una casa comercial¹⁰⁶, lo que con seguridad entró en conflicto con los proyectos de Mariano, que para entonces ya había manifestado sus deseos de consagrarse al sacerdocio. Pese a una inicial resistencia, el padre terminó apoyando las aspiraciones religiosas de su hijo¹⁰⁷.

Cuando en 1863 iniciaron las conversaciones para que Mariano ingresara al seminario de Santa Fe, el vicario apostólico Jacinto Vera se encontraba exiliado en Buenos Aires y la Iglesia uruguaya estaba sumergida en una grave crisis institucional. La crisis se había desencadenado en septiembre de 1861, luego de que Juan J. Brid, párroco de la iglesia Matriz en Montevideo, desconociera la orden del vicario de abandonar su cargo. Lo que comenzó como un problema de disciplina eclesiástica pronto tomó un vuelco más dramático cuando el párroco apeló a la autoridad civil. Puesto que Brid se negaba a reconocerse a sí mismo como

¹⁰² Vidal, *El primer arzobispo de Montevideo...*, t. 1, 10-12; cfr. Arnaldo P. Parrabère, *Homenaje al Arzobispo Sabio y Patriota Monseñor Dr. Mariano Soler* (Montevideo: Mosca Hnos., 1942), 37.

¹⁰³ Carlos Seijo, *Carolinos ilustres, patriotas y beneméritos* (Montevideo: El Siglo Ilustrado, s.f.), 148-149.

¹⁰⁴ Cfr. Seijo, *Carolinos...*, 149; Pedro Gaudiano, “Una nueva biografía de Mariano Soler en el centenario de su muerte”, *Soleriana* 29-30 (2008-2009): 166.

¹⁰⁵ Vidal, *El primer arzobispo...*, t. 1, 12, 16-17. Roldós y Pons, autor de numerosas obras pedagógicas, fue parte de un destacado grupo de educadores catalanes que emigró a Uruguay en la segunda mitad del siglo XIX y que dejó una profunda huella en el sistema educativo del país, especialmente en el área universitaria. Sobre su figura, véase: Thomas Harrington, “Hidden in Plain View: Catalans and the Making of Modern Uruguay”, en *Theorising the Ibero-American Atlantic*, eds. Harald E. Braun y Lisa Vollendorf (Leiden: Brill, 2013), 213; Francisco Berra, *Progresos de la pedagogía en la República O. del Uruguay*, segunda edición (Montevideo: Dornaleche y Reyes, 1889), 45-46.

¹⁰⁶ Vidal, *El primer arzobispo...*, t. 1, 19.

¹⁰⁷ Seijo, *Carolinos...*, 149.

“cura interino” y, por consiguiente, amovible por la sola voluntad del prelado, exigió que se cumpliera con todas las formalidades jurídicas correspondientes para la remoción de cualquier “cura colado” o “propietario”. Amparándose en el derecho de patronato que la Constitución de 1830 había conferido al Estado uruguayo, Brid sostenía que la decisión de Vera necesitaba la confirmación del poder civil para ser efectiva¹⁰⁸. El gobierno de Bernardo Berro intervino para darle la razón a Brid, a quien reconoció como único “cura legal” de la iglesia Matriz. También afirmó su parte en el control del clero declarando que todos los curas eran considerados como “colados”. Eso significaba que cualquier nombramiento o suspensión exigiría, de ahí en más, la plena aquiescencia de la autoridad civil¹⁰⁹. Un despacho del 23 de septiembre de 1861 ratificó esta resolución desconociendo a Vera la facultad de deponer a Brid por su sola voluntad¹¹⁰. Llegado a este punto, el conflicto fue escalando en intensidad. Por un decreto del 4 de octubre de 1861 el gobierno dejó sin efecto civil el nombramiento de Vera como vicario apostólico, y el 7 de octubre de 1862 resolvió desterrarlo junto al provisor eclesiástico¹¹¹. No fue sino tras largas negociaciones y en vísperas del levantamiento armado liderado por el caudillo Venancio Flores, que las aguas volvieron a la calma en los primeros meses de 1863. Finalmente, un decreto firmado el 10 de marzo puso fin al destierro de Vera¹¹².

El llamado “conflicto eclesiástico” de 1861-1863 dejó expuestos dos modelos de Iglesia imposibles de conciliar: uno de inspiración “galicana”, que concebía al clero como parte del funcionariado público y a la Iglesia como una extensión o departamento del Estado; y otro de naturaleza ultramontana, interesado en reafirmar la autonomía eclesiástica en el

¹⁰⁸ Juan J. Brid a Enrique de Arrascaeta (Montevideo, 12 septiembre 1861), en Archivo General de la Nación-Uruguay (AGN-U), Ministerio de Gobierno, caja 1099.

¹⁰⁹ Cfr. Francisco X. de Acha, *El conflicto eclesiástico. Compilación de los documentos oficiales cambiados entre el Gobierno y la Vicaría Apostólica del Estado con motivo de la destitución del Cura de la Iglesia Matriz, y de los principales artículos publicados en el diario La República y el periódico La Revista Católica* (Montevideo: Imprenta de la Revista Católica, 1861), 16-17.

¹¹⁰ Declaración del poder Ejecutivo (Montevideo, 23 septiembre 1861), AGN-U, Ministerio de Gobierno, caja 1131.

¹¹¹ Cfr. Jacinto Vera a Marino Marini (Buenos Aires, 11 octubre 1862), en Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo (ACEM), Correspondencia con Nunciatura, A-7, 1b, “Libro copiador de las notas dirigidas al Exmo. Señor Delegado App.co y al Eminentísimo Señor Cardenal Antonelli por S.Sria.Illma. y Rvma. el Sor. Vicario Apostólico de la Repub.ca Oriental del Uruguay Presbítero Don Jacinto Vera”, n.º 4766/2.

¹¹² Sobre el denominado “conflicto eclesiástico” de 1861-1863, puede consultarse: Darío Lisiero, “Iglesia y Estado del Uruguay en el lustro defensorio 1859-1863”, *Revista Histórica* 42 (1971): 1-230, y *Revista Histórica* 43 (1972): 1-225; José G. González Merlano, *El conflicto eclesiástico (1861-1863). Aspectos jurídicos de la discusión acerca del Patronato Nacional* (Montevideo: Tierra Adentro/Universidad Católica del Uruguay, 2010).

gobierno interno y en el relacionamiento con la Santa Sede¹¹³. Con el triunfo militar de Venancio Flores se abrió una nueva etapa de convivencia en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, aunque el problema de fondo continuó sin solución.

Pero había otros problemas que superaban el conflicto coyuntural con el gobierno, de niveles tectónicos más profundos, y que dificultaban la construcción de una Iglesia más centralizada, homogénea y en sintonía con un espíritu romano. Un informe sobre el estado del vicariato apostólico en 1861, preparado por Jacinto Vera a pedido del delegado apostólico de las Repúblicas del Río de la Plata, Paraguay, Bolivia y Chile, ofrece una radiografía bastante completa de las principales limitaciones que, a ojos de los ultramontanos, imperaban por aquel entonces. El documento y su contextualización, además de confirmar las apreciaciones realizadas por Eyzaguirre en su paso por Montevideo, permite comprender las circunstancias en que era acogido el deseo de Mariano Soler de iniciar la carrera eclesiástica, así como los motivos que luego lo condujeron a Santa Fe.

Siguiendo el orden de asuntos pautado por el delegado apostólico Marino Marini, el informe comienza mencionando que la creación del vicariato apostólico tres décadas antes había permitido segregar al Uruguay de la diócesis de Buenos Aires¹¹⁴. El dato es importante porque señala el carácter *sui generis* de la organización eclesiástica de un país que llegaba a la segunda mitad del siglo XIX sin una estructura diocesana. El origen de esta precariedad institucional tiene su explicación en la fragmentación de las jurisdicciones eclesiásticas que experimentaron los territorios del antiguo virreinato del Río de la Plata tras el proceso independentista, y que las sucesivas guerras civiles y regionales se encargaron de acelerar¹¹⁵. Recién con la llegada del delegado pontificio Giovanni Muzi en 1824 se logró establecer cierto orden y legitimidad a los asuntos eclesiásticos en la región.

Muzi había viajado con la misión de dar respuesta a diversos reclamos y necesidades de las Iglesias del Cono Sur, permitiendo a Roma entrar en contacto directo con la América postrevolucionaria. Los resultados cosechados en Chile y las provincias de Buenos Aires y

¹¹³ Cfr. Roberto Di Stefano, “Le processus historique de sécularisation et de laïcité en Amérique latine”, en *La laïcité en Amérique latine*, dir. Arnaud Martin (Paris: L’Harmattan, 2015), 33-34.

¹¹⁴ “Informe relativo a los asuntos Eccos. de este Vicariato dado por el Ilmo. Sor. Vicario Apostólico D. Jacinto Vera al Exmo. Sor. Nuncio de Su Santidad Monseñor Marino Marini” (Montevideo, 17 septiembre 1861), ACEM, Nunciatura 1b, respuesta n.º 1. El territorio que comprendía la República Oriental del Uruguay estaba desde 1620 bajo la jurisdicción de la diócesis de Buenos Aires.

¹¹⁵ Cfr. Miranda Lida, “Fragmentación política y fragmentación eclesiástica. La revolución de independencia y las iglesias rioplatenses (1810-1830)”, *Revista de Indias* LXIV: 231 (2004): 383-404.

Córdoba resultaron más bien decepcionantes debido a las desavenencias con los gobiernos políticos, pero tuvo efectos más positivos en Mendoza, Salta, Santa Fe y San Luis, logrando incluso nombrar vicarios apostólicos con atribuciones episcopales en Buenos Aires, Córdoba y Cuyo¹¹⁶. Antes de retornar a Europa, Muzi permaneció una temporada en Montevideo, entre diciembre de 1824 y febrero de 1825. El cabildo de la ciudad se sirvió de esa oportunidad para solicitar el nombramiento de un obispo *in partibus infidelium*, a lo que el delegado pontificio se excusó por no poseer tales facultades. No obstante, se comprometió a informar a la Santa Sede de la situación y el 29 de enero nombró al cura párroco de la iglesia Matriz y vicario foráneo, Dámaso Antonio Larrañaga, delegado apostólico con todas las facultades propias de los vicarios capitulares en sede vacante¹¹⁷.

Una vez creado el Estado Oriental del Uruguay, la Asamblea Constituyente reactivó las aspiraciones autonomistas disponiendo en 1830 que el poder Ejecutivo solicitara a Roma la separación del territorio nacional de la diócesis de Buenos Aires¹¹⁸. Como no estaban dadas las condiciones económicas para el sostenimiento de un obispado, en febrero de 1833 el encargado de negocios de la Santa Sede en Río de Janeiro, Domenico Scipione Fabbrini, confirmó a Larrañaga las facultades concedidas por Muzi y más adelante le envió la bula de Gregorio XVI, fechada el 14 de agosto de 1832, por la que se le nombraba vicario apostólico sin carácter episcopal¹¹⁹.

La creación del vicariato apostólico del Uruguay fue un arreglo alineado con la política que promovía la Santa Sede en América. Nombrando un vicario apostólico se daba cierta

¹¹⁶ Cfr. Pedro de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. II. Época de Bolivia, 1800-1835* (Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959), 183-226; Giacomo Martina, “La prima missione pontificia nell’America Latina”, *Archivum Historiae Pontificiae* 32 (1994): 149-193. Una valoración más positiva de la misión a partir de sus consecuencias, en: Valentina Ayrolo, “Una nueva lectura de los informes de la misión Muzi: la Santa Sede y la iglesia de las Provincias Unidas”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”* 14, tercera serie (1996): 31-60; Ayrolo, “El papel de Roma en la construcción de la Provincia de Córdoba en las primeras décadas del siglo XIX”, *Procesos: revista ecuatoriana de historia* 50 (2019): 69-96; Ignacio Martínez, “El «obispo universal» y sus tenientes. Ingreso de la autoridad papal a las iglesias rioplatenses, 1820-1853”, *Signos en el Tiempo y Rastros en la Tierra* 5 (2011): 17-38.

¹¹⁷ Cfr. Guillermo Furlong Cardiff, *La misión Muzi en Montevideo: 1824-1825* (Montevideo: El Siglo Ilustrado, 1937).

¹¹⁸ Matías Alonso Criado, *Colección legislativa de la República Oriental del Uruguay*, t. 1 (Montevideo: s.e., 1876), 168. Las aspiraciones de constituir a Montevideo en sede episcopal databan al menos de 1809. Cfr. Fernando Aguerre Core, “El proyecto de creación del obispado de Montevideo en 1809: un aspecto ignorado de la demanda de autonomía local”, *Hispania Sacra* LXIX: 140 (2017): 661-215.

¹¹⁹ Cfr. Rafael Algorta Camusso, *El Padre Dámaso Antonio Larrañaga. Apuntes para su biografía* (Montevideo: A. Barreiro y Ramos, 1922), 119-121; Edmundo Favaro, *Dámaso Antonio Larrañaga. Su vida y su época* (Montevideo: Rex, 1950), 95-96.

satisfacción a las exigencias políticas y religiosas de un país que todavía no contaba con una sede diocesana. Al mismo tiempo, se ligaba la autoridad de Larrañaga directamente a la del papa, sin intermediación formal del Estado uruguayo, pues al ser designado vicario apostólico y no obispo residente, quedaba a un lado el problema de los derechos de patronato que reclamaban tanto el gobierno nacional como España sobre sus antiguas colonias. De este modo, Roma se coló en la cuenca rioplatense aprovechando las grietas generadas por los conflictos políticos y las crisis institucionales que vivían esas Iglesias, carentes de obispos desde la muerte de Benito Lué y Riega en 1812¹²⁰. La creación del vicariato permitió en parte compensar las necesidades de una república que no podía concebirse a sí misma como plenamente soberana si la autoridad religiosa residía en un Estado vecino. Sin embargo, cuando Jacinto Vera asumió la jefatura de la Iglesia el 14 de diciembre de 1859, lo que había sido una satisfacción se convirtió, treinta años después, en una grave limitación que generaba múltiples problemas de gobernabilidad.

En el mencionado informe de 1861, Vera aseguraba que el obispado se había convertido en una “necesidad social, moral, religiosa y política” para el Uruguay, opinando que la solución aportada por Muzi había sido provisional y transitoria. Al igual que la elite política del país, consideraba que era una situación “anormal” que una república independiente contara con un vicariato apostólico para el gobierno de sus intereses religiosos. Tiempo después, Mariano Soler llegaría a calificar la situación del vicariato como propia de la realidad africana y no como la de una nación católica¹²¹. Forzando el argumento, Vera iba aún más lejos al atribuir al vicariato el origen de males tan diversos como eran la práctica de colocar curas interinos al frente de las parroquias¹²², el funcionamiento irregular de los tribunales eclesiástico y la ausencia del ministro natural para la administración del sacramento de la confirmación, es decir, el obispo. Tampoco se podía pensar en erigir un seminario eclesiástico o revertir la falta de “influencia moral” de la autoridad eclesiástica en tal situación, como pareció demostrarlo poco después el conflicto con Brid¹²³.

¹²⁰ Cfr. Martínez, “El «obispo universal» y sus tenientes...”.

¹²¹ Cfr. Vidal, *El primer arzobispo...*, t.1, 79-80.

¹²² En realidad, la práctica de nombrar curas interinos en el gobierno parroquial no respondía a la inexistencia de una diócesis. Prueba de ello es que la práctica continuó luego de erigirse la diócesis de Montevideo en 1878. Para las autoridades eclesiásticas, en este caso puntual, poner en práctica lo dispuesto por el Concilio de Trento no era tan importante como asegurar el control de las parroquias. Agradezco a Ignacio Martínez esta valiosa observación.

¹²³ “Informe relativo a los asuntos Eccos...”, respuesta n.º 18 y conclusión.

A estos problemas de orden institucional cabe añadir otros de naturaleza económica, material y social. La Iglesia en la que nació Soler, a diferencia del caso de México, Perú o Colombia, no disponía de grandes capitales o propiedades. Esto derivó en una relación de dependencia financiera respecto al Estado, que se reforzó luego de la supresión del diezmo en 1825 y la pérdida de la obligatoriedad en el pago de las primicias. Las rentas eclesiásticas estaban limitadas a los llamados “derechos de estola” o “pie de altar”, es decir, a los emolumentos que cada sacerdote percibía de los fieles por la prestación de determinados servicios religiosos. El gobierno nacional no asumió el pago de ninguna renta eclesiástica, a excepción de los sueldos del vicario apostólico y de la curia fijados en el presupuesto anual¹²⁴, con lo cual resultaba difícil la obtención de recursos para la creación de nuevos curatos y la construcción de iglesias. Además, los templos –unos 28 en 1861, de las cuales 2 estaban en la capital y los otros 26 repartidos de forma desigual por el resto de la república–¹²⁵ se encontraban muchos de ellos en condiciones lastimosas o en peligro de desmoronamiento, como había podido cerciorarse el propio Vera en sus visitas pastorales¹²⁶.

Pero quizás el problema más espinoso que enfrentaba el vicariato era la escasez de clérigos. No era un obstáculo singular de la realidad uruguaya, sino más bien común a todas las diócesis de América Latina, como lo había observado Eyzaguirre¹²⁷. Vera calculaba que para 1861 servían en el país unos 84 sacerdotes, de los cuales solo 13 eran nacionales¹²⁸. Esta cifra se traducía en un promedio de un sacerdote cada 2.643 habitantes, aunque la diferencia fácilmente podía multiplicarse en el norte del país donde la densidad de población era bastante más baja¹²⁹. La disparidad entre nacionales y extranjeros era algo igualmente alarmante.

¹²⁴ Cfr. “Informe relativo a los asuntos Eccos...”, respuestas n.º 11, 14, 18 y 22.

¹²⁵ Se contaban también 12 capillas, de las que 6 servían como parroquias administradas por un sacerdote a título de “teniente”, otras 4 estaban a cargo de capellanes dependientes de curatos, y los 2 restantes carecían de capellán. “Informe relativo a los asuntos Eccos...”, respuestas n.º 19 y 20. Abundan los testimonios sobre el estado ruinoso de varios templos en el país. A modo de ejemplo, cfr. Esteban de León a Francisco Castelló (Tacuarembó, 10 junio 1867), Archivo de la Curia de Tacuarembó (ACT), Parroquia de San Fructuoso, caja 1, carpeta 2; Rafael Yéregui a Pedro Letamendi (21 abril 1869), ACEM, Vicariato Apostólico (VA), Gobierno de Mons. Jacinto Vera (GMJV), carpeta 15, “Protocolo y resúmenes de actividades (1868-1869)”, s.f.; Jacinto Vera a Fernando Torres (Montevideo, 27 marzo 1871), ACEM, Libro de Notas n.º 2, s.f.

¹²⁶ Informe de Jacinto Vera a la Santa Sede (circa 1867), ACEM, Correspondencia con Nunciatura, A-7, 1c. A pesar de un panorama tan desalentador, Vera reconocía que se estaba comenzando a construir “muchos templos de una magnitud suficiente”, gracias a la colaboración del gobierno y la erogación de los fieles.

¹²⁷ Cfr. Edwards, “Latin American Seminary Reform...”.

¹²⁸ “Informe relativo a los asuntos Eccos...”, respuesta n.º 25.

¹²⁹ El curato de San Fructuoso, en el departamento de Tacuarembó, era uno de los casos más dramáticos. A principios de los años sesenta tenía la imposible tarea de asistir a 9.593 almas en un departamento de 10.450 millas cuadradas. Cfr. Vaillant, *Apuntes estadísticos y mercantiles...*, 3; José María Reyes, *Descripción*

La falta de representantes uruguayos entre el clero se debía, en opinión de Vera, a las enormes dificultades que tenían los candidatos para ordenarse¹³⁰. En casi dos años de gobierno Vera había visto ordenarse a un solo presbítero¹³¹. Sin seminario, las posibilidades de reconstruir el cuadro clerical eran en extremo difíciles. Para *La Revista Católica* de Montevideo era un “escándalo” que un país católico como Uruguay no tuviera una clase o una casa donde pudiera educarse el clero. Recordaba que la legislatura de 1860 había aprobado en el presupuesto anual un monto para enviar a algunos jóvenes al Colegio Pío Latino Americano, pero veía incierto que esa medida se perpetuara en el tiempo. El estallido del conflicto eclesiástico en 1861 le daría la razón. Por eso creía mejor destinar el monto acordado por el parlamento para dar principio a un plantel de seminaristas con una clase de latinidad, otra de filosofía, y a lo sumo una tercera de teología moral o dogmática¹³². Con tan baja representación entre los nacionales, el servicio pastoral terminó en manos de un clero extranjero, que no siempre contaba con las competencias necesarias para sus funciones¹³³. La situación parecía agravarse por el aumento demográfico que comenzaba a registrar el país a principios de la década de 1860 como consecuencia del incremento de saldos migratorias favorables¹³⁴.

La tan lamentada escasez de curas no era solo una cuestión de números. Estaba vinculada también a la calidad moral de sus integrantes. Múltiples testimonios mencionan la indisciplina del clero en la época. Uno de ellos es el del presbítero y diputado Lázaro Gadea, quien denunció ante el parlamento la “decadencia” del estado clerical acusándolo de haber caído en la ambición y el “deseo de riquezas”¹³⁵. Particularmente negativo era el concepto que se tenía del clero europeo. Motivos no faltaban. Muchos habían viajado a Sudamérica en

geográfica del territorio de la República Oriental del Uruguay. Acompañada de observaciones geológicas y cuadros estadísticos con un atlas topográfico de los Departamentos del Estado por el General de Ingenieros Don José María Reyes (Montevideo: Luciano Mége, 1859), 32.

¹³⁰ “Informe relativo a los asuntos Eccos...”, respuesta n.º 18.

¹³¹ “Informe relativo a los asuntos Eccos...”, respuesta n.º 29.

¹³² “Seminario Eclesiástico”, *La Revista Católica*, Montevideo, 3 marzo 1861, 2.

¹³³ El mal dominio del español por parte de los curas italiano ocasionaba serios problemas pastorales. Cfr. Raimundo Costa a Jacinto Vera (Minas, 18 julio 1866), ACEM, VA, GMJV, Correspondencia Uruguay, carpeta 18; Junta Económico-Administrativa de Paysandú a Jacinto Vera (Paysandú, 27 abril 1868), ACEM, Gobierno Nacional, carpeta 1, f. 1. Un estudio sobre las dificultades del clero italiano para implantarse en la región, en Dante Turcatti, “Los curas seculares italianos y sus dificultades de inserción en Argentina y Brasil. La mirada de la Santa Sede, 1870-1940”, en *Las migraciones italo-rioplatenses. Memoria cultural, literatura y territorialidades*, dir. Adriana C. Crolla (Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 2013), 73-89.

¹³⁴ Así lo denunciaba el presidente Bernardo Berro en su mensaje al parlamento en 1860. *Diario de Sesiones de la H. Asamblea General de la República Oriental del Uruguay*, t. 3 (Montevideo: Lauak-Bat, 1886), 314.

¹³⁵ *Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes. Segundo periodo de la Novena Legislatura*, t. 4 (Montevideo: Tipografía Oriental, 1886), 311-312.

busca de ascenso social o escapando de la disciplina de su ordinario¹³⁶. Se trataba de un grupo poco sumiso y carente de celo apostólico que obstaculizaba los proyectos de la jerarquía local y de la Santa Sede de dar forma a una Iglesia más centralizada y homogénea. En el implacable juicio del delegado apostólico Marino Marini, la mayoría de estos sacerdotes era el “desecho de sus diócesis”¹³⁷. Tampoco Jacinto Vera dejó de transmitir sus críticas a Roma. En una carta a Pío IX, hacía observar al papa que “casi todos los que vienen de lejanas tierras vienen por especulación buscando su bienestar y no la salvación de las almas”¹³⁸, una opinión que volvió a ratificar en 1865 en correspondencia con el secretario de Estado de la Santa Sede¹³⁹.

Una vez superado el conflicto con el gobierno, Jacinto Vera dispuso de un periodo de relativa estabilidad que le permitió enfrentar sin mayores sobresaltos las necesidades más acuciantes. Las medidas que tomó –reforzadas en su autoridad por su consagración como obispo de Megara *in partibus infidelium* en 1865¹⁴⁰– afectaron directamente los destinos de Soler, quien por entonces había iniciado sus estudios en la Universidad Mayor de la República. Siguiendo los lineamientos que en el siglo XVI había definido el Concilio de Trento, Vera comenzó a trabajar para establecer un modelo sacerdotal distinto de la imagen “funcionarial” que las repúblicas americanas habían heredado del reformismo borbónico¹⁴¹. El “buen cura” enunciado por Vera en sus pastorales era ante todo un ministro religioso y un pastor de almas, un evangelizador celoso, ajeno a las pasiones político-partidarias, aunque comprometido con la pacificación de la república. Era, también, un defensor de los “derechos de la

¹³⁶ Cfr. Dante Turcatti, “Contribución al análisis de las posturas eclesiales respecto de las específicas migraciones del clero secular: 1870-1940”, en *Migraciones minoritarias en Uruguay. Cuestiones metodológicas y fuentes*, comp. Dante Turcatti (Montevideo: Universidad de la República, 2010), 165.

¹³⁷ “...rifiuto delle loro Diocesi: fanno più male che bene colla loro sregolata condotta”. Marino Marini, “Breve relazione dello Stato attuale della Chiesa della Banda Orientale dell’Uruguay” (4 abril 1854), reproducido en *Congregatio pro Causis Sanctorum, Beatificationis et canonizationis Servi Dei Hyacinthi Vera, episcopi Montisvidei (1813-1881). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, vol. 2 (Montevideo: s.e., 2012), 192. (En adelante se citara CCS, *Positio...*, vol. 2, 192.)

¹³⁸ Jacinto Vera a Pío IX (Montevideo, 29 febrero 1860), en CCS, *Positio...*, vol. 2, p. 352.

¹³⁹ Jacinto Vera a Giacomo Antonelli (Montevideo, 29 diciembre 1865), en CCS, *Positio...*, vol. 3, p. 996.

¹⁴⁰ Antiguamente el título de obispo *in partibus infidelium* se otorgaba a aquellos preladados investidos con carácter episcopal que no tenían una diócesis efectiva que gobernar. El término fue abolido por León XIII en 1882, sustituyéndolo por el de “obispo titular”. Francis J. Winslow, “Titular bishop”, en *New Catholic Encyclopedia*, segunda edición, vol. 14 (Detroit: Thomson/Gale; Washington D.C.: The Catholic University of America, 2003), 92-93.

¹⁴¹ Cfr. Roberto Di Stefano, “Colegas clérigos del joven Darwin”, *Anuario IEHS* 25 (2010): 259-280; Nancy Calvo, “«Cuando se trata de civilización del clero». Principios y motivaciones del debate sobre la Reforma Eclesiástica porteña de 1822”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”* 24, tercera serie, (2001): 73-104; Valentina Ayrolo, *Funcionarios de Dios y de la República: clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales* (Buenos Aires: Biblos, 2007).

Iglesia”, promotor de una nueva conciencia católica sensible a las directrices de la Santa Sede¹⁴². Era, en fin, un vehículo destacado de la intransigencia ultramontana, valedor de la autonomía de la Iglesia frente al poder secular.

Para que este modelo trascendiera el plano de las ideas, Vera activó una serie de mecanismos orientados a ejercer control sobre el cuadro clerical. Reanudó el sistema de cartas pastorales y restableció las “conferencias morales” y los ejercicios espirituales para la formación moral del clero¹⁴³. Las visitas eclesiásticas le permitieron realizar un seguimiento directo de las actividades de los sacerdotes, en especial de aquellos que estaban a cargo de la cura de almas, así como recabar información *in situ* de la gestión de las parroquias¹⁴⁴. A los párrocos les comenzó a exigir la presentación de informes anuales, gracias a lo cual la curia de Montevideo pudo llevar un registro sistemático de las principales prácticas religiosas de la población¹⁴⁵. Asimismo, procuró mantener cierto control sobre la inmigración religiosa por medio de la concesión, retención o denegación de licencias, aunque la misma escasez y necesidad de sacerdotes impidieron tomar una postura demasiado rigurosa al respecto¹⁴⁶. Gracias a la colaboración con otros obispos reformistas de la región, este poder pastoral trascendió las fronteras nacionales para extender el radio de vigilancia sobre un clero en permanente movimiento¹⁴⁷.

¹⁴² Véase, por ejemplo, Jacinto Vera, *Pastoral de S.S. Ilustrísima y Reverendísima don Jacinto Vera, Vicario Apostólico y Gobernador Eclesiástico, en toda la República Oriental del Uruguay* (Montevideo: Imprenta de la República, 1860); Vera, *Pastoral. Nos: el Presbítero Don Jacinto Vera, por la gracia de Dios y de la Santa Sede, Vicario Apostólico en toda la República Oriental del Uruguay, etc. etc. A todos los Venerables Párrocos, respetables Sacerdotes y fieles* (Buenos Aires: Bernheim y Boneo, 1862); Vera, “Pastoral. Nos. D. Jacinto Vera, Obispo de Megara y Vicario Apostólico del Estado. Al Clero y fieles del Vicariato”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 21 julio 1872, 1.

¹⁴³ Cfr. “Informe relativo a los asuntos Eccos...”, respuestas n.º 27 y 28. Las conferencias de teología moral fueron suspendidas a causa de la imposibilidad de reemplazar a los curas de la campaña mientras permanecían en Montevideo. Cfr. Informe de Jacinto Vera a la Santa Sede (circa 1867), ff. 5-6.

¹⁴⁴ Informe de Jacinto Vera a la Santa Sede (circa 1867), f. 2. Una fuente privilegiada para conocer estas visitas son los registros que Vera dejó en los libros parroquiales. Cfr. Archivo de la Parroquia Inmaculada Concepción, Minas, Libro XVIII de bautismos, ff. 98-99; Archivo de la Parroquia de San Fructuoso, Tacuarembó, Libro I de bautismos en la campaña, ff. 44-46.

¹⁴⁵ Cfr. Vera, *Pastoral de S.S. Ilustrísima...* (1860).

¹⁴⁶ Turcatti ha observado también una falta de rigurosidad por parte de los obispos italianos y españoles respecto al clero que migraba desde sus respectivas diócesis hacia Sudamérica. Turcatti, “Contribución al análisis...”, 171-175.

¹⁴⁷ Del alcance de estas redes da cuenta el siguiente ejemplo. En 1871, el clérigo Juan de Dios Güemen, oriundo de la diócesis argentina de Cuyo, en compañía del sacerdote francés Luis Blanchere, logró engañar a Vera para que le ordenase sacerdote luego de presentar unas dimisorias falsificadas. Enterado del fraude, Vera se puso en contacto con los prelados de Argentina, Chile, Paraguay, Río de Janeiro y Río Grande del Sur, para advertirles sobre Güemen y su cómplice. Jacinto Vera a Wenceslao Achával (Montevideo, 25 agosto 1871), ACEM, Libro de Notas n.º 2, s.f.; Circular del Vicariato Apostólico del Uruguay al arzobispo de Buenos Aires y a las diócesis

Con estas medidas –que en el mediano y largo plazo obtuvieron el efecto esperado¹⁴⁸– Vera inició un efectivo proceso de territorialización, centralización y burocratización de la Iglesia uruguaya que alcanzó su punto culmen con la creación de la diócesis de Montevideo en 1878¹⁴⁹. Sin embargo, el problema central de la carencia de un clero nacional continuaba sin atacarse. No era solo que un sacerdote nacido en el país podía insertarse mejor en la sociedad que debía servir, sino que también sería más fácil de moldear según los intereses del prelado. Pero Vera reconocía en esto dos problemas: no contaba con un seminario, y la Compañía de Jesús, en quien deseaba entregar la formación del clero, había sido expulsada del país en enero de 1859. La alternativa a estas limitaciones tuvo que buscarlas fuera del vicariato, y así contribuyó al afianzamiento de un espacio transnacional para la formación de un clero ultramontano en el Río de la Plata, un espacio del que pronto se beneficiaría Mariano Soler.

2. *Un espacio de formación ultramontana*

de la República Argentina, Río de Janeiro, Río Grande, Chile y Paraguay (Montevideo, 25 agosto 1871), ACEM, Libro de Notas n.º 2, s.f.

¹⁴⁸ Cfr. “Este proceder –informaría en 1888 el segundo obispo de Montevideo Inocencio M. Yéregui a la Santa Sede, respecto a las medidas adoptadas por su antecesor Jacinto Vera y continuadas durante su administración– nos ha traído al terreno en que hoy nos hallamos que nuestro clero sea escaso, pero bueno y que en él se haya despertado el amor al estudio y el celo por la salvación de las almas; de aquí, la unión del clero con el prelado, sus adhesión a esta silla episcopal y a la Santa Sede y su amor por la defensa de los derechos de la Santa Iglesia...”. Margarita Rodríguez Ximénez, “En los albores de la iglesia uruguaya: la relación ad limina (1888) del obispo de Montevideo Inocencio María Yéregui”, *Quinto centenario* 16 (1999): 85.

¹⁴⁹ Más allá de las particularidades locales, la construcción de las modernas Iglesias “nacionales” fue un proceso que se extendió por Sudamérica durante la segunda mitad del siglo XIX. Para los casos argentinos, chileno, brasilero y peruano, véase: Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2004), tercera parte; Ignacio Martínez, “Consolidación de la autoridad episcopal, reforma ultramontana y poder temporal en las diócesis argentinas de Salta y Cuyo durante la segunda mitad del siglo XIX”, en *Jurisdicciones, soberanías, administraciones: configuración de los espacios políticos en la construcción de los Estados nacionales en Iberoamérica*, coord. Alejandro Agüero, Andréa Slemian y Rafael Diego-Fernández Sotelo (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba/El Colegio de Michoacán, 2018), 407-439; Milagros Gallardo, “Clero secular y territorialización parroquial en la diócesis de Córdoba, 1875-1925. Prácticas y poder pastoral en el marco del proceso de romanización de la Iglesia y modernización del Estado”, (tesis de Doctorado en Historia, Universidad de La Plata, 2016); Lucas Bilbao, “Agentes de cambio. El clero secular, las comunidades y las instancias de poder local en la construcción de la estructura eclesial de Buenos Aires en la segunda mitad del siglo XIX”, (tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2018); Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la república?...*, 49-95; Santirocchi, *Questão de consciencia...*; Cubas Ramacciotti, *The Politics of Religion...*

Al promediar el año de 1863, Jacinto Vera, que todavía permanecía exiliado en Buenos Aires como consecuencia de su conflicto con el gobierno, recibió una carta de su colaborador en Montevideo, el presbítero Rafael Yéregui. La carta informaba de un joven de diecisiete años, oriundo de San Carlos, interesado en ingresar a la carrera eclesiástica. Su padre, “aunque no muy adelantado en recursos”, procuraba darle una buena educación y deseaba apoyar los deseos del hijo. Con esa intención lo había enviado a Montevideo, sin descartar un posible traslado a Europa, pero un amigo lo había disuadido de esta última decisión alojándolo en su casa para ocuparse de su instrucción. “Pero ese amigo”, advertía Yéregui, “por lo que entiendo, pone poco empeño en cultivar la vocación del joven; y antes bien, sospecho que se esfuerza en separarlo de su intento, pues el joven se queja de que no pone empeño en enseñarle latín, y sí sólo matemáticas. No lo extraño; pues ese maestro es masón fanático; ítem más, es el maestro de la Escuela Filantrópica”. El estado de guerra que entonces afectaba al país –producto del levantamiento armado de Venancio Flores– había impedido a Yéregui entrevistarse con el joven carolino, pero por unas parientes sabía que este permanecía firme en su vocación y que incluso deseaba trasladarse a Buenos Aires o a alguna otra parte para consumarla. “Me aseguran que es muy estudioso, muy juicioso, y que creen firme su vocación, porque no hay quien se la alimente, y, sin embargo, persiste en ella”. La carta concluía con el compromiso de Yéregui de seguir intentando contactarse con el muchacho, y si Vera lo creía conveniente, de escribirle también al padre de aquel para enviarlo pronto al seminario de Santa Fe¹⁵⁰. Las negociaciones tuvieron un cierre feliz para el muchacho, pues meses después se incorporó al grupo de seminaristas uruguayos que estaba instalado en el Colegio Inmaculada Concepción. Así iniciaba la segunda etapa en la formación de Soler.

La llegada de Soler y del resto de los uruguayos a Santa Fe marca un punto de inflexión en la romanización de la Iglesia uruguaya. Hasta la apertura del Seminario Conciliar de Montevideo en 1880, el colegio santafecino sirvió como el principal semillero de sacerdotes uruguayos formados bajo los lineamientos de Vera y en un espíritu de fidelidad a la Santa Sede. Las raíces de este proceso tienen, sin embargo, un alcance mayor que es preciso dilucidar para apreciar el contexto relacional y social en que se formó Soler.

Lo primero que debemos considerar es que el Inmaculada Concepción formó parte de un conjunto de seminarios y casas de formación surgidos en Argentina y Uruguay en las

¹⁵⁰ Rafael Yéregui a Jacinto Vera (27 julio 1863), en CCS, *Positio...*, vol. 3, 778-779.

décadas centrales del siglo XIX. Este espacio se configuró en torno a dos seminarios en la diócesis de Buenos Aires –el Colegio de San Ignacio y el seminario Regina Martyrum–, uno en la diócesis del Litoral –el Colegio de la Inmaculada Concepción–, y dos casas de formación en el vicariato apostólico del Uruguay –el Colegio Oriental de Humanidades y la casa de Santa Lucía–. Cabe aclarar que no eran los únicos lugares donde podía formarse el clero rioplatense. Por ejemplo, en Uruguay, hasta tanto no se organizó el Seminario Conciliar, varios eclesiásticos se educaron en la llamada Casa de Estudios en Montevideo, y luego en su sucesora, la Universidad Mayor de la República¹⁵¹, como lo hizo inicialmente Soler. En Argentina, donde los seminarios se habían extinguido en la primera mitad del siglo XIX, la orden franciscana cumplió un papel destacado a través de las cátedras de filosofía y teología que mantenía en sus conventos de Córdoba, Catamarca y Mendoza. Muchos otros aspirantes al sacerdocio se educaron en colegios mayores o en aulas universitarias. Recién a partir de las últimas décadas de la centuria y principios de la siguiente comenzaron a crearse nuevos seminarios diocesanos, sobre todo gracias a la financiación estatal¹⁵². Lo que distingue a los seminarios o casas de formación aquí considerados es que lograron reunir al mismo tiempo a seminaristas argentinos y uruguayos bajo la dirección de la Compañía de Jesús. Esto favoreció el tejido de redes de solidaridad transnacionales de las cuales participó y se benefició Soler, un aspecto a considerar si queremos comprender mejor los orígenes de su activismo y su sensibilidad para pensar los problemas del catolicismo a escala continental. Asimismo, estos institutos sirvieron como importantes bastiones del ultramontanismo al frenar la reproducción de una cultura galicana en las respectivas Iglesias locales.

Existen al menos cuatro factores que permiten hablar de este conjunto de instituciones como un espacio común de formación transnacional. En primer lugar, estos seminarios fueron confiados por la jerarquía local a la Compañía de Jesús para formar a un clero criollo y ultramontano, contaran o no con el reconocimiento oficial de los gobiernos políticos. En segundo lugar, como la clausura de algunos de estos institutos favoreció la apertura de otros,

¹⁵¹ Cfr. Arturo Ardao, *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay* (Montevideo: C. García, 1945), 40-48; Ardao, *La Universidad de Montevideo. Su evolución histórica* (Montevideo: Universidad de la República, 1950); Juan A. Oddone y Blanca París de Oddone, *Historia de la Universidad*, t. 1 (Montevideo: Universidad de la República, 2010 [1963]), 134-136.

¹⁵² Cfr. Roberto Di Stefano, “Formar al «clero nacional». La financiación estatal de los seminarios eclesiásticos en la Argentina (1862-1916)”, *Rivista di storia del cristianesimo* 17: 2 (2020): 427-442; Néstor T. Auza, “Los seminarios y la formación de los eclesiásticos en el periodo de la Confederación: 1852-1861”, *Teología* 39 (1982): 63-83.

encontramos que tanto seminaristas como personal docente circularon de manera constante por este espacio. También otorgó uniformidad que los seminaristas fueran educados en el método de la *Ratio Studiorum* y bajo una misma cultura devocional, y que todos los jesuitas fueran oriundos de España y dependieran de una única provincia¹⁵³. Por último, esta red de seminarios se mantuvo gracias a un episcopado comprometido con la reforma del clero y la construcción de Iglesias locales más sensibles al modelo romano: Jacinto Vera en Montevideo, Mariano de Escalada y León Federico Aneiros en Buenos Aires, y José María Gelabert en Santa Fe.

La llegada a Buenos Aires de un grupo de seis jesuitas provenientes de España en 1836 y la reapertura del Colegio de San Ignacio al año siguiente marca la inauguración de este espacio¹⁵⁴. El Colegio fue la primera gran obra de la Compañía restaurada en el Río de la Plata, y aunque tuvo una vida bastante corta, dejó un importante legado al desarrollo de la cultura ultramontana en la región. Por sus aulas pasaron algunos clérigos que más tarde jugarían un papel destacado en la romanización de las Iglesias rioplatenses, como Vera, Aneiros y Gelabert¹⁵⁵. Los tres eclesiásticos se convertirán además en grandes aliados y protectores de la Compañía de Jesús una vez que asumieron la jefatura de sus respectivas diócesis.

El éxito cosechado en Buenos Aires y la buena fama que aún conservaba la orden de la época hispánica hizo que desde otras ciudades –como Mendoza, Entre Ríos, Córdoba, Salta, Montevideo y Santiago de Chile– se enviaran solicitudes para atraer sus servicios¹⁵⁶. Este acelerado progreso pronto se vio contrarrestado por la comprometida situación que comenzó a envolver a los jesuitas en Buenos Aires. La determinación del gobernador

¹⁵³ La misión del Cono Sur dependió de la provincia de España hasta 1863. Cuando ese año la provincia se escindió en dos –Castilla y Aragón–, aquella misión quedó bajo la jurisdicción de Aragón. Cabe recordar que el radio de acción de aquellos primeros jesuitas fue mucho más amplio que las repúblicas del Río de la Plata, abarcando también Brasil, Bolivia, Chile y Paraguay.

¹⁵⁴ Por la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (1814) el papa Pío VII restauró la Compañía de Jesús, anteriormente suprimida por Clemente XIV en 1773. Los jesuitas retornaron a España en 1815 para ser expulsados en 1820 durante el Trienio Liberal. Luego de la caída del régimen, en 1823, la Compañía fue restaurada hasta una nueva supresión en 1835. Los más de 300 jesuitas que residían en la provincia española se vieron forzados a dispersarse, exiliarse o viajar a América en calidad de misioneros. Así, el restablecimiento de la orden en Hispanoamérica se dio en la modalidad de misiones organizadas desde la provincia madre en España. Manuel Revuelta González, “Sesenta años de reapariciones inestables (1815-1874)”, en *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, coord. Teófanos Egido (Madrid: Fundación Carolina - Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos/Marcial Pons, 2004), 292.

¹⁵⁵ Cfr. Juan Isérrn, *La formación del clero secular de Buenos Aires y la Compañía de Jesús* (Buenos Aires: San Miguel, 1936), 132.

¹⁵⁶ Isérrn, *La formación del clero...*, 126-127.

bonaerense Juan Manuel de Rosas de que la Compañía se ajustaran a un modelo “galicano” de Iglesia al servicio del Estado¹⁵⁷, condujo al cierre del Colegio de San Ignacio en 1841. La comunidad se vio entonces obligada a disolverse y dos años después fue oficialmente destruida de la provincia¹⁵⁸.

Los conflictos derivados de la política religiosa de Rosas forzaron a los jesuitas a trasladarse a Montevideo. El padre superior Mariano Berdugo optó por dividir y dar nuevos destinos a la comunidad; algunos viajaron a Chile, otros al sur del Brasil y otros regresaron a Europa. Los únicos tres jesuitas que permanecieron en Montevideo se dedicaron a obras apostólicas y de caridad, y fundaron dos importantes congregaciones marianas: la Congregación de la Inmaculada Concepción y Santa Filomena, para niñas, y la de la Inmaculada Concepción y San Luis de Gonzaga para varones. A esta última se integrarían más tarde dos futuros obispos uruguayos: Inocencio María Yéregui y Mariano Soler¹⁵⁹.

Hasta la llegada de Jacinto Vera como vicario apostólico, la formación del clero en Uruguay fue suplida parcialmente por cuatro institutos o casas de formación. Dos de ellos fueron gestionados por la Compañía de Jesús –el Colegio Oriental de Humanidad y la casa de Santa Lucía– y los otros por el gobierno nacional –la Casa de Estudios, que más tarde será suplantada por la Universidad Mayor de la República–. Los jesuitas pasaron a hacerse cargo del Colegio Oriental de Humanidades en 1846, un establecimiento educativo fundado en Montevideo ocho años antes por el canónigo de Guadix Antonio R. de Vargas. Los problemas comenzaron poco después cuando el colegio se trasladó a un local más amplio, a la antigua Casa de Ejercicios. El sector antijesuita del gobierno, interesado en asegurar el monopolio estatal de la educación, logró que tres días después de la mudanza se desalojara a los religiosos¹⁶⁰. Desde la creación del Gimnasio Nacional, y sobre todo a partir de la inauguración de la Universidad Mayor, el Colegio de Humanidades fue perdiendo varias de las prerrogativas que el gobierno le había concedido. En 1854 los jesuitas decidieron cerrarlo.

¹⁵⁷ Cfr. Roberto Di Stefano, “El laberinto religioso de Juan Manuel de Rosas”, *Anuario de Estudios Americanos* 63: 1 (2006): 19-50.

¹⁵⁸ . La presión rosista se extendió luego hacia las otras provincias argentinas, al punto que para 1852 no quedaba ninguna residencia jesuita en el país. Isérn, *La formación del clero...*, 129-134, 137-138.

¹⁵⁹ Cfr. Julio Fernández Techera, *Jesuitas, Masones y Universidad*, t. 1 (Montevideo: Ediciones de la Plaza, 2007), 41-50. Véase también la correspondencia entre Nicolás Luquese con Mariano Soler y Rafael Yéregui, con ocasión de las bodas de oro de la congregación, reproducida en *La Semana Religiosa* (Montevideo), 21 julio 1894, 5326-5328.

¹⁶⁰ Cfr. Rafael Pérez, *La Compañía de Jesús restaurada en la República Argentina y Chile, el Uruguay y el Brasil* (Barcelona: Henrich y Cía., 1901), 480-485.

El otro instituto gestionado por la Compañía de Jesús fue el proyectado Colegio de Santa Lucía. Los orígenes del establecimiento se remontan a 1853 cuando los jesuitas abrieron una residencia destinada al servicio espiritual. En 1855 ingresaron ocho seminaristas, entre los que se contaban cuatro uruguayos –uno de ellos era el futuro obispo de Montevideo, Inocencio María Yéregui–, tres argentinos y un catalán¹⁶¹, quienes comenzaron a recibir clases de teología dogmática y moral¹⁶². Todo estaba dado para que los jesuitas consolidaran su presencia en Santa Lucía, pero la poca recepción que encontró la *Ratio Studiorum* en la sociedad uruguaya, más interesada en adquirir conocimientos prácticos y “útiles”, fue una gran desilusión para los religiosos¹⁶³. Tampoco resultaba muy alentador el cultivo de nuevas vocaciones. Según el jesuita Juan Coris, en 16 años de trabajo no se había logrado suscitar “casi ninguna vocación al estado eclesiástico y mucho menos a nuestra Compañía”¹⁶⁴. Así, los jesuitas optaron por priorizar la ribera occidental del Río de la Plata. En 1857 trasladaron a los seminaristas a Buenos Aires donde continuaron con su formación. La expulsión de la orden de Uruguay en enero de 1859 terminó desbaratando por completo cualquier otro plan educativo.

Tras la batalla de Monte Caseros en 1852 y el consecuente derrocamiento de Juan Manuel de Rosas, surgió un nuevo panorama para la Compañía de Jesús en Argentina. En Buenos Aires, los jesuitas ganaron un importante aliado cuando Mariano de Escalada fue electo obispo de Buenos Aires en 1854. Gracias a su apoyo, en agosto de 1856 los padres Juan Coris y José Saderra fueron enviados desde Montevideo para abrir la residencia Regina Martyrum en la quinta de Salinas, propiedad de la familia del obispo. Al año siguiente instalaron oficialmente el seminario. De los 16 seminaristas que lo estrenaron, 7 provenían de la casa de Santa Lucía y el resto de Buenos Aires¹⁶⁵. Poco después ingresaron otros dos alumnos de Uruguay. Entre 1858 y 1861 obtuvieron la ordenación sacerdotal los uruguayos Inocencio M. Yéregui, su hermano Rafael, Manuel Madruga, y Esteban de León, todos devotos colaboradores de Jacinto Vera. Los hermanos Yéregui desarrollarán más tarde una relación muy cercana con Mariano Soler, el primero como obispo y sucesor de Vera, y el segundo como

¹⁶¹ Cfr. Fernández Techera, *Jesuitas, Masones y Universidad...*, t. 1, 71-75.

¹⁶² Pérez, *La Compañía de Jesús...*, 627.

¹⁶³ Cfr. Fernández Techera, *Jesuitas, Masones y Universidad...*, t. 1, 68-70.

¹⁶⁴ Fernández Techera, *Jesuitas, Masones y Universidad...*, t. 1, 85.

¹⁶⁵ Cfr. Isérn, *La formación del Clero...*, 153-167.

colaborador en diversos cargos en la Curia de Montevideo. Del seminario de Buenos Aires saldrán también los primeros estudiantes argentinos que inauguraron el Colegio Pío Latino Americano en 1858¹⁶⁶.

Pese a estos adelantos, la situación del Regina Martyrum seguía siendo considerada como provisoria. Desde el principio se acordó que la Compañía se haría cargo del seminario mientras gestionaba la apertura de otro colegio¹⁶⁷. En 1865 el gobierno nacional de Bartolomé Mitre decretó el establecimiento del Seminario Conciliar de Buenos Aires, el que quedó bajo la dirección del clero secular, y los jesuitas, por su parte, lograron finalmente fundar el Colegio del Salvador en 1868. Esto no anuló los deseos de la jerarquía de volver a depositar en manos de la orden ignaciana la formación del clero. Gracias al particular trabajo del flamante arzobispo de Buenos Aires, León Federico Aneiros, en 1874 el Seminario Conciliar pasó a ser dirigido una vez más por la Compañía de Jesús en el antiguo edificio de Regina Martyrum, donde permaneció hasta la construcción de un nuevo local en Villa Devoto, ya en las postrimerías del siglo XIX¹⁶⁸.

Mientras tanto en Uruguay, la expulsión de los jesuitas en 1859 había dejado un vacío difícil de llenar para los intereses ultramontanos. El único espacio de formación académico para el clero era la Universidad Mayor, que no era de confianza para Vera por el clima ideológico que imperaba. Mariano Soler recordaría tiempo después su negativo paso por la Universidad en una carta dirigida a Vera: “¿hubiera acaso llegado yo a ser Ministro del Señor, si la paternal liberalidad de V.S.I. no me hubiera protegido tan decididamente y sacándome de ese foco de corrupción de la Universidad? Cada vez que, de ello, me acuerdo, bendigo a V.S. Ilma. y la hora en que fue creado Vicario Apostólico de nuestra Patria”¹⁶⁹. El deseo del prelado de confiar la formación del clero secular a la Compañía de Jesús llevó a que, desde 1863 y hasta la fundación del seminario de Montevideo en 1880, varios seminaristas ingresaran al Colegio de Santa Fe. Vera pudo hacer frente a los gastos que generaban los alumnos con las limosnas por dispensas de parentescos y moniciones conciliares, y con una mensualidad de 200 pesos fuertes que le pasaba el gobierno uruguayo¹⁷⁰. Esta situación tuvo importantes

¹⁶⁶ Isern, *La formación del Clero...*, 188-193.

¹⁶⁷ Cfr. Isérm, *La formación del Clero...*, 159.

¹⁶⁸ Cfr. Isérm, *La formación del Clero...*, 207 y siguientes.

¹⁶⁹ Mariano Soler a Jacinto Vera (Roma, 27 diciembre 1872), ACEM, VA, GMJV, carpeta 46.

¹⁷⁰ Cfr. Carta de Jacinto Vera a Giacomo Antonelli (30 julio 1861), en CCS, *Positio...*, vol. 2, 349; Informe de Jacinto Vera a la Santa Sede (circa 1867), f. 3.

consecuencias en el proceso de romanización de la Iglesia uruguaya. La principal de todas fue la pérdida progresiva de la capacidad del Estado para intervenir en la formación del clero y, como consecuencia, el vicario apostólico asumió el control de las nuevas generaciones de sacerdotes. Al Estado se le quitó —o condescendió que se le quitara— toda posibilidad de influir en la selección de programas y profesores por la sencilla razón de que la formación se impartía fuera de las fronteras nacionales, mientras la jerarquía religiosa se aseguraba la fidelidad del nuevo clero. De esta forma, la Iglesia se convertía, sin buscarlo, en un agente secularizador¹⁷¹.

El Colegio Inmaculada Concepción de Santa Fe había abierto sus puertas en 1862 en la diócesis del Litoral o de Paraná. Antes del término del año ingresaron los primeros seminaristas, cinco uruguayos y tres argentinos, siendo Vera el primer prelado en tomar la iniciativa de enviar alumnos. Recién en 1865 comenzaron a incorporarse los de la diócesis paranaense. De todos los colegios que hemos visto, el de Santa Fe fue el que más alumnos atrajo provenientes de Uruguay. En 1867 Vera informaba a la Santa Sede que desde hacía dos años mantenía un número no menor a 15 seminaristas¹⁷². De los primeros siete que ingresaron, seis recibieron las órdenes sagradas y uno de ellos, Soler, resultó arzobispo. También pasaron por sus aulas otras destacadas figuras del clero uruguayo, Ricardo Isasa y Pío Stella —futuros obispos auxiliares de la arquidiócesis de Montevideo—, José Marcos Semería —quien se convertirá en el primer obispo de la diócesis de Melo—, Nicolás Luquese —más tarde provisor general de la arquidiócesis—, Eusebio Clavell —secretario del arzobispado durante el gobierno de Soler—, Norberto Betancur —cura párroco de San José—, Eusebio de León, Francisco Mujica, Pedro Podestá, entre muchos otros¹⁷³. Entre 1863 y 1885 —año en que egresó el último estudiante procedente de Uruguay— pasaron por el Colegio 39 seminaristas, de los cuales 17 alcanzaron las órdenes sagradas¹⁷⁴. Como consecuencia, el aula de teología de la Universidad

¹⁷¹ Cfr. Di Stefano, “Formar al «clero nacional»...”, 436.

¹⁷² Informe de Jacinto Vera a la Santa Sede (circa 1867), f. 3. En 1869 se mencionaba que 18 seminaristas residían en Santa Fe. Cfr. Secretaría del Vicariato Apostólico del Uruguay a destinatario desconocido (circa abril-mayo 1869), ACEM, VA, GMJV, carpeta 15, “Protocolo y resúmenes de actividades (1868-1869)”.

¹⁷³ Vidal, *El primer arzobispo...*, t. 1, 21; Lorenzo A. Pons, *Biografía del Ilmo. y Rvmo. Señor D. Jacinto Vera y Durán, primer Obispo de Montevideo* (Montevideo: A. Berreiro y Ramos, 1905), 162; “Nuestro Colegio de Santa Fe”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 12 abril 1902, 1977; Américo A. Tonda, *Historia del Seminario de Santa Fe* (Santa Fe: Editorial Castellví S.A., 1957), 44-49. Denotados laicos uruguayos también asistieron al Colegio. Entre los que alcanzaron más renombre se cuentan: Juan Zorrilla de San Martín, Luis Piñeyro del Campo, Saturnino Balparda, Escolástico Imas, Juan L. Heguy y Félix Buxareo y Oribe.

¹⁷⁴ Tonda, *Historia del Seminario...*, 48. Luego de informar que el seminarista Eusebio Clavel continuaría en Montevideo los estudios de teología, el obispo Inocencio M. Yéregui pasó a comunicarle al rector del Colegio

Mayor de la República terminó por desaparecer frente a la sangría de alumnos que se enviaban a Santa Fe¹⁷⁵.

Los años que Soler permaneció en el seminario santafecino estuvieron marcados por la estrechez material y económica, pero dejaron fuertes vínculos que perduraron en el tiempo. Hasta 1874, cuando se instaló el Seminario del Litoral con subvención oficial, no pudieron ingresar en promedio más que tres seminaristas por año¹⁷⁶. Esto generó tensiones entre el obispo de Paraná, José María Gelabert, y los estudiantes uruguayos, que ocupaban un espacio que podía ser aprovechado por seminaristas naturales de aquella diócesis. Durante ese tiempo recibieron una formación humanística basada en la *Ratio Studiorum*, propia de los centros de enseñanza dirigidos por la Compañía de Jesús. Para Soler y muchos otros alumnos, tan importante como la educación resultó el sentido de pertenencia que les legó el paso por el Colegio. Soler mantuvo el vínculo con varios clérigos formados en Santa Fe y que, como él, continuaron su educación en Roma. Con el tiempo, los egresados del colegio –tanto clérigos como laicos argentinos y uruguayos– llegaron a formar una “Sociedad de Condiscípulos de Santa Fe”, fundada en octubre de 1885 como sociedad de ayuda mutua¹⁷⁷.

Cuando en 1880 se inauguró el Colegio Seminario de Montevideo, el carácter transnacional del espacio de formación ultramontana que venimos describiendo perdió gran parte de su función. Aunque seminaristas argentinos y uruguayos continuaron cruzando las respectivas fronteras nacionales para ingresar a seminarios instalados en el país vecino, lo cierto es que varias cosas habían cambiado o estaban en proceso de hacerlo. Con el Seminario

de Santa Fe que “con esa determinación nuestra Diócesis deja de estar representada en ese Colegio y Seminario, que tan buenos e ilustrados Sacerdotes ha dado a este obispado desde que nuestro inolvidable Monseñor D. Jacinto Vera, de Santa memoria, tuvo el acierto de elegir a los RR.PP. de la ínclita Compañía de Jesús a fin de dar comienzo a su deseado Seminario para la formación del Clero nacional”. Inocencio M. Yéregui a José Reinal (Montevideo, 5 marzo 1885), ACEM, Libro de Notas n.º 5, f. 67.

¹⁷⁵ Otro motivo para la clausura de los cursos teológicos fue el talante anticlerical que adquirió la universidad en los años setenta y ochenta. Cfr. Arturo Ardao, *Etapas de la inteligencia uruguaya* (Montevideo: Universidad de la República, 1971), 93-111; Susana Monreal, “Libertad de enseñanza en Uruguay. Cuestionamientos y debates (1868-1888)”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas* 5 (2016): 142-148.

¹⁷⁶ Tonda, *Historia del Seminario...*, 53-54.

¹⁷⁷ Cfr. *Memoria del Directorio de la Sociedad Condiscípulos de Santa-Fé presentada a la Asamblea del 10 de Julio de 1886* (Buenos Aires: Imprenta de Pablo E. Con, 1886). Los datos son extraídos de Enrique Navarro Viola, dir. *Anuario Bibliográfico de la República Argentina*, año VIII (Buenos Aires: Imprenta de M. Biedma, 1887), 286-287. A esta red recurrió, por ejemplo, el clérigo Nicolás Luquese, con el propósito de obtener apoyo financiero para establecer escuelas primarias en Uruguay, destinadas especialmente a sectores sociales más carenciados y fundadas en “los verdaderos principios de la moral”. Circular de Nicolás Luquese (Montevideo, 7 julio 1889), ACEM, Gobierno Monseñor Inocencio Yéregui (GMIY), Correspondencia Secretaría de la Diócesis.

Conciliar la Iglesia uruguaya logró un nuevo grado de autonomía respecto a las otras diócesis de la región. Esto permitió a Vera y a sus sucesores afrontar mejor la escasez de clero nacional. En 1895, Soler podía informar satisfecho a Roma en calidad de obispo de Montevideo que, “hasta el presente casi todos los ordenados de tonsura, menores y sagrados han sido estudiantes de nuestro Seminario, y no han recibido orden alguna sin la previa aprobación de sus rectores que lo son los P. de la Compañía de Jesús”¹⁷⁸. Ese proceso de consolidación institucional también lo vivieron las otras diócesis argentinas, cada una con sus particularidades y ritmos. La función de aquel espacio formativo fue superar las carencias locales y fortalecer una cultura ultramontana en el Río de la Plata. A finales del siglo XIX muchas de esas privaciones habían sido suplidas. Las redes y la cultura ultramontanas continuaron desarrollándose en la región, pero privilegiando otros canales, otros espacios. Uno de ellos, como veremos a continuación, fue el Colegio Pío Latino Americano.

3. *Las sombras del Vaticano*

A medida que avanza la década de 1860 es posible constatar una relación simbiótica entre la progresiva romanización del catolicismo uruguayo y los orígenes de la internacionalización de su Iglesia. Con la apertura de nuevos espacios de visualización en la esfera pública internacional –como fueron los congresos y las peregrinaciones internacionales, las exposiciones universales, y el envío de delegaciones nacionales a Roma–, la Iglesia uruguaya comenzó a buscar un lugar propio en el visor del Vaticano. Más adelante tendremos oportunidad de profundizar acerca de cómo esta internacionalización promovió un discurso identitario de carácter nacionalista que aspiró a distinguir y singularizar a una Iglesia “uruguaya” del resto de las Iglesias latinoamericanas. Entre los signos que dan cuenta de esa inicial movilidad de la Iglesia uruguaya en el ámbito internacional pueden contarse la organización de las primeras colectas nacionales a favor de Propaganda Fide¹⁷⁹, del papa¹⁸⁰ y del Óbolo de San

¹⁷⁸ Mariano Soler, “Visita ad limina. Estado de la diócesis de Montevideo. 1885-1895”, borrador del original en italiano enviado a Roma, ACEM, Obispado, Mons. Mariano Soler, f. 57.

¹⁷⁹ “Comunicado de la Vicaría Apostólica, Montevideo, 30 de setiembre de 1860”, *La Revista Católica*, Montevideo, 4 octubre 1860, 3.

¹⁸⁰ Cfr. “Comunicado de la Vicaría Apostólica, Montevideo, 24 de setiembre de 1860”, *La Revista Católica*, Montevideo, 11 octubre 1860, 1.

Pedro¹⁸¹, y el primer viaje de Jacinto Vera a Roma, motivado por la conmemoración del 38º centenario del martirio de los apóstoles Pedro y Pablo en 1867¹⁸². En 1869 se registraron otros dos hechos vinculados a este epifenómeno: la asistencia de Vera al Concilio Vaticano I y el ingreso de los primeros seminaristas uruguayos al Colegio Pío Latino Americano. Ambos episodios coincidieron en el tiempo. En septiembre de 1868, el nuncio en Río de Janeiro remitió a Vera la bula *Aeterni Patris* en la que Pío IX convocaba un nuevo concilio en Roma¹⁸³. La apertura se fijó para el día 8 de diciembre del siguiente año, coincidiendo con la fiesta de la Inmaculada Concepción. Mientras aguardaba la fecha, Vera comenzó a planificar el envío de los primeros seminaristas al colegio fundado por Eyzaguirre y en octubre de 1869 embarcó en Montevideo con dirección a Europa. Lo acompañaban su secretario Inocencio M. Yéregui, y tres alumnos del Inmaculada Concepción que continuarían los estudios teológicos en la Universidad Gregoriana: Norberto Betancur, Ricardo Isasa y Mariano Soler¹⁸⁴. Con esos tres jóvenes Uruguay tendría finalmente sus propios piolatinos, tal como había sido el deseo Vera desde su asunción al vicariato apostólico¹⁸⁵.

Hasta cierto punto puede decirse que la llegada de Soler a Roma coincidió con el triunfo del ultramontanismo. La constitución *Pastor Aeternus*, por la que el concilio ecuménico definió los dogmas del primado y la infalibilidad del papa, elevó a Roma a un lugar hasta entonces nunca visto, al tiempo que asestó un duro golpe al galicanismo y a otras eclesiologías centradas en las figuras del obispo y las Iglesias locales¹⁸⁶. El concilio también aseguró las bases y los límites teológico-culturales de la globalización del catolicismo decimonónico y de gran parte de la centuria siguiente. Cerca de 700 obispos provenientes de las cuatro partes del mundo acudieron a la cita en la basílica de San Pedro, el mayor número jamás registrado hasta esa fecha. Esa presencia plural no consiguió relativizar, sin embargo, el marcado carácter europeo del encuentro, tanto por la pertinencia de los asuntos tratados,

¹⁸¹ Domenico Sanguigni a Jacinto Vera (14 noviembre 1870), ACEM, Nunciatura, A-7, 1c, 4811.

¹⁸² Pons, *Biografía del Ilmo. y Rvmo...*, 160-161.

¹⁸³ Domenico Sanguigni a Jacinto Vera (18 septiembre 1868), ACEM, Correspondencia con Nunciatura, A-7, 1c.

¹⁸⁴ Pons, *Biografía del Ilmo...*, 162.

¹⁸⁵ Jacinto Vera a José Ignacio V. Eyzaguirre (Montevideo, 30 diciembre 1859), Archivo Nacional de Chile (ANCh), fondo Colección de Manuscritos de D. José Ignacio Víctor Eyzaguirre, vol. 13, pieza 159, ff. 480-481.

¹⁸⁶ Cfr. O'Malley, *Vatican I...*

como por el origen de la mayoría de los prelados y el liderazgo que estos asumieron¹⁸⁷. Aun así, no cabe duda de que el primero de los concilios vaticanos tuvo un profundo impacto en el gobierno de la Iglesia universal¹⁸⁸.

La experiencia conciliar confirmó el compromiso de la jerarquía católica uruguaya y la de América Latina en general con el movimiento ultramontano. Por primera vez en la historia, los obispos del Nuevo Mundo asistieron a un concilio ecuménico y lo hicieron con 49 representantes de Estados Unidos, 18 de Canadá y alrededor de medio centenar de América Latina¹⁸⁹. Un especial clima de fraternidad latinoamericana se respiró el 18 de julio de 1870, cuando, llegado el momento de votar por la infalibilidad papal, los prelados formaron un sólido bloque junto a los españoles para dar su apoyo a la definición del dogma. Los estadounidenses, en cambio, más preocupados por evitar posibles consecuencias negativas en las relaciones con el Estado o temerosos de una reacción anticatólica en su país, se mantuvieron al margen de la discusión y votaron divididos; mientras que los canadienses, salvo tres, dieron sus votos a favor de la definición¹⁹⁰. “Imposible nos sería describir las emociones de consuelo y alegría que experimentó nuestro corazón [...] al presenciar el acto solemne de la declaración dogmática de la INFALIBILIDAD DEL PONTÍFICE ROMANO”, comunicaría más tarde Jacinto Vera en una pastoral dirigida al pueblo uruguayo¹⁹¹. Ese mismo día, Soler y los piolatinos asistieron a la sesión pública para presenciar la proclamación solemne del dogma, y por la noche, congregados en la capilla privada del Colegio Pío Latino, entonaron un tedeum en agradecimiento a la divinidad por haber sido testigos de tan imponente acontecimiento¹⁹².

¹⁸⁷ Habrá que esperar al Concilio Vaticano II (1962-1965) para que se intente un salto hermenéutico desde una Iglesia “occidental” a una “mundial”, según la conocida tesis del teólogo alemán Karl Rahner, “Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II”, *Theological Studies* 40:4 (1979): 716-727.

¹⁸⁸ O'Malley, *Vatican I...*, 12, 136.

¹⁸⁹ Los números divergen para el caso de los latinoamericanos. Cfr. Elisa Luque Alcaide, “La restauración de la vida católica en América Latina en la segunda mitad del siglo XIX”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 12 (2003): 72-74; O'Malley, *Vatican I...*, 134; Roger Aubert, *Vatican I* (Paris: Editions de L'Orante, 1964), 99; Charles J. Beirne, “Latin American Bishops of the First Vatican Council, 1869-1870”, *The Americas* 25:3 (1969): 265-280.

¹⁹⁰ O'Malley, *Vatican I...*, 146-147.

¹⁹¹ Jacinto Vera, “Pastoral de SSria. Ilustrísima”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 12 febrero 1871, 97-98.

¹⁹² Pedro Maina, “Memorias del Pontificio Colegio Pío Latino Americano de Roma. Desde su fundación hasta nuestros días. 1858-1958”, t. 1, manuscrito (Roma: Colegio Pío Latino Americano, 1958), cap. Rectorado del R. P. Agustín Santinelli, 6.

La presencia de las Iglesias latinoamericanas en Roma resultó particularmente beneficiosa para el Colegio Pío Latino Americano. Al igual que Vera, otros preladados aprovecharon el viaje a Europa para interiorizarse mejor con el régimen y el programa de formación del establecimiento y llevar consigo más seminaristas. El Colegio se había fundado en 1858 con 17 alumnos –10 argentinos, 6 colombianos y un peruano–, escalando en menos de una década a 59. Para inicios del año escolar 1869-1870 se registraban 75 estudiantes¹⁹³. Era un crecimiento notable si se tiene en cuenta los escollos que la directiva había tenido que superar desde la fundación del instituto. En medio hubo mudanzas, incertidumbres financieras, la muerte de algunos seminaristas afectados por las malas condiciones materiales de las residencias, problemas disciplinarios, deserciones, y agrias discusiones entre Eyzaguirre y los jesuitas por la administración del Colegio¹⁹⁴. Sin embargo, al término de la década de 1860 la situación pudo revertirse, entre otros motivos, por el apoyo del episcopado mexicano que se encontraba exiliado en Roma¹⁹⁵, y por un mejor conocimiento del instituto por parte del resto de los obispos latinoamericanos, consecuencia de sus viajes a los eventos internacionales en el Vaticano de 1867 y 1869¹⁹⁶.

El primer año de Soler como piolatino fue intenso en acontecimientos que definieron los destinos del papado moderno. El concilio ecuménico dio a conocer al mundo entero que el romano pontífice era infalible toda vez que se pronunciara *ex cathedra* en temas de fe y de moral y que mantenía el episcopado universal. Al día siguiente de la proclamación dogmática, el 19 de julio de 1870, estalló la guerra entre Francia y Prusia, obligando a Napoleón III a retirar la guarnición que protegía a Roma de las aspiraciones anexionistas del reino de Italia. La derrota francesa alentó a las fuerzas italianas a sitiar la ciudad papal hasta tomarla por la fuerza el 20 de septiembre. Pío IX, que se rehusó a escapar, se declaró “prisionero del Vaticano” y un mes después anunció la interrupción oficial del concilio¹⁹⁷. Soler atestiguó estos

¹⁹³ Cfr. Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Fundación del Colegio, 13-17; cap. Rectorado del R. P. Francisco Vanutelli, 19; cap. Rectorado del R. P. Agustín Santinelli, 3.

¹⁹⁴ Cfr. Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, véanse los capítulos dedicados a los rectorados de Giovanni Marcucci y Francesco Vannutelli.

¹⁹⁵ Cfr. García Ugarte, “Proyectos de formación eclesiástica...”, 37; David Brading, “Ultramontane Intransigence and the Mexican Reform: Clemente de Jesús Munguía”, en *The Politics of Religion in an Age of Revival: Studies in Nineteenth Century Europe and Latin America*, ed. Austen Ivereich (London: Institute of Latin American Studies, 2000), 115-142.

¹⁹⁶ Cfr. Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Agustín Santinelli, 2-5.

¹⁹⁷ Frank Coppa, “Italy: the Church and the *Risorgimento*”, en *The Cambridge History of Christianity. World Christianities...*, 233-249.

acontecimientos desde los recintos del Colegio Pío Latino, en días cargados de angustia e incertidumbre. Durante el sitio a la ciudad, rector Agostino Santinelli recurrió a la ayuda de los cónsules de las repúblicas de América Latina ante el peligro de ver ocupado el edificio. Ese día, quienes pasaron cerca del Palacio Apostólico del Quirinal pudieron ver ondear varias banderas latinoamericanas¹⁹⁸. Los alumnos y docentes pudieron, por el momento, dormir más tranquilos.

El gobierno italiano buscó regularizar las relaciones con el Vaticano a través de la ley de garantías papales (1871), proponiéndole al pontífice una serie de privilegios e inmunidades propias de un monarca. Esto incluía el derecho a recibir embajadores acreditados, una renta anual de 3,25 millones de liras en concepto de reparación por la pérdida de los Estados Pontificios y sus propiedades, el libre uso del Vaticano y sus dependencias, así como la posibilidad de realizar de forma segura conclaves y concilios. Pío IX rechazó el acuerdo argumentando que el mismo no restauraba el poder temporal del papado y que se trataba de una resolución unilateral con pocas garantías a futuro. La intransigencia del papa significó la renuncia a percibir el subsidio estatal e incluso generó que varias sedes obispaes en Italia permanecieran vacantes por varios años. Con todo, los sucesos de 1870-1871 no solo terminaron por darle a la Santa Sede un mayor control sobre la Iglesia italiana en el largo plazo, sino que también aceleraron el proceso que hizo del papado una institución moderna y más centralizada¹⁹⁹.

La “cuestión romana” y las movilizaciones por la libertad del papa constituyeron una oportunidad para que los católicos latinoamericanos se integraran de forma masiva al internacionalismo católico. América Latina ya había demostrado su compromiso desde la primera guerra de independencia italiana (1848-1850), cuando Pío IX debió exiliarse en Gaeta. Entonces, el presidente mexicano José Joaquín Herrera escribió al papa ofreciéndole asilo en su país, y varios obispos del continente enviaron cartas de apoyo²⁰⁰. Las acciones de solidaridad

¹⁹⁸ Cfr. Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Agustín Santinelli, 8; “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 1 enero 1871, 13. El cierre de numerosas casas de la Compañía de Jesús tras la toma de Roma convirtieron el convento de Sant’Andrea della Valle en refugio para numerosos jesuitas. Allí se alojó hasta su muerte el cardenal Johannes Baptiste Franzelin, y por un tiempo también lo hicieron el padre general Jan Beckx y el teólogo Giovanni Perrone. Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Agustín Santinelli, 11.

¹⁹⁹ John F. Pollard, *Catholicism in Modern Italy. Religion, Society and Politics since 1861* (New York: Routledge, 2008), 6, 37-38.

²⁰⁰ Francisco Javier Ramón Solans, “The Roman Question in Latin America: Italian Unification and the Development of a Transatlantic Ultramontane Movement”, *Atlantic Studies* 18: 2 (2021): 129-148.

para con el papa alcanzaron nuevas y mayores proporciones durante la segunda guerra de independencia (1859), que redujo en dos tercios los Estados Pontificios. José Ignacio V. Eyzaguirre, quien entre 1860-1863 ejerció como delegado pontificio en Perú, Bolivia y Ecuador, se convirtió en el principal nodo del activismo ultramontano en el continente, coordinando su labor con los delegados apostólicos Marino Marini y Mieczysław Ledochowski. Estos a su vez mantuvieron comunicación con las estructuras diocesanas de los distintos países haciendo llegar los “sufrimientos” de Pío IX a los sectores populares a través de las cartas pastorales de los obispos, la prensa católica y las misas “*pro papa*”²⁰¹.

Los números globales a los que contribuyó a engrosar América Latina generaron un fuerte impacto en la opinión pública internacional: 5,5 millones de firmas en protesta contra la invasión italiana y alrededor de 11.000 voluntarios militares –conocidos como zuavos pontificios– presentaron sus servicios al papa, algunos provenientes de las lejanas costas de América²⁰². La pérdida de gran parte de los territorios papales reactivó una vieja práctica medieval, el óbolo de San Pedro, llevándola a una escala planetaria. Entre 1859 y 1870 se recaudaron más de 95 millones de francos para la Santa Sede. El alcance geográfico de las movilizaciones en defensa del “prisionero del Vaticano” sobrepasó las registradas en la década de 1860, evidenciando una mayor coordinación por parte de los activistas ultramontanos y exhibiendo un repertorio de acción más amplio, a través del envío de diputaciones a Roma, procesiones, concentraciones y peticiones masivas²⁰³.

También la Iglesia uruguaya se unió al movimiento global en solidaridad con el romano pontífice. “Somos católicos, demos testimonio de nuestro amor al Padre de todos los fieles”, arengaba entre sus lectores el periódico montevideano *El Mensajero del Pueblo*. “Apresurémonos a aumentar esas firmas, acudamos con nuestro óbolo a aumentar la ofrenda que debe enviarse a su Santidad”²⁰⁴. Una comisión presidida por el presbítero Francisco Castelló se hizo cargo de los trabajos de coordinación y preparó un mensaje de solidaridad para

²⁰¹ Cfr. Ramón Solans, “The Roman Question...”, 6-12. En Uruguay, las misas “pro papa” comenzaron a rezarse en septiembre de 1860. Cfr. Circular de la Secretaría del Vicariato Apostólico del Estado (Montevideo, 5 septiembre 1860), *La Revista Católica*, Montevideo, 9 septiembre 1860, 7; Santiago Osés a Jacinto Vera (Tacuarembó, 18 septiembre 1860), ACT, Parroquia de San Fructuoso, carpeta 2.

²⁰² Viaene, “The Roman Question...”, 143-145; Howard R. Marraro, “Canadian and American Zouaves in the Papal Army, 1868-1870”, *CCHA Report* 12 (1944-1945): 83-102.

²⁰³ Cfr. Viaene, “The Roman Question...”, 152-166.

²⁰⁴ “Manifestación de los católicos de la República”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 19 febrero 1871, 113.

Pío IX acompañado de las firmas de los católicos del país²⁰⁵. El arzobispo de Westminster y futuro cardenal Henry Manning, intermedió para que la carta, las firmas y el óbolo de los uruguayos fueran entregados al papa²⁰⁶. El 15 de agosto todas las iglesias en Uruguay celebraron el jubileo pontificio, según había dispuesto Jacinto Vera²⁰⁷. Meses más tarde, el vicario apostólico publicó una pastoral solicitando al pueblo oración por “la paz de la Iglesia, la libertad del gran pontífice Pío IX y la conversión de sus enemigos”. También dispuso para el 19 de noviembre, “día en que Montevideo va a presenciar las fiestas en celebración de la inicua usurpación de Roma”, una exposición del Santísimo Sacramento en los templos de la capital, donde esperaba que concurrieran los fieles a orar como acto de desagravio²⁰⁸.

Por medio de Mariano Soler, Ricardo Isasa y Norberto Betancur, la Iglesia uruguaya tuvo sus representantes nacionales el 12 de diciembre de 1871, cuando una comitiva de 12 alumnos, guiados por el rector Agostino Santinelli, se presentó ante Pío IX para hacer entrega de un pequeño óbolo. Ante el anciano pontífice, uno de los alumnos declaró: “Nuestros padres en las regiones de Méjico, del Ecuador, de Guatemala, de Nueva Granada, de la República Oriental del Uruguay, del Perú, de la República Argentina, del imperio del Brasil, [...] se sienten indignados por el ultraje hecho a vos, y se unen a nosotros para protestar contra la más inicua violencia con que ha sido ofendida la Majestad vuestra, de Pontífice y de Rey”²⁰⁹. Una escena parecida volvió a repetirse el 9 de marzo de 1874. Ese día el papa recibió en audiencia a Santinelli junto con los padres superiores, profesores y un grupo de alumnos del Colegio Pío Latino. Santinelli presentó el óbolo de los jóvenes estudiantes y luego introdujo al grupo de uruguayos que estaba encargado de ofrecer en nombre de la Iglesia uruguaya una ofrenda de 6.152 liras. El papa agradeció el óbolo enviando su bendición a Jacinto Vera, a los fieles de la república y en especial a los donantes²¹⁰.

²⁰⁵ “Manifestación de los católicos de la República...”, 114.

²⁰⁶ “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 5 agosto 1871, 93.

²⁰⁷ “El Jubileo Pontificio en esta República”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 27 agosto 1871, 129.

²⁰⁸ Cfr. “La voz de nuestro Prelado”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 19 noviembre 1871, 322.

²⁰⁹ “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 12 marzo 1871, 174.

²¹⁰ Mariano Soler a Jacinto Vera (Roma, 10 marzo 1874), ACEM, VA, GMJV, carpeta 60; “Una ofrenda de Montevideo a Su Santidad”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 23 abril 1874, 278; *La Civiltà Cattolica*, Roma, vol. 25, t. 2 (1874): 105; *Discours de Notre Très Saint-Père le Pape Pie IX. Adressés dans la palais du Vatican aux fidèles de Rome et du monde catholique depuis le commencement de sa captivité. Recueillis et publiés pour la première fois par le R. Père D. Pasquale de Franciscis*, t. 3 (Paris: Librairie Adrien Le Clere, 1876), 169. El óbolo había sido una iniciativa de la congregación de italianos reunida bajo la advocación de Nuestra Señora del Huerto que existía en Montevideo, a la que se secundaron luego otros católicos.

4. *En Roma, cerca de América*

Mientras residía en el Colegio Pío Latino Americano, Soler inició los estudios teológicos en la Universidad Gregoriana. El 9 de agosto de 1871 obtuvo el bachillerato en teología²¹¹ y para principios del siguiente año ya esperaba con impaciencia que Vera enviara las letras dimisorias para poder ordenarse sacerdote²¹². El 8 de agosto de 1872 se licenció en Teología²¹³. Un mes antes de la ordenación, Luigi Sanguinetti –consultor de la Sagrada Congregación del Índice e intermediario de Vera con Roma– informó al obispo uruguayo que una nueva disposición en el Colegio permitía a los alumnos cursar estudios doctorales en derecho canónico. Eso implicaba retrasar un año más el regreso a Uruguay. De lo tres colegiales, agregaba Sanguinetti, el más dispuesto a quedarse era Soler²¹⁴; Betancur, por el contrario, se mostraban poco animado debido a presiones familiares, pero ambos se sujetaban a la voluntad del obispo²¹⁵. Dadas las necesidades institucionales del vicariato de Uruguay, la oportunidad fue aprovechada por Vera, quien hizo un nuevo esfuerzo económico para que los seminaristas continuaran perfeccionándose en sus estudios.

El 21 de diciembre de 1872 llegó finalmente el momento esperado. Soler, Isasa, Betancur recibieron, junto a otros compañeros, el sacramento del orden en la Basílica de San Juan de Letrán y unos días después celebraron la primera misa en el Altar de la Confesión en la Basílica de San Pedro²¹⁶. En honor a los flamantes presbíteros se organizó un banquete al que asistieron diversas autoridades, docentes y alumnos del Colegio, el arzobispo titular de Palmira Marino Marini, un arzobispo inglés y algunos cónsules americanos²¹⁷. “¿Cuánto no sentí que V.S. Ilma., no fuera nuestro ordenante? La gratitud me hizo tener presente a V.S. Ilma. al recibir el sagrado carácter y mi tercera Misa fue aplicada por V.S. Ilma.”, escribió Soler a Vera al anunciarle la buena nueva²¹⁸. Vera le respondió confesándole el buen rato

²¹¹ “Los jóvenes orientales en Roma”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 22 octubre 1871, 271.

²¹² Luigi Sanguinetti a Jacinto Vera (16 febrero 1872), ACEM, VA, GMJV, carpeta 60.

²¹³ Vidal, *El primer arzobispo...*, t. 1, 46.

²¹⁴ Luigi Sanguinetti a Jacinto Vera (8 noviembre 1872), ACEM, VA, GMJV, carpeta 43.

²¹⁵ Cfr. Norberto Betancur a Jacinto Vera (14 noviembre 1872), ACEM, VA, GMJV, carpeta 46.

²¹⁶ Certificado de ordenación sacerdotal de Mariano Soler (Roma, 30 diciembre 1872), ACEM, Carpetas Personales del Clero, “Soler, Mariano”.

²¹⁷ “Tres nuevos sacerdotes”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 16 febrero 1873, 105.

²¹⁸ Mariano Soler a Jacinto Vera (Roma, 27 diciembre 1872), ACEM, VA, GMJV, carpeta 46.

que le había ocasionado saber de su ordenación y agradeció sus oraciones: “no tengo poca necesidad. Los pobres Obispos, ahora, como en todos [los] tiempos, tienen un gran caudal de tribulaciones. Los de la actualidad gozamos de una ventaja, de que han carecido muchos de los siglos pasados; y [es] el ejemplo que nos habla a todos en la persona de Pío Nono”. Por eso le recomendaba sacar provecho de su experiencia en Roma, donde podía ver de cerca al “modelo de lo que debe ser un Ministro del Señor”²¹⁹.

Mientras tanto, la familia Soler Vidal esperaba con ansias el retorno de Mariano, tanto por la dicha de abrazar al hijo y hermano tantos años ausente, como por la esperanza de que les socorriera en la economía doméstica. Pero en abril de 1873 Ramona Vidal supo por una carta que le enviara Vera que su hijo no regresaría hasta el siguiente año. La noticia no fue recibida con entusiasmo debido a la escabrosa situación que atravesaba la familia. Fue como “si me hubiese leído la sentencia de muerte”, se lamentó la madre, “pues hoy mis circunstancias son tan aciagas, veo a mi esposo privado del trabajo por los médicos y yo sufriendo de una impertinente enfermedad de reumatismo, y mis pobres hijos sin poderles dar educación ni colocación, perdiendo el tiempo más precioso”²²⁰.

Los últimos dos años de Soler en el Colegio estuvieron dedicados a completar los estudios doctorales. El 11 de agosto de 1873 alcanzó el grado de doctor en Teología y el 29 de julio de 1874 un segundo doctorado en Derecho Canónico²²¹. En paralelo a sus estudios, comenzó a participar en la gestión de varios asuntos administrativos del vicariato apostólico del Uruguay. Por entonces frecuentaba la casa del antiguo delegado apostólico del Río de la Plata, Marino Marini, quien solía recibirlo en días festivos para que le ayudara con “las faltas de construcción y fraseología” que se le escapaban en su correspondencia en español. Marini eran gran conocedor de la realidad eclesial latinoamericana. Había sido miembro de la legación pontificia en Argentina con Ludovico Besi (1851), en México y Centroamérica con Luigi Clementi (1852-1853), y luego cumplió funciones como encargado de negocios interinos en Brasil (1853-1856). Al regresar a Roma fue nombrado arzobispo titular de Palmira y

²¹⁹ Jacinto Vera a Mariano Soler (21 abril 1873), en CCS, *Positio...*, vol. 3, 1131.

²²⁰ Ramona Vidal de Soler a Jacinto Vera (2 junio 1873), ACEM, VA, GMJV, carpeta 46.

²²¹ Vidal, *El primer arzobispo...*, t. 1, 46. Soler relataría a su sobrino y biógrafo, hacia el final de su vida, la intensidad con que preparó el último examen en la Universidad Gregoriana: “por dos meses consecutivos se me pasaron las noches de claro en claro. Hacía con la consabida maquinilla una taza de café, e inmediatamente echaba lo necesario para otra. A la vuelta del examen (era mediodía) me tumbé en la cama, y no supe de mí hasta el mediodía siguiente”. Vidal, *El primer arzobispo...*, t. 1, 37.

poco después delegado apostólico para Argentina, Uruguay, Paraguay, Bolivia y Chile en 1857, cargo que mantuvo hasta 1865²²². Debido a los amplios vínculos con la jerarquía de América Latina y el carácter reservado de la información que manejaba Marini, aquellas visitas con seguridad permitieron a Soler interiorizarse de la realidad eclesiástica americana y del modo de funcionar la diplomacia vaticana. Además, el joven sacerdote se encargaba de remitir la correspondencia entre Marini y Vera²²³, recibía ocasionalmente el dinero de las pensiones de los seminaristas uruguayos²²⁴, y en alguna oportunidad solicitó a pedido de Vera varias facultades y bendiciones a Roma, para lo que recibió el asesoramiento de Marini²²⁵.

Esta última etapa marca también los primeros pasos de Soler como activista ultramontano, los cuales discurren en íntima relación con la “cuestión romana” y sus repercusiones en Uruguay. Entre 1871 y 1873, *El Mensajero del Pueblo*, revista que dirigía el presbítero Rafael Yéregui, dio a conocer una serie de cartas atribuibles a Soler y a sus compañeros Norberto Betancur y Ricardo Isasa y Goycochea. Todas registran a Roma como origen y la mayoría llevan por firma las iniciales “M.”²²⁶ y “M.S.”²²⁷, salvo un grupo menor que tiene las rúbricas “R.”²²⁸, “R.I.G.”²²⁹ y “N.B.”²³⁰. Mariano publicó una sola carta con su nombre y apellido, la que se dio a conocer en diciembre de 1873²³¹. Hay una más, firmada “N.N.”, que por su temática y estilo también podría atribuírsele. Esta última apareció en el número

²²² Entre 1865 y 1871, Marini se ocupó del gobierno de la importante diócesis italiana de Orvieto, a la vez que mantuvo relevantes cargos en el Vaticano: pro-sustituto de la Secretaría de Estado, y pro-secretario de la Congregación de Asuntos Extraordinarios. En 1875 dejó estas oficinas para incorporarse como auditor general de la Cámara Apostólica. Sin embargo, como señala Giacomo Martina, la figura de Marini había quedado ya relegada a las sombras: “*circondato da scarsa simpatia, era ormai un isolato. Si direbbe che mons. Marini era troppo intelligente per essere messo facilmente da parte, troppo aperto e forse con una personalità troppo forte per cattivarsi del tutto il favore della curia. Restò così sino al 1875 in posti di fiducia, senza per altro raggiungere mai il cardinalato*”. Giacomo Martina, “Documenti vaticani sulla Chiesa Brasiliana dell’ottocento”, *Archivum Historiae Pontificiae* 29 (1991): 313.

²²³ Mariano Soler a Jacinto Vera (Roma, 8 julio 1873), ACEM, VA, GMJV, carpeta 44.

²²⁴ Mariano Soler a Jacinto Vera (Roma, 10 marzo 1873), ACEM, VA, GMJV, carpeta 60.

²²⁵ Véase las dos cartas de Jacinto Vera a Mariano Soler, una del 24 de agosto de 1873, la otra del 26 diciembre 1873, en CCS, *Positio...*, vol. 3, 1132.

²²⁶ “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 16 abril 1871, 257-259; “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 28 mayo 1871, 353-354; “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 5 agosto 1871, 92-94.

²²⁷ “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 10 septiembre 1871, 173-174; “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 26 noviembre 1871, 347-350.

²²⁸ “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 23 abril 1871, 274-275.

²²⁹ “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 1 mayo 1873, 265-267.

²³⁰ “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 27 agosto 1871, 141-142.

²³¹ Mariano Soler, “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 12 diciembre 1873, 410-414. Se trata de una reseña histórica junto con una descripción del santuario de Loreto, que Soler visitó en esta época.

inaugural del periódico y está fechada en Roma, el 17 de octubre de 1870. Su autor ofrecía un resumen de lo acontecido durante la brecha de la Porta Pia, considerando que sería el periódico de Yéregui el único en Uruguay en publicar, con datos positivos y verdaderos, lo que estaba sucediendo en la península itálica, pues –agregaba– “generalmente las correspondencias de los otros diarios son apasionadamente italianísimas”²³². La carta adelanta las motivaciones de nuestros corresponsales anónimos, que reportaron lo sucedido en Roma y el resto de Europa con la intención de contrarrestar las versiones anticlericales y favorables al nacionalismo italiano²³³. “No podíamos soportar –se lee en otra correspondencia firmada por “M.”–, que mientras en Europa no queda ciudad alguna que con motivo de la invasión vandálico-italiana no haya fundado un periódico católico, Montevideo estuviera sin él, teniendo en su seno tantas familias católicas”²³⁴.

Entre los tópicos más comunes en el conjunto de esta variada correspondencia, cabe señalar que la mayoría presenta una visión optimista y providencialista respecto a una reacción católica mundial que devolvería su libertad al papado. En marzo de 1871 “M.” aún mantenía la esperanza de que Francia y el káiser Guillermo I de Alemania restauraran el trono pontificio. “Mas aún cuando nada de esto fuera cierto, –agregaba el autor– poseo sin embargo una alta convicción de que el Papa está en víspera de volver a resplandecer con nuevo fulgor. La historia lo demostraría”²³⁵. En otra carta, firmada también por “M.”, luego de referir a la opresión y corrupción del “yugo piemontés”, se vaticinaba el triunfo de Pío IX, quien se había constituido en centro de peregrinaje mundial. “Diputaciones de católicos de todas partes se trasladan gustosos a las mansiones del Quirinal para rendir homenaje al augusto Vicario de su Dios sobre la tierra y a consolarle en medio de sus angustias en nombre de todas las naciones”; y concluía, “Pío IX no morirá antes de ilustrar el Papado con un inaudito triunfo. Pío IX no muere. Pío IX vive y vive con el espíritu católico que ha tomado colosales creces”²³⁶. Y en una tercera carta, al comentar las repercusiones globales del jubileo pontificio

²³² “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 1 enero 1871, 12.

²³³ Sobre la prensa italiana en el Uruguay de la época, véase: Pantaleone Sergi, *Storia della stampa italiana in Uruguay* (Montevideo: Fondazione Italia nelle Americhe, 2014), capítulos 3 y 4; Juan A. Bresciano, “Órganos representativos de la colectividad italiana”, en *La prensa de la inmigración europea en Uruguay (1860-1960). Índice analítico*, serie II (1), dir. Dante Turcatti (Montevideo: Universidad de la República, 2013), 11-44.

²³⁴ “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 16 abril 1871, 258.

²³⁵ “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 16 abril 1871, 258.

²³⁶ “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 28 mayo 1871, 354.

de 1871, “M.” afirmaba: “Yo creo que Pío IX ha debido dudar por un momento si era prisionero, o soberano del mundo entero”²³⁷.

Varias de estas correspondencias tienden a condenar el carácter intolerante y anticlerical del movimiento nacionalista italiano, sin dejar de expresar la incomodidad que generaba a las autoridades políticas la presencia del “prisionero del Vaticano”. “No sin misterio y sin razón el Rey Vittorio el día de la instalación de la capital, al divisar desde el balcón del Quirinal el Vaticano, exclamó: «aquella es una gran sombra», haciendo alusión sin duda a que el Papa allí aprisionado era el mayor obstáculo a la deseada y dorada Unión Italiana”, comentaba “M. S.”²³⁸. Otro lugar común son las referencias latinoamericanas en los sucesos romanos. Una carta recogía la noticia de un veterano zuavo pontificio, natural de Perú, que había luchado valerosamente antes de caer prisionero en manos del bando nacionalista²³⁹, mientras que otra anunciaba una nueva prueba del afecto que tenía Pío IX por América Latina, al consagrar obispo al mexicano y ex alumno del Colegio Pío Latino Americano Ignacio Montes de Oca²⁴⁰.

Este vínculo entre Soler y los seminaristas uruguayos con *El Mensajero del Pueblo* no fue unilateral. El periódico se preocupó de dar a conocer entre sus lectores todos los avances y actividades de los seminaristas²⁴¹. En octubre de 1871 anunciaba con orgullo que Ricardo Isasa y Mariano Soler habían sido distinguidos con menciones honoríficas obtenidas en diversas clases cursadas ese año: Soler obtuvo el primer premio en teología moral, y ambos recibieron el grado de bachiller en teología²⁴². Más importante fue la noticia de la ordenación de los tres seminaristas uruguayos en diciembre de 1872²⁴³, y en 1873 se anunció con satisfacción que Soler e Isasa habían recibido el grado de doctor en Sagrada Teología, y Norberto Betancur el de Derecho Canónico²⁴⁴. En abril de 1874, la revista tradujo un artículo del diario carioca *O Apostolo* que reproducía dos mensajes de los estudiantes piolatinos en defensa del obispo ultramontano de Olinda, quien había sido encarcelado a raíz de su

²³⁷ “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 26 noviembre 1871, 92.

²³⁸ “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 10 septiembre 1871, 174.

²³⁹ “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 1 enero 1871, 13.

²⁴⁰ “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 23 abril 1871, 275.

²⁴¹ “Los estudiantes del Colegio Americano en Roma”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 29 enero 1871, 79-80.

²⁴² “Los jóvenes orientales en Roma”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 22 octubre 1871, 271.

²⁴³ “Tres nuevos sacerdotes”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 16 febrero 1871, 105.

²⁴⁴ “Nuestros compatriotas en Roma”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 12 octubre 1873, 240.

conflicto con la masonería y el gobierno brasileño²⁴⁵. Uno de los mensajes llevaba la firma de 30 estudiantes brasileños, entre los que figuraban algunos nombres que poco después ejercerían un papel central en la Iglesia de Brasil²⁴⁶; el otro mensaje, una nota cargada de elogio y admiración por el proceder del obispo Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, iba firmado por los 3 estudiantes uruguayos y otros 16 hispanoamericanos –6 argentinos, 6 mexicanos, 2 peruanos, un dominicano y un salvadoreño–²⁴⁷. Por esos años también aparecieron publicadas en *El Mensajero del Pueblo* cartas del rector del Colegio Pío Latino Americano, noticias vinculadas al instituto y algunas piezas literarias de alumnos y exalumnos²⁴⁸.

Es muy probable que fueran los colegiales uruguayos los que intercedieron para que Pío IX otorgara su bendición al periódico ultramontano en 1873. Una carta dirigida al director, firmada por “R.I.G.” (¿Ricardo Isasa y Goycochea?), anunciaba que el 23 de enero había presentado al papa un volumen de *El Mensajero del Pueblo*, ricamente encuadernado en seda y con las armas del pontífice doradas en la cubierta, junto con una carta en la que el director del periódico solicitaba la bendición apostólica. “R.I.G.” relataba la audiencia que mantuvo con el papa, a la que se presentó en compañía de dos amigos y compatriotas (¿Soler y Betancur?). Pío IX los recibió hacia el mediodía y al verlos exclamó en español: “vamos a ver estos hijos de América, qué quieren”. “Yo no le puedo expresar, Sr. Director, el gozo que sentí al vernos saludar con tales muestras de cariño y al reconocer en aquellos acentos el grande

²⁴⁵ “El ilustre Obispo de Olinda”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 26 abril 1874, 286-288; “Mensagens dos estudantes do Collegio Pio latino americano em Roma”, *O Apostolo*, Rio de Janeiro, 12 abril 1874, 1-2.

²⁴⁶ Los firmantes aparecían agrupados por la diócesis de origen. Por la de Pernambuco: Joaquín Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti; Antonio Francisco de Albuquerque Arcoverde Cavalcanti; Luis Francisco de Araujo; Joaquín Amancio Pegado Cortez; Antonio Durval Javier de Paiva; Emiliano de Albuquerque Araujo; Benvenuto Augusto Barbalho; José Paulino Duarte da Silva; Francisco Ferreira da Costa Leitte; Juan Tenorio Vieira de Mello; Leonardo Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti; Epifanio da Costa Lyra Mendez. Por la de Bahía: Juan Evangelista de los Santos Castro; Antonio Pereira de Mello Batalha. Por la diócesis de Caerá: Ananias Correa de Amaral; Juan Augusto da Frota; José Leorne Menescal; Luis da Rocha Salgado. Por la arquidiócesis de Rio de Janeiro: Eudardo Duarte Silva; Antonio Pablo Farani; Alejandrino Felicísimo do Rego Barros; Antonio Días da Rocha. Por la diócesis de Río Grande del Sud: Vicente Eduardo Sebastián Wolffenbittel; Diego Saturnino da Silva Larangeira; Alfredo Clemente Pinto; Saturnino Ignacio Dutra; Leonel Soares de Vargas y Andrade; José Fialho Dutra; Andrés Fialho de Vargas; Adeodato de Andrade Fialho.

²⁴⁷ Los argentinos eran: José R. Flores Vela, Marcelino Lourtet, Emilio Loza, José Arreche, Federico Rosore, Juan José Perazo; los mexicanos: Francisco Plancarte, Francisco Ruiz Arroyo, Manuel Velázquez Cardenas, Faustino Martínez, Teófilo García, José María Méndez; los peruanos: Juan Francisco Escudero, y José Luis Yábar y Arteta; el salvadoreño: Rafael Peña; y el dominicano: Wenceslao Franco.

²⁴⁸ Cfr. “Correspondencia”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 12 marzo 1871, 173-174; “El Seminario Americano en Roma”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 11 febrero 1872, 88; “Himno del Colegio Pío-Latino-Americano en Roma”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 14 enero 1871, 23; Ricardo Isasa, “El nuevo colegio americano”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 12 julio 1874, 31-32.

afecto que el Santo Padre profesa a los Americanos”. Luego, los tres uruguayos se acercaron al pontífice y le presentaron el periódico²⁴⁹.

Los últimos meses de Soler en Roma se definieron por la conclusión de los estudios doctorales y su encuentro con José Ignacio V. Eyzaguirre. En marzo de 1874 le anticipó a Jacinto Vera que esperaba completar los exámenes a fines de julio y luego regresaría a Montevideo para ponerse a sus servicios. También pedía autorización para pasar antes por España, pues quería visitar a sus parientes si se restablecía la paz en aquel país, lo que finalmente no sucedió²⁵⁰. Poco antes de embarcar hacia a Montevideo, Eyzaguirre llegó a Roma tras un largo periodo de ausencia. Con motivo de la visita del venerado fundador, se celebró en la capilla del Colegio Pío Latino Americano una misa pontifical con gran pompa y gala. Siguió un banquete que contó con la participación de connotadas figuras de Roma y América, y, a modo de cierre, los alumnos recitaron composiciones en portugués, español, latín, griego, francés e italiano, y cantaron himnos acompañados por la orquesta del Colegio. El “ensayo poético” que se publicó con los trabajos compuestos para el acto literario, registra los nombres de algunos futuros connotados representantes de la jerarquía latinoamericana, como los brasileños Joaquim Arcoverde, Eduardo Duarte e Silva y Ananias Correia do Amaral, además de los tres colegiales uruguayos. Pero el puesto de honor en ese plantel de destacados piolatinos lo ocupó Soler, quien estuvo a cargo de la prelación del ensayo²⁵¹.

El tema que Soler eligió para su exposición giró en torno a la necesidad que tenía el continente americano de acercarse más a Roma, reputada como la fuente verdadera del catolicismo y de la civilización en el mundo. La idea, que también la encontramos en el primer sermón que compuso en 1870²⁵², había sido ampliamente desarrollada por Eyzaguirre en

²⁴⁹ “Bendición de su Santidad a *El Mensajero del Pueblo*”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 1 mayo 1873, 265-267.

²⁵⁰ Mariano Soler a Jacinto Vera (Roma, 10 marzo 1874), ACEM, VA, GMJV, carpeta 60.

²⁵¹ *Roma y América. Ensayo poético que en prenda de gratitud ofrecen y dedican a su benémerito fundador monseñor José Ygnacio Víctor Eyzaguirre, protonotario apostólico y prelado doméstico de S.S., los alumnos del Colegio Pío Latino-Americano* (Roma: Imprenta Poliglotta de Prop. Fide, 1874), 5-7; “Roma y América”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 12 julio 1874, 32.

²⁵² En un clima coloreado por la animosa presencia de los prelados latinoamericanos en el marco del Concilio Vaticano, Soler quiso dedicar su primer sermón a exaltar las virtudes de Rosa de Lima, decana entre los americanos elevados a los altares. En su conclusión, el joven seminarista advertía sobre la pérdida de una América que corría “fanática tras las huellas de la pervertida” civilización moderna. Por eso suplicaba a la santa que intercediera por el fortalecimiento de la fe de los americanos y para que sus pastores, “reunidos hoy bajo los auspicios del augusto Vicario de tu Esposo vuelvan a sus sedes llenos de sacro ardimiento sobre todo para derribar ese ídolo de impiedad, la sociedad masónica, y coloque gloriosa sobre sus ruinas la fe de nuestros mayores”. Mariano Soler, “Panegírico a Santa Rosa de Lima”, Roma (Colegio Pío Latino Americano, 20 febrero

algunas de sus obras más importantes. Ante su auditorio, Soler apelaba a la imagen de Oriente como advertencia de los peligros que podían sobrevenir a los pueblos que se alejaban de aquella fuente de civilización: “miremos ese espectro social, que sin abandonar la Cruz, no recibe ya las inspiraciones del Vaticano y le veréis enumerado con su oprobio sempiterno entre los pueblos semibárbaros”. También América, que otrora había sabido beneficiarse del genio civilizador del catolicismo, parecía ahora encaminarse hacia el mismo destino por la acción de la propaganda impía, la mala filosofía y la masonería. En sus tierras se divisaban “hordas salvajes sin ley y sin Dios; y fuera de las selvas el ateísmo en unas partes, el mentido liberalismo en muchas, en pocas la verdadera civilización y los principios antisociales germinando por doquiera y minando sordamente los gobiernos y la iglesia”²⁵³. Había un claro eco de *Los intereses católicos en América* en aquellas palabras, aunque no se citara explícitamente²⁵⁴. Soler concluía su discurso asegurando que la gran obra de Eyzaguirre, el Colegio Pío Latino Americano, estaba llamada a reconducir a América por la senda de la civilización a través de un plantel que, formado “a la sombra del Vaticano”, continuaría “con sacro empeño y ardoroso anhelo la obra gigantesca y regeneradora de sus mayores”²⁵⁵.

Poco después del homenaje a Eyzaguirre, Soler retornó a Uruguay. En septiembre, el rector Santinelli escribió a Vera para expresarle la alta estima que tenía el Colegio por los estudiantes uruguayos que concluían sus estudios luego de cinco años. Agradecía al obispo su apoyo y esperaba que enviara otros de igual calidad²⁵⁶. Por su parte, Eyzaguirre permaneció un tiempo más en Roma, hasta que en octubre de 1875 decidió realizar su quinta peregrinación a Tierra Santa. En su camino de regreso sufrió una apoplejía fulminante, muriendo el 16 de noviembre en las costas de Alejandría mientras el vapor que lo transportaba aguardaba en cuarentena²⁵⁷. En cierto modo, el vacío que dejaba Eyzaguirre como activista ultramontano transnacional sería ocupado con los años por Mariano Soler. En qué medida fue así, lo podremos ir descubriendo en los próximos capítulos.

1870, ACEM, Gobierno Monseñor Mariano Soler (GMMS), Notas Personales, f. 14. Al margen de la primera página del manuscrito se lee, de puño y letra de Soler: “Mi primer sermón como seminarista”.

²⁵³ *Roma y América...*, 16 y 18.

²⁵⁴ Soler citaba en cambio otra conocida obra de Eyzaguirre, *El catolicismo en presencia de sus disidentes* de 1855.

²⁵⁵ *Roma y América...*, 16 y 18.

²⁵⁶ Agostino Santinelli a Jacinto Vera (Roma, 12 septiembre de 1874), ACEM, VA, GMJV, carpeta 48.

²⁵⁷ Silva Cotapos, *Monseñor José Ignacio Víctor Eyzaguirre...*, 83-84.

Por lo pronto, el joven sacerdote uruguayo regresaba a Montevideo con un rico capital relacional que lo vinculaba tanto a Roma como a diversas Iglesias de América Latina. Esto era fruto de un particular itinerario formativo transitado por dos espacios (Santa Fe y Roma) en los que cultivó diversos vínculos que perdurarán en el tiempo y resultarán beneficiosos para el desarrollo de diversos proyectos transnacionales. Sin duda fue la experiencia romana la que dotó a Soler de una sensibilidad “latinoamericanista” que le conducirá a pensar y comprometerse con muchos de los problemas comunes al catolicismo en el continente americano. Por otra parte, los años vividos en Roma, coincidentes con el Concilio Vaticano y el periodo más álgido de la “cuestión romana”, le aportaron una grave consciencia de su deber pastoral e intelectual en la difusión de una civilización católica y ultramontana²⁵⁸. La figura de Pío IX, que tanto inspiraba a Jacinto Vera, se convirtió también para él en un modelo de intransigencia católica frente a los errores del mundo. Esto sellará la tónica de sus primeros discursos apologeticos, azuzados por las guerras culturales y los proyectos secularizadores que enfrentará a poco de llegar al país. Como veremos en el próximo capítulo, los siguientes diez años de intensa actividad en Uruguay terminarán por darle la preparación y madurez necesarias para iniciarse en un activismo transnacional de mayor alcance.

²⁵⁸ “Pediremos al Vaticano los títulos de nuestra misión y nos trasladaremos a nuestra amada América para sacrificarnos en su pro y proclamar la única civilización digna del hombre y de los pueblos cuyo blasón es el honor, cuyo timbre es la virtud y cuya gloria es su Dios”, proclamó Soler en su discurso ante Eyzaguirre. *Roma y América...*, 19.

CAPÍTULO 2

ENTRE GUERRAS CULTURALES TRANSATLÁNTICAS

Existen personas cuyas trayectorias hacen más visibles las dimensiones globales de los conflictos locales. Muchas facetas de sus vidas tienen lugar –para parafrasear a Dominic Sachsenmaier– en una variedad de escenarios yuxtapuestos a los que contribuyen a conectar más de lo que podrían haber sido conscientes²⁵⁹. Mariano Soler tuvo una de esas vidas. A su regreso a Uruguay en 1874, el joven sacerdote asumió el liderazgo en la renovación del catolicismo local, una posición que mantuvo hasta 1885, cuando se vio forzado a abandonar el país como consecuencia de la política anticlerical del gobierno del presidente Máximo Santos. El presente capítulo recorre las principales actividades de Soler contenidas en ese compás de tiempo. Actividades que estuvieron condicionadas por la recomposición del catolicismo local en un contexto de acelerada secularización, guerras culturales y rivalidades entre internacionalismos religiosos. Este periodo resulta esencial para comprender la incursión de Soler en el activismo ultramontano transnacional por tres razones: porque logró constituirse como referente indiscutido en la reorganización del catolicismo nacional; porque contribuyó a la cimentación de una imaginación ultramontana en un escenario ideológico revuelto y conflictivo; y porque comenzó a promover el fortalecimiento de redes de solidaridad en el Cono Sur. Hacia el final del capítulo, luego de analizar las causas que originaron su salida del país, volveremos a encontrar a Soler en Roma, esta vez canalizando las preocupaciones de un sector del clero latinoamericano cada vez más propenso a pensar los problemas locales desde una perspectiva continental y romana.

²⁵⁹ Dominic Sachsenmaier, *Global Entanglements of a Man Who Never Traveled: A Seventeenth-Century Chinese Christian and His Conflicted Worlds* (New York: Columbia University Press, 2018), 10-11.

1. Escenarios disputados

El 16 de octubre de 1874 Mariano Soler desembarcó en el puerto de Montevideo en compañía de sus compañeros piolatinos, los presbíteros Ricardo Isasa y Norberto Betancur²⁶⁰. Los tres llegaban luego de haber sido testigos del concilio que definió la infalibilidad papal, de la unificación del reino de Italia y de la consecuente abolición de los Estados Pontificios. Aquellos años vividos en Roma resultaron intensos en el desarrollo de las “guerras culturales” europeas²⁶¹. Demostraciones públicas, movilizaciones masivas, representaciones simbólicas recreadas bajo una lógica de oposición binaria, enfrentaron a ultramontanos y anticlericales en una contienda de textos, imágenes y sonidos. Conflictos locales y nacionales se vincularon con otros de carácter internacional para generar movilizaciones transnacionales. Las guerras culturales contribuyeron al desarrollo de un espacio público europeo en el que la prensa periódica, las organizaciones sociales y los activistas transnacionales asumieron un papel clave en las transferencias culturales por medio de la exportación, importación, adaptación y difusión de ideas y modelos de acción²⁶².

Pero la dimensión europea no fue la última escala de estos conflictos. La densificación de redes transatlánticas enriqueció el corpus de imágenes, discursos y modelos a los que recurrieron los bandos enfrentados a uno y otro lado del océano. Anticlericales en Brasil citaban la obra del teólogo bávaro Ignaz von Döllinger para criticar el proceso de romanización de la Iglesia brasilera²⁶³; en París se difundía la obra apologética del clérigo chileno José

²⁶⁰ Cfr. “Los Sacerdotes Orientales, educados en Roma”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 18 octubre 1874, 249.

²⁶¹ La bibliografía al respecto es amplísima. Algunos trabajos destacados son: Clark y Kaiser, eds., *Culture Wars...*; Yvonne Maria Werner y Jonas Harvard, eds., *European Anti-Catholicism in Comparative and Transnational Perspective* (Amsterdam/New York: Rodopi, 2013); Lisa Dittrich, “European Connections, Obstacles, and the Search for a New Concept of Religion: The Freethought Movement as an Example of Transnational Anti-Catholicism in the Second Half of the Nineteenth Century”, *Journal of Religious History* 39: 2 (2015): 261-279; Dittrich, “Propuestas para una interpretación europea del anticlericalismo en el siglo XIX: historia cultural, identidad y secularización”, *Historia Social* 84 (2016): 113-139; Timothy Verhoeven, *Transatlantic Anti-Catholicism. France and the United States in the Nineteenth Century* (New York: Palgrave Macmillan, 2010); Ivo Pereira da Silva, “Anticlericais do mundo, uni-vos. O papado de Pio IX e a dinamização transcontinental do anticlericalismo oitocentista: ecos no parlamento imperial brasileiro”, *Almanack* 1: 26 (2020): 1-46 [en línea]. Recuperado de <https://periodicos.unifesp.br/index.php/alm/article/view/9810>.

²⁶² Cfr. Wolfram Kaiser, “‘Clericalism- That is Our Enemy!’: European Anticlericalism and the Culture Wars”, en *Culture Wars...*, 64-74; Kaiser, “Transnational Mobilization...”, 403-424.

²⁶³ Janus [Ignaz von Döllinger], *A questão religiosa. O Papa e o Concílio por Janus. Versão e Instrução de Ruy Barbosa* (Rio de Janeiro: Brown & Evaristo Editores, 1877).

Víctor Ignacio Eyzaguirre²⁶⁴; el presidente ecuatoriano Gabriel García Moreno era presentado, tanto en Europa como en América, como un modelo de político católico intransigente²⁶⁵; la prensa liberal y protestante de Montevideo reproducía un discurso antirromano atribuido al obispo croata Josip Strossmayer, al tiempo que los ultramontanos trataban de desmentirlo señalando como verdadero autor al mexicano José Agustín de Escudero²⁶⁶; y mientras desde México, Perú, Chile, Argentina y Uruguay se enviaban cartas de apoyo a Giuseppe Ricciardi y el “anti-concilio” que organizaba en Nápoles en oposición al Concilio Vaticano²⁶⁷, los seminaristas del Colegio Pío Latino Americano se manifestaban en rechazo al encarcelamiento del obispo de Olinda, apresado por condenar a la masonería en Brasil²⁶⁸. Por tanto, cuando Soler arribó a Montevideo, no debió sorprenderle encontrar reproducidos muchos de los conflictos que había presenciado en Italia²⁶⁹, ciertamente a una escala menor y bajo una apariencia más provinciana, pero revestidos de una conciencia de estar participando en un combate de alcance universal.

Sin pretender desconocer la singularidad que esta clase de conflictos tuvo en el Río de la Plata y el resto del continente latinoamericano²⁷⁰, es necesario situarlos en el marco más amplio de la globalización del cristianismo y la era de los internacionalismos. Esto nos permite, por un lado, ampliar los límites europeos de las guerras culturales para involucrar a otros espacios relacionados. Al mismo tiempo, nos conduce a situar los recursos discursivos y las estrategias de acción –originados siempre en contextos históricos, sociales y culturales

²⁶⁴ José I. V. Eyzaguirre, *Le catholicisme en présence des sectes dissidentes, par Joseph-Ignace-Victor Eyzaguirre, de la faculté de Théologie et vice-président de la chambre des députés du Chili; traduit de l'espagnol par P.-F. Verdot, Chanoine honoraire, Curé de la Paroisse Saint-Maurice de Besançon*, 2 tomos (Paris: J. Vermot, 1856); cfr. Ramón Solans, *Más allá de los Andes...*, 55-63.

²⁶⁵ Cfr. Michel Lagrée, “García Moreno, la Révolution et l’imaginaire catholique en France à la fin du XIX^e siècle”, en *Religion et modernité: France, XIX^e - XX^e siècles* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2003), 137-146; Ramón Solans, *Más allá de los Andes...*, 165-171.

²⁶⁶ Cfr. Mariano Soler, *Ensayos de una pluma* (Montevideo: El Mensajero del Pueblo, 1877), 175-181.

²⁶⁷ Giuseppe Ricciardi, *L’Anticoncilio di Napoli del 1869: Promesso e descritto da Giuseppe Ricciardi, guida deputato al parlamento italiano* (Napoli: Stabilimento Tipografico, 1870), 236-246 y 257. Tres mexicanos llegaron a intervenir en el anti-concilio: José María Mata, representando a la Junta Patriótica y a la Sociedad Lancasteriana de Ciudad de México, y Luis Maneyro y Lorenzo Ceballos, ambos representantes de la asociación parisina Sociedad Latino-Americana.

²⁶⁸ “Mensaje de los estudiantes del Colegio Pío Latino Americano en Roma”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 20 abril 1874, 286-288.

²⁶⁹ Sobre las guerras culturales en la Italia del siglo XIX, véase el trabajo de Martin Papeenheim, “*Roma o morte: culture wars in Italy*”, en *Culture Wars...*, 202-226; Manuel Borutta, “Anti-Catholicism and the Culture War in Risorgimento Italy”, en *The Risorgimento Revisited. Nationalism and Culture in Nineteenth-Century Italy*, ed. Silvana Patriarca y Lucy Riall (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 191-213.

²⁷⁰ Cfr. Di Stefano, “Le processus historique de sécularisation...”, 11-47. Aún falta mucho por investigar desde una perspectiva transnacional y comparada el fenómeno de las “guerras culturales” en América Latina.

concretos— en “cajones de sastre” a los que podían recurrir las respectivas identidades transnacionales en pugna, “clericales” y “anticlericales”, para luego traducirlos a espacios locales y nacionales²⁷¹. Esas interacciones dinámicas eran posibilitadas por una globalización cultural expresada como universalización de lo particular y particularización de lo universal²⁷². En definitiva, en la identificación de un enemigo internacional radicaba la posibilidad de pensar también en aliados internacionales. Fue bajo esa misma percepción que Mariano Soler propondrá —como veremos en el capítulo 5— la formación de una alianza católica latinoamericana para neutralizar los avances del liberalismo; y el arzobispo de Santiago de Chile denunciará la existencia de una red masónica transnacional que, dirigida desde Montevideo, trabajaba para impedir la celebración del Concilio Plenario Latino Americano y “adueñarse de Sud América”²⁷³. Al comienzo del siglo XX, el cardenal Ciriaco Sancha y Hervás, arzobispo de Toledo, en su difundida obra *El Kulturkampf Internacional*, expondrá la persecución anticlerical que enfrentaba la Iglesia en su país como parte de una embestida internacional coordinada por la masonería, de la que podían verse sus efectos “en París, Viena, Italia, España, Portugal, Bélgica, República Argentina, Paraguay, y el Perú y en algunos otros pueblos, especialmente de los de raza latina”²⁷⁴.

A semejanza de lo que acontecía en Europa, las guerras culturales en Uruguay se libraron en los más diversos espacios sociales y simbólicos: el parlamento, las escuelas, los clubes científico-literarios, el púlpito, la prensa periódica, pero también las calles, los teatros, los pueblos rurales, las fiestas populares y los carnavales. El fuego cruzado incluyó municiones tan diversas como cartas pastorales, “contrapastorales”, duelos retóricos de carácter público, excomuniones, procesiones litúrgicas, movilizaciones masivas, disfraces, versos blasfemos y actos religiosos de desagravio y reparación. Las décadas centrales del siglo XIX registraron, tanto en Montevideo como en otras capitales de América Latina, una verdadera eclosión de periódicos y actividades asociativas²⁷⁵, muchos de ellos surgidos al calor del

²⁷¹ Cfr. Verhoeven, *Transatlantic Anti-Catholicism...*, 7-11.

²⁷² Robertson, *Globalization...*, 130.

²⁷³ Mariano Casanova a Mariano Soler (Santiago de Chile, 7 abril 1896), Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago (AHAS), Fondo Gobierno, Cartas del prelado, vol. 295, f. 29.

²⁷⁴ Ciriaco M. Sancha y Hervás, *El Kulturkampf Internacional*, segunda edición (Madrid: Librería Religiosa de D. Enrique Hernández, 1901), 13.

²⁷⁵ Cfr. Hilda Sabato, “Nuevos espacios de formación y actuación intelectual: prensa, asociaciones, esfera pública (1850-1900)”, en *Historia de los intelectuales en América Latina. I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, ed. Jorge Myers (Buenos Aires: Katz, 2008), 387-411.

antagonismo entre “clericales” y “anticlericales”. Liberales y racionalistas uruguayos predicaban desde diarios y revistas como *El Siglo*, *La Razón*, *La Reforma*, *La Voz de la Juventud*, *El Espíritu Nuevo*, *La Aurora*, *La Acacia* o *La Revista Literaria*, y amplificaban su voz entre las colonias de inmigrantes con periódicos como *La France*, *L'Italia Nuova* y *La Colonia Española*. Por el bando protestante estaban *El Evangelista*, que se publicaba en Montevideo y Buenos Aires, y más tarde, *El Estandarte Evangélico*; mientras que entre manos católicas circularon ejemplares de *La Revista Católica*, *El Mensajero del Pueblo*, *El Bien Público* y *La Semana Religiosa*.

Este agitado movimiento editorial era reflejo del alto grado de ideologización que vivían esas sociedades, y que también se expresó en la creación de una variopinta lista de sociedades, institutos y clubes culturales. En 1868 se fundó en Montevideo el Club Universitario, que por casi una década sirvió como epicentro del debate intelectual del país. De él surgió, cuatro años más tarde, el Club Racionalista, para nuclear al elemento más radical del estudiantado universitario. En 1877 el Club Universitario se fundió con otras sociedades menores para dar lugar al mítico Ateneo de Montevideo²⁷⁶. También los metodistas incorporaron estas prácticas organizando su propio Club Literario en 1877 y luego, en 1884, el Club Cristiano de Montevideo²⁷⁷. Incluso sociedades en principio neutrales al debate filosófico-religioso, como era la Sociedad Ciencias y Artes, no escaparon en su interna a esta polarización²⁷⁸.

Antes de concluir la década de 1870, dos nuevos actores se alistaron a las contiendas que libraban ultramontanos, liberales y protestantes. Uno fue el positivismo, que para los años ochenta terminó por desplazar al “racionalismo espiritualista” como pensamiento hegemónico en la Universidad Mayor de la República²⁷⁹. Sus primeros exponentes, algunos docentes vinculados a las facultades de Derecho y Medicina, mostraron una marcada inclinación científicista y materialista y fueron fervientes divulgadores del darwinismo. El triunfo institucional del positivismo llegó en la década de 1880 de la mano del rectorado de Alfredo

²⁷⁶ Ardao, *Etapas de la inteligencia uruguaya...*, 108.

²⁷⁷ Norman R. Amestoy, “Thomas Wood y su presencia en el Río de la Plata”, *Invenio* 12: 2 (2009): 31.

²⁷⁸ Véase, por ejemplo, la polémica suscitada entre Mariano Soler y Meliton González por la política editorial del *Boletín de la Sociedad Ciencias y Artes* en torno al tema del darwinismo. “El Darwinismo”, *Boletín de la Sociedad Ciencias y Artes*, Montevideo, 16 septiembre 1883, 443; Mariano Soler, “Con ocasión del darwinismo” y “Tomamos la palabra del señor González”, *Boletín de la Sociedad Ciencias y Artes*, Montevideo, 23 septiembre 1883, 443.

²⁷⁹ Cfr. Ardao, *Etapas de la inteligencia uruguaya...*, 93-112.

Vázquez Acevedo, cuando se reformaron los estudios universitarios y secundarios, y se adoptaron de manera oficial las ideas de Darwin y Spencer al programa de filosofía²⁸⁰. El otro actor destacado fue el anarquismo. Los pasos iniciales para su organización se dieron con la creación de la Sociedad Tipográfica Montevideana en 1870. Un lustro más tarde apareció la Federación Regional de la República Oriental del Uruguay –adscrita a la Asociación Internacional de los Trabajadores– y comenzaron a editarse periódicos como *El Internacional* y *La lucha obrera*. En 1885 surgió la Federación Local de los Trabajadores de la Región Uruguaya, que terminará por alcanzar un peso gravitante en la organización de las sociedades de resistencia del país. En las décadas siguiente, el internacionalismo obrero en Uruguay, de matriz bakuninista, logrará ir extendiendo sus redes regionales y transatlánticas hasta convertirse en un importante centro de irradiación de la cultura anticlerical²⁸¹.

2. Renovación ultramontana y liderazgo

En paralelo al surgimiento del asociacionismo arriba descrito, y solo en parte como respuesta a lo que se percibía como una saturación anticlerical de la esfera pública, los católicos uruguayos generaron sus propios lugares de sociabilidad que los mantuvieran a resguardo de “sistemas y doctrinas heterodoxas”²⁸². Se crearon clubes sociales, colegios, periódicos y organizaciones laicales, la mayoría concentrados en Montevideo. Para Soler, los años que siguieron a su regreso de Roma se caracterizaron por una agitada labor orientada a reorganizar el laicado y dar forma a una opinión ultramontana en una esfera pública cada vez más fragmentada y polarizada. Como fundador, presidente, director o colaborador, intervino en las

²⁸⁰ Cfr. Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, segunda edición (Montevideo: Universidad de la República, 1968).

²⁸¹ Cfr. Rodolfo Porrini, “Izquierdas internacionales y organizaciones de trabajadores en Uruguay (1870-1973)”, en *El movimiento obrero y las izquierdas en América Latina. Experiencias de lucha, inserción y organización*, vol. 1, eds. Hernán Camarero y Martín Mangiantini (Raleigh: A Contracorriente, 2018), 93-118. Una perspectiva regional y transnacional del anarquismo en Uruguay en: Martín Albornoz y Diego A. Galeano, “Los agitadores móviles: las trayectorias anarquistas y las vigilancias portuarias en el Atlántico sudamericano, 1894-1908”, *Almanack* 21 (2019): 310-357; Geoffrey de Laforcade, “Federative Futures: Waterways, Resistance Societies, and the Subversion of Nationalism in the Early 20th-Century Anarchism of the Río de la Plata Region”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina* 22: 2 (2011): 71-92.

²⁸² Soler, en *Ensayos de una pluma...*, 19.

principales obras católicas de la época: el Club Católico, el Liceo de Estudios Universitarios, la Universidad Católica, el diario *El Bien Público* y el *Círculo Católicos de Obreros*.

Este impulso asociacionista del que participó Soler fue un fenómeno que también experimentó el catolicismo en la región, donde surgieron instituciones y organizaciones con estructuras, objetivos, incluso nombres similares, y que, como veremos más adelante, no tardaron en establecer vínculos entre ellos por sobre las fronteras nacionales. En Argentina, por ejemplo, en 1877 se inauguró el Club Católico, aunque más relevancia tuvo la Asociación Católica de Buenos Aires, fundada por Juan Manuel Estrada en 1883. Al año siguiente nació la Unión Católica como partido político. En 1892, de la mano del redentorista alemán Federico Grote, aparecieron los *Círculos Católicos de Obreros*, si bien la acción social católica contaba con antecedentes como la Asociación Católica de Artesanos de Córdoba (1877) y la Sociedad Católica de Socorros Mutuos (1884). En Chile, el catolicismo social dio un paso importante cuando se instituyó la Asociación Católica de Obreros en 1878, siguiendo la labor pionera de la Sociedad Católica de Obreros de la Parroquia de Santa Ana iniciada en 1867. Un hito católico en la historia de ese país y de todo el continente fue la fundación de la Universidad Católica de Chile en 1888²⁸³.

En Uruguay, la primera obra relevante en este periodo fue el Club Católico de Montevideo, fundado por Mariano Soler y un puñado de clérigos y laicos en junio de 1875. Sus estatutos lo definían como un “centro científico-religioso” que permitiría educar a los católicos, en especial a la juventud universitaria, “por medio de la discusión y defensa de las verdades más trascendentales de las ciencias, principalmente filosóficas en sus relaciones con los dogmas y doctrinas del catolicismo”²⁸⁴. Muy pronto el Club Católico se convirtió en un foco de sociabilidad de la burguesía católica. De él surgieron diversos proyectos relevantes como *El Bien Público*, el *Círculo Católico de Obreros* y la *Unión Católica*²⁸⁵. Soler presidió

²⁸³ Cfr. Miranda Lida, *Historia del catolicismo en la Argentina: entre el siglo XIX y el XX* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2015), caps. 1 y 2; Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina...*, 361-363; Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República?...*, capítulo 4. Una perspectiva comparada en Susana Monreal, “Le catholicisme social dans le cône sud-américain. Étude comparative des cas argentin, chilien et uruguayen”, en *World Views and Worldly Wisdom...*, 125-147.

²⁸⁴ *Estatutos del Club Católico Central de Montevideo inaugurado el 24 de junio de 1875* (Montevideo: El Mensajero del Pueblo, 1875), 3-4.

²⁸⁵ Susana Monreal, “El Club Católico de Montevideo: confesionalidad, sociabilidad y polémica (1875-1893). Una biografía colectiva”, *Hispania Sacra* LXIX: 140 (2017): 675-687; Monreal, “El Club Católico de Montevideo (1875-1890). Presencia de Mariano Soler”, en *Monseñor Soler: acción y obras*, María del Rosario Griego, Susana Monreal, Ana María Scala, Juan Villegas y Carlos Yelpe (Montevideo: s.e., 1991), 241-370; Juan Zorrilla de San Martín, *Conferencias y discursos*, t. 2 (Montevideo: Imprenta Nacional Colorada, 1930), 83-108.

la institución y dictó el 67% de las conferencias realizadas entre 1875 y 1882²⁸⁶. Como ha observado Susana Monreal, el efecto magnético que el joven sacerdote generó en el seno de esta institución revela, por un lado, el indiscutible liderazgo asumido a poco de regresar a Uruguay, pero también la excesiva dependencia que tenía la cultura católica de su persona y las limitaciones de la intelectualidad local para forjar otros liderazgos en los campos de la publicística y la apologética²⁸⁷.

Poco después de la aparición del Club Católico, en marzo de 1876 se inauguró el Liceo de Estudios Universitarios, como respuesta al proceso de secularización de la educación²⁸⁸. Las gestiones para su habilitación las inició Soler en calidad de director, recibiendo la aprobación del gobierno en enero de 1876²⁸⁹. En sus inicios, el Liceo impartió cursos de bachillerato, pero a partir de 1878 se abrió una facultad de Derecho que dio lugar de modo simultáneo a la Universidad Libre, también llamada Universidad Católica. Esta funcionó con cierta normalidad hasta 1885, cuando el gobierno del general Máximo Santos anuló la libertad de los estudios superiores en beneficio del monopolio de la universidad estatal²⁹⁰. Soler ejerció como rector de la Universidad Católica hasta 1885, además de dictar cursos y elaborar material de estudios para los alumnos del Liceo²⁹¹.

Otro órgano clave en la organización del laicado fue el Círculo Católico de Obreros. La idea surgió de un grupo de laicos vinculados a la Orden Tercera Franciscana deseosos de crear una institución de ayuda mutua. Luego de hacerles llegar la iniciativa al sacerdote italiano Andrés Torrielli, se establecieron contactos con Francia y España para recabar información sobre la experiencia europea. Entonces, el obispo de Montevideo Inocencio Yéregui formó una comisión integrada por Soler y tres referentes del laicado, como eran Francisco Bauzá, Antonio Rius y Vicente Ardoino, a los que encargó preparar los estatutos de la nueva institución. Así nació en junio de 1885 el primer Círculo Católico de Obreros del país. La

²⁸⁶ Monreal, “El Club Católico de Montevideo: confesionalidad...”, 683.

²⁸⁷ Monreal, “El Club Católico de Montevideo: confesionalidad...”, 683.

²⁸⁸ Soler, *Ensayos de una pluma...*, 51.

²⁸⁹ Enrique Armand Ugon, Julio C. Cerdeiras Alonso, Luis Arcos Ferrand y César Goldaracena, *Compilaciones de Leyes y Decretos. 1825-1930*, t. 10 (Montevideo: s.e., 1930), 91-93.

²⁹⁰ Cfr. Susana Monreal, *Universidad Católica del Uruguay. El largo camino hacia la diversidad* (Montevideo: Universidad Católica del Uruguay, 2005), 49-61; María del Rosario Griego, “Soler y el Liceo de Estudios Universitarios”, en *Monseñor Soler...*, 371-432.

²⁹¹ Mariano Soler, *Apuntes para la historia de América hacia la época de su independencia. Dictados a los alumnos de Historia en el Liceo Universitario por su Director Pbro. Dr. Mariano Soler* (Montevideo: El Mensajero del Pueblo, 1877).

partida forzada a Roma en mayo de ese año y los posteriores viajes por el mundo, hicieron que Soler no tuviera mayor incidencia en los inicios de la obra, aunque en la década de 1890, luego de asumir al frente de la diócesis, se convertirá en un gran impulsor de la doctrina social de la Iglesia en el país²⁹².

El deseo de contar con “periódicos ortodoxos” fue posible a partir de 1878, cuando apareció el primer número de *El Bien Público*. En América Latina, la prensa católica moderna sirvió como artefacto para implantar en la imaginación de sus lectores un modelo romano de Iglesia. No solo se trataba de un dispositivo que permitía hacer frente a los adversarios ideológicos y religiosos en el espacio público, sino también de un medio de apostolado moderno puesto al servicio del control social y la difusión de la doctrina católica. Estudios recientes han analizado cómo en las décadas centrales del siglo XIX la prensa católica latinoamericana –con mayor o menor éxito, según el caso– fue modernizándose en su diagramación, estética, contenidos y estrategias discursivas. También se ha estudiado cómo sirvió como lugar de empoderamiento para el laicado y el bajo clero, lo que en ocasiones generó tensiones con la jerarquía. Las empresas periodísticas confesionales permitieron impulsar formas de identidad y sentimientos transnacionales, dando soporte a discursos en torno a modernidades católicas alternativas que compitieron con otras de corte liberal o protestante²⁹³. La aceleración en la transmisión de las noticias –facilitada por el ferrocarril, el telégrafo y, sobre todo, la incorporación de Sudamérica a la red global submarina a partir de 1874²⁹⁴– favoreció el proceso

²⁹² Cfr. Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919)* (Montevideo: Clach/Banda Oriental, 1988), 106-121.

²⁹³ Los estudios sobre la prensa ultramontana en la América Latina decimonónica son variados. Al lector le resultarán de interés, para el caso argentino, los trabajos de Ignacio Martínez, “La prensa religiosa en Argentina y México como herramienta moderna de la reforma ultramontana, 1840-1870”, *Hispania Sacra* LXXI: 144 (2019): 659-668; Roberto Di Stefano, “La revista *La Religión* (1853-1862) y la formación de un círculo intelectual ultramontano en Buenos Aires”, en *Manifestações do pensamento católico na América do Sul*, eds. Cândido Moreira Rodrigues, Gizele Zanotto y Rodrigo Coppe Caldeira (São Paulo: Fonte Editorial, 2015), 13-39; Miranda Lida, “Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XIX”, *Anuario de Estudios Americanos* 63: 1 (2006): 51-75. Para Brasil: Ana Rosa Cloquet da Silva y Lais Da Silva Laurenço, “A imprensa católica a serviço da reforma ultramontana: o caso do *Mensageiro do Coração de Jesus*”, *Antíteses* 11: 21 (2018): 157-182; Ana Rosa Cloquet da Silva, “Imprensa católica e identidade ultramontana no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal *O Apóstolo*”, *Horizonte* 18: 56 (2020): 542-569. Para Chile: Carolina Chernavski Bozzolo, *La religión en letra de molde: Iglesia y prácticas de lectura en la Arquidiócesis de Santiago, 1843-1899* (Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2014); Gabriel Cid, “*La Revista Católica*: prensa, esfera pública y secularización en Chile (1843-1874)”, *Mapocho* 71 (2012): 137-155. Para Colombia: William E. Plata Quezada, “Catolicismo y prensa en el siglo XIX colombiano: compleja inserción de la Iglesia en la modernidad”, *Franciscanum* 56: 162 (2014): 161-211.

²⁹⁴ Cfr. John A. Britton, *Cables, Crisis, and the Press: The Geopolitics of the International Information System in the Americas, 1866-1903* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2013), capítulo 2; Lila Caimari,

de internacionalización de la prensa católica e hizo más concreta la percepción de una comunidad católica global conectada.

En Uruguay, la prensa católica venía ensayando sus primeros pasos con *La Revista Católica* (1860-1862), que se había definido como “órgano de los intereses religiosos”²⁹⁵, bajo la dirección del laico Guillermo Rivero. Tomaron la posta *El Mundo Católico* y sobre todo *El Mensajero del Pueblo* (1871-1878), que resultó un proyecto más estable y estrechamente vinculado a la curia de Montevideo –lo dirigía el presbítero Rafael Yéregui, hermano del entonces vicario general de la diócesis Inocencio M. Yéregui–. Pero el primer diario católico moderno del Uruguay fue *El Bien Público*, fundado en noviembre de 1878 por el abogado y poeta Juan Zorrilla de San Martín²⁹⁶. Soler dio su apoyo al joven poeta en la dirección del nuevo emprendimiento, aunque siempre prefirió el libro y el folleto para difundir sus ideas y polemizar con sus oponentes. Esto no fue impedimento para que varios artículos y folletines de su autoría aparecieran por esta época en *El Bien Público*. Soler, que había conocido a Zorrilla de San Martín en su paso por el Colegio de la Inmaculada en Santa Fe cuando este era todavía un escolar²⁹⁷, fue además un fiel defensor y promotor del diario tanto en el ámbito local como en Roma, y lo mismo cabe decir del resto de la jerarquía eclesiástica uruguaya²⁹⁸.

Mientras dirigía o participaba de estas iniciativas, Soler debió ocuparse de varias funciones eclesiásticas y pastorales: primero como fiscal eclesiástico (1875-1879), luego como párroco de la iglesia montevideana de Nuestra Señora del Carmen (1879-1882), y finalmente, como vicario general de la diócesis (1882-1890)²⁹⁹. A estos cargos se yuxtapusieron en algún

“News from Around the World: The Newspapers of Buenos Aires in the Age of the Submarine Cable, 1866-1900”, *Hispanic American Historical Review* 96: 4 (2016): 607-640.

²⁹⁵ “Prospecto”, *La Revista Católica*, Montevideo, 13 julio 1860, 1.

²⁹⁶ Cfr. Ardao, *Etapas de la inteligencia uruguaya...*, 93-111; Domingo Bordoli, *Vida de Juan Zorrilla de San Martín* (Montevideo: Concejo Departamental de Montevideo, 1961), 41-46.

²⁹⁷ Luego de coincidir en el colegio santafecino, volvieron a encontrarse en Montevideo en 1878, cuando Zorrilla regresó a Uruguay tras concluir sus estudios de abogacía en Chile. Desde entonces cultivaron una sólida amistad que perduraría toda la vida. Cfr. Zorrilla de San Martín, *Obras completas. Huerto Cerrado...*, 67-68.

²⁹⁸ Así lo demostró el obispo Jacinto Vera en junio de 1879, al enviar una circular a todos los párrocos de la diócesis para invitarlos a colaborar con el sostenimiento y propagación del periódico “a costa de cualquier sacrificio”. Circular de Jacinto Vera a los párrocos del país (Montevideo, 4 junio 1879), ACEM, Libro de Notas n.º 4, f. 14. En la relación *ad limina* de 1888, el segundo obispo de Montevideo, Inocencio Yéregui, destacó la labor del diario e informó a la Santa Sede que este, con 11 años de existencia, llevaba “una vida de lucha, sufriendo el sinsabor de las acusaciones y condenaciones con que los liberales que disponen de poder han querido concluir con él”. Rodríguez Ximénez, “En los albores de la iglesia uruguaya...”, 98.

²⁹⁹ Cfr. Vidal, *El primer arzobispo...*, t. 1, 53-95.

momento otros, como la presidencia de la Sociedad Ciencias y Artes y la diputación por el departamento de Rocha, esta última entre 1879-1882³⁰⁰. Asimismo, las negociaciones para erigir la diócesis de Montevideo en 1878 lo encontraron entre sus principales operadores. Participó en las gestiones iniciales con el gobierno dictatorial del coronel Lorenzo Latorre; escribió al antiguo rector del Colegio Pío Latino Americano, Agostino Santinelli, para que mediara ante el secretario de Estado del Vaticano, a fin de que Roma acelerara la tramitación del asunto aprovechando las circunstancias políticas favorables; y mantuvo correspondencia con el nuevo delegado apostólico y legado extraordinario en Paraguay y el Río de la Plata, encargado de supervisar las condiciones que aseguraran la viabilidad de la proyectada diócesis³⁰¹.

“Los días parecen elásticos para él”, relataría uno de sus amigos más cercanos³⁰², y esa es la impresión que se tiene al considerar que en todos esos años Soler nunca dejó de escribir, publicar y dictar conferencias. Su pluma abarcó casi todos los temas controversiales del momento: racionalismo, protestantismo, masonería, darwinismo, crítica bíblica, propaganda anticlerical, vínculos entre catolicismo y progreso, educación laica, prensa católica, relación Iglesia y Estado, y la libertad religiosa³⁰³. Incluso se hizo tiempo para preparar

³⁰⁰ Cfr. Juan Villegas, “El Pbro. Mariano Soler, diputado, 1880”, en *Monseñor Soler...*, 101-197.

³⁰¹ Vidal, *El primer arzobispo...*, t. 1, 77-85; Mariano Soler a Agostino Santinelli (Montevideo, 7 noviembre 1877), AAV, AES, A.III, Uruguay, a.1877, pos. 53, fasc. 132, ff. 55-56, en CCS, *Positio...*, vol. 3, 1261-1262. En la carta, Soler afirma que, en conformidad con el obispo Vera, había preparado el presupuesto y las bases de la erección de la diócesis. Angelo Di Pietro a Mariano Soler (Asunción, 4 mayo 1878); Angelo Di Pietro a Mariano Soler (Asunción, 17 junio 1878); Angelo Di Pietro a Mariano Soler (Asunción, 11 noviembre 1878); Angelo Di Pietro a Mariano Soler (Buenos Aires, 28 marzo 1878); Angelo Di Pietro a Mariano Soler (Buenos Aires, 15 marzo 1878); Angelo Di Pietro a Mariano Soler (Buenos Aires, 2 marzo 1878), ACEM, GMJV, Correspondencia al presbítero Mariano Soler.

³⁰² “El doctor don Mariano Soler y su última obra (1)”, *El Bien Público*, Montevideo, 5 mayo 1885, 1.

³⁰³ Sin tratarse de una lista exhaustiva, entre 1874 y 1885, Soler publicó: *Ensayos de una pluma...*; *El Catolicismo, la civilización y el progreso* (Montevideo: Librería Nacional de A. Barreiro y Ramos, 1878); *La gran cuestión en páginas de la historia* (Montevideo: El Bien Público, 1879); *Racionalismo y Catolicismo. Conferencias dadas por el Doctor Mariano Soler y discutidas en el Club Católico* (Montevideo: Librería Nacional, 1880); *Ensayo de paralelo entre el catolicismo y el protestantismo. Bajo el aspecto filosófico, religioso, político, social en sus relaciones con la civilización, el progreso y bienestar de los pueblos* (Montevideo: El Bien Público, 1880); *El Darwinismo ante la filosofía de la naturaleza* (Montevideo: Marella Hnos., 1880); *El problema de la educación en sus relaciones con la Religión, el Derecho y la libertad de enseñanza* (Montevideo: El Bien Público, 1880); *Un folleto interesante. El Apostolado de la prensa* (Montevideo: El Bien Público, 1880); *La Iglesia y el Estado* (Montevideo: El Bien Público, 1880); *Refutación-protesta a las erróneas apreciaciones del Inspector Nacional de I. P. sobre la enseñanza religiosa* (Montevideo: El Bien Público, 1881); *La propaganda irreligiosa y la actitud que deben asumir los católicos* (Montevideo: Marella Hnos., 1883); *Imputaciones y sofismas contra la Iglesia Católica* (Montevideo: Marella Hnos., 1883); *La masonería y el catolicismo. Estudio comparado bajo el aspecto del derecho común, las instituciones democráticas y filantrópicas, la civilización y su influencia social* (Montevideo: Andrés Rius, 1885).

material de estudio para el Liceo Universitario y elaborar un nuevo catecismo diocesano³⁰⁴. Varias de estas obras mantienen el formato de libros, aunque las hay también más breves, publicadas como folletos o como artículos en la prensa. Por ejemplo, *Ensayos de una pluma*, de 1878, fue el resultado de la recopilación de varios folletos y artículos de opinión publicados con anterioridad en varios diarios capitalinos.

Un tema transversal a todas las obras de este periodo es la defensa de una civilización católica nucleada en torno a la figura del papa como garante. Para Soler, la función que el pontífice romano ejercía dentro de la Iglesia universal, dotándola de un orden sólido y coherente de gobierno, también podía cumplirla fuera de ella, de manera análoga, como autoridad moral en un mundo sometido a constantes vaivenes políticos, sociales, culturales e intelectuales. La historia demostraba –argumentaba Soler en varios de estos escritos– que el Vaticano se alzaba como un foco de regeneración social que había permitido desterrar el “barbarismo” de las tradiciones paganas, anatemizar el despotismo, purificar las costumbres y promover las ciencias³⁰⁵. Otra idea germinal contenida en los escritos apologéticos de este periodo y que irá madurando en las siguientes décadas –como tendremos oportunidad de ver más adelante– es la construcción propagandística del papado como autoridad moral y mediador en los conflictos internacionales, derivada del axioma del catolicismo como religión de la civilización y el progreso³⁰⁶. Las polémicas anatemas contenidas en el *Syllabus* de Pío IX contra el liberalismo, el progreso y la civilización moderna referirían en todo caso, dirá Soler, al “progreso revolucionario y volteriano”, que tenía como máxima combatir al catolicismo³⁰⁷. La verdadera civilización, definida en clave tomista como perfeccionamiento religioso, moral y científico del hombre, era un mandato cristiano posible de alcanzar solo por medio de la religión y de la ciencia³⁰⁸.

3. *Un episodio “glocal”: la guerra de las biblias*

³⁰⁴ [Mariano Soler], *Catecismo diocesano. Contiene la exposición apologética y catequística de la doctrina cristiana. Con aprobación del Ordinario* (Montevideo: El Bien Público, 1881).

³⁰⁵ Cfr. Soler, *Ensayos de una pluma...*, 33-42.

³⁰⁶ Cfr. Soler, *El catolicismo, la civilización...*, 22-31.

³⁰⁷ Cfr. Soler, *La gran cuestión...*, 96-97.

³⁰⁸ Cfr. Mariano Soler, *Programa de los exámenes públicos del Liceo Universitario (Universidad Libre). Curso académico correspondiente al año 1880* (Montevideo: El Bien Público, 1880), v.

Los espacios asociativos que permitieron a Soler y demás protagonistas de las guerras culturales proyectarse en la esfera pública local, sirvieron también a varios agentes para operar como activistas transnacionales al vincular experiencias locales con reclamos internacionales. Uno de los conflictos “glocales” más interesantes por estos años fue resultado de la competencia entre los internacionalismos católico y protestante, con la circulación masiva de biblias como manzana de la discordia. Ese escenario se plantó en el Río de la Plata en muy poco tiempo, estimulado por la expansión global de los internacionalismos religiosos, la progresiva pluralización religiosa de la sociedad local, el giro ultramontano de la Iglesia, y la gradual construcción de un Estado moderno y secularizado. Cuando Soler partió al seminario de Santa Fe en Argentina, la difusión de literatura protestante no era un tema que preocupara demasiado al vicario apostólico Jacinto Vera. En 1861, Vera informó al delegado apostólico Marino Marini que no tenía noticias de la introducción de “biblias protestantes” en el vicariato, aunque procuraba sustraer las que estaban en circulación³⁰⁹. Sin embargo, al momento del regreso de Soler de Roma, a mediados de la década siguiente, lo que este encontró fue una auténtica “guerra de biblias” promovida por diversas agencias transnacionales.

Desde el punto de vista local, la propagación de literatura protestante (biblias, evangelios, tratados y folletería religiosos) generó un conflicto interconfesional entre católicos y protestante que interesó a los liberales por su relación con la defensa de ciertos derechos, como la libertad de imprenta, la libertad de expresión y la libertad de cultos. Protestantes y liberales compartían parte de una misma agenda laicizadora que incluía la separación entre Iglesia y Estado, la aprobación del matrimonio civil, la secularización de los cementerios y la libertad de cultos³¹⁰. También los anticlericales apoyaron la presencia del protestantismo en el espacio público en la medida en que su crecimiento sociológico y cultural contribuía a acelerar la crisis de la hegemonía católica sobre los bienes de salvación. Los vínculos entre protestantes y masones no eran desconocidos para nadie, lo que agudizaba el problema desde la perspectiva ultramontana. A este cuadro hay que agregar la dimensión transnacional del conflicto. La presencia protestante en Sudamérica creció gracias al arribo de comunidades de

³⁰⁹ “Respuestas a las preguntas hechas por el Exmo. Sor. Delegado App.co monseñor Marino Marini arzobispo de Palmira, relativas a este Vicariato de Montevideo”, ACEM, Correspondencia con Nunciatura, carpeta A-7, respuesta n.º 16.

³¹⁰ Cfr. Sebastián Hernández Méndez, “Catolicismo y protestantismo en los inicios del Uruguay moderno (1876-1880)”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, 46 (2017): 110-146.

inmigrantes y a la labor de activistas transnacionales como Andrew Murray Milne, John F. Thomson, Francesco Penzotti, Thomas B. Wood o David Trumbull, que recorrieron el continente realizando labores pastorales, difundiendo literatura protestante, fundando periódicos y escuelas, predicando a la población local en español, participando en los debates públicos y en el activismo humanitario³¹¹.

Misioneros y *colportores* –agentes dedicados a recorrer el país repartiendo biblias y tratados religiosos– estaban vinculados a los programas bíblicos internacionales más importantes del siglo XIX: la Sociedad Bíblica Americana y la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera³¹². La novedad de la situación no estaba en la circulación de este tipo de literatura – posible de rastrear en las ciudades-puerto americanas desde la época hispánica³¹³–, sino en la escala masiva con que ahora lo hacían³¹⁴. Según Andrew Murray Milne, superintendente en el Río de la Plata de la Misión de la Sociedad Bíblica Americana, durante el año 1877 esta institución había enviado 11.381 libros a Argentina y Uruguay³¹⁵. En 1878, ambas sociedades bíblicas publicaron 3.850.376 ejemplares de las Sagradas Escrituras –unos 300.000 más que el año anterior–, de los cuales 30.000 fueron repartidos en México y 35.348 en toda Sudamérica³¹⁶. Al año siguiente, solo la Sociedad Bíblica Americana divulgó 1.187.854 ejemplares a nivel mundial, colocando 13.289 en las repúblicas rioplatenses³¹⁷. A la circulación de biblias hay que sumar la aparición de periódicos evangélicos en todo el continente, como *El Evangelista* y *El Estandarte Evangélico* en el Río de la Plata, la *Imprensa Evangelica* en

³¹¹ Una breve biografía de estos misioneros puede encontrarse en Gerald H. Anderson, ed., *Biographical Dictionary of Christian Missions* (Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999).

³¹² Cfr. Thomas B. Wood, *Breves informaciones para los miembros y amigos de la Iglesia Metodista Episcopal en las Repúblicas del Plata por Tomás B. Wood superintendente de la Misión Evangélica de la Iglesia Metodista Episcopal en estas Repúblicas* (Montevideo: Rius y Becchi, 1881). Para una perspectiva continental de los protestantismos en el siglo XIX, se encuentra en los trabajos de Jean-Pierre Bastian, comp., *Protestantes, liberales y masones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011); y *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011).

³¹³ Cfr. Karen Racine, “Commercial Christianity: The British and Foreign Bible Society’s Interest in Spanish America, 1805-1830”, en *Informal Empire in Latin America: Culture, Commerce and Capital*, ed. Matthew Brown (Oxford: Wiley-Blackwell publishing, 2008), 78-98.

³¹⁴ Cfr. Leslie Howsam y Scott McLaren, “Producing the Text: Production and Distribution of Popular Editions of the Bibles”, en *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 4, ed. John Riches (New York: Cambridge University Press, 2015), 49-62; Christopher Clark y Michael Ledger-Lomas, “The Protestant International”, en *Religious Internationals in the Modern World...*, 30.

³¹⁵ Andrés Murray Milne, *La Sociedad Bíblica Americana a sus amigos en el Río de la Plata* (Montevideo: El Ferro-carril, 1878), 14.

³¹⁶ “La Biblia en el año 1878”, *El Evangelista*, Montevideo, 24 mayo 1879, 303.

³¹⁷ “Sociedad Bíblica Americana”, *El Evangelista*, Montevideo, 10 abril 1880, 248.

Brasil, y *The Neighbour* en Chile, que colaboraron en la construcción de una esfera pública evangélica a largo y ancho del Atlántico³¹⁸.

Mariano Soler contribuyó a la polémica con un ciclo de diez conferencias sobre el protestantismo en el Club Católico en 1877³¹⁹ y la publicación de una de sus obras más importantes por esta época, *Ensayo de paralelo entre el catolicismo y el protestantismo* (1880). La influencia que denota esta obra de *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842-1844), del filósofo y apologeta catalán Jaime Balmes, no se reducía al título solamente. También se extendía a la perspectiva, intenciones e incluso a varias de las tesis que en ella desarrolla. Y es que al igual que el trabajo de Balmes, *Ensayo de paralelo* no es una obra de teología comparada como podría sugerir su título. Se trata ante todo de una apología de la civilización católica abordada desde la filosofía de la historia. Detrás de esta aparente crítica al protestantismo existe una crítica al racionalismo y su visión de la historia consagrada en *Histoire générale de la civilisation en Europe* (1828) del historiador francés François Guizot. *Ensayo de paralelo* es, también, una defensa de la institución del pontificado desde un punto de vista bíblico, histórico y religioso. Años más tarde, Soler publicará otra obra en la misma línea, aunque más breve, titulada *Protestantismo y catolicismo. Demuéstrase que el verdadero cristianismo no se encuentra en las sectas protestantes, ya se llamen luterana, evangélica, metodista, etc. sino en la Iglesia Católica*³²⁰.

Pero la respuesta católica contra la amenaza protestante no se detuvo en estas acciones. Frente a lo que se percibía como una avalancha de literatura “herética”, la curia de Montevideo emitió un comunicado firmado por Mariano Soler como fiscal eclesiástico, en el que se calificaba de “apócrifas” y “falsificadas” las biblias distribuidas por Milne y sus agentes. Asimismo, la jerarquía católica apeló a la autoridad política para impedir que continuara la

³¹⁸ Cfr. Clark y Ledger-Lomas, “The Protestant International”...; Bastian, *Protestantes liberales y masones...*; Pedro Feitoza, “Experiments in Missionary Writing: Protestant Missions and the Imprensa Evangelica in Brazil, 1864-1892”, *Journal of Ecclesiastical History* 69: 3 (2018): 585-605; Paula Seiguer, “«Los caminos de Penzotti». Las misiones protestantes en América del Sur y la construcción de la laicidad”, *Iberoamericana* XIX: 70 (2019): 157-179;

³¹⁹ Cfr. Monreal, “El Club Católico de Montevideo...”, 321. La primera conferencia, titulada “El protestantismo, bajo el aspecto histórico, filosófico y religioso”, y publicada en el diario *La Tribuna*, fue comentada por *El Evangelista* en una serie de suplementos. Cfr. “Análisis y refutación de la crítica del Dr. Soler sobre el protestantismo”, *El Evangelista*, Montevideo, 1 diciembre 1877, 113-116; continúa en los números 8, 15, 22 de diciembre de 1877, y 5 de enero de 1888.

³²⁰ Mariano Soler, *Protestantismo y catolicismo. Demuéstrase que el verdadero cristianismo no se encuentra en las sectas protestantes, ya se llamen luterana, evangélica, metodista, etc. sino en la Iglesia Católica* (Montevideo: Marella Hnos., 1883).

difusión, sin éxito alguno³²¹. La demanda que existía en el país por estos textos, incluso entre la población católica –al fin y al cabo, el dar acceso popular a la Biblia era más una preocupación protestante que católica–, no desvió a la curia de su postura intransigente, que iba acorde con las directivas romanas. En efecto, la Santa Sede se había pronunciado en múltiples ocasiones contra las sociedades bíblicas protestantes³²² y procuraba vigilar sus actividades por medio de la jerarquía local y los delegados apostólicos³²³. En Uruguay, la línea de acción adoptada por la Iglesia católica fue la de prohibir y cortar la circulación de este tipo de textos, aunque no todo quedó en una mera reacción condenatoria.

Redes transnacionales fueron activadas para contrarrestar los progresos del protestantismo ante la permisividad o el apoyo de los gobiernos liberales en América Latina. El proyecto más ambicioso lo impulsó el misionero inglés Kenelm Vaughan, capellán privado del cardenal Henry Manning y hermano de Herbert Vaughan, por entonces obispo de Salford. En 1872 Kenelm se encontraba en Sudamérica adonde había viajado por motivos de salud. Poco antes de regresar a Inglaterra mantuvo un encuentro con el arzobispo de Santiago de Chile, Rafael Valentín Valdivieso, al que presentó la idea de confeccionar una edición popular del Nuevo Testamento. Valdivieso bendijo el proyecto y nombró al jesuita Ignacio Gurri como revisor para que examinara las notas que se integrarían al texto. Luego de obtener fondos suficientes en Argentina, Chile, Perú y Uruguay, y contando con el imprimátur del cardenal Manning, Vaughan viajó a Londres para contratar la impresión de 52.000 ejemplares. Acto seguido, retornó a América para continuar promocionando la obra varios años más. Para el final de su viaje Vaughan había logrado tejer una extensa red de colaboradores por toda América Latina, entre los que se incluían: Serafín Vanutelli, delegado apostólico en Perú, Ecuador, Nueva Granada, Venezuela, Costa Rica, El Salvador y Honduras; los arzobispos de México, Bogotá, Quito, Loja, Caracas, Lima, Santiago de Chile, Buenos Aires y La Plata; los obispos de Veracruz, Chilapa, León, Oaxaca, Durango, Yucatán, Monterrey, Pasto,

³²¹ Cfr. Andrés Murray Milne, *Vindicación de la Sociedad Bíblica Americana contra los ataques de sus enemigos. Dedicada a los que poseen La Biblia, El Nuevo Testamento o los Evangelios que se propagan por dicha Sociedad. Con un premio de \$100 oro* (Montevideo: El Ferro-carril, 1877); cfr. Jacinto Vera a José M. Montero (Montevideo, 22 abril 1876), ACEM, Libro de Notas n.º 3, f. 162.

³²² Cfr. León XII, encíclica *Ubi primum* (1824); Gregorio XVI, encíclica *Inter praecipuas* (1844); Pío IX, encíclicas *Qui pluribus* (1846) y *Nostis et Nobiscum* (1849), y *Syllabus errorum* (1864).

³²³ Cfr. “Respuestas de Jacinto Vera a las preguntas hechas por el Exmo. Sor. Delegado Apostólico Mons. Marino Marini, Arzobispo de Palmira, relativas a este Vicariato de Montevideo” (Montevideo, 17 septiembre 1861), ACEM, Correspondencia con Nunciatura, carpeta A-7, 1b, respuesta n.º 19.

Guayaquil, Ibarra, Portoviejo, Cuenca, Cuzco, Arequipa, Puno, Concepción, Cochabamba, La Paz, Santa Cruz de la Sierra y Salta; y los vicarios generales de Popayán, Riobamba y Montevideo. También contó con el apoyo de los presidentes de Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Perú y Uruguay, y de importantes figuras públicas y de la elite católica del continente³²⁴.

La edición preparada en Londres del Nuevo Testamento³²⁵ contenía algunas particularidades a señalar. Vaughan no realizó una nueva traducción del Nuevo Testamento, sino que tomó como base la versión castellana de la Biblia que a fines del siglo XVIII había realizado el escolapio español Felipe Scío de San Miguel³²⁶. La Biblia de Scío –la primera que conoció el mundo hispanohablante– circulaba en América desde principios del siglo XIX en ediciones impresas en Valencia, Madrid, Londres y París³²⁷. Incluso existían ediciones sin notas editadas en Nueva York y financiadas por la Sociedad Bíblica Americana³²⁸. La versión que Vaughan utilizó fue la publicada por la librería parisina de Garnier Hermanos en 1871³²⁹, a la que le incluyó nuevas notas –para la “recta inteligencia” del lector católico, se decía– traducidas de la “Biblia inglesa”³³⁰ en la edición conocida como Douai-Rehims, que en el siglo XVI efectuaron católicos ingleses exiliados en Francia³³¹. Esto denotaba la clara intención polémica y marcadamente antiprotestante del proyecto. La obra presentaba algunos otros atractivos, como eran: un índice cronológico e histórico, un catálogo de los Evangelios y Epístolas para leer los domingos, y un compendio de la doctrina cristiana ilustrada con

³²⁴ Cfr. Kenelm Vaughan, *Invitación que hace a los fieles el presbítero Kenelm Vaughan para que coadyuven a la obra de la impresión y propagación de las Sagradas Escrituras* (Sucre: Tipografía del Cruzado, 1875); Vaughan, *Una justificación* (Buenos Aires: Pablo E. Coni, 1880).

³²⁵ *El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo: con notas, y además índices histórico, cronológico, de Sentencias Sagradas, y de las Epístolas y Evangelios para todos los domingos del año* (Londres: s.e., 1874).

³²⁶ José P. Burgués Dalmau, “La Biblia del P. Scío, primera edición católica de la Biblia en español (1790-1793)”, *Analecta Calasanciana* 58 (1967): 259-335.

³²⁷ Cfr. Néstor Míguez y Daniel Bruno, “The Bible in Latin America”, en *The New Cambridge History of the Bible...*, vol. 4, 432.

³²⁸ *El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesu Cristo, traducido de la Biblia Vulgata latina en español por el Rmo. P. Felipe Scio de S. Miguel, obispo electo de Segovia. Reimpreso, literal y diligentemente, conforme a la segunda edición hecha en Madrid, año de 1797, revisada y corregida por su mismo autor* (New York: edición estereotipada por Elihu White, 1819). Hay ejemplares de esta edición en la Biblioteca Nacional de Chile y en la Biblioteca Nacional de Argentina.

³²⁹ *La Santa Biblia: traducida al español de la Vulgata latina y anotada conforme al sentido de los santos padres y espositores católicos por Felipe Scío de San Miguel* (Paris: Librería de Garnier Hermanos, 1871).

³³⁰ Vaughan, *Una justificación...*, 5.

³³¹ Cfr. David Norton, “English Bibles from c. 1520 to c. 1750”, en *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 3, ed. Euan Cameron (New York: Cambridge University Press, 2016), 322-325.

textos sagrados, además de láminas ilustrativas y un mapa de Palestina. Con todo, lo más importante, tal como le gustaba insistir a Vaughan, era su precio económico³³².

Por un supuesto descuido de la casa impresora Bagster & Sons., las copias destinadas al Cono Sur tardaron años en llegar. Esto provocó fuertes dolores de cabeza a Vaughan, especialmente en Argentina, donde recibió las peores críticas y hasta se lo acusó de ser un embaucador. El proceder del misionero inglés tampoco habría sido el mejor a ojos de algunos católicos celosos del control de la Iglesias locales, tal como se desprende del tenso intercambio epistolar que mantuvo con el vicario capitular de Santiago de Chile, Joaquín Larraín Gandarillas, con motivo de una nueva aventura del inglés en Sudamérica para construir un templo en Londres³³³. Una vez aclarado el problema con los impresores, Vaughan logró que estos reconocieran en una carta –que la prensa sudamericana se encargó luego de difundir– el haber recibido instrucciones de enviar las copias a Buenos Aires tres años antes³³⁴. Finalmente, según reportó *El Mensajero del Pueblo* de Montevideo, en 1877 llegaron al menos 15.000 copias a Buenos Aires y Montevideo, y otras tantas a Valparaíso³³⁵. La revista católica encomendó “especialmente a los señores curas y a las personas encargadas de la educación de la niñez” el empeño de propagar la obra³³⁶. Soler no llegó a conocer a Vaughan en su primer viaje a Uruguay porque se encontraba todavía en Roma, pero sí mantuvo trato con él cuando este regresó a Sudamérica, a principios de la centuria siguiente, en una gira para recaudar fondos con la intención de erigir una capilla hispanoamericana dedicada al Santísimo Sacramento en la catedral de Westminster³³⁷.

³³² Vaughan, *Invitación...*, 2.

³³³ En unas de las cartas, Larraín Gandarillas le recriminaba a Vaughan lo siguiente: “Ud. mismo me confesó que aunque había reunido para ella la fuerte suma de veinte mil pesos en algunos países de Sud-américa [se refería a la colecta para la impresión del Nuevo Testamento], no había podido pagar su trabajo a los impresores de Londres, porque uno de los tesoreros de Ud. en Buenos Aires se había alzado con la suma de diez mil pesos. De donde resultó que los impresores le formaron a Ud. proceso por deudas y tuvo que ir a México para proporcionarse recursos con que cubrirla por medio de la venta del libro publicado. Aquí se dijo públicamente que el Sr. arzobispo de Buenos Aires había suspendido a Ud. del ejercicio de sus funciones sacerdotales a consecuencia, si mal no recuerdo, de no haber podido Ud. llenar sus compromisos”. Joaquín Larraín Gandarillas a Kenelm Vaughan (Santiago de Chile, 29 agosto 1879), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas al Prelado, vol. 291, ff. 156-160; cfr. Joaquín Larraín Gandarillas a Kenelm Vaughan (Santiago de Chile, 22 septiembre 1879), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas al Prelado, vol. 291, ff. 164-165.

³³⁴ Cfr. “La propagación de El Nuevo Testamento”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 11 febrero 1877, 89.

³³⁵ “La propagación de El Nuevo Testamento”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 11 febrero 1877, 89.

³³⁶ “El Nuevo Testamento traducido al castellano”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 8 abril 1877, 251.

³³⁷ Cfr. Kenelm Vaughan, *Viajes en España y Sud-América con el objeto de conseguir fondos para la capilla hispano-americana del Santísimo Sacramento en la Catedral de Westminster*, Londres, t. 1 (New York:

Para los actores involucrados, las guerras culturales y “confesionales” fueron conflictos de carácter universal en los que estaban en juego los principios constitutivos de la sociedad moderna. Esa visualización no se reducía a un plano retórico y discursivo. El Río de la Plata constituyó en sí mismo un escenario importante en las guerras culturales y en la competencia entre internacionalismos religiosos. La “guerra de biblias” ofrece un claro ejemplo de ello al hacer visible en el plano local y regional la dimensión global del conflicto. Un conflicto que se sustentaba, en la conceptualización de Banchoff y Casanova, tanto en “procesos objetivos de la globalización”, es decir, en un extenso movimiento de bienes, ideas, capitales y personas, que era posible gracias a las transformaciones de los medios de comunicación y de transporte, como en la “dimensión subjetiva de la globalización”, referida a una mayor concientización de lo global³³⁸. La “guerras de biblias” deja en evidencia una cosa más: no todos los circuitos de transferencia ultramontanas en América Latina debían pasar directamente por Roma. Lugares en principio distantes para la cultura católica rioplatense como podía serlo Inglaterra, sirvieron también de centros de coordinación de proyectos transatlánticos.

4. *Secularización, anticlericalismo y resistencia*

La actividad casi febril que Mariano Soler estaba desarrollando en Montevideo se vio de pronto interrumpida como consecuencia de los cortocircuitos entre un catolicismo cada vez más ultramontano y un Estado celoso de sus prerrogativas sobre la Iglesia. Los primeros problemas se originaron a raíz de las repercusiones locales de la internacionalización de la “cuestión romana”. En junio de 1882 el parlamento decretó realizar honras fúnebres por la muerte de Giuseppe Garibaldi. El revolucionario y nacionalista italiano había tenido una relación especial con el partido del gobierno –el denominado Partido Colorado–, nacida de su participación en las guerras rioplatenses en la década de 1840³³⁹. Al conocerse la noticia de

Christian Press Association, 1904), 133. Este nuevo viaje de Vaughan abarcó España, Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay, Perú y Uruguay.

³³⁸ Thomas Banchoff y José Casanova, “Introduction: The Jesuits and Globalization”, en *The Jesuits and globalization: historical legacies and contemporary challenges*, eds. Thomas Banchoff y José Casanova (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2016), 3.

³³⁹ Sobre las actividades de Garibaldi en el Río de la Plata se encuentran los trabajos de David McLean, “Garibaldi in Uruguay: A Reputation Reconsidered”, *The English Historical Review* 13: 451 (1998): 351-366; James

su deceso, el gobierno de Máximo Santos se dispuso a rendirle homenaje con un funeral solemne en la catedral de Montevideo³⁴⁰. Como era de esperar, el obispo Yéregui se rehusó a efectuar la ceremonia por no constarle que Garibaldi “hubiese fallecido en el gremio de la Iglesia Católica”³⁴¹. Ante esta negativa, Santos amenazó con responsabilizar al prelado de “todos los disturbios” que pudiesen sobrevenir por una medida que reputaba tan injusta como perjudicial para la Iglesia³⁴². A esto siguió un intercambio de notas en el que Yéregui defendió su decisión con intransigencia y Santos presionó para que este accediera a su orden³⁴³, y que tuvo sus réplicas en diversas parroquias del país por las medidas que convenía adoptar³⁴⁴. Casi toda la prensa montevideana, incluyendo la liberal, se puso del lado del obispo, por considerar incongruente y absurdo el reclamo del gobierno³⁴⁵. Finalmente, Santos renunció a la ceremonia religiosa, pero dio a conocer a la opinión pública el intercambio epistolar con el obispo y ordenó iniciar reclamos ante la Santa Sede³⁴⁶.

La situación volvió a la calma por un tiempo hasta que nuevos conflictos pusieron en jaque las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En 1884 el gobierno pretendió nombrar de forma unilateral a los canónigos del cabildo eclesiástico, institución que seguía sin

E. Sanders, “Garibaldi, the Garibaldinos, and the Guerra Grande”, en *The vanguard of the Atlantic World: Creating Modernity, Nation, and Democracy in the nineteenth-century Latin America* (Durham/London: Duke University Press, 2014), 24-38; Alessandro Bonvini, “Los exiliados del Risorgimento. El mazzinianesimo en el Cono Sur”, *Memoria y Sociedad* 22: 44 (2018): 42-65.

³⁴⁰ Manuel Herrera y Obes a Inocencio M. Yéregui (Montevideo, 3 junio 1882), ACEM, GMIY, Correspondencia con Poder Ejecutivo, Documentos relativos al incidente promovidos por los funerales de Garibaldi.

³⁴¹ Yéregui a Herrera y Obes (Montevideo, 3 junio 1882).

³⁴² Máximo Santos a Inocencio M. Yéregui (Montevideo, 3 junio 1882), ACEM, GMIY, Correspondencia con Poder Ejecutivo, Documentos relativos al incidente promovidos por los funerales de Garibaldi.

³⁴³ Cfr. Inocencio M. Yéregui a Máximo Santos (Montevideo, 3 junio 1882); Máximo Santos a Inocencio M. Yéregui (Montevideo, 4 junio 1882); Inocencio M. Yéregui a Máximo Santos (Montevideo, 5 junio 1882), ACEM, GMIY, Correspondencia con Poder Ejecutivo, Documentos relativos al incidente promovidos por los funerales de Garibaldi.

³⁴⁴ Plácido Álvarez a Inocencio M. Yéregui (Colonia, 4 junio 1882), telegrama; Párroco de Rosario a Inocencio M. Yéregui (Rosario, 5 junio 1882), telegrama; Oficial 1º de la jefatura de Fray Bentos a Inocencio M. Yéregui (Fray Bentos, 5 junio 1882), telegrama, todos en ACEM, GMIY, Correspondencia con Poder Ejecutivo, Documentos relativos al incidente promovidos por los funerales de Garibaldi.

³⁴⁵ Cfr. “No hay odios”, *El Bien Público*, Montevideo, 6 junio 1882, 1; “No es cierto”, *El Bien Público*, Montevideo, 7 junio 1882, 1; “Un nuevo conflicto”, *La Democracia*, Montevideo, 6 junio 1882, 1; “Son lógicos”, *La Tribuna Popular*, Montevideo, 4 y 5 junio 1882, 1; “Homenajes laicos y populares”, *La Razón*, Montevideo, 6 junio 1882, 1; “Otro barro”, *La España*, Montevideo, 5 junio, 1; “Honores a Garibaldi”, *El Siglo*, Montevideo, 5 junio 1882, 1; “Conflictos en toda línea”, *La Colonia Española*, Montevideo, 6 junio 1882, 1.

³⁴⁶ “Publicación oficial”, hoja suelta, consultada en ACEM, GMIY, Correspondencia con Poder Ejecutivo, Documentos relativos al incidente promovidos por los funerales de Garibaldi.

establecerse desde la creación de la diócesis en 1878³⁴⁷. La tensión continuó aumentando con otro cruce de notas motivado por los reclamos del obispo para recuperar una antigua propiedad eclesiástica conocida como “Casa de Ejercicios” y que desde hacía varias décadas estaba en posesión del Estado³⁴⁸. Con todo, el año crítico fue 1885, cuando las desavenencias entre las autoridades política y religiosa alcanzaron su mayor punto de tensión, influenciadas por los conflictos religiosos que se vivían en Argentina y Chile³⁴⁹. En efecto, durante la presidencia de Domingo Santa María se promulgaron en Chile las llamadas “leyes laicas”, que contemplaban: la ley de secularización de cementerios (1883), la ley de matrimonio civil (1884) y la ley de registro civil (1884); mientras que en Argentina se habían promulgado la ley de educación (1884), que dio por término la obligatoriedad de la enseñanza del catolicismo en las escuelas estatales, y la ley de registro civil (1884). En 1888, ese país instituirá el matrimonio civil³⁵⁰. En Uruguay, un decreto firmado por Santos en enero de 1885 prohibió fundar nuevos conventos y establecimientos religiosos hasta tanto el parlamento no legislara sobre su regulación³⁵¹. El obispo Yéregui elevó varios reclamos que terminaron siendo ignorados³⁵². La situación se tornó más violenta cuando en febrero la imprenta de *El Bien Público* fue incendiada en un episodio nunca aclarado por la policía³⁵³. Para el mes de marzo el aire que se respiraba en la curia de Montevideo era de extremo recelo. Se sabía que el presidente había enviado dos proyectos de ley al parlamento, uno relativo a la institución del matrimonio civil obligatorio y otro sobre fundaciones religiosas. Yéregui recurrió entonces a su habitual

³⁴⁷ Rodríguez Ximénez, “En los albores de la iglesia uruguaya...”, 81. Sobre los problemas para establecer el cabildo eclesiástico, véase Sebastián Hernández Méndez, “El patronato en la erección de la diócesis de Montevideo: el caso del Cabildo Eclesiástico y el Seminario Conciliar”, *Historia Crítica* 54 (2014): 153-157.

³⁴⁸ “Relación de S.S. Ilma. Mons. Inocencio María Yéregui al Emmo. Cardenal Jacobini” (Montevideo, 4 marzo 1885), ACEM, Libro de Notas n.º 5, el documento, sin foliar, se encuentra inserta entre los ff. 62-67.

³⁴⁹ Cfr. Ricardo Krebs, Sofía Correa, Alfredo Riquelme, Sol Serrano, Patricia Arancibia y M. Eugenia Pinto, *Catolicismo y laicismo. Las bases doctrinarias del conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chile 1875-1885* (Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad, 1981).

³⁵⁰ Cfr. Néstor T. Auza, *Católicos y liberales en la generación del ochenta* (Buenos Aires: Educa, 2007); Roberto Di Stefano, “La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX”, *Procesos: revista ecuatoriana de historia* 40 (2014): 91-114.

³⁵¹ “Decreto sobre fundaciones de Establecimientos Religiosos y entierros en los Conventos”, 16 enero 1885, en Matías Alonso Criado, *Colección Legislativa de la República Oriental del Uruguay*, t. 10: 1 (Montevideo: Manuel A. Criado, 1886), 12-13.

³⁵² Inocencio M. Yéregui a Juan L. Cuestas, Montevideo (Montevideo, 24 enero 1885), ACEM, Libro de Notas n.º 5, ff. 57-62.

³⁵³ Gerardo Caetano y Rorger Geymonat, *La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso* (Montevideo: Taurus, 1997), 75.

carta pastoral de cuaresma para instruir a la feligresía ante la posible aprobación del primer proyecto³⁵⁴ y presentó un nuevo reclamo al parlamento defendiendo la doctrina católica³⁵⁵.

Otro asunto que inquietaba al prelado era la delicada situación en la que se encontraba el delegado apostólico y enviado extraordinario en la Argentina, Uruguay y Paraguay, Luigi Matera. Chile había roto relaciones con la Santa Sede a principios de 1883 y expulsado al delegado apostólico Celestino del Frate³⁵⁶. El mismo destino encontró Matera en Argentina, cuando al año siguiente, en octubre, el gobierno de Julio A. Roca resolvió su expulsión y enero de 1885 cortó vínculos con Roma³⁵⁷. En una carta al cardenal secretario de Estado del Vaticano, Yéregui le informó que “las influencias del Gobierno Argentino que lo expulsó [a Matera], y la influencia también del Ministro Chileno que en Buenos Aires trabajó no poco contra dicho Señor Delegado, contribuyen a que sea también expulsado de aquí, y nada extrañaría llevasen a cabo su intento”³⁵⁸.

Mientras tanto, el programa secularizador del gobierno uruguayo seguía avanzando. En abril se completó el proceso de secularización de los cementerios iniciado en 1858³⁵⁹, al prohibirse por ley la bendición episcopal en el momento de su inauguración³⁶⁰. En mayo se aprobó la temida ley de matrimonio civil obligatorio, que pasó a ser el único reconocido por el Estado. Además, se prohibió la celebración del matrimonio religioso previo al civil y se cesó la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos en todas las cuestiones relativas al matrimonio³⁶¹. En julio fue aprobada la llamada “ley de conventos” que declaró sin existencia legal todos los conventos, casas de ejercicios o institutos religiosos cuya creación no hubiese sido autorizada expresamente por el gobierno. Los votos eclesiásticos dejaron de tener

³⁵⁴ Inocencio M. Yéregui, *Pastoral de S. S. I. Monseñor Inocencio María Yéregui, obispo de Montevideo sobre la divinidad de Jesucristo y de la Santa Iglesia* (Montevideo: A. Rius y C.ª, 1885), 25-30.

³⁵⁵ Inocencio M. Yéregui, *Exposición del Obispo Diocesano a la Honorable Asamblea Legislativa* (Montevideo: El Bien Público, 1885).

³⁵⁶ Cfr. Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República?...*, 329-333.

³⁵⁷ Cfr. Cayetano Bruno, “La expulsión del delegado apostólico en la Argentina, Monseñor Luis Matera (14 de octubre de 1884)”, *Revista del Instituto de Historia del Derecho “Ricardo Levene”* 25 (1979): 129-170; Diego Mauro, “Los «liberales» argentinos y la cuestión religiosa. El Partido Autonomista Nacional y los conflictos en torno al ejercicio del patronato en la década de 1880”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas* 5 (2006): 45-67.

³⁵⁸ Inocencio M. Yéregui a Lodovico Jacobini (Montevideo, 4 marzo 1885), ACEM, Libro de Notas n.º 5, f. 4. El informe se encuentra inserto entre las ff. 62 y 63.

³⁵⁹ Caetano y Geymonat, *La secularización uruguaya...*, 56-58.

³⁶⁰ “Resolución sobre restricciones del culto en los Cementerios” (22 abril 1885), en Criado, *Colección Legislativa...*, t. 10: 1, 67-68.

³⁶¹ “Ley estableciendo el matrimonio civil” (22 mayo 1885), Criado, en *Colección Legislativa...*, t. 10: 1, 77-85.

efectos civiles y se prohibió aumentar el número de integrantes en los conventos y casas religiosas³⁶². De ese modo se acusaba recibo a dos críticas comunes de los sectores anticlericales: el cuestionamiento al valor social y económico de la vida religiosa contemplativa, y el peligro del “fanatismo religioso” que acechaba sobre las mujeres jóvenes y la integridad familiar³⁶³.

Las leyes secularizadoras generaron la movilización de los católicos, estimularon nuevos vínculos transnacionales y motivaron la intervención de Roma. Se recogieron decenas de miles de firmas contra la ley de matrimonio civil, publicadas con periodicidad por *El Bien Público*³⁶⁴. Desde Buenos Aires llegaron notas de apoyo a la Iglesia uruguaya, especialmente de la Asociación Católica de Buenos Aires³⁶⁵ y de su presidente José Manuel de Estrada³⁶⁶. La ley de conventos fue en gran parte neutralizada por la protesta de los superiores de las comunidades religiosas y del laicado organizado. Cuando se procedía a la inspección de una casa religiosa, se presentaba de forma inmediata una comisión de católicos con un escribano público para denunciar la acción como un atropello a la libertad individual y al derecho constitucional de asociación. Asimismo, cada superior solía declarar ante la comisión inspectora del gobierno que su casa no estaba comprendida en la “ley de conventos” porque no se trataba de un convento sino de un colegio, aprovechando así la situación de que todas las casas religiosas en el país se dedicaban a la enseñanza³⁶⁷. Esta fue una estratagema bien difundida entre las órdenes y congregaciones religiosas italianas, que habían tenido que adoptar este tipo de “fraude piadoso” frente a las políticas anticlericales del gobierno italiano³⁶⁸. Pero no todos pudieron salir airosos de la ley de conventos. Las principales perjudicadas fueron las

³⁶² “Ley sobre medidas prohibitivas a los conventos” (14 julio 1885), en Criado, *Colección legislativa...*, t. 10: 1, 187-188.

³⁶³ Cfr. Caetano y Geymonat, *La secularización uruguaya...*, 73.

³⁶⁴ Cfr. “El matrimonio civil. Firmas que se adhieren a la petición elevada al cuerpo legislativo”, *El Bien Público*, Montevideo, 3 septiembre 1885, 1.

³⁶⁵ Soler era miembro honorario de esta Asociación desde 1883. Cfr. Diploma de miembro honorario (Buenos Aires, 6 julio 1883), ACEM, Carpetas personales del clero, “Soler, Mariano”.

³⁶⁶ Cfr. José M. de Estrada a Inocencio M. Yéregui (Buenos Aires, 14 abril 1885); José M. de Estrada a Ricardo Isasa (Buenos Aires, 14 abril 1885); José M. de Estrada a Mariano Soler (Buenos Aires, 14 abril 1885); Mariano Soler a José M. de Estrada (Montevideo, 21 abril 1885); Luis G. Repetto a Inocencio M. Yéregui (Buenos Aires, 16 abril 1885), todas en *El Bien Público*, Montevideo, 24 abril 1885, 1; José M. de Estrada al presidente del Club Católico de Montevideo [Juan Zorrilla de San Martín] (Buenos Aires, 14 marzo 1885), *El Bien Público*, Montevideo, 26 abril 1885, 1; José M. de Estrada al presidente del Club Católico de Montevideo (Buenos Aires, 29 julio 1885), en “Católicos argentinos y orientales”, *El Diario Católico*, Montevideo, 2 agosto 1885, 1.

³⁶⁷ Rodríguez Ximénez, “En los albores de la iglesia uruguaya...”, 96.

³⁶⁸ Pollard, *Catholicism in Modern Italy...*, 33.

Hermanas del Buen Pastor, acusadas por el gobierno de haber incurrido en “acto de resistencia y rebelión”. Antes de finalizar el mes de julio fueron expulsadas con violencia del país³⁶⁹.

Esta polarización social y el encono del ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública prepararon la salida de Soler del país. Desde su regreso en 1874, Soler se había caracterizado por mantener una postura combativa frente a la cultura liberal y anticlerical. Las conferencias dictadas en el Club Católico y el Ateneo, lo mismo que sus sermones pronunciados en el púlpito de la iglesia del Cordón y en la catedral, alcanzaron gran resonancia entre la elite cultural y religiosa. Para 1885 se había convertido en la figura más descollante del catolicismo nacional y, como veremos a continuación, comenzaba a perfilarse como un referente del ultramontanismo en el Cono Sur. Al final, esta gravitación terminó por convertirlo en una amenaza y un blanco fácil para el gobierno de Santos.

5. *Contra el liberalismo y los “cristianos pusilánimes”: hacia un activismo transnacional*

Los inicios del activismo transnacional de Soler están ligados a la ola secularizadora que en la década de 1880 se esparció entre Santiago de Chile y Montevideo, pasando por Buenos Aires y varias ciudades del interior argentino. Espoleada por un cúmulo de leyes secularizadoras, la prensa ultramontana dio soporte a una trama conectiva en la que católicos argentinos, chilenos y uruguayos pudieron imaginarse formando un frente de acción unido contra el liberalismo y la construcción del “Estado ateo”. “Los gobiernos de Roca, Santa María y Santos –sentenciaba un editorial del diario argentino *La Voz de la Iglesia*– figurarán en la historia de los respectivos países, que acertadamente des gobiernan, como una de sus páginas más sombrías”³⁷⁰. Ante este turbio horizonte regional, *La Voz de la Iglesia* hacía un llamamiento a todos los católicos a estrechar “relaciones y simpatías” por la causa militante. Así, los vínculos personales e institucionales se robustecieron como reacción a las vicisitudes que

³⁶⁹ Cfr. “Decreto clausurando el instituto religioso El Buen Pastor” (30 julio 1885), en Criado, *Colección Legislativa...*, t. 10: 1, 214-215; Inocencio M. Yéregui a Sor María de la Inmaculada Concepción Sánchez (Montevideo, 1 agosto 1885), ACEM, Libro de Notas n.º 5, f. 119.

³⁷⁰ Reproducido en “Cosas chilenas”, *El Diario Católico*, Montevideo, 3 septiembre 1885, 1.

padecían los correligionarios vecinos, e incluso algunos, como fue el caso de Soler, decidieron involucrarse en polémicas transnacionales.

Las intervenciones de Soler en las polémicas religiosas de Argentina y Chile estuvieron relacionadas con dos de sus grandes preocupaciones por esos años: la defensa de una civilización católica y la construcción de una opinión pública ultramontana que hiciera frente a los avances del liberalismo. Los conflictos suscitados en las repúblicas del Río de la Plata por la laicización de la enseñanza pública escolar le permitieron estrechar lazos institucionales con José Manuel de Estrada, presidente de la Asociación Católica de Buenos Aires, quien a su vez colaboró con la Damas Uruguayas, movilizadas en 1883 para protestar contra la marginalización de la religión en el sistema escolar. En agradecimiento, Soler remitió a Buenos Aires varios ejemplares de la obra *La exposición-protesta de las Damas uruguayas sobre la enseñanza religiosa*, que incluía un discurso del propio Estrada³⁷¹. Poco después, con ocasión de la celebración del Congreso Católico Argentino de 1884, Soler, consciente de las nuevas prácticas de lecturas, escribió al arzobispo de Buenos Aires para sugerirle que, junto con la acostumbrada publicación de los trabajos literarios en un único volumen, las ideas del Congreso se vertieran en “folletos baratos y en gran número” para darles mayor difusión entre los fieles³⁷².

En Chile, Soler entró en contacto con Ramón R. Rozas, integrante de la junta directiva de la Unión Católica, a quien dirigió una extensa nota para felicitarle por el programa del Congreso Católico³⁷³. Según se desprende del intercambio epistolar entre Rozas y el presbítero Rodolfo Vergara, editor de *El Estandarte Católico*, existía un doble interés en publicar la carta de Soler en Chile: dar a conocer su crítica al liberalismo y destacar la alerta que en

³⁷¹ Cfr. Mariano Soler a José Manuel Estrada (Montevideo, 26 noviembre 1883), Archivo General de la Nación-Argentina [AGN-A] (Buenos Aires), Fondo José Manuel Estrada, f. 34; *La exposición-protesta de las Damas uruguayas sobre la enseñanza religiosa. Contiene los documentos principales al respecto y el texto de las veinticinco mil firmas* (Montevideo: Laurak-Bat, 1883). Cuando en 1884 recrudeció el conflicto entre la Iglesia argentina y el gobierno de Roca, Soler volvió a escribir a Estrada para alentarle en la defensa de “la causa sagrada”. Mariano Soler a José Manuel Estrada (Montevideo, 26 noviembre 1884), AGN-A, Fondo José Manuel Estrada, f. 280. La figura de Estrada y su relación con la secularización ha sido estudiada por Diego Castelfranco en “De la «Iglesia libre en el Estado libre» a la amenaza del «Estado ateo». José Manuel Estrada y su trayectoria intelectual”, en *Catolicismo en perspectiva histórica. Argentina y Brasil en diálogo*, comps. Roberto Di Stefano y Ana Rosa Cloquet da Silva (Santa Rosa: IEHSOLP Ediciones, 2020), 83-111.

³⁷² Mariano Soler a Federico Aneiros (Montevideo, 23 agosto 1884), AGN-A, Fondo José Manuel Estrada, ff. 162-163.

³⁷³ “El Congreso Católico Chileno. Carta del Dr. Soler”, *El Bien Público*, Montevideo, 4 enero 1885, 1. La carta de Soler tiene fecha del 9 de diciembre de 1884.

ella se hacía sobre las reticencias de ciertos católicos a hacer frente al proceso de secularización³⁷⁴. Rozas respondió a Soler comentándole que la carta había tenido una aceptación general entre los católicos del país transandino, “sobre todo atendiendo a que en este momento supremo para la libertad religiosa y política, la palabra de un escritor del prestigio y del talento de Ud. es voz de orden para los luchadores incansables de la causa del catolicismo”³⁷⁵. Las críticas a la intervención estatal en la jurisdicción interna de la Iglesia y a los “cristianos pusilánimes” –“tímidos y cobardes” que se mostraban contrarios a las manifestaciones públicas de la jerarquía eclesiástica– fueron motivos de otra extensa nota que Soler dirigió al arzobispo de Buenos Aires y al resto del episcopado argentino³⁷⁶. Por medio de ella, el vicario general de Montevideo volvía a rechazar la posición del “partido del silencio” –una expresión tomada del obispo de Langres, Pierre-Louis Parisi³⁷⁷– y alentaba a los católicos a formar una opinión pública favorable a la libertad de la Iglesia³⁷⁸.

Toda esa exposición pública y mediática terminó valiéndole a Soler la intimación por parte del gobierno uruguayo. La chispa que dio paso a la llamarada fue una serie de conferencias que Soler dedicó al tema del liberalismo en la catedral de Montevideo y en su parroquia del barrio Cordón. “Escogí este tema –explicaría más tarde– por contener lo que llaman cuestiones candentes y de actualidad en la controversia religiosa, y porque de un modo especial el liberalismo representa en nuestra época la organización del anticristianismo”. La elección había estado influenciada también “por la insistencia de los ataques al catolicismo de parte de la prensa incrédula, incluso la que es reputada oficial, y porque el mismo Gobierno hacía ostentación de atacar en documentos oficiales la independencia de la Iglesia, que nunca ha sido esclava de los Césares, y los dogmas augustos del catolicismo”³⁷⁹. Entre aquellas “cuestiones candentes y de actualidad” aludidas estaban el matrimonio civil y el cuestionamiento a la “utilidad” social de las órdenes e instituciones religiosas, que en esos momentos

³⁷⁴ “El Dr. Soler en Chile”, *El Bien Público*, Montevideo, 24 enero 1885, 1.

³⁷⁵ Ramón R. Rozas a Mariano Soler (Santiago de Chile, 5 enero 1885), ACEM, GMIY, Correspondencia de Soler vicario general, f. 1.

³⁷⁶ Mariano Soler, “Epístola apologética sobre la actitud del episcopado argentino”, *El Bien Público*, Montevideo, 30 enero 1885, 1; 31 enero 1885, 1-2. La carta tiene fecha del 15 enero 1885.

³⁷⁷ Cfr. Pierre-Louis Parisi, *Liberté de L'Église. Du silence et de la publicité* (Bruxelles: De Mortier Frères, 1846).

³⁷⁸ Soler, “Epístola apologética”, *El Bien Público*, Montevideo, 31 enero 1885, 1.

³⁷⁹ Mariano Soler, “¿Cuál es mi crimen?”, *El Bien Público*, Montevideo, 12 abril 1885, 1.

debatía el parlamento³⁸⁰. A esto se sumó la aparición de otra destacada obra de Soler contra la masonería. Cuando en 1885 publicó *La masonería y el catolicismo*³⁸¹, eco local de la encíclica *Humanum genus* de León XIII, la masonería uruguaya atravesaba un momento de gran vitalidad. Respaldada por el gobierno de Santos, en 1882 habían sido aprobados sus estatutos civiles y su Gran Maestre, Carlos de Castro, estaba al frente del ministerio de Gobierno. Por su parte, los masones realizaron un importante trabajo de propaganda a favor de las leyes secularizadoras de 1885 por medio de la *Liga Liberal*, fundada un año antes³⁸². El nuevo escrito de Soler tenía como objetivo demostrar que la institución de la masonería era por naturaleza contraria al derecho común, teniendo entre sus fines el aniquilamiento no solo del cristianismo sino también de la moral y la religión naturales³⁸³. Como apéndice, Soler incluyó las instrucciones que sobre la encíclica leonina escribió el vicario capitular de Santiago de Chile, Joaquín Larraín Gandarillas, y un artículo publicado por un diario madrileño que contenía “un justísimo reproche a los católicos indiferentes y pusilánimes”³⁸⁴.

Todas estas acciones pusieron a Soler en la mira del gobierno y de la prensa anticlerical³⁸⁵. El ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Juan Lindolfo Cuestas, dirigió varias notas a la curia de Montevideo y al fiscal de crimen denunciando a Soler de escandalizar e incitar a la sociedad a la rebelión³⁸⁶. Cuestas hacía como último responsable al obispo Yéregui de futuros conflictos debidos a la “intolerancia, malevolencia y espíritu extraviado” de algunos sacerdotes que predicaban la “anarquía” y la “venganza de la Iglesia”³⁸⁷. El obispo se defendió de las acusaciones asegurando que la información en la que se sustentaba la denuncia del ministro no era más que una calumnia. Asimismo, aseguró que la doctrina

³⁸⁰ Soler presentó luego un resumen de sus conferencias en una extensa carta dirigida a Fernando Bourdieu en la que se defendía de las “calumnias” de la prensa y las acusaciones del ministerio de Gobierno. Mariano Soler, “¿Cuál es mi crimen?”, *El Bien Público*, Montevideo, 12 abril 1885, 1.

³⁸¹ Mariano Soler, *La masonería y el catolicismo...*; cuatro años antes, Soler había abordado el tema de la masonería en el opúsculo *La Masonería Universal ante la religión, la moral y la dignidad humana* (Montevideo: El Bien Público, 1881).

³⁸² Ardao, *Racionalismo y liberalismo...*, 354-356.

³⁸³ Cfr. Soler, *La masonería y el catolicismo...*, 8.

³⁸⁴ Soler también incluyó la traducción de un fragmento de la obra de Robert-Augustin Antoine de Beauterne, *Sentiment de Napoléon sur le christianisme. Conversations religieuses recueillies a Saint-Hélène*. Esta traducción encontrará, ya entrado el siglo XX, una nueva difusión a través de las editoriales “Difusión” de Buenos Aires y “Progreso” de Santiago de Chile.

³⁸⁵ Cfr. “El hambre y las ganas de comer” y “Clericaladas”, *El Bromista*, Montevideo, 19 abril 1885, 1.

³⁸⁶ Soler, “¿Cuál es mi crimen?”, *El Bien Público*, Montevideo, 12 abril 1885, 1.

³⁸⁷ Daniel Bazzano, “Un episodio de la secularización uruguaya: el conflicto de la Iglesia con el régimen santista en 1885”, *Soleriana* 27: 17 (2002): 65-91.

expuesta por su vicario sobre el matrimonio y las instituciones religiosas se fundaba en las enseñanzas de los concilios y del magisterio pontificio, y tampoco se privó de recordar que la potestad de juzgar la doctrina en los templos era privativa del obispo³⁸⁸.

Con estos episodios la situación fue alcanzando ribetes más críticos mientras que ninguna de las dos autoridades, la política y la religiosa, daba el brazo a torcer. El gobierno consideró que el obispo no respondía a sus advertencias sobre la actitud conflictiva del clero y así justificó la orden de arresto contra cualquier sacerdote que se pronunciara “en lenguaje destemplado hacia las autoridades y las leyes”³⁸⁹. A poco de iniciar la Semana Santa, Yéregui decidió cesar toda predicación en los templos mientras el gobierno no anulara esa disposición³⁹⁰. Algunos disturbios originados durante una procesión realizada el Jueves Santo en la villa de la Unión, en las proximidades de Montevideo, terminaron con la prisión del párroco Ricardo Isasa³⁹¹, y la misma suerte corrió el cura de Libertad, Crisanto López, arrestado por conflictos con la autoridad civil³⁹². Roma decidió intervenir haciendo llegar al gobierno uruguayo sus protestas por las medidas tomadas contra la Iglesia. Lamentaba la expropiación de la “Casa de Ejercicios”, la aprobación del matrimonio civil obligatorio, la censura a la prédica sacerdotal en los templos, el encarcelamiento de Isasa, la ley de intervención estatal en conventos y casas religiosas, la expulsión del país de las Hermanas del Buen Pastor, y los insultos vertidos en la prensa liberal contra el clero, las instituciones católicas y el obispo Yéregui. La nota, que llevaba la firma del cardenal Jacobini, concluía con una invitación del papa al presidente a reflexionar sobre las medidas tomadas y buscar una pronta solución a los males vertidos para devolver a su armonía la relación entre la Iglesia y el Estado³⁹³.

³⁸⁸ Inocencio M. Yéregui a Juan L. Cuestas (Montevideo, 24 marzo 1885), ACEM, Libro de Notas n.º 5, ff. 72-74.

³⁸⁹ “Circular a los jefes políticos, sobre medidas de orden público” (Montevideo, 23 marzo 1885), en Criado, *Colección Legislativa...*, t. 10: 1, 52. Cfr. Juan L. Cuestas, *Memoria presentada a la Honorable Asamblea General en el primer período de la 15ª Legislatura, por el Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, correspondiente al ejercicio de 1884-1885*. (Montevideo: s.e., s.f.).

³⁹⁰ Inocencio M. Yéregui a Juan L. Cuestas (Montevideo, 24 marzo 1885), ACEM, Libro de Notas n.º 5, ff. 75-76.

³⁹¹ Cfr. Inocencio M. Yéregui a Juan L. Cuestas (Montevideo, 6 abril 1885), ACEM, Libro de Notas n.º 5, ff. 78-79.

³⁹² Caetano y Geymonat, *La secularización uruguaya...*, 74-75; “Una carta del señor Cura de Libertad”, *El Bien Público*, Montevideo, 2 abril 1885, 1.

³⁹³ Secretaría de Estado del Vaticano a Manuel Herrera y Obes (Roma, 20 octubre 1888), copia, ACEM, GMY, Correspondencia con Santa Sede; cfr. Luvodico Jacobini a Inocencio M. Yéregui (Roma, 22 octubre 1885), GMIY, Correspondencia con Secretaría de Estado.

En medio de la campaña orquestada por un sector de la prensa anticlerical y del en-
sañamiento del ministro Cuestas³⁹⁴, Soler hizo público un extenso descargo para defenderse
de las acusaciones que pesaban en su contra³⁹⁵. Conforme fueron pasando los días, su situa-
ción se volvió más comprometida, hasta que el 9 de mayo tomó la decisión de abandonar el
país y embarcarse rumbo a Europa. Al día siguiente, *El Bien Público* dio a conocer una carta
de despedida que Soler había dirigido a su amigo Juan Zorrilla de San Martín:

Los que saben cuánto amo a esta patria, ya sospecharán cuánto siento separarme de ella en tan
acaias circunstancias, con las que no creo que ha de castigar Dios indefinidamente a nuestro
pueblo; pero llévame a Roma no sólo el deseo de traer a mi hermano, bastante delicado de sa-
lud³⁹⁶, sino principalmente el mejor servicio de la Diócesis en las actuales necesidades, con oca-
sión sobre todo, de la ley de matrimonio civil, próxima a sancionarse; como quiera que entre las
prescripciones de la Sagrada Penitenciaría sobre el matrimonio civil, se ordena que los Obispos
consulten a ese Santo Tribunal para los casos más graves³⁹⁷.

Motivos de índole familiar y eclesiástico forzaban, según palabras del propio vicario
general, su sorpresiva salida del país. Negaba que su decisión estuviera condicionada por las
críticas y ciertas “calumnias e insultos”³⁹⁸ que por entonces circulaban relativas a una su-
puesta acción delictiva en su niñez como monaguillo en Rocha³⁹⁹. Sin embargo, la prensa
oficialista acusó de “farsa” la misión con que la curia quería “cubrir la retirada de su hijo
favorito”⁴⁰⁰. Llegados a este punto surge la pregunta acerca de los verdaderos motivos que
obligaron a Soler a salir del país. Lo que se aducía en la carta a Zorrilla de San Martín podía
ser importante, pero de ningún modo suficiente para justificar su partida en medio de la grave

³⁹⁴ Cuestas insistía en no reconocer a Soler como vicario general por no haber sido presentada su postulación al
poder Ejecutivo como patrono de la Iglesia. Cfr. Daniel Bazzano, Carlos Vener, Álvaro Martínez y Héctor
Carrere, *Breve visión de la Historia de la Iglesia en el Uruguay* (Montevideo: Obsur, 1993), 99-100.

³⁹⁵ Mariano Soler, “¿Cuál es mi crimen?”, *El Bien Público*, Montevideo, 12 abril 1885, 1; continúa entre los
días 14 y 19 de abril.

³⁹⁶ Se trataba de Delmiro Estanislao Soler, entonces seminarista en el Colegio Pío Latino Americano.

³⁹⁷ Mariano Soler a Juan Zorrilla de San Martín, Montevideo, 7 mayo 1885, “Un viajero querido”, *El Bien
Público*, Montevideo, 10 mayo 1885, 1.

³⁹⁸ “Un viajero querido...”, 1.

³⁹⁹ *La Nación* de Montevideo afirmaba que Soler había sido procesado con prisión por robar a los feligreses y
falsificar la firma del teniente cura Pascual Cruz para cobrar sus cuentas. “La sentencia dictada en el Sumario
declaró que en virtud de la menor edad de Soler, (13 a 14 años) y el mal estado de su salud, se le condenaba a
la devolución de los objetos robados, obligando al padre de Soler, a que pagara las cuentas que su hijo hubiera
cobrado en nombre del Teniente Cura y haciéndolo responsable, como padre, de la conducta de su hijo; y se le
puso en libertad, dando por compurgado el delito, con el tiempo de prisión sufrida”. “Un deber a cumplir”, *La
Nación*, Montevideo, 5 mayo 1885, 1.

⁴⁰⁰ Cfr. “Suelos”, *La Nación*, Montevideo, 12 mayo 1885, 1; “En viaje”, *La Nación*, Montevideo, 13 mayo
1885, 1.

crisis institucional que vivía la Iglesia. El gobierno había suprimido del presupuesto estatal los rubros del cabildo fiscal eclesiástico y había reducido a la mitad lo que destinaba al seminario, además de arrastrar cinco meses de retraso en sus obligaciones económicas para con la Iglesia. Sin jueces ni cabildo eclesiástico, y ahora sin vicario general, el obispo se lamentaba de tener que administrar una “diócesis sui generis”⁴⁰¹. Razones no le faltaban. En una carta a Francisco Durá, uno de los principales colaboradores de *El Bien Público*, Yéregui anunciaba la pronta salida de Soler con toda la documentación relativa a la cuestión religiosa, y agregaba que el motivo de su partida estaba relacionado con la salud del hermano de este y con la oportunidad de “distraerse un poco”, resultando además útil para la diócesis su permanencia en Roma⁴⁰². Esa oportunidad de “distracción”, que el obispo esperaba se alargara lo más posible hasta tanto no amainara la tormenta anticlerical⁴⁰³, tenía su motivo en el ensañamiento del gobierno con el vicario general. “Me odian sumamente”, escribirá Soler a Durá poco después desde Roma⁴⁰⁴.

Al margen de lo que ventiló la prensa, otras causas pesaban en la decisión de Soler. Cuando este retornó a Uruguay años más tarde, *La Unión* de Buenos Aires le dedicó una elogiosa nota en la que revelaba nuevos motivos acerca de su partida: “el Dr. Soler regresa de un largo viaje, emprendido para obedecer a las instancias de su Prelado y de sus amigos, que le urgían a que se sustrajera a las odiosidades santistas, de que iba a ser víctima. Se le había notificado por medio de anónimos que su vida peligraba”⁴⁰⁵. La historiografía uruguaya suele explicar el exilio de Soler como consecuencia de las amenazas recibidas⁴⁰⁶ —por otra parte, nunca comprobadas del todo—, pero lo que se ha omitido hasta el momento es que su salida también se vinculaba con la comprometida situación del delegado apostólico Luigi Matera. En junio de 1885, una vez instalado en Roma, Soler escribió a Francisco Durá para informarle que pronto concluiría los negocios que lo habían llevado a la Ciudad Eterna:

⁴⁰¹ Inocencio M. Yéregui a Francisco Durá (Montevideo, 27 agosto 1885), ACEM, GMIY, Correspondencia Yéregui-Durá.

⁴⁰² Inocencio M. Yéregui a Francisco Durá (Montevideo, 6 mayo 1885), ACEM, GMIY, Correspondencia Inocencio Yéregui con Francisco Durá.

⁴⁰³ Yéregui a Durá (Montevideo, 27 agosto 1885).

⁴⁰⁴ Mariano Soler a Francisco Durá (Roma, 16 noviembre 1885), ACEM, GMIY, Correspondencia de Mariano Soler con Francisco Durá.

⁴⁰⁵ “Mariano Soler (De «La Unión» de Buenos Aires)”, *El Bien*, Montevideo, 3 marzo 1887, 2. El artículo fue incluido por el editor del libro de Soler, *Memorias de un viaje por ambos mundos. Escritas por el Doctor D. Mariano Soler. El Oriente-Europa-América* (Montevideo: s.e., 1888), 5.

⁴⁰⁶ Cfr. Vidal, *El primer arzobispo...*, t. 1, 100-102; Bazzano et al, *Breve visión de la historia...*, 79, 98-102; Gaudiano, “Mons. Mariano Soler, primer arzobispo...”, 415.

obtener para el obispo la facultad de nombrar un gobernador eclesiástico en caso de que este muriera y solicitar la retirada del delegado apostólico del Río de la Plata⁴⁰⁷.

Antes de abandonar Montevideo, Soler había tratado con el arzobispo de Buenos Aires y José Manuel de Estrada la situación de Matera, cuya presencia en Uruguay consideraba tan inútil como perjudicial para los intereses de la Santa Sede. En un principio, la postura de Soler –y al parecer, también la de otros católicos uruguayos, como Durá, Zorrilla de San Martín y el rector del Seminario Conciliar de Montevideo, el jesuita chileno Ramón Morel– era solicitar a Roma la supresión completa de la delegación, pero Aneiros y Estrada lo convencieron de limitar el pedido al retiro de Matera⁴⁰⁸. Para los argentinos, la figura del delegado apostólico cumplía una función estratégica como “autoridad superior” que dotaba de unidad y acuerdo a las fuerzas ultramontanas; “de otra manera –le refirieron a Soler– cada Obispo marcharía por su cuenta y una batalla sin un general en jefe corre peligros incomparables de riesgo y derrota”⁴⁰⁹. La obsolescencia de los nuncios también estaba siendo discutida en otras geografías católicas. Por ejemplo, los obispos irlandeses rechazaban la idea de establecer una nunciatura en Londres, y el mismo pensamiento tenía el cardenal Henry Manning, quien veía a los nuncios como pertenecientes a una época pasada en que la Cristiandad europea era una realidad existente. Para el arzobispo de Westminster, los nuevos tiempos hacían de los obispos los verdaderos nuncios papales. Sin embargo, la postura de Roma era contraria a esa política y defendió la necesidad de nuncios y delegados apostólicos como parte de su propia autoridad⁴¹⁰.

Una vez instalado en Roma, Soler volvió a cuestionarse los problemas que traían aparejadas las delegaciones apostólicas para los intereses ultramontanos en América Latina. En una conferencia que mantuvo con el arzobispo de Santo Domingo, Fernando Arturo de Meriño, y el obispo venezolano de Mérida, Román Lovera Arregui, abordó puntualmente el problema de las relaciones entre la Santa Sede y América Latina. Los prelados le manifestaron la “inutilidad” de los delegados apostólicos en las repúblicas hispanoamericanas, lo perjudicial que era para sus Iglesias la firma de concordatos –una “trampa para el Patronato”,

⁴⁰⁷ Mariano Soler a Francisco Durá (Roma, 15 junio 1885), ACEM, GMIY, Correspondencia de Mariano Soler con Francisco Durá.

⁴⁰⁸ Cfr. Mariano Soler a Francisco Durá (Roma, 30 junio 1885), ACEM, GMIY, Correspondencia de Mariano Soler con Francisco Durá.

⁴⁰⁹ Soler a Durá (Roma, 30 junio 1885).

⁴¹⁰ Chadwick, *A History of the Popes...*, 285.

acotaba Soler— y la conveniencia de que León XIII se expresara sobre los asuntos del Nuevo Mundo. Como los mencionados prelados no se animaban a transmitir directamente estas inquietudes al papa —“porque estas indicaciones en un Obispo parecen revertir el carácter de pretensión de enseñar a la Santa Sede lo que debe hacer”—, pidieron a Soler que fuera su portavoz. Según narra Soler en una carta a Durá, todos estos asuntos ya se los había presentado al cardenal Ludovico Jacobini, quien le contestó que los tres puntos “eran contrarios a la política de conciliación de la Santa Sede”. A lo sumo, había agregado el secretario de Estado, se consentiría la retirada de Matera, pero como un caso excepcional. Sin embargo, Meriño y Lovera Arregui insistieron que Soler intentara tratar el asunto directamente con el papa. Lo que siguió, fue relatado por Soler de la siguiente manera:

Procuré por tanto, por una vía distinta de la del Cardenal Secretario pedir una audiencia particular al Santo Padre, pues en las privadas simplemente, como ya había obtenido están presentes otras personas, Cardenales, Monseñores, etc. Me valí de una recomendación del P. Cornoldi, Director de la “Civiltà Cattolica”⁴¹¹ para Mons. [Luigi] Macchi⁴¹²; obtuve la audiencia que deseaba el 10 del corriente y duró cerca de $\frac{3}{4}$ de hora. Me recibió muy bien porque yo había declarado a Mons. Macchi que tenía que comunicar al Santo Padre asuntos completamente reservados a S. Santidad. Me puse las botas, amigo mío: le expuse largamente los tres puntos sobre supresión de Delegados Apostólicos, valiéndome de todas las reflexiones que V. me hacía en su carta; como asimismo le indiqué la inconveniencia de los Concordatos con Gobiernos sin palabra ni diplomacia y por fin el deseo de los católicos de que S. Santidad dijera una palabra sobre los asuntos de América: me exigió toda clase de detalles y se ve que quedó muy conforme contestándome: “Dunque credono che queste misure sarebbero convenevoli per gli interessi della religione” [“Entonces creen que estas medidas serían convenientes para los intereses de la religión”]. Y la mejor prueba de que tomó interés en ello fue el ordenarme que expusiese por escrito lo que le había propuesto acerca de los tres puntos indicados y que lo entregase bajo sobre, no al Secretario de Estado, sino a su Secretario particular.

Quedé tan contento, querido amigo, que dije para mis adentros: “Luego he voleado al Secretario de Estado”. Pues comprendí que no me había dejado hablar particularmente con el Santo Padre para que no le fuese a exponer esos tres puntos, que no le habían agradado; de lo cual me convenía más aun, porque mientras el Cardenal había comunicado al Santo Padre los otros asuntos que me había encargado el Sr. Obispo, de estos nada le había referido. Veremos, pues, qué resulta y si he logrado mi intento⁴¹³.

⁴¹¹ En realidad, el jesuita Giovanni Maria Cornoldi nunca fue director de *La Civiltà Cattolica*, pero sí perteneció a su equipo editorial desde 1880 hasta su muerte en 1892. Cfr. John Corbett, “Cornoldi, Giovanni Maria”, en *The Catholic Encyclopedia*, vol. 4, eds. Charles G. Herbermann, Edward A. Pace, Condé B. Pallen, Thomas J. Shahan y John J. Wynne (New York: The Encyclopedia Press, 1913), 379.

⁴¹² Luigi Macchi era el maestro de Cámara en la corte de León XIII. Cfr. *La Gerarchia Cattolica. La Cappella e la Famiglia Pontificie. Per l'anno 1886. Con appendice di altre notizie riguardanti la Santa Sede* (Roma: Tipografia Vaticana, 1886), 489.

⁴¹³ Mariano Soler a Francisco Durá (Roma, 12 julio 1885), ACEM, GMIY, Correspondencia de Mariano Soler con Francisco Durá, ff. 3-6. Subrayado en el original.

“Hablando con León XIII particularmente se ve y se siente que es el Vicario de Jesucristo”, escribió el joven sacerdote al recordar aquella audiencia del 10 de julio⁴¹⁴. Una versión depurada de lo conversado ese día fue publicada en *El Bien Público*. Allí los lectores rioplatenses pudieron leer un resumen del diálogo que Soler mantuvo con el papa, enterándose que trataron de la persecución religiosa que padecían los católicos en Sudamérica y de las distintas obras de renovación católica en Uruguay, especialmente del Club Católico y *El Diario Católico*⁴¹⁵. La importancia de dar forma a una opinión pública católica a través del rol fundamental de periodistas y escritores intransigentes fue otro de los temas. “Dígales” – le dijo el papa en alusión a los principales colaboradores de *El Diario Católico*, Juan Zorrilla de San Martín, Francisco Durá, Francisco Bauzá y Francisco García y Santos– “que les agradezco sus esfuerzos; en este siglo la defensa pública del catolicismo tiene un mérito especial, y revela sobre todo una gran superioridad de espíritu. Los escritores católicos son el mejor contingente para la defensa de la santa causa, pues el periodismo católico es la gran obra de la época actual. Pero es necesario trabajar con fe, con amor, *et obedienter* [y obedientemente]”⁴¹⁶. Otro punto tratado en la audiencia fue la encíclica *Humanum genus* (1884) contra la masonería, y la necesidad, en palabras del papa, de que los católicos difundieran sus ideas “con valor y constancia”⁴¹⁷.

El paso de los años traería otros encuentros entre Mariano Soler y León XIII, pero ¿qué quedó de esa audiencia?, ¿qué significado tuvo para la vida personal de Soler y qué permite iluminar sobre el desarrollo del internacionalismo católico en América Latina? Comencemos atando algunos cabos que han quedado sueltos. Respecto a la delegación apostólica en el Río de la Plata, al final imperó la línea más moderada del arzobispo Aneiros y de Estrada, pues Roma resolvió no suprimirla. Luigi Matera regresó a Roma para ser nombrado delegado apostólico y enviado extraordinario en Colombia. Allí permaneció dos años hasta

⁴¹⁴ Soler a Durá (Roma, 12 julio 1885), f. 8.

⁴¹⁵ *El Bien Público* cambió su nombre a *El Diario Católico* en julio de 1885 a raíz de una incidencia judicial. Desde 1886 comenzó a aparecer bajo el título de *El Bien*. Finalmente, desde 1918 y hasta su extinción en 1963, recuperó su nombre original. Cfr. Arturo Scarone, “La prensa periódica del Uruguay de los años 1866 a 1880”, *Revista Nacional* 29 (1940): 235-236.

⁴¹⁶ “Mensaje de León XIII a nuestra patria”, *El Diario Católico*, Montevideo, 3 septiembre 1885, 1. Cfr. Mariano Soler a Juan Zorrilla de San Martín (Roma, 12 julio 1885), Museo Histórico Nacional - Casa Lavalleja (MHN), Documentos relativos al arzobispo de Montevideo Mariano Soler y el Dr. Juan Zorrilla de San Martín (1885-1853), ff. 2-3.

⁴¹⁷ “Mensaje de León XIII...”, 1.

que a mediados de 1889 volvió otra vez a Europa para morir en 1891⁴¹⁸. Recién en 1900, tras el restablecimiento de las relaciones entre Argentina y el Vaticano, llegó un nuevo internuncio apostólico al Río de la Plata⁴¹⁹. Por otro lado, a pesar de los deseos de Soler y los prelados de Mérida y Santo Domingo, León XIII no se pronunció en lo inmediato sobre los asuntos latinoamericanos en ningún documento relevante⁴²⁰. Sin embargo, la inquietud canalizada por Soler es un ejemplo más sobre la conformación de una identidad católica latinoamericana durante la segunda mitad del siglo XIX. Al menos una parte de la jerarquía católica del continente era capaz de identificarse con una comunidad religiosa transnacional que compartía problemas comunes y que como tal solicitaba una respuesta conjunta por parte de Roma.

Por último, los entretelones de la audiencia papal sacan a relucir un aspecto del relacionamiento de América Latina con Roma que a menudo se pasa por alto: la conciencia de que el Vaticano era una maquinaria compleja que había que conocer bien para hacer valer reclamos e intereses. Si la Santa Sede o el papa podían aparecer en el plano discursivo como una institución que se movía de forma compacta, al momento de tratar con la burocracia vaticana, los católicos latinoamericanos tuvieron que aprender a moverse por los intrincados pasillos de la curia romana. Para esta función resultaron clave ciertos agentes que, como Soler, mantenían vínculos fluidos con la jerarquía del continente al tiempo que eran visitantes frecuentes en Roma.

Los sucesos concentrados en el año 1885 terminaron por definir el perfil de Mariano Soler como activista ultramontano transnacional. Soler llegó a Roma como uno de los principales líderes de la renovación católica de su país y con un importante capital relacional, producto de su preocupación por tender lazos de solidaridad con ultramontanos argentinos y chilenos. Otros hechos reafirman la importancia de ese año en su vida: la primera audiencia con León XIII –un papa cuyo magisterio moldeará su obra y labor como futuro obispo de Montevideo–, la primera peregrinación a Palestina, y la confirmación de los estrechos vínculos que lo ataban al Colegio Pío Latino Americano, pues poco después se comprometió en una misión por América Latina para salvar a la institución de la bancarrota. De ahí en más,

⁴¹⁸ Bruno, “La expulsión del delegado...”, 169-170.

⁴¹⁹ Cfr. Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina...*, 348-351.

⁴²⁰ Cfr. Willi Henkel, “Leone XIII e l’America Latina”, en *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina*, Pontificia Comissio Pro America Latina (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000), 803-811.

su vida discurrirá por esos tres grandes espacios: Roma, América Latina y Oriente. Esos caminos se entrecruzarán permanentemente en viajes, escritos, discursos y acciones, y desembocarán en un esfuerzo común por construir un internacionalismo católico centrado en la figura del papa.

PARTE II

ROMA

CAPÍTULO 3

CON LA MIRADA PUESTA EN ROMA Y LOS PIES EN URUGUAY

Tras su primer encuentro con León XIII, Mariano Soler prefirió mantenerse alejado de la tormenta anticlerical que arreciaba sobre las costas uruguayas. Durante ese *impasse* recorrió parte de Europa y Palestina, en un viaje de hondas resonancias en su espíritu y futuras repercusiones para el catolicismo rioplatense. A principios de 1886 emprendió una gira misional por América Latina para socorrer las arcas del Colegio Pío Latino Americano y que concluyó en Montevideo un año más tarde. Pero fue poco el tiempo que permaneció en Uruguay. Su espíritu inquieto lo arrastró primero a la Argentina, donde en mayo de 1887 participó de la coronación de la Virgen de Luján; luego, en diciembre, otra vez a Roma, encabezando la delegación diocesana en los festejos jubilaes del papa; y finalmente, en marzo de 1888, a Medio Oriente, donde emprendió una excursión por las antiguas ruinas de Palmira. Esa libertad de movimiento de la que gozó durante tantos años, y que era tolerable por su condición de vicario general de la diócesis, se vio trastocada con la muerte de Inocencio M. Yéregui y su designación como tercer obispo de Montevideo. Como era de esperar, sus viajes al extranjero se redujeron drásticamente a causa de las nuevas obligaciones pastorales. En su función de obispo, estrechó sus vínculos con Roma y con él también los de la Iglesia uruguaya. En las casi dos décadas que duró su gobierno, avanzó en el proceso de romanización de la diócesis al afianzar la autoridad episcopal y contribuir a dar una mayor nitidez a la imagen que los uruguayos tenían del papa. La “romanidad” y el universo de ideas, emociones y prácticas devocionales y litúrgicas que lo integraban, se convirtieron en un componente esencial del catolicismo uruguayo moderno.

Un objetivo central de la administración de Soler fue incrementar la capacidad del gobierno eclesiástico en dos niveles: en lo local, fortaleciendo la autoridad episcopal sobre el clero y las organizaciones católicas que tutelaban la vida religiosa; y en lo transnacional, asegurando la capacidad de control del papa y la curia romana en el funcionamiento institucional de la Iglesia en Uruguay. Por supuesto, ambas dimensiones estaban interconectadas. La presencia de Roma en el espacio local dependía del grado de institucionalización de la Iglesia uruguaya. En ese sentido, la centralidad que adquirió el papado para el catolicismo en el país sudamericano fue una labor que involucró tanto a las altas esferas del Vaticano como al llano de la curia montevideana y las parroquias más aisladas en la campaña. Ese doble nivel tuvo su correlato en la internacionalización del Vaticano. No es posible comprender el surgimiento de la Santa Sede como un actor internacional sin considerar a las Iglesias locales que, desde la “periferia” de América Latina, actuaron para apuntalar la centralidad romana. Al mismo tiempo, la Iglesia uruguaya, como tantas otras en el continente, mientras se acrisolaba al calor de un catolicismo “nacional” y ultramontano, buscó proyectarse en la esfera pública internacional sirviéndose de la internacionalización del papado.

El propósito de este capítulo es profundizar en la dimensión local de la romanización de la Iglesia uruguaya bajo el gobierno episcopal de Mariano Soler. Queda reservado para el capítulo siguiente todo lo relativo a sus efectos internacionales. Aquí abordaremos lo que podría considerarse la dimensión “interna” del proceso, es decir, aquella faceta vinculada con la institucionalización y territorialización de la Iglesia uruguaya. Para ello nos detendremos en los esfuerzos de Soler por consolidar las estructuras eclesiásticas y los desafíos que enfrentó durante la marcha. Aclaradas estas presiones de orden, el capítulo parte con el ascenso de Soler al episcopado en 1890, para reconstruir sus temores personales y las expectativas generadas en su entorno por la continuidad de la reforma ultramontana iniciada por sus predecesores. Luego se estudian las principales acciones de su gobierno para robustecer la institución eclesiástica; en particular, la creación de la provincia eclesiástica, la reforma del clero y la organización del laicado. La romanización del catolicismo en Uruguay no solo dependió de una institucionalidad fuerte y un clero disciplinado, sino también de la generación de ideas y emociones religiosas que estimularan entre los fieles la devoción y fidelidad hacia la figura, enseñanzas y autoridad del romano pontífice. Para ello, Soler recurrió a diversos mecanismos y prácticas que hicieron presentes a los católicos las virtudes y sufrimientos del “prisionero

del Vaticano”. Aquí consideraremos cuatro instrumentos que canalizaron la atención de los católicos hacia el papa: la celebración de jubileos pontificios, la colecta para el óbolo de San Pedro, la transmisión de las enseñanzas papales a través del sistema de cartas pastorales, y la reforma litúrgica de la música sagrada. En la última parte se consideran los principales obstáculos que surgieron al proceso de romanización y que obligaron a Soler a renunciar o reconsiderar aspectos capitales de la reforma ultramontana, a saber: los conflictos con el gobierno civil y el recrudecimiento de las guerras culturales, el déficit financiero de la Iglesia, las tensiones en la interna católica por la cuestión social, y las dificultades de índole personal que afectaron a Soler en sus últimos años de gobierno.

1. *Ascenso al episcopado*

El repentino fallecimiento de Inocencio M. Yéregui, la noche del 1º de febrero de 1890, obligó a Mariano Soler a enfrentar un escenario que, aunque se anticipaba como el más probable, no por eso era menos temido. “Murió después de veinte minutos de haber sentido los horribles dolores de una angina de pecho, pero con todo su conocimiento, auxiliándose él mismo a bien morir”, relató Soler al cardenal Rampolla, tras haber asistido al prelado en sus últimos minutos de vida⁴²¹. Confirmado el deceso de Yéregui, Soler telegrafió a Roma para comunicar la infausta noticia y solicitar que se delegara con urgencia facultades en alguna persona⁴²². El 3 de febrero un telegrama del cardenal Rampolla cruzó el Atlántico con un breve mensaje destinado a Soler: “*Il Santo Padre autorizza vostra signoria a governare la diocesi provisariamente e fino a nuove disposizione*”⁴²³. Como no había cabildo eclesiástico en Montevideo, la resolución era insuficiente. Soler volvió a escribir para suplicar que se delegara en alguien todas las facultades que tenía el obispo. La respuesta llegó al día siguiente. El papa acordaba darle a él todas las facultades ordinarias que, según las normas canónicas, competían a los vicarios capitulares en sede vacante⁴²⁴. Por su parte, el gobierno

⁴²¹ Mariano Soler a Mariano Rampolla (Montevideo, 11 febrero 1890), ACEM, Libro de Notas n.º 6, f. 90.

⁴²² Nota suelta (s.f.), ACEM, GMIY, Correspondencia con Santa Sede, Secretaría de Estado.

⁴²³ Mariano Rampolla a Mariano Soler, (Roma, 3 febrero 1890), telegrama, ACEM, GMIY, Correspondencia con Santa Sede, Secretaría de Estado.

⁴²⁴ Mariano Soler a la Santa Sede (s.f.), borrador de telegrama, ACEM, GMIY, Correspondencia con Santa Sede, Secretaría de Estado; Mariano Rampolla a Mariano Soler (Roma, 4 febrero 1890), ACEM, GMIY, Vicaría General.

uruguayo, en calidad de patrono de la Iglesia uruguaya, aprobó el nombramiento provisorio de Soler y se reservó proponer a la Santa Sede, con oportunidad, la terna para la provisión definitiva del obispado⁴²⁵. Soler se desempeñó como gobernador eclesiástico provisorio durante los meses siguientes, hasta que el 21 de noviembre un hilo telegráfico comunicó en carácter reservado que Uruguay contaba con un nuevo obispo, el tercero desde la creación de la diócesis⁴²⁶.

Varios amigos y allegados de Soler, entre ellos, antiguos compañeros en los colegios de Santa Fe y Roma⁴²⁷, escribieron para congratularlo por su designación. En conjunto, las cartas expresan las expectativas reformistas y ultramontanas que muchos depositaban en Soler como nueva cabeza de la Iglesia uruguaya. El arzobispo de Santiago de Chile, Mariano Casanova –que, según él mismo relevó, había escrito a Roma para recomendar la promoción de Soler–, lo alentó a afanarse por la romanización de América Latina y a continuar la guerra cultural contra los enemigos del catolicismo. “Trabaje con constancia y energía en la más pronta celebración del Concilio Sud-Americano, que acerque más y más a Roma este continente y combata de muerte al liberalismo y a la masonería”, eran los consejos que le daba el fogueado prelado trasandino⁴²⁸. Casanova no dudaba que la influencia de Soler pronto se haría sentir en las demás diócesis sudamericanas⁴²⁹. Otras cartas vinculaban el gobierno que pronto inauguraría Soler con la obra apostólica iniciada por el último vicario apostólico y primer obispo uruguayo, Jacinto Vera, en la década de 1860. “Tenemos que admirar en S. Señoría”, afirmaba la presidenta de la Sociedad de Señoras de la Beneficencia de San José

⁴²⁵ Mariano Soler a Ramón López Lomba (Montevideo, 5 febrero 1890), ACEM, Libro de Notas n.º 6, f. 88; Ramón López Lomba a Mariano Soler (Montevideo, 7 febrero 1890), ACEM, GMIY, Vicaría General.

⁴²⁶ “A la mayor gloria de Dios Monseñor Dr. D. Mariano Soler. Tercer Obispo de Montevideo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 29 noviembre 1890, 2126.

⁴²⁷ Cfr. Federico J. Rasore a Mariano Soler (Buenos Aires, 4 diciembre 1890); Milcíades Echagüe a Mariano Soler (Buenos Aires, 28 noviembre 1890); Juan N. Terrero a Mariano Soler (Buenos Aires, 30 noviembre 1890), ACEM, Gobierno de Monseñor Mariano Soler (GMMS), Obispado, Correspondencia. Una vez conocida la consagración de Soler como obispo, escribió para felicitarlo un grupo de sacerdotes exalumnos del Colegio Pío Latino Americano pertenecientes a la arquidiócesis de Buenos Aires, y también desde el seminario de Santa Fe. Cfr. “Felicitaciones y saludos a S.S. Ilma. el Obispo de Montevideo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 22 marzo 1891, 2383.

⁴²⁸ “Bendigo a Dios porque le ha llamado a la dignidad episcopal y felicito a la Iglesia de Montevideo. [...] Cuando pasé por Montevideo, me creí en el deber de escribir al Vaticano era V.S.I. el unguento del Señor. Con cuánto gusto derramaría yo sobre su cabeza, mezclado con las lágrimas del entusiasmo, el sagrado óleo! Un buen obispo es un tesoro, y en Sud-América más que en otras partes”. Mariano Casanova a Mariano Soler (Santiago de Chile, 10 diciembre 1890), ACEM, GMMS, Obispado, Correspondencia.

⁴²⁹ Mariano Casanova a Mariano Soler (Santiago de Chile, 5 mayo 1891), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas al prelado, vol. 239, ff. 208-209.

de Mayo, “un valiente continuador de aquella grande obra de regeneración social, que empieza Monseñor Vera y continuará después su digno sucesor [Yéregui], y que no dudamos que dirigida ahora por S.S. alcanzará mayor esplendor”⁴³⁰. Ninguna carta hacía referencia a los vicarios apostólicos anteriores a Vera. Era una lectura que también difundieron los círculos ultramontanos y un sector de la prensa liberal. Las cartas confirmaban el discurso institucional de que la moderna Iglesia uruguaya, en su carácter misionero, apostólico y romano, había comenzado con el gobierno eclesiástico de Vera⁴³¹. Finalmente, un grupo menor de cartas da cuenta del temor que rondaba entre los católicos de que Soler renunciara a la dignidad episcopal para seguir su más profunda vocación religiosa –por entonces eran un secreto a voces sus deseos de abandonar el país e ingresar como franciscano custodio de los Santos Lugares en Palestina–⁴³². El presbítero Crisanto López le aseguraba a Soler que rezaba para que no se acordara de Tierra Santa “sino para meditar (desde Montevideo) los Misterios del Señor en ella”⁴³³. Su amigo y antiguo condiscípulo piolatino, Norberto Betancur, también hizo alusión a la resistencia de Soler de aceptar el cargo: “[i]Con que le han elegido Obispo! Cuánto me alegro. Para continuar la obra de Monseñor Vera, de feliz memoria, ninguno más aparente que tú, pues le creo animado de aquel espíritu y celo grande que lo animaban. [...] Quién sabe no se te antoje esquivarlo, para salir con la tuya: no creo que salgas bien. Cinchá nomás, que te ayudaremos con gusto”⁴³⁴. Antes de partir a Roma para recibir la unción, Soler mantuvo una audiencia privada con el presidente de la república, Julio Herrera y Obes, en la que acordaron la conveniencia de solicitar a la Santa Sede el nombramiento de un obispo auxiliar que facilitara el gobierno de la diócesis. También conversaron sobre la necesidad de

⁴³⁰ Sociedad de Señoras de la Beneficencia de San José de Mayo a Mariano Soler (s.f.), ACEM, GMMS, Obispado, Correspondencia.

⁴³¹ Cfr. Jacinto Casaravilla a Mariano Soler (Montevideo, 28 noviembre 1890); Luis Mendive a Mariano Soler (Salto, 29 noviembre 1890); Pedro Podestá a Mariano Soler (27 noviembre 1890); Milcíades Echagüe a Mariano Soler (Buenos Aires, 28 noviembre 1890), todas las cartas en ACEM, GMMS, Obispado, Correspondencia. También, “El pueblo al Dignísimo Tercer Obispo de Montevideo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 29 noviembre 1890, 2126-2128, donde se reproducen los conceptos de diversos diarios uruguayos; “La consagración del Obispo Diocesano Monseñor Dr. D. Mariano Soler”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 14 febrero 1891, 2302.

⁴³² *La Semana Religiosa* anunció en sus páginas que el día 5 de diciembre el obispo electo había partido a Roma “con el objeto de presentarse a Su Santidad y exponerle ciertas razones referentes a su nombramiento, que nuestros lectores no ignoran”. “El Doctor Soler”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 6 diciembre 1890, 2152.

⁴³³ Crisanto López a Mariano Soler (Salto, 27 noviembre 1890); Luis F. Fuentes y Margarita Márques de Fuentes a Mariano Soler (Montevideo, 4 diciembre 1890), ambas cartas en ACEM, GMMS, Obispado, Correspondencia.

⁴³⁴ Norberto Betancur a Mariano Soler (San José, 24 noviembre 1890), ACEM, GMMS, Obispado, Correspondencia.

ampliar la constitución del cabildo eclesiástico con dos nuevas canonjías para proveer mejor la predicación en la catedral⁴³⁵.

En Roma Soler terminó por aceptar que, al menos por el momento, su destino estaba en Uruguay. El 29 de enero de 1891, el cardenal Mieczysław Ledóchowski firmó el breve en el que León XIII lo nombraba obispo de Montevideo, y el 8 de febrero recibió la consagración de manos del cardenal Lucido Maria Parocchi⁴³⁶. Ese mismo día firmó en la ciudad papal su primera pastoral. “Hemos por tanto, constituidos Padre, Pastor y Prelado de esa amada Diócesis [de Montevideo], que formará para Nos *la Tierra Santa de nuestra misión apostólica*, por disposición divina y voluntad de la Santa Sede”, anunciaba en ella a sus feligreses⁴³⁷. La pastoral, además de abordar el tema de la dignidad, misión y obligaciones de la figura del obispo y su relación con el pontífice romano, sirvió a Soler para justificar su inicial renuencia a aceptar la designación, fundada –aseguraba él– en el temor de asumir “el formidable ministerio episcopal” y ante el ejemplo de sus “dos ilustres predecesores”⁴³⁸.

El flamante obispo regresó a un país sumido en la peor crisis económica y financiera de todo el siglo, y, según escribió a su amigo Juan Zorrilla de San Martín, resistido por los sectores más radicales del liberalismo. “Nuestra tierra económicamente va muy mal, aunque bajo el aspecto religioso no van tan desalentadas las esperanzas, que mejor irían si el fraile Soler estuviese sepultado en Tierra Santa: mi nombre es causa de mayores odios a la religión, pero el Papa lo ignoraba”⁴³⁹. Enterrados los sueños de hacerse franciscano en Palestina, las expectativas en el entorno católico del país y la región confirmaron a Soler que su misión estaba en la Iglesia local. Roma era siempre el norte, pero desde el inicio se avizoraban varias dificultades.

⁴³⁵ Mariano Soler a Carlos A. Berro (Montevideo, 2 diciembre 1890), ACEM, Libro de Notas n.º 6, f. 131.

⁴³⁶ Breve de León XIII nombrando Obispo y Pastor de la Iglesia de Montevideo a Mons. Mariano Soler (Roma, 29 enero 1891), ACEM, GMMS, Obispado, Santa Sede; Vidal, *El primer arzobispo...*, t. 2, 7.

⁴³⁷ Mariano Soler, “Carta pastoral que el Ilmo. y Rvmo. Sr. Obispo Diocesano Dr. D. Mariano Soler dirige al clero y fieles de la Diócesis de Montevideo en el día de su consagración en Roma”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 14 marzo 1891, 2368. La cursiva en el original.

⁴³⁸ Soler, “Carta pastoral...”, 2369.

⁴³⁹ Mariano Soler a Juan Zorrilla de San Martín (Montevideo, 25 noviembre 1891), MHN, Documentos relativos al arzobispo de Montevideo - Mariano Soler y el Dr. Juan Zorrilla de San Martín. El subrayado pertenece al documento original.

2. Avances en la consolidación de la Iglesia uruguaya

Desde la cúpula eclesiástica, Soler trabajó por la consolidación de la Iglesia uruguaya. Una de las primeras medidas que tomó fue designar dos obispos auxiliares que le permitieran descentralizar las tareas administrativas y redistribuir la labor pastoral en una diócesis que aún se sentía demasiado extensa. El primer nombramiento recayó en Ricardo Isasa. Compañero de estudios de Soler en los colegios Inmaculada Concepción y Pío Latino Americano, Isasa fue consagrado obispo titular de Anemurio y auxiliar de Montevideo el 30 de mayo de 1891⁴⁴⁰. A fines de ese mismo año, Soler remitió a la Santa Sede la documentación para promover otro obispo auxiliar, Pío Cayetano Stella, sacerdote formado en los mismos colegios de Santa Fe y Roma, aunque de una generación más joven que la de Soler⁴⁴¹. En mayo de 1893 el cardenal Rampolla le comunicó a Soler que el papa había aceptado el nombramiento de un segundo obispo titular y solicitaba la presentación de una terna. Entonces Soler propuso en primer lugar a Stella, y luego a Santiago Haretche y Nicolás Luquese, los dos últimos, cercanos al prelado, colaboradores en la curia de Montevideo y educados en el Colegio Inmaculada Concepción de Santa Fe⁴⁴². La elección de Stella fue finalmente ratificada, siendo consagrado obispo titular de Amyzon. De este modo, Soler reafirmaba la política trazada por sus antecesores Vera y Yéregui de asegurar los puestos jerárquicos con sacerdotes formados por la Compañía de Jesús y, en lo preferente, en el Colegio Pío Latino Americano.

El nombramiento de dos obispos auxiliares resultó un logro importante en los primeros años de gobierno de Soler, pero el mayor triunfo de su administración fue sin duda la creación de la provincia eclesiástica del Uruguay. Junto a estos avances en el desarrollo institucional de la Iglesia, Soler se ocupó de la reforma del clero y la formación del laicado con la intención de que obraran como fuerzas disciplinadas y obedientes a las directivas del diocesano y al magisterio de León XIII.

⁴⁴⁰ Cfr. Juan Villegas, “Mons. Ricardo Isasa. 1846-1929”, *Soleriana* 20: 3 (1995): 143-150.

⁴⁴¹ Cf. Mariano Soler a Mariano Rampolla (Montevideo, 7 diciembre 1890), ACEM, Libro de Notas n.º 6, f. 157; “El Ilmo. y Rvmo. Monseñor Dr. D. Pío Stella obispo titular de Amyzon y auxiliar de Montevideo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 24 febrero 1894, 4956-4957.

⁴⁴² Mariano Rampolla a Mariano Soler (Roma, 3 mayo 1893), ACEM, GMMS, Obispado, Santa Sede.

3. *La organización de la Iglesia nacional*

El gran paso en la maduración institucional de la Iglesia uruguaya se alcanzó con la creación de la provincia eclesiástica. Como en tantas otras iniciativas, la propuesta inicial partió del laicado. En 1893 el Directorio Central de la Unión Católica –definido como la Junta permanente de los Congresos Católicos del Uruguay– se dirigió al secretario de Estado del Vaticano para solicitar el título de arzobispo para Mariano Soler. Como no estaban dadas las condiciones canónicas e institucionales, pues debía existir al menos otra diócesis que hiciera de sufragánea, el papa no pudo acceder a la petición. No obstante, se mostró abierto a la idea y expresó que aceptaría de buen grado elevar la diócesis de Montevideo a metropolitana si el gobierno uruguayo hacía los trámites necesarios⁴⁴³. La brisa fresca que por entonces corría en la política uruguaya era propicia para los intereses de la Iglesia y, como hizo décadas antes con la gestión del obispado, Soler no la desaprovechó.

Luego del turbulento gobierno de Máximo Santos, en la década de 1890 las relaciones entre la Iglesia y el Estado uruguayo retomaron su antiguo cause de concordia, con los gobiernos de Julio Herrera y Obes y Juan Idiarte Borda. Según relató Soler a la Santa Sede, fue la relación personal que cultivó con ambos presidentes lo que permitió alcanzar la creación del arzobispado⁴⁴⁴. Del acuerdo con Idiarte Borda parece dar cuenta el borrador de un “Memorándum para la organización de la Iglesia Nacional con un Arzobispado Metropolitano y dos obispados sufragáneos”, escrito con puño y letra de Soler, y que coincide con el proyecto de creación del arzobispado que en abril de 1895 el presidente presentó al parlamento⁴⁴⁵. El proyecto del Ejecutivo proponía la creación de la provincia eclesiástica con Montevideo

⁴⁴³ Pedro Gaudio, “El primer antecedente de la creación del arzobispado de Montevideo en el Archivo Vaticano”, *Soleriana* 9 (1998): 87-94.

⁴⁴⁴ Mariano Soler, “Visita ad Limina. Estado de la Diócesis de Montevideo, 1885-1895”, ACEM, Serie Obispado, Mons. Mariano Soler, Visita “ad limina”. En la carátula del documento se lee lo siguiente: “N.B. Este borrador se tradujo al italiano para ser presentado a la S[sagrada] C[ongregación] del Con[cilio]. M[ariano]. O[bispo]. de M[ontevideo]”. Aunque el informe contenía datos sobre la evolución de la diócesis durante el decenio 1885-1895, Soler incluyó información de años posteriores, hasta 1897, cuando presentó el documento a la Santa Sede.

⁴⁴⁵ “Memorándum para la organización de la Iglesia Nacional con un Arzobispado Metropolitano y dos obispados sufragáneos. Presupuesto”, (s.f.), ACEM, GMMS, Obispado, Correspondencia. El proyecto de ley del gobierno puede consultarse en *Diario de Sesiones de la H. Cámara de Senadores de la República Oriental del Uruguay*, t. 70 (Montevideo: Tipografía de la Escuela Nacional de Artes y Oficios, 1897), 364-365. El borrador de Soler concluía con la siguiente anotación: “ofrecer al gobierno un boceto de Mensaje al C[uerpo] L[egislativo] y al Papa”.

como sede metropolitana y dos obispados sufragáneos con sus respectivas sedes en las ciudades de Salto y San José de Mayo. Asimismo, disponía la constitución del cabildo eclesiástico para cuando estuvieran dadas las condiciones materiales y los recursos humanos, y definía que las tres sedes compartirían el seminario conciliar de Montevideo. El proyecto iba acompañado de un mensaje presidencial que fundamentaba la necesidad de organizar la provincia eclesiástica en el orgullo nacional, los deberes dispuestos por la Constitución y los sentimientos religiosos de la mayoría de la población. Figuraba un cuarto motivo que, aunque coyuntural, se repitió en otros países de la región para estimular la creación de nuevas diócesis: que la Iglesia “nacional” llegara bien representada al Concilio Plenario Latinoamericano que se estaba preparando. En ese sentido, el presidente advertía al parlamento que, “al no ser Arzobispal la Sede de Montevideo, le tocaría el último puesto, ya que como Obispado, es de más reciente creación que el de la República del Paraguay”⁴⁴⁶.

Mientras el proyecto entraba en la fase de discusión parlamentaria, en octubre de 1895 el provisor general de la diócesis, Nicolás Luquese, viajó a Roma en calidad de agente confidencial para negociar las condiciones del arzobispado. Entre los asuntos que debía consultar estaban: conocer el parecer de la Santa Sede sobre el proyecto de ley del gobierno, la candidatura de Mariano Soler como arzobispo, y la necesidad de armonizar las bulas de erección con los derechos de patronato que sostenía el Estado uruguayo. La misión encontró buena acogida en Roma, aunque el papa no se privó de manifestar su descontento por la condición del gobierno de considerar el “pase” o aprobación civil de las bulas, más aún cuando el arreglo sería establecido de común acuerdo entre las partes⁴⁴⁷.

El asunto del arzobispado sirvió como un barómetro para medir la presión que estaban acumulando las fuerzas anticlericales en el país. El avance del proyecto, que parecía estar asegurado desde el momento en que contó con el apoyo decidido del presidente, encontró resistencias en las cámaras entre sectores liberales y anticlericales que pusieron en duda su

⁴⁴⁶ *Diario de Sesiones...*, t. 70, 364. La preocupación por crear nuevas diócesis para mejorar la representatividad de las Iglesias “nacionales” en el Concilio Plenario fue tratada en una carta que el mercedario fray Pedro Armengol Valenzuela dirigió al arzobispo de Santiago de Chile: “Debería aumentarse nuestras diócesis, al menos en el número de cuatro que el año pasado se proyectó; porque de lo contrario vamos a hacer un papel muy desairado en el futuro Concilio, presentándonos solo con cuatro Obispos, mientras que el Ecuador, Nueva Granada y otros pueblos más pequeños y menos poblados, serán representados por un número doble”. Fray Pedro Armengol Valenzuela a Mariano Casanova (s.f.), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas al Ilmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo Dr. Don Mariano Casanova, vol. 165, f. 359.

⁴⁴⁷ Gaudiano, “Mons. Mariano Soler, primer arzobispo...”, (tesis de Doctorado), 41-42.

necesidad. Detrás de la puja por evitar la plena organización de la Iglesia existían motivaciones de índole filosófica y política, espoleadas por el temor de un incremento de la influencia “clerical” en la política partidaria a través de redes clientelares que involucraban a curas de campaña, la curia de Montevideo y referentes del laicado⁴⁴⁸. Las voces de rechazo desbordaron el recinto parlamentario para expandirse a otros espacios sociales y culturales. “Los estudiantes de la Universidad [Mayor de la República] en su gran mayoría son abiertamente hostiles al proyecto de arzobispado, pues consideran que ninguna razón de peso justifica su creación”, escribía un autor desde las columnas de la revista universitaria *Los Debates*⁴⁴⁹. En 1896, cuando el proyecto estaba en una fase más avanzada de la discusión, se organizaron movilizaciones para una fecha tan especial del imaginario anticlerical como era el 20 de septiembre, aniversario de la toma de Roma. Centros y asociaciones católicas del país consultaron al obispo acerca de la conveniencia de organizar contramanifestaciones en defensa del proyecto del gobierno. Soler decidió hacer pública su respuesta en una circular difundida por la prensa, en la que desalentó todo tipo de demostraciones por creerlas “inútiles” como elemento de propaganda entre los católicos, e “imprudentes”, porque podían ocasionar “desórdenes y colisiones”. Además, consideró que podían servir de excusa para convertir en una “cuestión religiosa” lo que debía mantenerse como una “simple medida de carácter administrativo”⁴⁵⁰. La respuesta de Soler era la de alguien que se sabía de antemano con la partida ganada, pero revela también un cambio en su estrategia hacia el liberalismo y una reinterpretación de las relaciones entre católicos y liberales que estaba madurando por aquellos años, como veremos más adelante.

El apoyo personal del presidente Idiarte Borda resultó fundamental en la aprobación final del arzobispado⁴⁵¹. El 18 de noviembre de 1896 el parlamento dio su sanción y promulgó el proyecto. Hubo una modificación importante a la propuesta original al sustituirse como sede episcopal la ciudad de San José por la de Melo⁴⁵². Se consideró que una sede próxima a

⁴⁴⁸ De los vínculos clientelares entre la Iglesia católica y el Partido Colorado, sobre todo de la red que asociaba a la curia de Montevideo, a curas párrocos en el interior del país y al político “colorado” Francisco Bauzá, dan cuenta Zullibaga y Cayota en, *Cristianos y cambio social...*, 216-219.

⁴⁴⁹ Guillat, “El Arzobispado”, *Los Debates*, Montevideo, 5 septiembre 1896, 158.

⁴⁵⁰ “El Arzobispado y los católicos”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 19 septiembre 1896, 7264.

⁴⁵¹ Así lo reconoció Mariano Soler en la primera carta que escribió como arzobispo y que dirigió a Idiarte Borda. “Del Prelado”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 5 junio 1897, 7939.

⁴⁵² Matías Alonso Criado y Emiliano Alonso Martínez, *Coleccion Legislativa de la Republica Oriental del Uruguay. Ó sea recopilacion cronologica de las leyes, decretos, resoluciones gubernativas, tratados internacionales, acordadas del tribunal y demas disposiciones de carácter permanente, sancionadas con fuerza de ley*

la frontera con Brasil y no tan cercana a Montevideo serviría mejor a los intereses nacionales⁴⁵³. Con la aprobación parlamentaria, en febrero de 1897 el gobierno designó a Juan Zorrilla de San Martín como enviado extraordinario y ministro plenipotencia ante la Santa Sede, con la misión de tramitar la erección del arzobispado y los obispados sufragáneos. Soler había viajado a Roma un mes antes para cumplir con la visita *ad limina* y recibir el palio⁴⁵⁴. El 14 de abril León XIII puso su firma a las bulas que organizaban la provincia eclesiástica de Uruguay y nombraban a Mariano Soler como primer arzobispo de Montevideo⁴⁵⁵. Cinco días después Soler fue preconizado en un consistorio secreto por el papa, y el 20 de abril, en el Palacio de la Cancillería, recibió el palio de manos del cardenal Teodulfo Mertel. En la ceremonia estuvieron presentes el rector del Colegio Pío Latino Americano y cuatro seminaristas uruguayos⁴⁵⁶. A pedido del papa, Soler alargó su estadía en Europa para representar a las diócesis sudamericanas en la canonización de Antonio Maria Zaccaria y Pedro Fourier⁴⁵⁷. Una vez de regreso al país, el 29 de septiembre, prestó juramento ante las autoridades civiles con una fórmula previamente acordada entre el gobierno uruguayo y la Santa Sede⁴⁵⁸. El 5 de octubre, el flamante arzobispo firmó el auto de ejecución de las letras apostólicas de León XIII⁴⁵⁹.

La violenta disolución de la alianza entre la Iglesia y el partido de gobierno interrumpió de forma abrupta la ejecución plena de las bulas de León XIII. Cuando Soler desembarcó en Montevideo el 28 de junio de 1897, el escenario político registraba fuertes convulsiones.

desde la independencia de la república hasta la fecha por Matías Alonso Criado. Continuada hasta nuestros días por Emilio Alonso Martínez, t. 19 (Montevideo: Imprenta a vapor de "El Siglo", 1897), 453-454.

⁴⁵³ Otra ley, promulgada el 25 de noviembre de 1896, definió la demarcación del arzobispado de Montevideo en los departamentos de Montevideo, Canelones, San José, Minas, Maldonado y Rocha; el obispado de Salto pasó a comprender los departamentos de Salto, Colonia, Soriano, Flores, Río Negro, Paysandú y Artigas; y el obispado de Melo, los departamentos de Cerro Largo, Rivera, Tacuarembó, Durazno, Florida y Treinta y Tres. Alonso Criado y Alonso Martínez, *Coleccion Legislativa...*, t. 19, 463.

⁴⁵⁴ "Viaje del Prelado Diocesano", *La Semana Religiosa*, Montevideo, 1 enero 1897, 7508.

⁴⁵⁵ "Bulas Pontificias", *La Semana Religiosa*, Montevideo, 16 octubre 1897, 8256-8257; "Bulas Pontificias relativas a la erección del arzobispado", *La Semana Religiosa*, Montevideo, 23 octubre 1897, 8291-8292.

⁴⁵⁶ La crónica del consistorio, la consagración de Soler y la actuación de Zorrilla de San Martín en Roma fue relatada en una carta publicada en *La Semana Religiosa*, escrita por el conde Ferruccio Pasini Frassoni, quien acompañó al diplomático uruguayo en calidad de secretario privado. "El Arzobispado de Montevideo", *La Semana Religiosa*, Montevideo, 5 junio 1897, 7942-45.

⁴⁵⁷ "El Exmo. Sr. Arzobispo de Montevideo", *La Semana Religiosa*, Montevideo, 3 julio 1897, 8011-8012; Mariano Soler a Juan Idiarte Borda (Roma, 27 abril 1897), ACEM, GMMS, Arzobispado, Documentos varios.

⁴⁵⁸ El juramento fue acordado bajo la siguiente fórmula: "Juro y prometo por los Santos Evangelios obediencia y fidelidad al Gobierno de la República, e igualmente prometo no coadyuvar a ninguna propuesta, persona o consejo que sea nocivo a la tranquilidad e independencia de la República". "En el Palacio de Gobierno", *La Semana Religiosa*, Montevideo, 2 octubre 1897, 8219-8221.

⁴⁵⁹ "Auto ejecutorial", *La Semana Religiosa*, Montevideo, 9 octubre 1897, 8235-8239.

El mal manejo de los fondos público, el fraude electoral y la desvergonzada intervención del gobierno en la designación de candidatos vinculados al partido oficialista, llevaron al levantamiento armado del Partido Nacional, principal perjudicado por el sistema. Bajo el liderazgo del caudillo Aparicio Saravia, los “nacionalistas” o “blancos” iniciaron una guerra civil con objetivos concretos: saneamiento del sistema electoral, sufragio secreto y representación de las minorías políticas. Las movilizaciones comenzaron en noviembre de 1896 y en marzo del año siguiente estalló la guerra, que llegó a prolongarse hasta el mes de julio. El 25 de agosto, a la salida de un tedeum celebrado en la Catedral por el aniversario de la declaratoria de independencia, Idiarte Borda fue asesinado a sangre fría. Soler fue testigo del atentado y asistió al mandatario en sus últimos suspiros. La muerte de Borda privó a la Iglesia uruguaya de un aliado político clave y abrió una brecha para que entraran en escena viejos y nuevos actores hostiles al catolicismo.

Al frente del gobierno quedó Juan Lindolfo Cuestas, presidente del Senado y uno de los principales opositores al proyecto del arzobispado. Su gobierno –que transitó por varias fases, incluyendo una breve dictadura entre 1898 y 1899– significó el reavivamiento de la política anticlerical que luego, con el ascenso de José Batlle y Ordóñez a la presidencia, se aceleraría con graves repercusiones para la Iglesia. Por lo pronto, Cuestas impidió la instalación de los obispados sufragáneos y cortó la subvención a Zorrilla de San Martín, incluso antes de que este terminara de gestionar las bulas de las nuevas diócesis⁴⁶⁰. Sin posibilidad de que se nombrasen a los obispos, Soler permaneció como administrador apostólico de las sedes de Salto y de Melo hasta su muerte en 1908. Por consiguiente, si bien el año 1897 fue un punto de quiebre para la institucionalización de la Iglesia uruguaya, no significó una victoria plena para los católicos ni un fracaso rotundo para los anticlericales. Al final del capítulo ahondaremos en estas y otras dificultades que encorsetaron el despliegue institucional de la Iglesia y las aspiraciones reformistas de Soler.

4. *Un clero “unido y obediente al prelado”*

⁴⁶⁰ Cfr. Mariano Soler a Juan Zorrilla de San Martín (Montevideo, 18 marzo 1898), MHN, Documentos relativos al arzobispo de Montevideo - Mariano Soler y el Dr. Juan Zorrilla de San Martín.

La formación de un clero disciplinado, ortodoxo, despolitizado y obediente al obispo diocesano y al romano pontífice fue un pilar de la reforma ultramontana en América Latina. Eso implicaba, por un lado, reformar al clero —que en la diócesis de Montevideo continuaba siendo en su mayoría de origen extranjero—, y por otro, fundar nuevos seminarios o restaurar la disciplina en los existentes para que los seminaristas se educaran en un espíritu ultramontano.

Cuando Soler inició su gobierno seguía existiendo un único seminario, administrado por la Compañía de Jesús⁴⁶¹. El plan de estudios tenía una duración de doce años y estaba dividido en tres bloques: cuatro años de latín y estudios elementales; cuatro años de bachillerato y filosofía tomista; y otros cuatro años de estudios teológicos y canónicos⁴⁶². Soler visitaba con frecuencia el establecimiento para supervisar que se cumpliera con las constituciones apostólicas, y una vez al mes asistía a los “casos de teología dogmática” que debían resolver los estudiantes más avanzado como parte de su formación. En 1895 había inscriptos alrededor de 45 seminaristas, lo que suponía un promedio de egreso de dos sacerdotes por año, un número insuficiente para satisfacer las demandas de la feligresía. Ese problema no tenía perspectivas de solución mientras Soler no encontrara un medio para aumentar el número de becas⁴⁶³. En lo económico, el seminario dependía de la caja del obispado, que disponía de 660 pesos mensuales que le pasaba el gobierno nacional para el pago de becas, y, dado que ese monto era insuficiente⁴⁶⁴, también de las ganancias obtenidas por dispensas, proclamas matrimoniales, limosnas y donaciones de algunos familiares de los seminaristas.

⁴⁶¹ Durante esta época el seminario continuó funcionado sin edificio propio, dado que el gobierno uruguayo no cumplió con sus obligaciones acordadas con la Santa Sede de proporcionar uno a la diócesis. Funcionaba como anexo del colegio que dirigían los jesuitas. Esto resultaba una ventaja para Soler, porque en esas condiciones el gobierno no tenía ningún pretexto para intervenir en la dirección del establecimiento. Tampoco se creyó conveniente invertir en un edificio para no desviar recursos que se necesitaban con más urgencia en las parroquias. Además, al funcionar el seminario en el colegio, se obtenían dos ventajas: los jesuitas podían gestionar con más libertad la enseñanza en ambos institutos, y los seminaristas mantenía su educación bajo la tutela de la Compañía de Jesús. Esta última ventaja había sido defendida por los anteriores obispos Vera y Yéregui.

⁴⁶² Cfr. Mariano Soler a Germán Roosen (Montevideo, 28 enero 1901), ACEM, Libro de Notas n.º 7, ff. 199-200. En la informe para la visita *ad limina* de 1885-1895, Soler hablaba de 11 años de estudios y detallaba los siguientes cursos: 4 años de latín, gramática castellana, doctrina cristiana, aritmética razonada, geografía universal, historia Antigua, Romana, Edad Media, Moderna, Contemporánea, historia de América, cosmografía, retórica, literatura; 3 años de filosofía tomista, física, química, historia natural y matemáticas; y 4 años de teología dogmática y moral, hermenéutica, derecho canónico y teología pastoral.

⁴⁶³ Soler, “Visita ad Limina...”.

⁴⁶⁴ En 1890, debido a las dificultades de la curia para continuar sosteniendo a los pensionados en Roma, Soler escribió al gobierno para que se aprobara por vía legislativa la asignación fija de tres becas con un coste de 2.000 pesos mensuales. Mariano Soler a Carlos A. Berro (Montevideo, 19 julio 1890), ACEM, Libro de Notas n.º 6, ff. 108-109. El presupuesto que terminó pasándole el gobierno fue un tercio de lo solicitado.

Al mismo tiempo, el obispo mantenía tres o cuatro seminaristas en Roma, lo que suponía un costo bastante más abultado. A pesar de esa situación, Soler decidió mantener la política de sus predecesores de preferir “pocos sacerdotes celosos y activos, que muchos no laboriosos y con frecuencia poco edificantes”⁴⁶⁵. Para el cierre de la centuria casi todos los sacerdotes ordenados en Uruguay habían pasado por el seminario diocesano, lo que permitió a la curia tener un conocimiento más preciso del clero que servía en la arquidiócesis.

El control episcopal también avanzó en el ámbito de las ordenaciones, el disciplinamiento de los cuerpos y las costumbres del clero. A todos los ordenados, tonsurados y seminaristas, se les exigía el uso de hábito talar. Una medida que se aplicó con rigor, al punto de llegar a excluir del cargo al sacerdote que pretendiera violar esa disposición⁴⁶⁶. A causa de la escasez crónica de curas, las dificultades de transporte en las zonas más distantes de la campaña, y al recargo en las actividades de los párrocos, Soler no pudo disponer de las “conferencias morales”, un instrumento que le permitía evaluar el nivel teológico del clero. Sin embargo, dos veces al año convocaba por partes al clero para que asistiera a los ejercicios espirituales, que por lo general quedaban bajo la dirección de los jesuitas.

Un hito en el disciplinamiento del clero por estos años fue la promulgación de las *Constituciones diocesanas*⁴⁶⁷. Se publicaron en 1896 ante la dificultad de convocar un sínodo diocesano, ya que era imposible sustituir a los curas de campaña que hubieran tenido que viajar a Montevideo para el encuentro. Las *Constituciones* vinieron a llenar un vacío al dar un marco definido de conducta y acción para el clero diocesano. Dos grandes apartados componen el documento: el primero, titulado “De las personas que profesan la Religión Católica”, reglamenta la vida, costumbres y obligaciones de los sacerdotes de la diócesis, abordando dimensiones tan amplias como la apariencia, vestimenta y las formas de relacionarse con el prelado y el “mundo”. También se consideran otros aspectos como la obligación de estudiar canto gregoriano o la prohibición de participar en asuntos políticos de cualquier índole. Esta sección contiene además diversas orientaciones para párrocos, confesores y predicadores sobre la vida y costumbres del laicado. Para evitar abusos y establecer uniformidad en la práctica litúrgica, se recomendaba seguir las reglas del *Manual Litúrgico* del liturgista español

⁴⁶⁵ Soler, “Visita ad Limina...”.

⁴⁶⁶ Soler, “Visita ad Limina...”.

⁴⁶⁷ Mariano Soler, *Constituciones diocesanas promulgadas por el Ilmo. y Rmo. Sr. Obispo de Montevideo Dr. D. Mariano Soler* (Montevideo: Tipografía Librería y Encuadernación de los Talleres de Don Bosco, 1896).

Joaquín Solans, de amplio uso en España e Hispanoamérica⁴⁶⁸. En el segundo apartado, que lleva por nombre “De las cosas eclesiásticas”, se tratan la administración de los sacramentos y las “cosas materiales de la Iglesia”, tales como el cuidado de los templos, ornamentos litúrgicos y mobiliario sagrado, el registro y mantenimiento de los libros parroquiales, el arancel diocesano, entre otras materias.

Al momento de preparar las *Constituciones*, Soler incorporó no solo la experiencia legislativa de los grandes concilios ecuménicos de Trento y Vaticano, del magisterio pontificio –con un particular acento en las enseñanzas de Benedicto XIV y León XIII–, y de diversos concilios europeos del siglo XIX, sino también los resultados de los más recientes sínodos diocesanos o provinciales de las Américas. En este último grupo destacan: el V Concilio Provincial de Baltimore (1843), el II Concilio Provincial de Quebec (1854), el II Concilio Plenario de Baltimore (1866), el I Concilio Provincial Neogranadino (1868), el I Sínodo Diocesano de Comayagua (1890), y el VII Sínodo de Santiago de Chile (1895). La experiencia sinodal chilena parece haber tenido una particular importancia para Soler, quien escribió al arzobispo santiaguino Mariano Casanova para que le enviase las resoluciones del sínodo celebrado en ese país⁴⁶⁹. El mismo Casanova había procurado nutrirse de la opinión de otros prelados y clérigos latinoamericanos al preparar el sínodo y, luego de realizado, se encargó de difundir sus actas, las que consideraba “un verdadero Código de Derecho Canónico administrativo”⁴⁷⁰. Las referencias contenidas en las *Constituciones diocesanas* de Montevideo

⁴⁶⁸ Joaquín Solans, *Manual Litúrgico, ó sea breve exposicion de las sagradas ceremonias que han de observarse en el Santo Sacrificio de la Misa, así privada como solemne; en la Exposición del SS. Sacramento; en las funciones más principales de entre año; en la administración de los SS. Sacramentos, Bendiciones, etc. del Ritual Romano. Va tambien un apéndice muy útil á los RR. Párrocos, en el cual se pone el método que han de guardar en los oficios del patrón del lugar, etc., y en las traslaciones que dichos oficios importan. Por el presbítero D. Joaquín Solans, Beneficiado, Maestro de ceremonias de la Sta. Iglesia Catedral de Uriel y profesor de liturgia en el Seminario de la Misma Ciudad*, 2 tomos (Terragona: Imprenta de Puigrubí y Arís, 1880). Para 1901 la obra del padre Solans iba en su octava edición. “Noticias bibliográficas”, *Razón y Fe*, Madrid, t. 2, enero-abril 1902, 108-109.

⁴⁶⁹ Mariano Soler a Mariano Casanova (Montevideo, 15 septiembre 1895), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas al Ilmo. y Rmo. Sr. Arzobispo Dr. Don Mariano Casanova, vol. 166, f. 134; Mariano Soler a Mariano Casanova (Montevideo, 3 marzo 1896); Mariano Soler a Mariano Casanova (Montevideo, 17 julio 1896), Mariano Soler a Mariano Casanova (Montevideo, 4 agosto 1896); Mariano Soler a Mariano Casanova (Montevideo, 14 septiembre 1896); Mariano Soler a Mariano Casanova (Montevideo, 27 septiembre 1896), todas en AHAS, Fondo Gobierno, Cartas al Ilmo. y Rmo. Sr. Arzobispo Dr. Don Mariano Casanova, vol. 167, ff. 288, 405, 421, 457, 469.

⁴⁷⁰ Mariano Casanova a Mariano Espinosa (Santiago de Chile, 8 octubre 1895), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas del prelado, vol. 294, ff. 405-406. Cfr. Mariano Casanova a Mariano Espinosa (Santiago de Chile, 6 mayo 1890), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas del prelado, vol. 293, f. 93; Mariano Casanova a Mariano Soler (Santiago de Chile, 25 octubre 1895), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas del prelado, vol. 294, f. 419; Mariano Casanova a Mariano Soler (Santiago de Chile, 7 abril 1896), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas del prelado, vol.

dan cuenta del conocimiento actualizado y la receptividad que tenía Soler del movimiento reformista y sinodal que estaban viviendo las Iglesias latinoamericanas a fines del siglo XIX⁴⁷¹. Las *Constituciones* estuvieron vigentes más de 20 años, hasta que en 1918, el visitador apostólico de la arquidiócesis de Montevideo en sede vacante, José Johannemann, aprobó unos nuevos estatutos arquidiocesanos⁴⁷². En 1925, con una Iglesia separada del Estado y completa en su jerarquía, se realizó el primer sínodo diocesano, que profundizaría en la normativa y regulación de la vida y el ministerio sacerdotal⁴⁷³.

Otros dos recursos que se privilegiaron para incrementar el control sobre el clero fueron las misiones pastorales y las visitas eclesiales. Si bien Soler no destacó por liderar una actividad pastoral intensa —como sí lo hizo, por ejemplo, Jacinto Vera—, eso no se tradujo en una menor intervención de la jerarquía en la vida de las parroquias. Las condiciones materiales e institucionales habían cambiado sustantivamente desde los tiempos de Vera a esta parte. Soler contaba con dos obispos auxiliares que le permitieron aumentar la frecuencia de las misiones. Además, la acelerada expansión del tendido ferroviario repercutió en las misiones al acortar el tiempo del viaje y sustituir —al menos en algunos tramos— las incomodidades de la carreta y del recado por la velocidad y el confort del vagón. Para tener una mera idea de esos acelerados cambios que vivió Uruguay al compás de la expansión del mercado mundial, la inversión de capitales británicos y el desarrollo del modelo agroexportador, basta con señalar que mientras en 1884 existían apenas 200 kilómetros de vías férreas, en 1888 se superaron los 600 kilómetros, en 1892 eran unos 1.500 kilómetros, y para 1907, el año previo a la muerte de Soler, el país había alcanzado los 1.961 kilómetros⁴⁷⁴. Desde que ascendió al episcopado en marzo de 1891 y hasta 1895, Soler visitó no menos de 30 parroquias en

295, ff. 28-29; Mariano Casanova a Nicolás Averardi, delegado apostólico en México (Santiago de Chile, 20 noviembre 1896), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas del prelado, vol. 295, f. 139; Mariano Casanova a Ignacio Montes de Oca (Santiago de Chile, 21 noviembre 1896), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas del prelado, vol. 295, ff. 41-142.

⁴⁷¹ Cfr. Elisa Luque Alcaide, “El ciclo conciliar latinoamericano de la era republicana”, en *Teología en América Latina. II/2...*, 873-1005.

⁴⁷² *Estatutos de la Arquidiócesis de Montevideo y Diócesis Sufragáneas de Salto y Melo* (Montevideo: Talleres Gráficos Don Bosco, 1918).

⁴⁷³ Cfr. Gerardo Caetano y Roger Geymonat, *La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso* (Montevideo: Taurus/Obsur, 1997), 142-145.

⁴⁷⁴ Cfr. Benjamín Nahum y José Pedro Barrán, *Historia rural del Uruguay moderno*, t. 2 (Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1971), 543-552; Eduardo Acevedo, *Anales históricos del Uruguay*, t. 5 (Montevideo: Casa A. Barreiro y Ramos S.A., 1934), 456-457.

misiones de entre 8 y 15 días de duración⁴⁷⁵. En esas visitas explicaba la doctrina cristiana al pueblo, preparaba a los niños para la primera comunión y administraba los demás sacramentos. Para esas actividades contó con la colaboración especial de sacerdotes de varias congregaciones religiosas llegadas al país en las últimas décadas: lazaristas (Congregación de la Misión), redentoristas (Congregación del Santísimo Redentor) y también jesuitas. Ocasionalmente también lo asistieron los padres bayoneses (Congregación de Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús de Betharram) y los palotinos (Sociedad del Apostolado Católico).

En lo que refiere al control territorial de la diócesis, Soler continuó ampliando la red parroquial con nuevos curatos, viceparroquias y capillas. En 1895 se contabilizaban un total de 47 parroquias, de las cuales 12 habían sido erigidas por Vera, 1 por Yéregui y 7 por Soler. Estas eran complementadas por 13 viceparroquias y 122 iglesias y capillas. Según Soler, las parroquias habían mejorado notablemente su estado espiritual gracias al servicio que brindaban los sacerdotes, la mayoría de ellos uruguayos y educados en el Seminario Conciliar⁴⁷⁶. Sin embargo, la escasez de clero actuó como un freno importante en el proceso de expansión parroquial. Las parroquias continuaron a cargo de curas vicarios interinos, es decir, de curas no colados o propietarios, puesto que, al no generar derechos, el obispo podía removerlos con facilidad y sorteaba el problema del patronato en caso que el párroco apelara a un “recurso de fuerza” para resistir su remoción. En el informe para la visita *ad limina* de 1895, Soler anotaba que, “felizmente”, hacía más de 30 años que no tenía lugar un caso de “recurso de fuerza”. Era una señal del exitoso camino en la jerarquización y centralización de la autoridad religiosa en manos del prelado, y también un síntoma del avance de la secularización en un país donde el poder político tenía cada vez menos que decir en la administración eclesiástica.

La territorialización de la Iglesia, materializada en las figuras del cura y el templo, respondía a una visión jerárquica, centralista y clericalista de la propia institución, tan cara a los obispos ultramontanos como Soler. Ilustrativo de esa comprensión territorial resulta el artículo 16 del capítulo 5º de las comentadas *Constituciones diocesanas*, que definía a los párrocos como los “jefes inmediatos” de las parroquias con la tarea de llevar “la iniciativa y dirección de todos los asuntos que les corresponden, promoviendo y disponiendo los actos

⁴⁷⁵ Soler, “Visita ad Limina...”.

⁴⁷⁶ Soler, “Visita ad Limina...”.

del culto y presidiendo en todo, sin permitir que otras personas, mucho menos seglares, intervengan, si no es bajo su propia dirección, autoridad y dependencia”⁴⁷⁷.

Las visitas pastorales, la colaboración de ordenes y congregaciones religiosas, el incremento en el número de parroquias, y las mejoras en el transporte y las comunicaciones, tuvieron un impacto positivo en el proceso de territorialización de la Iglesia uruguaya. Eso permitió fortalecer la presencia institucional de la Iglesia hacia los bordes de la diócesis en un proceso que tuvo mucho de similitud y colaboración cruzadas con el progresivo control que estaba adquiriendo el Estado sobre el territorio nacional. Las prácticas y la implantación de dispositivos de control y reforma permitieron, a juicio de Soler, que las costumbres del clero resultaran “buenas, modestas y austeras”. Al dar cuenta de estos avances a Roma, el arzobispo contextualizó su gobierno en la línea reformista inaugurada por Jacinto Vera, expresando que “este proceder nos ha traído al terreno en que hoy nos hallamos, es decir, que nuestro clero, aunque escaso, sea bueno, amante del estudio y celoso de la gloria de Dios y de la salvación de las almas”. Y para reafirmar el espíritu romano que impulsaba su acción, agregaba: “Nuestro clero es unido y obediente al prelado, y su adhesión a esta Silla episcopal y a la Santa Sede es evidente y segura y probada en más de una ocasión”⁴⁷⁸.

5. *“Quien no está con el Obispo no está con la Iglesia”*: autoridad episcopal y laicado

La consecución de un laicado organizado, activo y combativo representó otro de los grandes objetivos de la gestión episcopal de Soler. La movilización sincronizada de los fieles en el escenario cambiante de una modernidad religiosa que relativizaba la centralidad del catolicismo en el ordenamiento simbólico de la sociedad, debía ajustarse a un estricto control de la jerarquía eclesiástica y, por extensión, también a Roma. Para Soler, la alineación de fuerzas era un principio básico para enfrentar los cuestionamientos a la debilitada hegemonía religiosa y cultural de la Iglesia. Pero una Iglesia disciplinada solo podía funcionar si los distintos cuadros –clero secular y regular, asociaciones católicas y laicado– estaban ordenados bajo la estricta supervisión del diocesano. Esa visión jerarquizada, cuasi militar podría decirse,

⁴⁷⁷ Soler, *Constituciones diocesanas...*, 24.

⁴⁷⁸ Soler, “Visita ad Limina...”.

también se aplicaba al liderazgo universal del papa, que más que un *primus inter pares*, debía actuar como un obispo de obispos. Sin embargo, el renovado protagonismo que irá ganando el laicado en la segunda mitad del siglo XIX, conducente a una progresiva democratización de las bases católicas, no podrá desarrollarse si no en tensión con esa visión jerarquizada defendida por la cúpula eclesiástica.

Desde finales de la década de 1880, los grandes eventos en la organización del laicado uruguayo estuvieron pautados por la celebración de los Congresos Católicos, tal como se venía realizando en Argentina (1884) y Chile (1885). El primer Congreso Católico del Uruguay se llevó a cabo en 1889, cuando todavía era obispo Inocencio M. Yéregui. Tuvo el propósito de orientar al laicado en el combate contra la descatalogización de la sociedad —en particular, en el ámbito de la escuela y la familia— y en la defensa de los derechos de la Iglesia. “La asamblea general debe recomendar [...] a todos los católicos [...] la fidelidad más completa y generosa hacia aquellos establecidos por Dios para guiarles; es decir, hacia nuestro Prelado y el Jefe Supremo de la Iglesia, nuestro Santísimo Padre el Papa”, se anunciaba en el prospecto del programa⁴⁷⁹. Durante el congreso sesionaron comisiones dedicadas a la prensa, a los Círculos Católicos de Obreros y a la enseñanza, esta última presidida por Soler⁴⁸⁰. Para ratificar el carácter ultramontano del encuentro, se hizo una protesta formal de adhesión a la Santa Sede en favor de la libertad e independencia del papa. El principal resultado del congreso fue la creación de la Unión Católica del Uruguay, que se constituyó en el timón del laicado movilizado en el espacio público. Cuando Soler asumió el liderazgo de la Iglesia uruguaya se realizaron otros dos congresos generales. Uno en 1893, que procuró dar impulso a la prensa confesional y difundir la “buena lectura” por medio de la fundación de la “Asociación León XIII”, secundando las enseñanzas del papa⁴⁸¹; y otro en 1900, del que emanó la Federación de la Juventud Católica del Uruguay. Transcurridos tres años de la muerte de Soler, en 1911 se realizó un cuarto congreso, donde se resolvió reorganizar la Unión Católica con la creación de tres unidades especializadas, siguiendo el ejemplo de las uniones populares promovidas por Roma y sus encarnaciones europeas más exitosas —

⁴⁷⁹ “Primer Congreso Católico Uruguayo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 27 abril 1889, 1560.

⁴⁸⁰ Cfr. “Congreso Católico Uruguayo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 11 mayo 1889, 1273-1275, y 18 de mayo 1899, 1282-1284, donde se reproduce el discurso que Soler pronunció como presidente de la comisión de enseñanza en la sesión del 30 de abril.

⁴⁸¹ Cfr. “Resoluciones del 2º Congreso del Uruguay”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 21 enero 1893, 3976-3978.

la *Unione popolare cattolica* italiana y el *Volksverein* alemán—. De ese modo surgieron la Unión Social, la Unión Económica y la Unión Política, esta última denominada “Unión Cívica” y orientada a servir como plataforma político-partidaria⁴⁸².

En este tiempo coincidieron otros congresos que si bien tuvieron objetivos más acotados que los de los congresos generales, procuraron igualmente reforzar una conciencia combativa entre los católicos, asegurando la ortodoxia del movimiento y la fidelidad a la Santa Sede. Entre los más importantes previo al cierre de la centuria se cuentan dos: el Primer Congreso Eucarístico nacional (1894) y el Congreso Catequístico (1895). Los congresos eucarísticos fueron una novedad de la internacionalización del catolicismo decimonónico. El movimiento se originó en Francia, donde en 1881 tuvo lugar en la ciudad de Lille el primero de esos congresos eucarísticos, y que contó con la temprana participación de las Iglesias de Uruguay, Chile y México. Poco después comenzaron a celebrarse, a la par de los congresos internacionales, otros de carácter nacional y regional que se extendieron por Europa, América Latina y Asia⁴⁸³. En 1893, al asistir al VIII Congreso Eucarístico Internacional de Jerusalén, Soler concibió la idea de realizar un congreso eucarístico en Uruguay⁴⁸⁴. *La Semana Religiosa* de Montevideo, en un escrito dirigido a instruir a sus lectores sobre la naturaleza de estos congresos, explicaba que eran “reuniones internacionales, nacionales o simplemente regionales del clero y fieles para tratar acerca de todo lo que concierne a la Sagrada Eucaristía a fin de conservar, defender y propagar el culto debido a Jesucristo en su divino Sacramento”⁴⁸⁵. El evento se realizó en Montevideo durante los primeros días de mayo de 1894. En sus resoluciones, se decidió apoyar la propagación de varias congregaciones y asociaciones eucarísticas⁴⁸⁶, como la Pía Unión del Sagrado Corazón de Jesús, el Apostolado de

⁴⁸² Cfr. Carolina Greising, “La Unión Social del Uruguay: el *Ejército Social Católico* en tiempos de secularización (1911-1930)”, en *Iglesia y religiosidades de la colonia al siglo XX. Nuevos problemas, nuevas miradas*, comp. Mercedes Tenti (Rosario: Prohistoria Ediciones, 2017), 117-131; Joaquín Secco Illa, *Historia de la Unión Cívica* (Montevideo: Impresora “Zorrilla de San Martín, 1946); Caetano y Geymonat, *La secularización uruguaya...*, 80-81.

⁴⁸³ Uno de los primeros congresos celebrados en América Latina fue el de Quito, en el año 1886. Cfr. *Invitación a todos los católicos ecuatorianos para el Congreso Eucarístico* (Quito: Imprenta del Clero, 1886).

⁴⁸⁴ Mariano Soler, “Pastoral del Ilmo. Sr. Obispo Diocesano para perpetua memoria del Primer Congreso Eucarístico celebrado en la santa Iglesia Catedral de Montevideo en los días 1º, 2 y 3 de mayo del corriente año y en la cual se publican las resoluciones del mismo con sanción de la autoridad diocesana”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 6 mayo 1894, 5133.

⁴⁸⁵ “El Congreso Eucarístico”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 7 abril 1894, 5059-5060.

⁴⁸⁶ Esa resolución ya había sido anticipada por Soler en su pastoral del 8 de diciembre de 1893, al establecer de forma solemne y regular la “Adoración perpetua” en la república. Cfr. Mariano Soler, “Pastoral del Ilmo. y

la Oración, la Asociación de la Adoración Perpetua del Santísimo Sacramento y la Archicofradía de la Guardia de Honor del Sagrado Corazón. Además, se fundó un Centro General Eucarístico con sede en Montevideo y secciones en todas las parroquias del país, con la intención de fomentar y sostener la devoción a Jesús Sacramentado⁴⁸⁷.

Al año siguiente tuvo lugar el primer Congreso Catequístico, que reunió al clero secular y regular para preparar varios catecismos adaptados a “las diversas condiciones de la instrucción religiosa”, aunque siempre observando el modelo del *Catecismo Romano*⁴⁸⁸. Se buscó que los congresistas trabajaran en la confección de un catecismo elemental para las misiones, otro para las primeras comuniones, otro breve para niños, y por último, uno propiamente diocesano “en tres grados progresivos para la enseñanza catequística en general”. En la carta pastoral que anunciaba la convocatoria del congreso, Soler se refirió además a la necesidad de preparar un “catecismo apologético-polémico” como una herramienta para los fieles adultos, que les permitiera defender su fe de la irreligión y del racionalismo⁴⁸⁹. Esa intención se concretó un año después con la publicación de una *Apología popular de la religión católica*, escrita por el propio Soler⁴⁹⁰.

En la primera década del siglo XX destacaron los tres primeros congresos organizados por los Círculos Católicos de Obreros (1900, 1902, 1910), donde se estudiaron los problemas relativos a la “cuestión social” en el ámbito local. Muy pronto se hizo evidente las diferentes visiones que existían en la interna católica sobre la acción social de la Iglesia. Frente al concepto de una “caridad” paternalista que servía para justificar el sistema socioeconómico vigente, y que era defendido por los sectores más conservadores del catolicismo en órganos donde ejercían su hegemonía –como era el caso de los Círculos Católicos de Obreros y la Unión Católica–, los demócrata-cristianos iniciaron una prédica a favor de la justicia social y la defensa de los derechos de los trabajadores, que los llevó a superar en radicalidad varias

Rvmo. Sr. Obispo Diocesano con ocasión del establecimiento de la Adoración Perpetua del Santísimo Sacramento en la Diócesis”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 9 diciembre 1893, 4747-4758.

⁴⁸⁷ Cfr. Soler, “Pastoral del Ilmo...”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 6 mayo 1894, 5123-5146; “Primer Congreso Eucarístico del Uruguay”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 21 abril 1893, 5094-5095.

⁴⁸⁸ Soler mencionaba otros catecismos, de publicación más reciente, que podían servir como modelos complementarios al romano, como el del teólogo Jean-Joseph Gaume, el de Paul Grenet (D’Hauterive) y el del jesuita Joseph Deharbe.

⁴⁸⁹ Cfr. Mariano Soler, “Edicto episcopal sobre la celebración de un Congreso Catequístico en Montevideo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 21 julio 1894, 5321-5327.

⁴⁹⁰ *Apología popular de la religión católica. Declarada texto de la diócesis por el Primer Congreso Catequístico de Montevideo* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1895).

de las propuestas defendidas por el reformismo del nuevo gobierno liderado por el presidente José Batlle y Ordóñez. En 1904 se creó la Unión Democrática Cristiana, que funcionó como “un movimiento promotor de la acción sindical”⁴⁹¹, favoreciendo la germinación de numerosas propuestas gremialistas inspiradas en las ideas demócrata-cristianas y nucleadas en torno a la Confederación de Uniones Gremiales. Desde su seno se defendieron ideas como la sindicalización de la clase trabajadora, la socialización de los medios de producción, la supresión del salario y la participación de los trabajadores en las utilidades de la empresa, la relativización del derecho de propiedad, el descanso dominical, la reducción de la jornada laboral a ocho horas, entre otras propuestas. Soler manifestó su simpatía y apoyo hacia la línea demócrata-cristiana desde el Primer Congreso Católico, cuando en el discurso inaugural expresó: “es cierto que nuestros Círculos de Obreros no son más que una preparación para la democracia social cristiana, que es la dueña incontestable del porvenir; sin embargo es también verdad que por medio de ellos se inicia eficazmente la futura organización que tendrá la sociedad humana cuando vuelva de lleno a la vida del cristianismo”⁴⁹². Además del respaldo del arzobispo, los demócrata-cristianos contaron con otro importante apoyo como fue el de Juan Zorrilla de San Martín, director de *El Bien Público*. Aun así, la resistencia de los católicos conservadores —que en 1905 derivó en un enfrentamiento entre las directivas de la Unión Católica y *El Bien Público* y la posterior renuncia de Zorrilla de San Martín a la dirección del diario—, sumado a la pérdida del apoyo de la jerarquía católica una vez muerto Soler, llevó a la marginalización de los demócrata-cristianos, que vieron perder espacio dentro de la Iglesia uruguaya⁴⁹³.

Alimentadas por toda esa sinergia asociacionista que vivía el catolicismo uruguayo del Novecientos, surgieron nuevas “ligas”, asociaciones y numerosas congregaciones piadosas que hicieron de vehículo para trasladar a las parroquias más distantes las enseñanzas de los pontífices, unificar una opinión católica sobre diversos temas sociales, y contribuir a reproducir esa imagen verticalista y jerárquica de la Iglesia que tanto interesaban a Soler y a

⁴⁹¹ Así lo definen Zubillaga y Cayota, *Cristianos y cambio social...*, 186.

⁴⁹² “La sesión solemne del Congreso. Los discursos”, *El Amigo del Obrero*, Montevideo, 31 mayo 1900, 1. Sobre el sentido de estas palabras de Soler, Carlos Zubillaga y Mario Cayota han expresado que, “sin cuestionar decididamente la obra de los Círculos, se enmarcaba su significación, y se proponía superarla”. Zubillaga y Cayota, *Cristianos y cambio social...*, 165.

⁴⁹³ Las complejas relaciones entre catolicismo y cuestión social en el Uruguay han sido estudiadas con profundidad por Zubillaga y Cayota, *Cristianos y cambio social...*, 89-209.

Roma. La sujeción de estas asociaciones al prelado y a la Santa Sede fue un aspecto relevante de la eclesiología defendida por Soler, como bien lo dejó expuesto en una carta que envió a los representantes del Consejo Superior de los Círculos Católicos de Obreros:

Recuerden que las obras católicas, como quiera que están basadas en la autoridad divina del Papa y de los Obispos, que es lo que les da fuerza y las hace meritorias ante Dios, no están en el mismo caso que aquellas en que la autoridad tiene por origen inmediato una delegación de los hombres que las componen. En estas, la ley orgánica es la suprema ley, y solo puede modificarla el que la dictó, es decir, la colectividad representada por sus delegados. Pero en las obras católicas, la suprema ley es la dirección de la Iglesia, la de los obispos encargados de imprimir esa dirección. El obispo puede, y aun debe, intervenir en ellas de la manera que crea más eficaz y en el momento que crea oportuno; puede, y aun debe, reclamar una intervención activa que, en un momento dado, haga predominar su opinión y sus propósitos. Eso es lo que deben desear también ardientemente los fieles católicos.

Para Soler, las instituciones católicas, incluso las promovidas por el laicado, eran y debían ser consideradas una “emanación” de la propia Iglesia. Por tanto, la intervención del obispo en ellas no podía quedar sujeta a lo que acordaran sus miembros, porque eso supondría equiparar la relación del prelado con los fieles, individual o colectivamente considerados, a la relación que existía entre los poderes de un Estado republicano en el marco de las atribuciones que le otorgaba la Constitución. Al contrario, la intervención del obispo en las organizaciones laicales resultaba esencial y una garantía de acierto, porque, como les recordaba Soler a los dirigentes católicos con una cita de san Cipriano, “quien no está con el obispo no está con la Iglesia”⁴⁹⁴.

6. *Roma en las mentes y los corazones de los fieles*

La romanización del catolicismo uruguayo transitó por sendas más amplias que las solas instituciones eclesiásticas para permear las ideas y los corazones de los católicos. La centralidad que en las últimas décadas del siglo XIX adquirió la figura del papa en la devoción de los fieles fue el resultado de una operación que ciertamente involucró al Vaticano, pero no puede comprenderse sin la colaboración y a menudo la iniciativa de otros “centros” del catolicismo global, y menos aún sin la participación de agentes locales y transnacionales que

⁴⁹⁴ Mariano Soler a Alejandro Gallinal, Saturnino Balparda y José M. Muñoz (Montevideo, 12 julio 1900), ACEM, Libro de Notas n.º 7, ff. 148-155.

actuaron en el espacio diocesano. Como cabeza de la Iglesia uruguaya, Soler se preocupó de convertirse él mismo en un canal de transmisión seguro del magisterio pontificio y en un ferviente propagandista y apologeta de la figura del papa, sobre todo del “papa social”, como consideraba a León XIII⁴⁹⁵. Sin pretensión de exhaustividad, podemos reconocer al menos cuatro estrategias o herramientas que permitieron a Soler acercar la figura del papa a la experiencia religiosa de los uruguayos y traducir en la diócesis la reforma ultramontana formulada por Roma: la publicación de cartas pastorales como introducción a la lectura de encíclicas papales, la regularización del óbolo de San Pedro, la reforma litúrgica de la música sagrada, y la celebración de jubileos pontificios. En el siguiente capítulo volveremos sobre algunas de estas herramientas, pero analizadas en su relación con el proceso de internacionalización de la Iglesia uruguaya.

6.1. Promoción del magisterio pontificio

La publicación y la lectura de cartas pastorales fueron los principales instrumentos que permitieron a Soler comunicar las enseñanzas del pontífice romano e infundir un sentimiento religioso de obediencia y piedad hacia su figura entre el clero y el laicado. Por lo común, las referencias al papa y sus enseñanzas son permanentes en las pastorales solerianas, sean del tema que sean. Si bien la práctica de publicar cartas pastorales al menos una vez al año –por lo general con motivo del inicio de la cuaresma– fue inaugurada por Jacinto Vera, Soler condujo el sistema a un nivel superior, tanto por el número como por el volumen que alcanzaron estos documentos.

Soler escribió varias pastorales como introducción a importantes encíclicas pontificias sobre aspectos vinculados a la sociedad moderna. Comenzó en 1890, cuando todavía era gobernador eclesiástico, con una *Instrucción a los fieles al publicar oficialmente la Encíclica Sapientiae de S.S. León XIII, sobre los principales deberes de los católicos como ciudadanos*⁴⁹⁶. Seis años después, y con un desfase respecto a esa pieza clave del cuerpo magisterial

⁴⁹⁵ Mariano Soler, “Pastoral del Ilmo. Señor Obispo Diocesano sobre el Jubileo Episcopal de Ntro. Smo. Padre León XIII (10 de febrero de 1843-1893)”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 25 junio 1892, 3468.

⁴⁹⁶ Mariano Soler, *Instrucción a los fieles al publicar oficialmente la Encíclica Sapientiae de S.S. León XIII, sobre los principales deberes de los católicos como ciudadanos* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1890).

leonino como es la encíclica *Rerum novarum*, dio a conocer *La cuestión social ante las teorías racionalistas y el criterio católico*⁴⁹⁷. Con ella confirmaba su preocupación por difundir e interpretar el pensamiento social del papa, abogando por la urgente necesidad que tenía la Iglesia de asumir un liderazgo en el cambio social moderno. Su postura no estaba exenta de una dura crítica a la interna católica, en especial hacia el clero, en quien percibía un abandono de su natural compromiso social ante los reclamos de los trabajadores y las sectores más oprimidos de la sociedad; una actitud que, en su opinión, justificaba cierto anticlericalismo entre las masas populares⁴⁹⁸. En 1896, Soler publicó una *Exhortación pastoral recomendando la Obra de la Propagación de la Fe*, como preámbulo a la encíclica *Christi nomen* de León XIII⁴⁹⁹; y en 1902, cuando apareció la carta apostólica *Vigésimo Quinto Año*, ordenó a los curas que dedicasen tiempo a explicar el documento en sus parroquias, y escribió un “prefacio pastoral” con la versión impresa del documento pontificio⁵⁰⁰. Lo mismo hizo con otra importante encíclica, *Acerbo nimis*, de Pío X, referida a la enseñanza de la doctrina cristiana y la catequesis⁵⁰¹. Además de estos “prefacios pastorales” a encíclicas, Soler redactó otras obras con un tono marcadamente apologético, las que, desde una perspectiva más histórica que teológica, tenían como motivo central la institución del papado. Entre las principales se cuentan: *Manifiesto pastoral sobre el Pontificado y la unidad italiana* (1895),

⁴⁹⁷ Mariano Soler, *La cuestión social ante las teorías racionalistas y el criterio católico. Pastoral del Ilmo. y Rvmo. Sr. Obispo Diocesano Dr. D. Mariano Soler para la cuaresma de 1896* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1896). La pastoral propiamente abarca las primeras 22 páginas, y luego sigue un extenso comentario de 232 páginas sobre la encíclica. No puedo detenerme a analizar aquí, con la profundidad que amerita, el pensamiento social de Soler. Por tanto, remito al lector a varios trabajos que han sido dedicados a ese tópico. Zubillaga y Cayota, *Cristianos y cambio social...*, 89-105; Fernando Adrover Orellano, “Recepción, relecturas y debates en torno a la cuestión social en la Iglesia uruguaya bajo el gobierno episcopal de Marino Soler”, *Sociedad y Religión* 50: 28 (2018): 37-61; Alfonso Esponera Cerdán, “La *Rerum Novarum* y Uruguay: la cuestión social según Monseñor Soler (1896)”, en *León XIII y su tiempo*, eds. Ángel Galindo García y José Barrado Barquilla (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2004), 315-344.

⁴⁹⁸ Cfr. Mariano Soler, “Necesidad de control en la administración de la diócesis. Borrador de una exposición dirigida al cardenal Mariano Rampolla” (Montevideo, marzo 1904), ACEM, GMMS, Arzobispado, Notas personales, memorias, artículos, escritos; Soler, *Memorandum Confidencial al Venerable Clero Secular y Regular* (Montevideo: Tipografía de Marcos Martínez, 1905), 4-7.

⁴⁹⁹ Mariano Soler, “Exhortación pastoral recomendando la Obra de la Propagación de la Fe”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 19 diciembre 1896, 7459-7466.

⁵⁰⁰ Mariano Soler, *Pastoral del Excmo. Sr. Arzobispo publicando la Encíclica de S.S. León XIII* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1902).

⁵⁰¹ Mariano Soler, *Pastoral del Exmo. y Rmo. Sr. Arzobispo sobre la Encíclica de Su Santidad Pío X, acerca de la enseñanza del Catecismo* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1906).

dedicado al problema de la “cuestión romana” y la defensa de los derechos del Vaticano⁵⁰²; *El pontificado en la Iglesia* (1899), donde se abordan “las terribles vicisitudes que ha padecido, en los veinte siglos que lleva de vida, esa institución que es la base esencial del orden cristiano y del edificio social, y cuya ruina y despojo constituye una de las más graves, si no la más grave de las cuestiones que se agitan en el revuelto caos de la revolución moderna”⁵⁰³; y *Apología del pontificado* (1902), escrito a modo de homenaje a León XIII en su jubileo pontificio⁵⁰⁴.

6.2. Óbolo de San Pedro

La antigua práctica medieval del óbolo de San Pedro fue resucitada y readaptada en la segunda mitad del siglo XIX al calor de la “cuestión romana” y la internacionalización de la Santa Sede, aunque sus manifestaciones más temprana estuvieron vinculadas con el inicio del pontificado del Pío IX. En su aspecto más pragmático, el *denarius Sancti Petri* permitió compensar en parte la pérdida de ingresos que generaban los Estados Pontificio. No obstante, la dimensión simbólica fue mucho mayor al constituirse en un artefacto para movilizar a las masas católicas y en un gesto político para confirmar la vigencia de Roma en el escenario internacional. También facilitó la internacionalización del Vaticano, que pasó de depender de la aristocracia romana a relacionarse más estrechamente con las masas católicas del mundo, si bien el principal apoyo financiero continuó proviniendo del Viejo Continente⁵⁰⁵. La dimensión emocional y devocional al que estaba ligado, queda expuesta en una exhortación pastoral que Soler dedicó a esta práctica:

⁵⁰² Mariano Soler, *Manifiesto pastoral del Ilmo. Señor Obispo Diocesano sobre el Pontificado y la unidad italiana* (s.f.). Ejemplar consultado en la biblioteca de la Facultad de Teología del Uruguay “Monseñor Mariano Soler”.

⁵⁰³ Mariano Soler, *El pontificado en la Iglesia. Obra magna del Redentor. Sus vicisitudes y porvenir. Homenaje a Jesucristo redentor y a su Vicario por el Exmo. y Rmo. señor Arzobispo de Montevideo* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1899), 6.

⁵⁰⁴ Mariano Soler, *Apología del pontificado. Homenaje a S.S. León XIII con ocasión de su jubileo pontificio por el Exmo. y Rmo. Sr. Arzobispo de Montevideo* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1902).

⁵⁰⁵ Cfr. John F. Pollard, *Money and the Rise of the Modern...*; Ignazio Vecca, “Nascita dell’obolo di San Pietro. Le origini politiche di una moderna devozione (1847-19)”, *Studi Storici. Rivista della Fondazione Gramsci* 59: 4 (2018): 1031-1054; Arthur Hérisson, “Une mobilisation internationale de masse à l’époque du *Risorgimento*: l’aide financière des catholiques français à la papauté (1860-1870)”, *Revue d’histoire du XIXe siècle* 52 (2016): 175-192; Vincent Viaene, “A Pope’s Dilemma...”, 251-253.

...entre las múltiples manifestaciones de fidelidad y adhesión a la Santa Sede, no podemos desconocer que el *Óbolo de San Pedro* ha sido en todos [los] tiempos como la expresión y el testimonio así de la unidad católica, como del amor filial, en esa cadena de corazones e ideas cuyo primer eslabón está prendido a la roca inmovible del Pontificado romano. De manera que cada vez que nuevas necesidades apremian al Padre común de los fieles, el orbe católico se apresura a enviarle el óbolo de la caridad filial⁵⁰⁶.

América Latina se incorporó al movimiento global del óbolo de San Pedro desde principios de la década de 1860, gracias a los trabajos de coordinación de los delegados pontificios, del chileno José Ignacio V. Eyzaguirre y la colaboración de los preladados⁵⁰⁷. Con una Iglesia pobre y limitada en sus recursos, los uruguayos solo pudieron plegarse con dificultad. La urgencia de invertir en la construcción y refacción de templos, la formación del clero y la promoción de obras locales, restó cualquier recurso que pudiera destinarse al papa en lo inmediato. Así sucedió cuando, como consecuencia de la toma de Roma, Jacinto Vera recibió una circular del delegado apostólico en Brasil donde se solicitaba su colaboración económica por medio de óbolo de San Pedro⁵⁰⁸. Como en esos momentos el país atravesaba una de sus crónicas revueltas armadas, el obispo no pudo responder a la solicitud. Recién pasado algunos años, en 1879, Vera escribió al delegado apostólico en las Repúblicas de Plata y Paraguay, Angelo Di Pietro, para informarle que había preparado para el mes de agosto la colecta pontificia. También justificaba su más que tardía respuesta en la situación política, social y económica del país y en el recargo de los fieles en múltiples suscripciones para financiar instituciones piadosas y de beneficencia⁵⁰⁹.

El óbolo de San Pedro siguió recolectándose durante el gobierno episcopal de Inocencio M. Yéregui, pero fue el de Mariano Soler el que buscó regularizar esta práctica⁵¹⁰. Con una pastoral dedicada al tema, en 1894 Soler la instituyó de forma anual para toda la diócesis de Montevideo. El documento ilustra esa imagen íntima y sensible con la que se asociaba al

⁵⁰⁶ Mariano Soler, "Exhortación pastoral del Ilmo. Señor Obispo Diocesano sobre el Óbolo de San Pedro", *La Semana Religiosa*, Montevideo, 16 junio 1894, 5233.

⁵⁰⁷ Cfr. Ramón Solans, *Más allá de los Andes...*, 114-125.

⁵⁰⁸ Domenico Sanguigni a Jacinto Vera (Río de Janeiro, 14 noviembre 1870), ACEM, Nunciatura, 1c.

⁵⁰⁹ Jacinto Vera a Angelo Di Pietro (Montevideo, 5 mayo 1879), ACEM, Libro de Notas n.º 4, f. 75.

⁵¹⁰ En 1881, el obispo Yéregui, al tiempo que enviaba un óbolo de 4.700 liras en oro, le advertía al secretario de Estado de la Santa Sede: "La precaria y triste situación porque de largo tiempo pasa este país, hace que esas colectas no sean tan crecidas como se deseara; pero puedo asegurar a V. Ema. que esas limosnas son la espontánea manifestación de los sentimientos de amor que hacia esa Santa Sede conserva este pueblo uruguayo". Inocencio M. Yéregui a Ludovico Jacobini (Montevideo, 15 octubre 1881), ACEM, Libro de Notas n.º 4, f. 116.

papa como autoridad paternal y prisionero sufriente en el Vaticano. El acto de depositar la limosna era representado como la ayuda presurosa de los “hijos” que encontraban a su padre, León XIII, “pobre, despojado, confinado en un palacio del cual no podría salir ni aun para mendigar el pan”. En todo caso, y adelantándose a posibles críticas anticlericales y antirromanas, la pastoral recordaba que el papa necesitaba el auxilio material de los fieles para cumplir con su misión religiosa y civilizatoria en el mundo, y no para satisfacer apetencias personales, puesto que más necesitados estaban los pueblos y los gobiernos del pontificado, “la primera y más grande de las fuerzas sociales e internacionales”⁵¹¹.

6.3. La reforma litúrgica

Con el ascenso de Pío X al trono pontificio, la música sagrada pasó a ocupar un espacio privilegiado en el proceso global de romanización. Por medio del *motu proprio* “*Tra le Sollicitudine*” del 22 de noviembre de 1903, el papa puso en marcha la reforma del canto litúrgico en las iglesias del mundo entero⁵¹². En Uruguay, la reforma inició oficialmente el 7 de mayo de 1904, cuando Soler instituyó la Comisión Diocesana de Música Sagrada. El decreto de creación expresaba la necesidad de cumplir cuanto antes con las disposiciones romanas de incorporar en la diócesis el canto gregoriano y “desterrar de los templos las músicas impropias del culto divino y de la sagrada liturgia”. La Comisión tenía como principales funciones adaptar la reforma litúrgica al ámbito local, ejercer un rol fiscalizador de la música, canto o composición que se ejecutara en las iglesias, y en especial, estudiar y dictaminar todo lo relacionado con la ejecución de las disposiciones papales y de la Sagrada Congregación de Ritos sobre la música sagrada⁵¹³. A poco de fundarse, la Comisión adhirió al Congreso de Música Sagrada que se había celebrado en Buenos Aires en abril de 1904, y se comprometió a adoptar, en la medida de lo posible, las resoluciones allí tomadas⁵¹⁴.

⁵¹¹ Soler, “Exhortación pastoral...”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 16 junio 1894, 5234, 5236.

⁵¹² Katherin Ellis, en su obra ya citada *The Politics of Plainchant in fin-de-siècle France*, ha dedicado una interesante monografía a la restauración de la reforma litúrgica, los conflictos e intrigas por la producción e impresión de las ediciones aprobadas por el Vaticano, y el papel desempeñado por la abadía de Solesmes.

⁵¹³ “Decreto del Excmo. Sr. Arzobispo nombrando la Comisión Diocesana de música sagrada”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 21 mayo 1904, 3932-3933.

⁵¹⁴ La Comisión se propuso publicar un catálogo de las principales obras para canto y órgano conforme al *motu proprio* de Pío X, así como de las nuevas obras que se fueran editando en el país o en el extranjero. Una vez publicado ese catálogo, ninguna otra obra fuera de él podría ejecutarse en los templos, salvo que se contara con

Uno de los primeros inconvenientes que surgieron con la implementación de la reforma en Uruguay fue el lugar que les correspondería a las mujeres, que hasta entonces habían ocupado un papel destacado en la música en los templos. Existían dudas de si podían formar parte o no del coro de cantores, pues si bien el *motu proprio* pontificio era explícito en su prohibición, el Concilio Plenario Latinoamericano de 1899, en su artículo 450, las había admitido bajo ciertas condiciones. En una fundamentada resolución, Soler interpretó que, como los decretos de los padres conciliares habían sido aprobados por la Santa Sede, y a pesar de que existían antecedentes de la Sagrada Congregación de Ritos prohibiendo que las mujeres integraran los coros, no había necesidad de innovar nada de lo que ya había dispuesto el Concilio Plenario. En otras palabras, si en alguna iglesia se creía indispensable recurrir al canto de mujeres, se podría hacer siempre y cuando se contara con la autorización del obispo; y en estos casos, siempre en coros femeninos, continuando la prohibición de formar coros mixtos⁵¹⁵.

A un año de su creación, la Comisión informó al arzobispo que la reforma ganaba rápidamente terreno en las iglesias del país, pero que todavía quedaba mucho por hacer para dar cumplimiento a las órdenes del papa. En algunas parroquias se observaba más bien poco el reglamento dictado por la Comisión, y en otras, ni siquiera se contaba con ejemplares del mismo, por lo que era del todo ignorado por organistas y cantores. Había otras irregularidades que generaban igual preocupación. Por ejemplo, se seguía ejecutando música vocal e instrumental fuera del reglamento, se sabía de coros femeninos organizados sin “necesidad” ni

el permiso expreso de la Comisión. El órgano pasó a ser el único instrumento musical litúrgico aprobado, excluyéndose las tradicionales orquestas o bandas. Tan solo se permitió reforzarlo, en ocasiones especiales, “con algunos instrumentos de carácter serio”. Aunque el harmonium o armonio no era propiamente un instrumento litúrgico, se consideró el único instrumento válido para sustituir al órgano en caso de que la iglesia no contara con uno. Quedó prohibido el uso del piano, de instrumentos fragorosos –como los de percusión (tambor, bombo, timbales, platillos, etc.)– y de “cuerda punteada” –mandolinas, citaras, etc.–. Cualquier otro instrumento del que se quisiera hacer uso debía tramitarse la correspondiente autorización de la Comisión. “Reglamento para la ejecución del MOTU PROPRIO de S.S. Pío X sobre la Música Sagrada en la Arquidiócesis de Montevideo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 30 julio 1904, 4091-4092. Sobre la implementación de la reforma litúrgica en Buenos Aires, véase el trabajo de Miranda Lida, “Iglesia Católica, sociabilidad y canto gregoriano en Buenos Aires, en el primer tercio del siglo XX”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 21 (2012): 401-422.

⁵¹⁵ “Resolución del Excmo. Sr. Arzobispo sobre el canto de las mugeres en el templo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 30 julio 1904, 4092-4094. Caso especial regía para las religiosas y “demás mujeres piadosas que viven en comunidad”, también regulado por el Concilio Plenario Latinoamericano, para las cuales Soler les dio licencia a ellas, sus alumnas y a las señoritas de congregaciones piadosas, para que pudieran cantar en las funciones religiosas y aún litúrgicas. La resolución incluía además una reflexión del compositor francés Gabriel Fauré sobre la sacralidad de la música en la iglesia, con el fin de recordar que el canto en los templos difería en esencia del canto de salón o de teatro.

autorización, se usaban instrumentos inadecuados, y existía poca preparación o directamente falta de ensayo por parte de los grupos de cantores. En otros casos se suprimía de forma total o parcial partes variables de la misa solemne, evidenciando una “ejecución desastrosa en el canto gregoriano, que revela[ba] la ignorancia absoluta de esos cantores y organistas con respecto al canto gregoriano”⁵¹⁶. Para corregir todas esas falencias, Soler le recordó a la Comisión su función fiscalizadora y la alentó a continuar trabajando en la uniformización de la música litúrgica. En 1907, el arzobispo aprobó la introducción oficial en la arquidiócesis del *Kyriale* –también llamado *Ordinarium Missae*– y ordenó que a la brevedad posible todas las parroquias, iglesias y capillas se proveyeran de ejemplares editados por la Tipografía Vaticana o por cualquier casa editora que contara con una edición aprobada por la Sagrada Congregación de Ritos. Soler era consciente que la medida presentaría algunas dificultades entre los organistas y cantores, pero confiaba en que estos pondrían “su honor en vencer esas dificultades para que cuanto antes lleg[ase] a ser un hecho la vulgarización de esas bellas melodías tan propias para excitar en el alma de los fieles”⁵¹⁷.

6.4. Celebrar el papado

Durante el pontificado de León XIII se celebraron numerosos jubileos pontificios que conjugaron la tradición de los antiguos jubileos con importantes fechas en la vida del papa y otros sucesos extraordinarios para la Iglesia católica. Estos eventos movilizaron a decenas de miles de peregrinos que asistieron a Roma a manifestar su apoyo al romano pontífice y permitieron posicionar a la “ciudad de los papas” como uno de los principales centros internacionales del peregrinaje moderno. Entre los jubileos papales de este periodo destacaron el de 1879, con ocasión del inicio del pontificado de León XIII; el de 1888, por el 50º aniversario de su ordenación sacerdotal; el de 1893, al cumplirse medio siglo de su consagración episcopal; y el de 1902, por el 25º aniversario de su elección papal. Además, en 1896 se celebró un jubileo eucarístico que coincidió con el 75º aniversario de la primera comunión del papa⁵¹⁸. Junto a estos se organizaron otros jubileos de igual resonancia

⁵¹⁶ “Sobre Música Sagrada”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 9 septiembre 1905, 5124-5125.

⁵¹⁷ “Comisión de Música Sagrada”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 18 mayo 1907, 6877-6878.

⁵¹⁸ Cfr. Annibale Zambarbieri, “Forms, Impulses and Iconography in Devotion to Pope Leo XIII”, en *The Papacy and the New World Order...*, 253-264.

mundial, como fueron el de 1881, para implorar el apoyo divino por la situación de la Iglesia y en particular de la Santa Sede; el de 1885, para concienciar a los católicos sobre el deber de practicar las virtudes cristianas; y el de 1900, para celebrar el Año Santo. Por su carácter festivo y extraordinario, los jubileos pontificios fueron aprovechados en Uruguay para movilizar a los fieles en torno a la figura del papa. Soler se sirvió de estas instancias para vigorizar el apego popular al papa y destacar aspectos del magisterio pontificio. Gracias al trabajo de la prensa católica y a la organización de comisiones diocesanas que peregrinaron a Roma a presentar su adhesión al “prisionero del Vaticano” –siempre acompañadas de regalos y del óbolo recolectado para la ocasión–, estos eventos tuvieron el efecto de comunicar con particular intensidad la globalidad del catolicismo en el espacio local, al tiempo que contribuían a dilatar la internacionalización del Vaticano. Asimismo, las “masas católicas” uruguayas, que en la primera mitad del siglo XX se valdrían de las calles como medio para robustecer una opinión pública católica, comenzaron a gestarse en el último tercio del siglo anterior con esta clase de acontecimientos.

Los primeros jubileos modernos que se celebraron en Uruguay fueron organizados durante el gobierno de Jacinto Vera. El 15 de agosto de 1871 se preparó el jubileo pontificio de Pío IX con comuniones populares en todas las iglesias, mientras que en la Matriz de Montevideo, Vera transmitió al pueblo la bendición papal después de la misa pontifical⁵¹⁹. En esta primera etapa los festejos tuvieron una dimensión acotada y reducida, pero a medida que la Iglesia uruguaya fue adquiriendo un desarrollo institucional más sólido los actos ganaron en masividad y organización. El jubileo de 1888, por ejemplo, fue recibido con celebraciones preparadas con la mayor solemnidad, y contó con comuniones generales, misas cantadas y tedeums. La catedral de Montevideo fue engalanada para recibir a los “fervorosos fieles” que asistieron “en medio del mayor recogimiento y devoción”, según relató el cronista de *La Semana Religiosa*⁵²⁰. Fue en esta ocasión que se envió una delegación diocesana a Roma presidida por Soler. En los años siguientes tuvieron lugar diversos festejos vinculados a los papas, con fuertes ecos en la Iglesia uruguaya. Uno de los más destacados fue la celebración del jubileo episcopal de León XIII.

⁵¹⁹ “El Jubileo Pontificio en esta República”, *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 27 agosto 1871, 129.

⁵²⁰ “El Jubileo Sacerdotal de Su Santidad el Papa León XIII”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 7 enero 1888, 695.

En 1893 el mundo católico vibró al cumplirse el 50° aniversario de la consagración episcopal de León XIII. Soler comenzó a templar los ánimos locales un año antes al crear un “Comité diocesano para el Jubileo Episcopal de S.S. León XIII” y escribiendo una pastoral dedicada a la figura del papa⁵²¹. Entre las tareas asignadas a la comisión estaba la de preparar el “doble óbolo de la plegaria y de la limosna”, que incluía una colecta extraordinaria para contribuir a la terminación del templo de San Gioacchino en Roma –ofrecido como un regalo de los católicos del mundo al papa en su aniversario episcopal–, y el óbolo de San Pedro, que sería entregado por Soler en persona⁵²². También se organizó la primera peregrinación nacional a Roma. Con el propósito de evitar que las obras se concentraran en Montevideo, la comisión se dirigió a los párrocos fuera de la capital para que alentaran a los fieles a participar y colaborar en los festejos. En una de esas circulares se incitaba a los curas a trabajar para que el país estuviera bien representado en “esa manifestación pública y estruendosa de amor al Jefe de la Iglesia de Cristo”, en la que se rivalizaría “con las naciones más creyentes y adictas a la Silla Apostólica, demostrando que [la Iglesia uruguaya] vive al calor de la poderosa vitalidad de la fe y en admirable unidad de amor, de sumisión, de fidelidad, de obediencia y adhesión incondicional a la Cátedra infalible de San Pedro”⁵²³. Para poner a todos los católicos “en movimiento de oraciones y limosnas en favor del Mendigo Soberano y Prisionero Augusto del Vaticano”, la comisión acordó establecer en toda la república la Liga de Oraciones y mandó celebrar doce triduos solemnes en las principales parroquias e iglesias⁵²⁴. Beneficiándose del clima festivo del jubileo, en enero se llevó a cabo el Segundo Congreso Católico del Uruguay, que tuvo entre sus asuntos la restauración del poder temporal del papado. Del Congreso emanaron varios mensajes dirigidos al papa y se adhirió a la pastoral colectiva del episcopado latinoamericano para protestar contra la “usurpación del poder

⁵²¹ Mariano Soler, “Edicto episcopal. Nombrando el Comité Diocesano para la celebración del Jubileo Episcopal de León XIII”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 12 marzo 1892, 3209-3210; Soler, “Pastoral del Ilmo. Señor Obispo Diocesano sobre el Jubileo Episcopal de Ntro. Smo. Padre León XIII (19 de febrero de 1843-1893)”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 25 junio 1892, 3463-3472.

⁵²² Mariano Soler, “Pastoral del Ilmo. Señor Obispo Diocesano sobre el Jubileo Episcopal de Ntro. Smo. Padre León XIII (19 de febrero de 1843-1893)”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 25 junio 1892, 3463-3472.

⁵²³ Cfr. Nicolás Luquese a los curas párrocos del país, (Montevideo, 8 noviembre 1892), circular, ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y organizaciones diocesanas, Comisión diocesana para el jubileo episcopal de S.S. León XIII.

⁵²⁴ Circular de la Comisión diocesana para el jubileo episcopal de S.S. León XIII, Montevideo, 3 noviembre 1892, ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y organizaciones diocesanas, Comisión diocesana para el jubileo episcopal de S.S. León XIII; “Inauguración de las fiestas jubilaires de S.S. León XIII”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 6 agosto 1892, 3567-3569.

temporal” y reclamar por la libertad e independencia del romano pontífice⁵²⁵. Durante las celebraciones del 19 de febrero, fecha del aniversario del papa, se realizaron comuniones generales, una misa pontifical en la catedral de Montevideo con oraciones panegíricas y tedeum, mientras el resto de las parroquias acompañó con actos pomposos⁵²⁶. *La Semana Religiosa* editó un número especial para la ocasión en el que incluyó piezas poéticas y una serie de variopintos artículos sobre diversos aspectos de la vida del papa⁵²⁷.

7. Escenarios hostiles

Mientras se organizaban todos estos esfuerzos por consolidar la institución eclesiástica, dotándola de un control más firme bajo el liderazgo incuestionado del prelado y del papa, el proceso de romanización estuvo sometido a múltiples tensiones en el Uruguay del cambio de siglo. Varios factores enlentecieron o frustraron parte de la reforma ultramontana durante la última década del gobierno de Mariano Soler. Se trataron de fuerzas que operaron en diversos ámbitos, tanto dentro como fuera de la Iglesia uruguaya, pero que, separadas o en conjunto, distorsionaron las acciones de Soler por asegurar una Iglesia más centralizada, jerárquica y romana. Los conflictos con el Estado por el patronato, la reactivación de las guerras culturales, las dificultades económicas para financiar el seminario y otras instituciones, las fisuras en la interna católica por la cuestión social, y el agravamiento de la salud de Soler, fueron los principales condicionantes al impulso reformista y a la estabilidad de la Iglesia. A través de diversas estrategias, Soler buscó superar estos condicionante, con mayor o menor éxito, según veremos a continuación.

En el plano institucional, la principal dificultad radicó en el acelerado desgaste que experimentaron las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Como se recordará, tras el asesinato del presidente Idiarte Borda se había interrumpido la organización de la provincia eclesiástica. Al no lograr un acuerdo con el nuevo gobierno de Juan L. Cuestas sobre la instalación de las diócesis sufragáneas de Salto y Melo, Soler debió permanecer como administrador apostólico de ambas diócesis. La situación retomó a una calma relativa durante unos pocos

⁵²⁵ “Segundo Congreso Católico del Uruguay”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 7 enero 1893, 3932-3933.

⁵²⁶ “Diócesis de Montevideo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 19 febrero 1893, 4066.

⁵²⁷ El número se publicó el 19 de febrero de 1893.

años, pero en 1901 el gobierno puso en vigor la “ley de conventos” de 1885 para impedir la entrada al país de jesuitas y otras congregaciones religiosas provenientes de Europa⁵²⁸. De ese modo, el clima anticlerical que se venía respirando en espacios cultural e intelectuales ingresó al recinto parlamentario y a la política del gobierno. Cuando José Batlle y Ordóñez, el líder del sector reformista del Partido Colorado, asumió la presidencia de la república en 1903, Soler creyó ver una oportunidad para construir puentes con el ala más tolerante y moderada del liberalismo, y así asegurar para la Iglesia un lugar de liderazgo moral en la pujante modernización del país. Pero la realidad se revelaría muy distinta a las expectativas del prelado.

Desde mediados de la década de 1890, el arzobispo de Montevideo venía procesando un cambio en su comprensión de la modernidad que lo llevó a abandonar su anterior condena *in totum* del liberalismo y a desarrollar una estrategia que sentara las bases para una alianza entre católicos y liberales moderados⁵²⁹. Dicha estrategia se fundaba en el reconocimiento de que al término de la centuria se estaba procesando un cambio de mentalidad, definida por Soler con el nombre de “espíritu nuevo”. El concepto, inspirado en el “*ralliement*” de León XIII, Soler lo tomó prestado del diplomático, orientalista y crítico literario francés Eugène-Melchior de Vogüé⁵³⁰. El “espíritu nuevo” venía a sintetizar la “deseada conciliación entre

⁵²⁸ Matías Alonso Criado, *Colección Legislativa de la República Oriental del Uruguay*, t. 24 (Montevideo: A. Barreiro y Ramos, 1902), 69.

⁵²⁹ Soler escribió dos importantes obras sobre la relación entre Iglesia y modernidad, entre las que destacan: *La sociedad moderna y el porvenir en sus relaciones con la Iglesia y la Revolución. Reflexiones sobre los tiempos modernos, por el Dr. D. Mariano Soler, gobernador de la diócesis de Montevideo* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1890), un libro que dedicó a la juventud americana; y *El legado del siglo XIX. Temores y esperanzas respecto de la sociedad moderna. Pastoral del Exmo. y Rvmo. Señor Arzobispo, publicada en forma de folleto* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1901).

⁵³⁰ “Al frente de todos”, escribía Soler al referirse a los intelectuales que inspiraban su idea del “espíritu nuevo”, “debe colocarse a Mr. de Vogüé, que es el más ilustre representante de esa evolución moderna; y aunque cree en la existencia de desinteligencias reales entre la Iglesia y las aspiraciones del tiempo presente, no duda que ellas están llamadas a desaparecer”. Mariano Soler, *Memorandum apologético sobre la organización gerárquica de la Iglesia nacional* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1896), 22-23. De de Vogüé, Soler cita *Spectacles contemporains* (1891) y el epílogo que el francés escribió para la obra colectiva de Georges Goyau, André Pératé y Paul Fabre, *Le Vatican, les Papes et la Civilization. Le gouvernement central de l'Église* (Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie., 1895). Otros referentes del “espíritu nuevo” a los que el prelado uruguayo cita en el *Memorandum apologético* son: el historiador francés Anatole Leroy-Beaulieu (*La Papauté, le socialisme et la démocratie*, 1892), Berenger “*Las ideas modernas*” –seguramente se trate del artículo del publicista francés Henry Bérenger, “Les idées modernes dans les livres de M. de Vogüé”, aparecido en la *Revue Bleue. Revue politique et littéraire*, París, 10 octubre 1891, 449-458– y el político e historiador francés François Guizot (*Médiations sur l'essence de la religion chrétienne*, 1864). En 1898, Soler publicó una carta pastoral acompañada de un “folleto” de más de 200 páginas titulado “El espíritu nuevo. La Iglesia y el Siglo. Tendencias, conveniencias y razones de la conciliación de ambos”, que, según sus propias palabras, no era otra cosa que “un comentario de la inmortal Encíclica *Praeclara* del gran León XIII”. Mariano Soler, *El*

la sociedad moderna y la Iglesia”. Brotaba del diálogo entre aquellos católicos dispuestos a abandonar una postura intransigente y tradicionalista de la religión, y aquellos liberales inclinados a reconocer en la Iglesia católica un agente moralizador y una fuerza civilizadora. El acuerdo entre ambos grupos permitiría, por un lado, “acabar con los odios sectarios y con el apego incondicional a formas y tradiciones que deb[ían] desaparecer ante las exigencias racionales del verdadero progreso y civilización de los pueblos”; y por otro, significaría la derrota tanto de los “creyentes” que preferían aferrarse a una eclesiología vetusta y petrificada, como de los “no creyentes” que, imbuidos de un espíritu fanatizado y retardatario, proponían una “ruptura absoluta con las antiguas creencias”⁵³¹. En otras palabras:

...es entre los sostenedores de la fe tradicional ante el pensamiento moderno y los sostenedores del pensamiento moderno en busca de una creencia, que se realizará la unión y se firmará el tratado de paz de los espíritus. En cuanto a los demás, a aquellos de los creyentes que nada quieren olvidar aunque sea accidental, y a aquellos de los no-creyentes que nada quieren respetar, aunque esencial, esos pasarán: el porvenir se constituirá sin ellos y a pesar de ellos⁵³².

Soler estaba convencido de que la alianza entre católicos y liberales que dieron su apoyo a la ley de creación del arzobispado era una clara manifestación de ese “espíritu nuevo” en el país. La inauguración del gobierno batllista parecía ser una circunstancia propicia para avanzar por esa dirección. Sin embargo, la ilusión pronto dio paso al desencanto y al temor de que el “jacobinismo” –según expresión de la época y a semejanza de la experiencia francesa– arrasara con la presencia del catolicismo en la esfera pública.

Los ejes del conflicto que la Iglesia mantuvo con el primer gobierno de José Batlle y Ordóñez (1903-1907) radicaron en la secularización de la caridad cristiana, el control de espacios relacionados con la asistencia pública y la legislación sobre el divorcio. Esto tuvo un efecto paradójico en la consolidación institucional de la Iglesia. Porque si bien desvió gran parte de la atención del arzobispo a combatir la legislación secularizadora, por otro lado, tuvo un efecto magnético al estrechar filas entre los católicos, favoreciendo los trabajos del prelado de ajustar la disciplina y reforzar la autoridad episcopal y papal.

espíritu nuevo. La Iglesia y el Siglo. Tendencias, conveniencias y razones de la conciliación de ambos. Pastoral del Exmo. Sr. Arzobispo Dr. D. Mariano Soler con ocasión de el solemne homenaje á Jesucristo Redentor en el año 1900 (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1898), XVII.

⁵³¹ Soler, *Memorandum apologético...*, 18-19.

⁵³² Soler, *Memorandum apologético...*, 20.

Los problemas comenzaron en enero de 1904, cuando la Sociedad Cruz Roja de Se-
ñoras Cristianas, a la que se acusaba de haber colaborado con el ejército revolucionario de
Aparicio Saravia, pasó a ser controlada por la autoridad pública⁵³³. Soler utilizó la acostum-
brada carta pastoral cuaresmal para dar a los fieles una perspectiva histórico-apologética que
les permitiera afrontar la “pasión” que comenzaba a vivir la Iglesia uruguaya⁵³⁴. Motivos no
iban a faltar. A partir de 1905, los batllistas pasaron a tener un peso gravitante en las cámaras
legislativas, lo que les permitió avanzar con celeridad en su programa secularizador y anti-
clerical⁵³⁵. Ese año se presentó al parlamento un nuevo proyecto de divorcio –la primera
iniciativa databa de 1902–, al que Soler respondió con dos pastorales, una dedicada al tema
específico del divorcio y otra estimulando a los fieles a intensificar sus oraciones al Sagrado
Corazón de Jesús⁵³⁶. En lo que fue un anticipo de la crisis que estallaría al siguiente año, en
septiembre de 1905 la Comisión Interna del Hospital de Caridad resolvió retirar los crucifijos
e imágenes religiosas del establecimiento y de los Asilos Maternales⁵³⁷. Lo peor llegó con
los últimos meses del año, cuando en noviembre el parlamento aprobó un recorte de la mitad
del presupuesto del seminario conciliar, y en diciembre, un conflicto entre la curia de Mon-
tevideo y el poder judicial, promovido por acusaciones de irregularidades de sacerdotes en
lo atinente a la ley de matrimonio civil obligatorio, derivó en una orden de arresto contra el
vicario general, Santiago Haretche, y el secretario de la curia, Eusebio Clavell. Haretche, por
recomendación de Soler, se mantuvo a salvo al exiliarse en Europa y México, pero Clavell,
con menos suerte, pasó 12 días en la cárcel⁵³⁸. La realidad ideológica y política tensaban más

⁵³³ Caetano y Geymonat, *La secularización uruguaya...*, 89-90.

⁵³⁴ Mariano Soler, *Pastoral del Excmo. Sr. Arzobispo sobre las persecuciones y los triunfos de la Iglesia* (Mon-
tevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1904).

⁵³⁵ Un perfil prosopográfico de la dirigencia batllista se encuentra en el estudio de José P. Barrán y Benjamín
Nahum, *Batlle, los estancieros y el Imperio Británico*, t. 3 (Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1982),
84-114.

⁵³⁶ Mariano Soler, *Pastoral del Excmo. y Rvmo. Señor Arzobispo sobre el divorcio* (Montevideo: Tipografía
Uruguaya de Marcos Martínez, 1905); Mariano Soler, “Pastoral del Excmo. y Rvmo. Señor Arzobispo implor-
ando el auxilio divino en las necesidades presentes”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 19 agosto 1905, 5055-
5559. El fallido proyecto de ley de divorcio de 1902 había sido contestado por Soler con la *Pastoral del Excmo.
Sr. Arzobispo sobre el divorcio absoluto* (Montevideo: Marcos Martínez Impresor, 1902). En 1907, cuando se
aprobó una nueva ley de divorcio, Soler dirigió unas instrucciones para orientar el actuar de los católicos. Ma-
riano Soler, “Instrucción pastoral del Excmo. Sr. Arzobispo con ocasión de la ley sobre divorcio”, *La Semana
Religiosa*, Montevideo, 9 noviembre 1907, 7377-7388.

⁵³⁷ Caetano y Geymonat, *La secularización uruguaya...*, 92-93.

⁵³⁸ De las peripecias de Haretche en el exilio, da cuenta la correspondencia que este mantuvo con Soler en
ACEM, GMMS, Arzobispado, Curia; sobre Clavell, “El Secretario de la Arquidiócesis”, *La Semana Religiosa*,
Montevideo, 7 enero 1905, 4495-4496; “Asunto presbítero Cavell”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 22 julio
1905, 4997; “Asunto Haretche-Clavell”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 10 octubre 1908, 8414.

y más las esperanzas del arzobispo, que todavía creía en la posibilidad de construir puentes con los liberales moderados.

El resquebrajamiento de las relaciones entre la Iglesia y el Estado alcanzó su grieta más profunda en 1906 con la llamada “crisis de los crucifijos”. El conflicto comenzó cuando la Comisión Nacional de Caridad resolvió retirar los crucifijos y suprimir los oficios religiosos de todas las casas que se encontraban bajo su administración. La medida no solo extremó la polarización entre católicos y “jacobinos”, sino que sirvió de parteaguas entre los liberales, tal como dejó testimonio la polémica que enfrentó al liberal y anticlerical Pedro Díaz, defensor de la resolución de la comisión pública, con el librepensador y liberal moderado José Enrique Rodó, para quien el acto denotaba una carga de intolerancia y “jacobinismo”⁵³⁹. En la pastoral *Reflexiones sobre la propaganda anticlerical*, Soler se dedicó a comentar en términos elogiosos la obra del autor de *Ariel* y una vez más volvió a distinguir entre un liberalismo tolerante, “sensato y leal”, de las doctrinas autoritarias, irreligiosas y anticlericales sostenidas por los librepensadores “jacobinos”⁵⁴⁰.

Durante el conflicto, el elemento femenino demostró ser el brazo más robusto que tenía la Iglesia a la hora de movilizarse en defensa del orden moral católico. Ya había probado su compromiso un año antes cuando una comisión de mujeres presentó a la Cámara de Diputados un reclamo contra el proyecto de ley de divorcio. Cuando la Comisión de Caridad expurgó toda simbología cristiana de los hospitales y centros de beneficencia pública, las mujeres organizaron una Liga de Damas Católicas para coordinar las protestas. La iniciativa tuvo repercusiones fuera del país al servir de inspiración y modelo para la creación de otras asociaciones femeninas, como fue el caso de la Liga de Damas Chilenas⁵⁴¹. La Liga de Damas uruguayas realizó actos de desagravio, fomentó la suscripción de la prensa católica —*El Bien*, *La Semana Religiosa* y *El Amigo del Obrero*— y, en un gesto ampliamente comentado por la prensa y la opinión pública, dispuso para sus miembros el uso expuesto de crucifijos

⁵³⁹ Cfr. Pedro Díaz, *El crucifijo; su retiro de las casas de beneficencia* (Montevideo: Tipografía de Giménez y Cía., 1906); José E. Rodó, *Liberalismo y jacobinismo* (Montevideo: Librería La Anticuaria, 1906). Un análisis de esta polémica en Pablo da Silveira y Susana Monreal, *Liberalismo y jacobinismo en el Uruguay batllista. La polémica entre José E. Rodó y Pedro Díaz* (Montevideo: Taurus, 2003).

⁵⁴⁰ Mariano Soler, *Reflexiones sobre la Propaganda Anticlerical. Pastoral del Excmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo* (Montevideo: Tipografía de Marcos Martínez, 1906), 93.

⁵⁴¹ Cfr. “Nuestra Liga”, *El Eco de la Liga de Damas Chilenas*, Santiago de Chile, 1 agosto 1912, 1-3.

por un año, “como signo exterior de desagravio a Cristo Crucificado”⁵⁴². “Gracias a Dios hay reacción católica”, escribió Soler a Haretche, que todavía se encontraba exiliado, “sobre todo entre las Damas, como siempre”⁵⁴³. Al cumplirse el primer aniversario de la secularización de la beneficencia pública y del gesto de resistencia de las damas católicas, el arzobispo les dedicó una carta pastoral sobre el símbolo de la Cruz, que llegó a encontrar difusión en otros países de América Latina⁵⁴⁴.

Quizás con ingenua ilusión, a principios de 1907 Soler cobijaba la esperanza de que al gobierno de Batlle le sucediera otro que retomara un camino de no hostigamiento contra la Iglesia y pusiera freno a la legislación secularizadora. “El próximo término de la presidencia jacobina nos da esperanzas y paciencia para sufrir tantas impertinencias de estos señores liberales tan desvergonzados y tan ufanos por lo que sucede en Francia”, le comentaba a Haretche⁵⁴⁵. La candidatura de Claudio Williman, pese a ser el favorito de Batlle, era vista con buenos ojos por el arzobispo y su círculo. Estos esperaban que como presidente Williman abandonara la política de persecución hacia la Iglesia y, tal vez, hasta pudiera favorecerla indirectamente⁵⁴⁶. Pero conquistada la carrera electoral y a poco de iniciar su gestión, las esperanzas del arzobispo se desinflaron por completo. “El actual Presidente es liberal”, informó a Roma, “aunque, debido quizás a que su esposa es muy católica, no se manifiesta sectario; pero nada puede modificar en la política religiosa por respeto al programa del partido que lo eligió Presidente”⁵⁴⁷. Sus predicciones no resultaron exageradas. Dos de las leyes más temidas por Soler fueron aprobadas durante el mandato de Williman: la ley de divorcio por causales en 1907 –que incluía la de “mutuo

⁵⁴² “La expulsión de los crucifijos. Las damas y señoritas católicas”, *El Amigo del Obrero*, Montevideo, 18 julio 1906, 1.

⁵⁴³ Mariano Soler a Santiago Haretche (Montevideo, 18 enero 1907), ACEM, GMMS, Arzobispado, Curia, Correspondencia entre Mariano Soler y Santiago Haretche. Para profundizar en el pensamiento de Soler sobre la mujer y lo femenino, véase: Monreal, “La «mujer fuerte»...”, 173-189.

⁵⁴⁴ Mariano Soler, “La Cruz. 1906 - 27 de julio - 1907. Pastoral del Excmo. Sr. Arzobispo dedicada especialmente a las damas católicas”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 27 julio 1907, 7071-7078; “La Cruz. Por Monseñor Mariano Soler”, *El País*, Ciudad de México, 15 septiembre 1907, 1.

⁵⁴⁵ Mariano Soler a Santiago Haretche (Montevideo, 18 enero 1907).

⁵⁴⁶ Cfr. Mariano Soler a Santiago Haretche (Montevideo, 18 enero 1907).

⁵⁴⁷ Mariano Soler a Achille Locatelli (s.f.), AAV, Affari Ecclesiastici Straordinari (AES), Uruguay pos. 105, fasc. 13, reproducido en Turcatti, *Diplomacia pontificia y secularización...*, 38. En otra carta a Haretche, Soler escribía: “Aquí las cosas siguen en el sentido de la separación de la Iglesia y el Estado, como lo ha proclamado la Convención del Partido Colorado. El Presidente [Williman] creo que no es sectario, ni perseguidor; pero nada hará en favor de la Iglesia, ni nada impedirá de lo que hagan las Cámaras jacobinas”. Mariano Soler a Santiago Haretche (Montevideo, 13 abril 1907), ACEM, GMMS, Arzobispado, Curia, Correspondencia entre Mariano Soler y Santiago Haretche.

consentimiento”–, y la supresión de la enseñanza y las prácticas religiosas en las escuelas estatales en 1909. “La guerra que los jacobinos de Montevideo libran contra la religión no da señales de terminar”, denunciaba el internuncio apostólico a Roma en julio de 1907⁵⁴⁸. Ese año se suprimió el presupuesto para el seminario y se eliminó la mención a Dios y a los Evangelios en el juramento de los parlamentarios; en 1908, las Hermanas del Huerto fueron retiradas de los Asilos Maternales, de Expósitos y de Huérfanos; y en 1909, se presentó un proyecto para abolir los honores militares a personas y símbolos religiosos, aunque resultó vetado por el presidente⁵⁴⁹. Asimismo, se presentaron los primeros proyectos de separación entre Iglesia y Estado.

Durante todo este periodo, el cabildo eclesiástico y el seminario conciliar se convirtieron en víctimas de la política anticlerical y del desinterés del gobierno por consolidar la Iglesia nacional. El cabildo siguió sin constituirse, pese a los reclamos de Soler y al compromiso asumido por el Estado de costear el sueldo de los canónigos. En el informe para la visita *ad limina*, Soler detallaba que el Estado ni había suministrado los recursos económicos para sufragar las obras edilicias necesarias para la sala capitular y el coro, ni estaba dispuesto a financiar el salario mensual de los canónigos y el servicio del coro. Por ese motivo, y ante la falta de recursos humanos, Soler juzgaba prudente destinar el escaso personal eclesiástico al servicio pastoral en las dilatadas parroquias del país⁵⁵⁰. Estas razones, sumadas al clima anticlerical institucionalizado y a la crisis económica de la curia de Montevideo, disiparon cualquier interés por constituir el cabildo. En cuanto al seminario, su financiación fue motivo de preocupación constante para Soler y de reclamos hacia el gobierno por no cumplir con lo acordado. En 1901 el arzobispo dirigió una nota al ministro de Relaciones Exteriores y Culto para que se aumentara el número de seminaristas becados, al tiempo que se reconocía la completa dependencia que tenía la Iglesia uruguaya del clero extranjero, sin el cual era imposible suplir el servicio de las parroquias en la república⁵⁵¹. El reclamo de Soler no solo no tuvo éxito, sino que, para su disgusto, tal como se adelantó, en 1904 el parlamento votó un

⁵⁴⁸ “*La guerra che i giacobini di Montevideo fanno alla Religione, non accenna a cessare...*”. Achille Locatelli a Rafael Merry del Val (Buenos Aires, 15 julio 1907), AAV, AES, Uruguay, pos. 107, fasc. 14, reproducido en Turcatti, *Diplomacia pontificia y secularización...*, 44.

⁵⁴⁹ Cfr. Caetano y Geymonat, *La secularización uruguaya...*, 98-101; Superiora provincial de las Hermanas de Nuestra Señora del Huerto de Montevideo a Achille Locatelli (Montevideo, febrero 1908), AAV, AES, Uruguay, pos. 7, fasc. 14, reproducido en Turcatti, ed., *Diplomacia pontificia y secularización...*, 50-53.

⁵⁵⁰ Soler, “Visita ad Limina...”.

⁵⁵¹ Mariano Soler a Germán Roosen (Montevideo, 28 enero 1901), ACEM, Libro de Notas n.º 7, f. 200.

recorte de la mitad del presupuesto del seminario. Debido a estas dificultades, se debió preparar el retorno al país de dos seminaristas piolatinos⁵⁵². La situación era tan dramática que en febrero de 1905 Soler dirigió una circular al clero para que colaborara con un pago mensual según las posibilidades de cada uno. Si lograba mantener la asignación original del seminario —unos 8.000 pesos anuales—, la Iglesia podría conservar el promedio de dos nuevos sacerdotes al año, aunque el aumento real sería tan solo de uno, debido al número de defunciones que era de uno por año⁵⁵³. La hecatombe llegó en 1907 cuando se eliminó por completo del presupuesto estatal el ítem destinado al seminario. En abril Soler le aseguraba a Haretche que si no lograba obtener 10.000 pesos anuales tendrá que cerrar el seminario⁵⁵⁴.

La agenda anticlerical promovida por el batllismo, así como los problemas de gobernabilidad eclesial derivados del patronato y de la dependencia económica respecto al presupuesto estatal, hicieron que Soler se cuestionara los beneficios de la unión constitucional entre Iglesia y Estado y comenzara a buscar alternativas que aseguraran una mayor autonomía administrativa para la Iglesia. En una entrevista que mantuvo con el internuncio apostólico en Buenos Aires, Achille Locatelli, le manifestó que, dada la situación imperante, prefería la separación del Estado, aún en circunstancias que no parecían favorables para la Iglesia⁵⁵⁵. Era un pensamiento osado si consideramos que, en febrero de 1906, por la encíclica *Veementer Nos*, Pío X había vuelto a condenar la tesis de la separación de la Iglesia del Estado. Pero mayor resultaba la osadía al considerar que esa opinión traspasó el ámbito privado de la entrevista con el delegado apostólico y la correspondencia con Haretche⁵⁵⁶, para publicarse en una carta pastoral. En efecto, en *El deber de la hora presente*, una pastoral publicada

⁵⁵² Cfr. Mariano Soler a Santiago Haretche (Montevideo, 7 enero 1904), ACEM, GMMS, Arzobispado, Curia, Correspondencia entre Mariano Soler y Santiago Haretche.

⁵⁵³ Mariano Soler a los sacerdotes del país, (Montevideo, febrero 1905), circular, ACEM, GMMS, Arzobispado, Circulares.

⁵⁵⁴ Mariano Soler a Santiago Haretche (Montevideo, 13 abril 1907).

⁵⁵⁵ “*Mgr. Arcivescovo arrivò perfino a dirmi che preferiva, allo stato attuale, la separazione della Chiesa dallo Stato, anche se essa non fosse fatta in troppo buone condizioni per la Chiesa*”. Achille Locatelli a Rafael Merry del Val (Buenos Aires, 19 mayo 1907), AAV, AES, Uruguay, pos. 105, fasc. 13, citado en Turcatti, ed., *Diplomacia pontificia y secularización...*, 36.

⁵⁵⁶ “Por lo demás”, le comentaba Soler a Haretche a principios de 1905, “nada sentiría que viniese la separación de la Iglesia y el Estado; para semejante amigo más vale estar solo; pero lo malo es que quieran imitar a los jacobinos franceses é ainda mais, porque estos liberales son furibundos y brutales”. Mariano Soler a Santiago Haretche (Montevideo, 1 enero 1905). El subrayado en el original. Y en otra carta fechada en 1908, Soler volvía sobre la misma idea: “...por ahora no veo ninguna nueva amenaza contra la Iglesia, a no ser la reforma de la constitución con la separación de la Iglesia y el Estado que, al fin no nos vendría mal”. Mariano Soler a Santiago Haretche (Montevideo, 2 enero 1908). Ambos documentos en ACEM, GMMS, Arzobispado, Curia, Correspondencia entre Mariano Soler y Santiago Haretche.

cuando la idea de reformar la Constitución ganaba peso en el debate público, Soler propuso una fórmula de separación que resultara conveniente para la Iglesia uruguaya:

Si algún día se llegase a tratar, como se nos amenaza, de la separación de la Iglesia y del Estado, desearíamos que algún diputado católico o liberal, propusiese el siguiente proyecto, conteniendo este único artículo: “Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la República O. del Uruguay, serán regladas según el mismo sistema que las relaciones de la Iglesia y del Estado en la República de los Estados Unidos del Norte”. Quizás sería rechazado por los jacobinos uruguayos; pero entonces se les habría forzado una vez más a declararse enemigos de la libertad⁵⁵⁷.

Con esta propuesta, Soler no pretendía cuestionar la “tesis” católica de la unión entre Iglesia-Estado, que discurría en el ámbito ideal de los principios⁵⁵⁸, sino que ponía el énfasis en la nueva actitud de la Iglesia ante el escenario impuesto por la sociedad moderna, donde había “quedado rota de hecho la unidad religiosa”. De ahí en más, aseguraba el prelado, “la Iglesia aplaude el derecho común para todos, y sabe distinguir, en su amor a la libertad para todos, el liberalismo jacobino y exaltado [...] del liberalismo amplio y racional que, respetuoso para todas las creencias, sabe honrar las instituciones democráticas”⁵⁵⁹. En ese escenario, Estados Unidos y Brasil ofrecían dos modelos de laicidad legítimos y opuestos a la “jacobina” Tercera República Francesa⁵⁶⁰. La referencia a Estados Unidos no era aislada. Soler incluyó en la pastoral un relato del encuentro que mantuvo en Montevideo con Elihu Root, secretario de Estado de Theodore Roosevelt, en el que destacó la admiración que el diplomático tenía por el catolicismo en Estados Unidos. “La estela luminosa que ha dejado a su paso el Ministro Mr. Root, que tanto hemos aclamado”, venía a concluir el prelado, “debe hacernos recordar que para nosotros los americanos, cuando se trata de libres instituciones, el ejemplo

⁵⁵⁷ Mariano Soler, *El deber de la hora presente. Pastoral del Excmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo* (Montevideo: Tip. Uruguay, 1906), 22.

⁵⁵⁸ Para asegurar la ortodoxia de su planteo, Soler reproducía largamente un artículo publicado en la revista oficiosa del Vaticano y órgano de la Compañía de Jesús, la *Civiltà Cattolica*.

⁵⁵⁹ Soler, *El deber de la hora...*, 14.

⁵⁶⁰ En esta parte, la pastoral se dirigía más a los liberales que a los católicos: “Por Dios y por la patria, no imites al anticlericalismo del gobierno jacobino de Francia, que empequeñece, asfixia y avergüenza la libertad, sino inspiraos más bien, en ese ambiente libre de las instituciones democráticas de nuestra hermana mayor, la gran República Americana, que es modelo y gloria del mundo, y especialmente de nuestra América. Aunque, sin ir tan lejos, bien pudiéramos imitar a las Repúblicas hermanas del Brasil, Chile y la Argentina”. Soler, *El deber de la hora...*, 20. El modelo de “separación leal” que regía entre la Iglesia y el Estado brasilero desde 1890, que había devuelto a la primera “sus bienes y la completa libertad bajo el amparo del derecho común”, era destacado por Soler en su otra pastoral, *Reflexiones sobre la propaganda anticlerical...*, 77.

y el modelo es el Norte de nuestra América, aun para la misma Francia”⁵⁶¹. *El deber de la hora presente* fue uno de los textos magisteriales de Soler más atrevidos por tratarse de una carta pastoral que estaba dirigida tanto a católicos como a liberales. El texto llegó a Estados Unidos y fue traducido parcialmente por la revista *The Catholic World*, órgano de los padres paulistas⁵⁶². De esa forma, avisando una reforma constitucional que disolvería la antigua unión entre Iglesia y Estado, Soler proponía un modelo de separación que en una sociedad plural asegurara libertad a la Iglesia. Pero si ese escenario se materializaba era menester buscar una estrategia para compensar la pérdida de financiación de la Iglesia.

El problema financiero no era fácil de resolver a causa de la fragilidad estructural de la Iglesia uruguaya. Conviene recordar, aunque sea de forma somera, los recursos que disponía la Iglesia en el cambio de siglo. En ese momento, el financiamiento estatal se limitaba a la curia eclesiástica y, en parte, a la formación del clero. Los curatos y viceparroquias no dispusieron en todo el siglo XIX republicano de más rentas que las llamadas “pie de altar”. Para la época en que Soler asumió el obispado, la práctica voluntaria de las primicias casi se había extinguido, por lo que tampoco se contaba con ese recurso complementario como en antaño. Con la aprobación de la ley de matrimonio civil obligatorio en 1885, el arancel que recibían los párrocos se vio gravemente disminuido, pues, como lo explicaba Soler a Roma, “en la mayor parte de los matrimonios que se celebran según rito de Nuestra Santa Madre Iglesia, cuando no son gratis, se condona una porción considerable de los derechos, la mitad generalmente, a fin de que el interés material no sea causa o motivo de que los fieles, en estos tiempos de indiferentismo, permanezcan unidos solo civilmente”. Para peor, se registró un descenso de los matrimonios religiosos a causa de aquella ley, pese a los esfuerzos del prelado y del clero por contrarrestar los efectos negativos de la legislación. Por otra parte, la ley que prohibía conducir los cadáveres a los templos para las exequias fúnebres y oficios de sepultura también mermó las rentas parroquiales. Estas leyes hicieron que la Iglesia dependiera cada vez más de la limosna de los fieles⁵⁶³. Como era de esperar, la situación se agudizó

⁵⁶¹ Soler, *El deber de la hora...*, 22. Sobre la visita de Root a Montevideo, véase el trabajo de James C. Knarr, *Uruguay and the United States, 1903-1929. Diplomacy in the Progressive Era* (Kent: The Kent State University Press, 2012), cap. 2.

⁵⁶² Mariano Soler, “The Duty of the Present Hour”, *The Catholic World. A Monthly Magazine. General Literature and Science published by the Paulist Fathers*, vol. 85 (New York: The Office of the Catholic World, 1907), 125-128.

⁵⁶³ Soler, “Visita ad Limina...”.

con la política secularizadora del batllismo, que eliminó del presupuesto estatal la financiación del seminario conciliar y de los capellanes de los cementerios, obligando a Soler a buscar un sistema que sostuviera de manera estable las necesidades de las instituciones eclesiásticas y del culto. Ese fue el origen de la Obra Contribución Cultural.

La Comisión Diocesana de Culto –encargada de gestionar la Obra Cultural– nació de la iniciativa de un grupo de católicos que propuso a Soler crear una corporación orientada a administrar el óbolo de los fieles para el culto. Sus objetivos eran bien amplios –“atender y hacer frente a todas las obras católicas culturales y de propaganda, preservación y defensa de la fe, e instituciones relativas”–, aunque desde el principio dirigió sus esfuerzos a atender la carencia más urgente que entonces tenía la Iglesia: el sostenimiento del seminario conciliar. También velaba por las necesidades del culto, el clero y las obras católicas en general. Era independiente del poder civil y respondía directamente al diocesano, quien era el encargado de nombrar la comisión directiva, integrada por clérigos y laicos⁵⁶⁴. El 16 de enero de 1907 Soler publicó una pastoral para instituir la nueva comisión y concientizar a la feligresía del deber religioso que tenía de socorrer a las instituciones eclesiásticas⁵⁶⁵. En cuanto estuvo formada, la Comisión Cultural emitió una circular a los párrocos para que organizaran comisiones parroquiales que colaboraran con la empresa, y otra a los rectores de iglesias no parroquiales y a los superiores de las comunidades religiosas para que crearan comisiones auxiliares. En otra evidencia del protagonismo que habían adquirido las mujeres en la moviliación católica, se dispuso que en general las comisiones parroquiales fueran integradas por ellas, sin perjuicio de que en las parroquias pudieran funcionar otra de hombres. También estaba previsto la actuación de juntas seccionales, promotores o colectores y delegaciones de propagandas. El Tesoro de Culto quedaría bajo el estricto control del arzobispo, el único con la competencia para determinar la aplicación de los fondos a una obra. El aporte de los fieles

⁵⁶⁴ Cfr. Mariano Soler, “Carta pastoral del Excmo. y Rvmo. Señor Arzobispo sobre contribución cultural”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 19 enero 1907, 6517-6519; Nicolás Luquese a Achille Locatelli (Montevideo, 20 mayo 1908), AAV, AES, Uruguay, fasc. 14, pos. 9, reproducido en Turcatti, ed., *Diplomacia pontificia y secularización...*, 61. La primera comisión estuvo integrada por un clérigo, Nicolás Luquese, y seis laicos: Tomás W. Howard, Luis Piñeyro del Campo, Luis Hargain, Hipólito Gallinal, Jacinto Casaravilla y Generoso Pérez.

⁵⁶⁵ Mariano Soler, “Carta pastoral...”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 19 enero 1907, 6519. También publicó una “instrucción catequística” donde presentó un resumen de “la filosofía teológica del dinero cristiano en sus relaciones con el culto”. Mariano Soler, *Instrucción sobre la obligación de contribuir al sostenimiento del culto. Del Excmo. y Rvmo. Señor Arzobispo...* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1907).

se realizaría por medio de suscripciones mensuales o anuales, con montos que quedaban a la voluntad del suscriptor, pudiendo también socorrer con limosnas, donativos y legados extraordinarios⁵⁶⁶.

Roma se interesó por la creación de la nueva comisión y en 1908 ordenó al internuncio apostólico en Buenos Aires que escribiera a la curia de Montevideo para solicitar información sobre su origen, organización y objetivos. Por su parte, el internuncio le manifestó al cardenal Merry del Val el virtual beneficio que podía traer para la Iglesia argentina fundar un organismo similar, que podía dedicarse a la construcción de templos parroquiales y, posteriormente, a atender las eventuales necesidades de esa Iglesia⁵⁶⁷. Por la respuesta de Nicolás Luquese al delegado apostólico sabemos que existió una resistencia inicial de parte de los fieles uruguayos a contribuir al sostenimiento del culto y del clero, resistencia que el vicario general atribuía a “la convicción dominante [entre los católicos] que habíales formado una conciencia errónea de que el Estado subvencionaba todo el Culto”⁵⁶⁸. A mediados de 1908 todavía no se disponía de un reglamento definitivo, puesto que se esperaba adquirir más experiencia. Sin embargo, aunque existían unas *Instrucciones*⁵⁶⁹ redactadas por Luquese y aprobadas por la Comisión Cultural y el arzobispo. Para entonces, la contribución de los fieles había logrado mantener a flote el seminario, produciendo lo necesario para suplir los 8.000 pesos anuales que originalmente recibía del Estado uruguayo. “Creemos que será mayor el resultado”, le aseguraba Luquese al internuncio apostólico, “será mayor a medida que el pueblo se instruya y eduque sobre la materia”. Por otra parte, para estimular las suscripciones más allá de Montevideo, se resolvió que de lo recaudado en cada parroquia de campaña, el 40% iría en beneficio de la misma, y en caso de que el templo estuviera en construcción, ese porcentaje ascendería al 50%. La meta era que el Tesoro del Culto financiara a todo el culto en la república para suprimir los derechos parroquiales, considerados un escollo para la libre administración de los sacramentos. “Ese día la palabra del sacerdote y su acción serán más

⁵⁶⁶ Circular de la Comisión Diocesana de Culto a los curas párrocos del país (Montevideo, 6 febrero 1907); Circular de la Comisión Diocesana de Culto a los rectores de las iglesias no parroquiales y superiores de los institutos religiosos (Montevideo, 10 febrero 1907), ACEM, GMMS, Arzobispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Comisión Diocesana de Culto.

⁵⁶⁷ Achille Locatelli a Merry del Val (Buenos Aires, 14 junio 1908), AAV, AES, Uruguay, fasc. 14, pos. 9, reproducido en Turcatti, ed., *Diplomacia pontificia y secularización...*, 58-60.

⁵⁶⁸ Nicolás Luquese a Achille Locatelli (Montevideo, 20 mayo 1908), AAV, AES, Uruguay, fasc. 14, pos. 9, reproducido en Turcatti, ed., *Diplomacia pontificia y secularización...*, 60-69.

⁵⁶⁹ *Instrucciones para el gobierno y organización de la obra diocesana del Tesoro del Culto* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1911). Las *Instrucciones* llevan por fecha el 26 de marzo de 1907.

eficaces y no se les creará interesadas”, observaba Luquese, para concluir, “nos proponemos colocar lo adquirido y ahorrado en forma segura en lo humano, pero no confiscable por los que pretenden arrebatarse a la Iglesia los medios materiales. Con algunas donaciones ya hemos colocado en títulos garantidos unos 50.000 pesos. Debemos prepararnos para el día, fatalísimo teóricamente, de la Separación [con el Estado]”⁵⁷⁰. A pesar de su trabajoso comienzo, la Obra Cultural significó un importante avance en el reordenamiento de las finanzas de una Iglesia que, anticipándose con Soler a un escenario de separación con el Estado, debía preparar las condiciones de una nueva cultura institucional donde el vacío que estaba dejando el poder civil fuera ocupado por el compromiso de los fieles.

8. “¡Siempre el mismo obispo!”. Desgaste y renuncia

Junto al reto planteado por la política laicizadora del gobierno y la guerra cultural con el anticlericalismo, los conflictos entre el clero, las escisiones en la interna del laicado y el desgaste físico generado por varias afecciones crónicas, fueron minando el ánimo y la salud de Soler. Las discordias y divisiones en la interna clerical fue un problema que lo acompañó hasta el final de su gobierno. “Tengo un gran disgusto, y es la división del clero... he disuelto el Instituto, que era el pretexto, y sin embargo... Está visto que no sirvo para gobernar esta diócesis”, escribió con tinta amarga el arzobispo a Santiago Haretche en 1906⁵⁷¹. El instituto al que aludía era el Instituto Apostólico, creado tanto solo unos pocos años antes para asistir material y espiritualmente a los sacerdotes de la arquidiócesis⁵⁷². El agrietamiento interno también afectó a la aparente solidez del laicado. El reformismo social y la nueva moral laica que buscó implantar el batllismo separó las aguas del catolicismo, entre un sector progresista vinculado a la Unión Democrática Cristiana y los elementos más conservadores que terminaron ganando la hegemonía en el movimiento católico. En un clima ideológico de creciente crispación, Soler se encontró en la encrucijada de continuar apostando por su estrategia aliancista con un sector del liberalismo que, sin embargo, parecía perder cada vez más terreno

⁵⁷⁰ Nicolás Luquese a Achille Locatelli (Montevideo, 20 mayo 1908).

⁵⁷¹ Mariano Soler a Santiago Haretche (Montevideo, 5 septiembre 1906), ACEM, GMMS, Arzobispado, Correspondencia variada.

⁵⁷² Cfr. Vidal, *El primer arzobispo...*, t. 2, 29.

frente al ímpetu avasallante de los “jacobinos”, o bien azuzar un discurso belicista, más afín a la guerra cultural que se vivía y a tono con los católicos más conservadores⁵⁷³. Decidido a privilegiar la primera vía e insistir en la necesidad de mantener una fidelidad estricta al pensamiento social de León XIII, Soler creía que era en el terreno social más que en el político donde la Iglesia uruguaya podría ganarse a las masas. Así lo expuso en la memoria que dirigió a la Santa Sede por medio del internuncio apostólico:

El elemento católico, políticamente, no es capaz de imponerse, ni lo podría, porque, aún cuando se organizase como en Alemania, y fuese a las urnas, aquí no hay verdadera libertad de sufragio: el partido imperante es el dueño de las urnas y da el triunfo a los candidatos que quiere, y no a los que designa el sufragio de los votos. Nuestra esperanza es la organización social del elemento católico por medio de la Unión Católica de caballeros y la Liga de Damas católicas, que al proteger y propagar las instituciones católicas, consigan influencia social, que con el tiempo pueda convertirse en influencia político-religiosa. También esperamos mucho de la cuestión social, propagando los Círculos Católicos de Obreros, que ya están en buen pie. Además, si por un vuelco de la política, el partido colorado tradicional volviese al poder, podría esperarse que protegiera la religión, como lo ha hecho cuando ha estado en el poder; sin embargo, la verdadera esperanza es promover la reacción católica por todos los medios de influencia social, como se ha empezado a hacer desde algún tiempo a esta parte⁵⁷⁴.

El 30 de octubre de 1897, tan solo un día después de haber firmado su *Pastoral sobre la organización jerárquica de la Iglesia nacional*, Soler presentó su renuncia como arzobispo al cardenal Rampolla. Los motivos que expuso eran estrictamente de salud: la vertiginosa actividad en la que estaba sumido desde su ordenación episcopal le habían traído “una grave y crónica dispepsia del estómago” que le imposibilitaba predicar y dar pláticas, y una hemorroide ciega que le impedía permanecer sentado demasiado tiempo. Estos padecimientos le acarrearón un cuadro de estrés por no poder cumplir con sus deberes pastorales –en especial en lo que hacía a las visitas pastorales– y que derivó en un “continuo insomnio”, que no hizo más que deteriorar su salud. En su carta a Rampolla, Soler le solicitaba que intercediera ante el papa para que este se dignara aceptar con urgencia su renuncia. Pero el papa no estuvo de acuerdo. El 2 de diciembre de 1897 se le comunicó que León XIII no consideraba oportuno

⁵⁷³ Sobre este aspecto han profundizado Caetano y Geymonat, *La secularización uruguaya...*, 96-98; y Zubillaga y Geymonat, *Cristianos y cambio social...*, en particular, la cuarta y quinta parte. En la carta a Haretche del 5 de septiembre de 1906, anteriormente citada, Soler escribía: “Aquí [en Uruguay] vamos de mal en peor con el gobierno; y como ya no hay que esperar nada de esta gente, le he metido una pastoral enérgica, para alentar a los fieles y para que si nos matan, muramos con dignidad”.

⁵⁷⁴ “Pro-Memoria sulla situazione politico-relig. dell’Uruguay” [1907], AAV, AES, Uruguay, pos. 105, fasc. 13, citado en Turcatti, ed. *Diplomacia pontificia...*, 38.

licenciarlo, tanto por sus cualidades como por la particular situación que atravesaba la república uruguaya⁵⁷⁵.

Pasado un tiempo, con el agravamiento de su salud, Soler intentó una nueva renuncia. El año 1904 llegó cargado de amargura para el país y para la vida del prelado. Enero inauguró con una cruenta guerra civil entre los “blancos” o “nacionalistas”, liderados por el caudillo Aparicio Saravia, y el gobierno “colorado” de José Batlle y Ordóñez. En octubre, a un mes de firmada la paz de Aceguá que puso fin a la guerra, Soler publicó una pastoral en la que puso el acento en la reconciliación y en la necesidad de pacificar el país más allá de los reclamos políticos de los “blancos”⁵⁷⁶. Pero la recepción del documento resultó más bien negativa entre los católicos vinculados al Partido Nacional. “Los nacionalistas católicos están hechos el diablo conmigo”, le confesó a Santiago Haretche. “¿Y sabe por qué? Por la Pastoral, que no puede ser más benigna, aunque repruebe las revoluciones, como debía”⁵⁷⁷. Entre los nacionalistas, solo su amigo Jacinto Casaravilla permaneció a su lado, y lo mismo hizo Juan Zorrilla de San Martín, aunque este no militaba en ningún partido político. Unas semanas antes, el 7 de septiembre, el arzobispo había remitido una carta a su vicario general que se encontraba en Roma. La carta contenía su segunda renuncia al arzobispado⁵⁷⁸. “Por la presente le voy a pedir un gran favor que se lo agradeceré en este y en el otro mundo; y es que con todo el empeño posible de su parte consiga hacer aceptar mi renuncia por la Santa Sede”. Las gestiones debían tramitarse con la máxima reserva y eficacia, de modo que la noticia de su desvinculación solo se conociera el día que ejecutara el breve pontificio. Los motivos de esta decisión respondían al sufrimiento moral que le causaba no poder cumplir con los deberes de su ministerio pastoral, debido a sus afecciones. “Conservar, por tanto, un puesto que no puedo desempeñar sin detrimento de la grey es un verdadero cargo de conciencia: el que tiene tienda que la atiende, y sino que la venda, dice el sentido común; además ¿ad quid occupare locum? en tal situación”. Una vez desligado de sus obligaciones canónicas, Soler se imaginaba colaborando con la Iglesia desde el lugar de intelectual y escritor. En la

⁵⁷⁵ Gaudiano, “Mons. Mariano Soler...” (tesis de Doctorado), 130-131.

⁵⁷⁶ Mariano Soler, *Pastoral del Excmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo por la cesación de la guerra civil y por los caídos en ella* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Macos Martínez, 1904).

⁵⁷⁷ Mariano Soler a Santiago Haretche (Montevideo, 10 noviembre 1904), ACEM, GMMS, Arzobispado, Curia, Correspondencia entre Mariano Soler y Santiago Haretche.

⁵⁷⁸ Mariano Soler a Santiago Haretche (7 septiembre 1904), ACEM, GMMS, Arzobispado, Curia, Correspondencia entre Mariano Soler y Santiago Haretche. El archivo conserva una versión preliminar de esta carta, fechada el 30 agosto 1904, que contiene algunos otros detalles.

carta proponía algunas condiciones previo a abandonar sus funciones. Creía necesario que Roma le concediera el permiso de efectivizar la renuncia cuando concluyera la guerra civil que todavía flagelaba al país, y con una “pequeña jubilación” que le asegurara vivir con una sustentación honrosa. También deseaba que la Santa Sede le confiriera el título de arzobispo titular de Pharan, en recuerdo de sus viajes a Siria. A sus 58 años, y en medio de tantos achaques y desilusiones, conservaba incólume su afecto por Tierra Santa.

En esta oportunidad, el secretario de Estado de Pío X, el cardenal Rafael Merry del Val, le comunicó que el papa le concedía la renuncia con la condición de que se efectivizara en común acuerdo con el gobierno uruguayo⁵⁷⁹. Sin embargo, esto nunca llegó a concretarse debido a las tensas relaciones que la Iglesia mantenía con el batllismo. En 1905, Soler viajó a Roma, donde mantuvo una audiencia con Pío X. El papa le manifestó sus deseos de que continuara al frente del arzobispado hasta tanto la Santa Sede no arreglase un nuevo acuerdo con el Estado⁵⁸⁰, pero eso parecía más bien improbable. “Se ve que existe un bajo fondo de cinismo irreligioso, y que el día que se declare por cualquier pretexto la persecución descarada de la fuerza, tendremos algo parecido a la comuna. Vivo con el más profundo disgusto ante tan cínica decadencia. Dios tenga piedad de nosotros”, eran las amargas reflexiones del arzobispo sobre el estado de la política religiosa en Uruguay⁵⁸¹. En febrero de 1906 Soler le confesó a Haretche que se sentía “gastado”. “Así lo decían los protestantes al discutir si les convenía un Obispo (metodista) permanente o variable cada cuatro años, y daban por razón que esto último era lo mejor porque sino le iba a suceder lo que a Soler, que ya está gastado: [i]siempre el mismo Obispo!”. Ese desgaste no era solo de salud, también afectaba a su autoridad, que atribuía al disgusto que había causado en filas del laicado nacionalista la pastoral de 1904⁵⁸². Pocos antes de morir, su asma se había agravado a tal punto que no podía dormir, y su último viaje a Palestina, en 1908, le produjo una irritación

⁵⁷⁹ Gaudiano, “Mons. Mariano Soler...”, (tesis de Doctorado), 132.

⁵⁸⁰ Mariano Soler a Santiago Haretche (Roma, 23 mayo 1905), ACEM, GMMS, Arzobispado, Curia, Correspondencia entre Mariano Soler y Santiago Haretche.

⁵⁸¹ Mariano Soler a Santiago Haretche (Montevideo, 31 octubre 1905), ACEM, GMMS, Arzobispado, Curia, Correspondencia entre Mariano Soler y Santiago Haretche.

⁵⁸² Mariano Soler a Santiago Haretche (Montevideo, 21 febrero 1906), ACEM, GMMS, Arzobispado, Curia, Correspondencia entre Mariano Soler y Santiago Haretche.

intestinal que pareció derivar en un cólico hepático⁵⁸³. Eran los últimos meses de vida del desgastado arzobispo.

9. *Más cerca de Roma, más lejos del Estado*

La Iglesia uruguaya que Mariano Soler terminó gobernando en su vejez estaba mucho más próxima a Roma que aquella que había vivido durante su juventud, medio siglo antes. En ese compás de tiempo los católicos uruguayos participaron de numerosos jubileos pontificios, peregrinaron a Roma, y conocieron el rostro y la vida cotidiana de los papas a través de las imágenes, cartas y artículos publicados por la prensa. De igual manera, aprendieron a incluir en sus oraciones rogativas por el “prisionero del Vaticano” y a colaborar con el óbolo de San Pedro, mientras se rodeaban de una nueva música sagrada que los transportaba a un pasado teocrático en el que el obispo de Roma se imponía como soberano universal. Así se fue tejiendo una devoción sentimental hacia el pontífice romano que cubrió con renovados hilos el tapiz del catolicismo local y global.

El potencial movilizador que generaba la devoción popular al papa sirvió para incrementar el prestigio y la influencia moral del Vaticano en el ámbito internacional, sin dejar de ser funcional a las Iglesias locales que aprovecharon ese sentimiento religioso como un elemento cohesionador entre los católicos y lo convirtieron muchas veces en capital simbólico y político para ejercer reclamos antes los gobiernos civiles⁵⁸⁴. A la cabeza de la Iglesia uruguaya, Soler actuó como un agente protagónico de la difusión de ese espíritu de “romanidad” que el Vaticano pretendía irradiar al mundo entero nucleando a todos los católico en torno a la figura y autoridad del papado. La construcción de una imaginación ultramontana quedó de ese modo fuertemente ligado al proceso de romanización de las estructuras eclesiástica. Si bien las bases de la reforma ultramontana fueron sentadas por Jacinto Vera a mediados del siglo XIX, Soler profundizó en ellas y estableció algunos otros mecanismos originales e innovadores. En sus años de gobierno se creó la provincia

⁵⁸³ Mariano Soler a Santiago Haretche (Artas, 24 mayo 1908), ACEM, GMMS, Arzobispado, Curia, Correspondencia entre Mariano Soler y Santiago Haretche.

⁵⁸⁴ Cfr. Zambarbieri, “Forms, Impulses and Iconography...”, 252.

eclesiástica y se continuó con el proceso de disciplinamiento del clero, asegurando unas condiciones –todavía muy limitadas– para su reproducción y formación.

Sin embargo, los avances en la romanización de la Iglesia uruguaya no se dieron sin cortapisas, como resultado de los conflictos con el gobierno y las tensiones a la interna del catolicismo. La muerte de Soler en 1908 dejaría una Iglesia sin un fuerte liderazgo y en medio de la mayor escaramuza anticlerical del gobierno. En 1911 asumió por segunda vez la presidencia José Batlle y Ordóñez, quien implementó una serie de reformas que posicionaron al Uruguay, por lo avanzado de su legislación social, como un “país modelo” en el concierto latinoamericano⁵⁸⁵. Empero, el exclusivismo político y el encono anticlerical que lo caracterizó representó un freno al impulso reformista⁵⁸⁶. La batería de resoluciones y proyectos aprobados de marcado tinte anticlerical abarcaron el más amplio espectro: retiro de la representación uruguaya ante el Vaticano (1911), creación de una comisión encargada de inspeccionar las casas religiosas (1911), derogación de todos los honores y actos establecidos por la legislación civil para personas y símbolos religiosos (1911), nueva ley de divorcio por la sola voluntad de la mujer (1913). El corolario del proceso de laicización del Estado llegó con la reforma constitucional en 1917, que definió en el artículo 5º la libertad de cultos y convirtió al Estado uruguayo en un Estado sin religión. Pese al trauma que significó para la Iglesia la imposición de ese nuevo marco jurídico, la liberación del sistema de patronato le aseguró una comunicación más fluida con Roma.

Hasta ahora hemos visto cómo el incremento del control real y simbólico de Roma sobre el espacio eclesiástico nacional exigió, y en los hechos dependió, en lo fundamental, de diversas acciones locales. Profundizamos en dos procesos inherentes al surgimiento de la moderna Iglesia uruguaya que guardaban íntima relación con la romanización: la institucionalización y la territorialización. En el siguiente capítulo estudiaremos un tercer proceso: la internacionalización de la Iglesia local y los trabajos que, desde la “periferia” rioplatense, impulsó Mariano Soler para asegurar la centralidad global de Roma.

⁵⁸⁵ Cfr. Milton I. Vanger, *José Batlle y Ordóñez, el creador de su época*, segunda edición (Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1992); Vanger, *El país modelo. José Batlle y Ordóñez 1907-1915*, segunda edición (Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1991).

⁵⁸⁶ Cfr. Real de Azúa, *El impulso y su freno. Tres décadas de batllismo* (Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1964).

CAPÍTULO 4

EL GENERALÍSIMO Y SU LUGARTENIENTE

Los recuerdos y reminiscencias que Mariano Soler guardaba de Roma como alumno del Colegio Pío Latino Americano se vieron repentinamente trastocados cuando volvió a visitar la ciudad en 1885. Habían transcurrido once años desde la última vez que había paseado por sus calles y recorrido sus iglesias y museos. Aquella nueva primera impresión le produjo sensaciones encontradas, una mezcla de desagrado y atracción. Tuvo que reconocer que la ciudad había experimentado una gran renovación urbanística. Elevados edificios, grandes pórticos, hoteles, tiendas, almacenes y estudios de arte se distribuían por los flancos de largas y espaciosas calles y entre deliciosos jardines, en un espacio que, según podía recordar, había sido ocupado por grandes quintas pertenecientes a la aristocracia romana. La nueva Roma le pareció “hermosa”, aunque no tuviera ni el aire de monumentalidad ni ostentara la grandeza de la Roma papal. Pero toda esa novedad deslumbrante no dejaba de despedir un tufillo que el clérigo uruguayo asociaba con un acto criminal. Al leer los letreros que daban nombre a las calles notó que estas habían sido bautizadas para consagrar la impía narrativa revolucionaria: por ahí y por allá figuraban nombres como “d’Azeglio”, “Cavour”, “Gioberti”, “Mannin”, “Garibaldi”, “Napoleone III” y “Venti Settembre”. También se tropezó con las plazas “Vittorio Emanuele II” e “Indipendenza”. En el transcurso de uno de sus paseos, mientras avanzaba por la pintoresca “via del Corso”, se percató que, a tan solo unos metros más adelante y viajando en dirección contraria, iba la reina Margarita. Desde su carruaje, muy ufana, la soberana se aproximaba hacia él repartiendo a diestra y siniestra sonrisas y saludos. Un poco más atrás le seguía un segundo coche, de una categoría más modesta. En él se encontraba el rey Humberto, vestido a la republicana, restituyendo con galantería el saludo a los

transeúntes. Al cruzarse con la pareja real, Soler prefirió no saludarlos. Tampoco se quitó el sombrero en señal de cortesía. “Ni con bala de cañón me arrancaría el sombrero para saludar al carcelero del Padre común de los fieles”, fue lo que pensó. Ante tan espontáneo y desagradable encuentro, no pudo evitar pensar que por esas mismas calles debía tener la libertad de pasear en carruaje otro personaje, “muy distinto y mucho más augusto” que el rey de Italia, pero que, por el contrario, se encontraba “prisionero” en ese preciso momento. El episodio lo llevó a reflexionar que existían en verdad dos Italia: “la verdadera, que e[ra] católica y amante del Pontífice, su libertador; y la revolucionaria, garibaldina, sectaria, inmensa minoría, que ha[bía] sustituido la fuerza al derecho”. En un gesto muy propio del nuestro clérigo, lo siguiente que hizo fue tomar su pluma y escribir un extenso artículo sobre la “cuestión romana” para que su amigo Juan Zorrilla de San Martín lo publicara en Montevideo. También lo aguijoneaban a escribir las palabras –muy frescas aún– que León XIII le había dirigido en su última audiencia privada acerca de la necesidad de apoyar al periódico *El Bien Público* y a toda prensa católica en Uruguay⁵⁸⁷.

El artículo que Soler remitió a Montevideo fue publicado bajo el título “La Cuestión Romana. O las dos Romas y las dos Capitales”. En él proponía dos argumentos fundamentales. El primero era que ni la toma de Roma ni la llamada “ley de garantías”⁵⁸⁸ de 1871 presentada por el gobierno italiano a Pío IX, podían considerarse una solución a la “cuestión romana”. Por el contrario, replicaba Soler, el problema permanecía abierto y a la espera de un arreglo justo para la Santa Sede. El segundo argumento señalaba que el dilema político en el que se debatían el Vaticano y el gobierno italiano no era un asunto meramente nacional, sino que, por el contrario, mantenía un trasfondo internacional que involucraba a los católicos del mundo entero. Publicado en secciones durante los meses de septiembre y octubre de 1885, el artículo sirvió para alimentar la polémica sobre la “cuestión romana” en la esfera pública uruguaya, en la que también participaba la prensa liberal, anticlerical y extranjera, esta última vinculada con la importante comunidad de inmigrantes italianos. El artículo fue incluido también como parte del libro *Memoria de un viaje por ambos mundos* de 1888, lo que terminó

⁵⁸⁷ Los sucesos narrados fueron reconstruidos a partir del artículo de “La Cuestión Romana. O las dos Romas y las dos Capitales”, publicado en varias entregas en *El Diario Católico*, Montevideo, entre el 25 de septiembre y el 3 de octubre de 1885. Las citas corresponden a las secciones publicadas los días 25, 26 y 27 de septiembre.

⁵⁸⁸ Cfr. Pollard, *Catholicism in Modern Italy*..., 37-38.

dándole mayor difusión⁵⁸⁹. En todo caso, el tema tratado estuvo lejos de ocupar un lugar anecdótico en la vida y obra de Soler. La “cuestión romana” se convirtió en un asunto que acompañaría al clérigo uruguayo el resto de su vida haciéndose presente en cartas pastorales, artículos, discursos, así como en manifiestos, ligas y asociaciones que procuró promover a nivel local e internacional. Eso convierte el tópico de la “cuestión romana” en un lugar preferente para observar, desde la trayectoria de Soler, puntos de encuentro entre los procesos de internacionalización de la Iglesia uruguaya y el Vaticano.

Investigaciones recientes se han ocupado de examinar cómo la “cuestión romana” fue funcional a la difusión del ultramontanismo en América⁵⁹⁰. Mientras el papado desplegó una batería de acciones conducentes a mantener encendidos sus reclamos territoriales ante la opinión pública internacional –recurriendo a la publicación de encíclicas, cartas apostólicas, allocuciones, celebración de jubileos, y, a partir del pontificado de León XIII, privilegiando también la vía diplomática–, al otro lado del Atlántico, episcopado, clero, organizaciones laicales y prensa católica alentaron campañas de movilización en apoyo al papa. Ríos de tinta fluyeron en páginas de cartas pastorales, artículos de prensa y firmas que luego se recopilaron en álbumes para ser presentados a los pies del “prisionero del Vaticano”. Se organizaron peregrinaciones a Roma, se cantaron misas solemnes “*pro papa*” y se pronunciaron incontables sermones desde los púlpitos condenando la legitimidad del gobierno italiano. Esto terminó haciendo de la “ideología de la cuestión romana”, en el concepto de Peter D’Agostino⁵⁹¹, un sustrato fundamental de la cultura católica a fines del ochocientos. De ahí en más, la defensa de la Roma papal se convirtió en un signo de ortodoxia, un compromiso con la romanización del catolicismo, y un punto de comunión entre los católicos de todo el mundo.

Pero si la “cuestión romana” y la devoción al papa resultaron ser poderosas fuerzas de movilización al interior de las Iglesias en Uruguay y América Latina, también sirvieron

⁵⁸⁹ Cfr. Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 2, 5-110.

⁵⁹⁰ Cfr. Francisco Javier Ramón Solans, “The Roman Question in Latin America: Italian unification and the development of a transatlantic Ultramontane movement”, *Atlantic Studies* 18: 2 (2021): 129-148.

⁵⁹¹ D’Agostino, *Rome in America...*, 8-11. El concepto de ideología que maneja el autor se nutre de los aportes teóricos de sociólogos como Gene Burns y Robert Wuthnow. Desde esos presupuesto, D’Agostino entiende a las ideologías como tipos especiales de estructuras sociales que comprenden expresiones verbales o escritas que soportan y comunican creencias y deberes. Por otra parte, “la ideología de la cuestión romana”, según el autor, adoptó una pluralidad de formas dependiendo de su realización en diferentes niveles sociales. También distingue entre ideologías “vivas” e “intelectuales”, identificando la de la “cuestión romana” entre las primeras, caracterizadas por ser inestables, incompletas, y orientadas a comunicar emociones, suposiciones, y no particularmente argumentos lógicos.

como palancas para que estas se impulsaran hacia la esfera internacional y conectaran con los reclamos del Vaticano. El presente capítulo se detiene en esta última dimensión que, como anuncié en el capítulo anterior, resulta un aspecto fundamental para comprender el proceso de romanización en América Latina. Se trata de un tema a menudo ignorado o apenas sobrevolado por la historiografía, la que suele pasar por alto a los activistas transnacionales que desde el continente defendieron el poder temporal del papado. En concreto, propongo ahondar en el papel de Mariano Soler en la internacionalización de la Iglesia uruguaya en su relación con la “cuestión romana” y la devoción al papa. Veremos cómo la representación internacional de la Iglesia uruguaya se sustentó en el movimiento ultramontano global, ya fuese participando en la defensa de los intereses de la Santa Sede en el marco de sus reclamos territoriales o bien colaborando para posicionar al papado como un actor político de relevancia internacional. Todas esas acciones y discursos encontraron en Mariano Soler un decidido y creativo activista. Al mismo tiempo estudiaré cómo el proceso de internacionalización permitió a la Iglesia uruguaya conciliar una doble identidad, nacional y ultramontana. Se trató de una operación denunciada como inconciliable por la crítica anticlerical, que con frecuencia cuestionó el carácter patriótico y republicano de sus connacionales que defendían la autoridad supranacional del “papa rey”. Esa estrategia ultramontana de armonización fue estimulada por el interés de la jerarquía católica uruguaya de promover una identidad propia – más nacional que diocesana– que la distinguiera a los ojos del Vaticano del resto de las Iglesias de América Latina. Por último, el tema nos permitirá profundizar en las ideas e instrumentos validados por Soler al momento de respaldar la internacionalización del Vaticano y asegurar el carácter local, continental y global de la reforma ultramontana.

La primera parte de este capítulo trata del envío de delegaciones diocesanas para participar de los jubileos pontificios y la organización de las primeras peregrinaciones nacionales a Roma. Estos eventos estuvieron ligados, en lo internacional, con la “cuestión romana” y la centralización de catolicismo en la figura del papa, al tiempo que se tiñeron en lo local de un discurso de fuerte tónica nacionalista. Para analizar esas dinámicas y discursos que discurren en múltiples escalas solapadas, tomaré como casos paradigmáticos la participación de la Iglesia uruguaya en los jubileos pontificios de 1888, 1893 y 1902. Asimismo, haré un repaso de las primeras peregrinaciones nacionales a Roma, organizadas durante el gobierno eclesiástico de Soler. Estos canales, empero, no fueron los únicos que permitieron establecer

una conexión emocional directa con Roma y asumir una posición activa en la defensa internacional del papado. Como veremos en una segunda parte, Soler y otros católicos uruguayos se involucraron en diversas asociaciones y ligas internacionales creadas para apoyar los intereses del Vaticano frente al Estado italiano. Soler en particular intentó establecer una red internacional que asegurara la libertad e independencia del pontífice romano, aunque sin ningún éxito, cabe adelantar. La última sección analiza dos propuestas del prelado uruguayo para reforzar el control de Roma sobre la globalidad católica y posicionar al papado como un poder moral en el sistema de naciones. Ambas propuestas constituyen un argumento más de su activismo ultramontano que desde la “periferia” latinoamericana contribuyó a engrosar una opinión pública global a favor de la Santa Sede y promover la centralidad romana.

1. *¡A Roma! Entre jubileos pontificios y peregrinaciones*

La celebración de jubileos pontificios y las peregrinaciones a Roma fueron movimientos que albergaban motivaciones y lecturas diversas. Las peregrinaciones que acudían al encuentro del “prisionero del Vaticano” supieron combinar el compromiso ultramontano con el fervor nacionalista y el turismo cultural y religioso. A menudo fueron leídas como manifestaciones de rechazo a las políticas e ideologías secularizadoras y anticlericales. Fueron viajes celebrativos de distintos hitos de la vida de la Iglesia universal y de los papas, pero también viajes penitenciales que perseguían el perdón divino por pecados personales y la apostasía de las naciones modernas. Al mismo tiempo estimularon devociones ultramontanas, como el culto a los primeros mártires o a san Pedro encadenado. Pío IX encontró en las modernas peregrinaciones un instrumento político para hacer valer los reclamos territoriales de la Santa Sede, y León XIII las vio como una oportunidad para difundir su magisterio e ideas políticas y sociales. La peregrinaciones, cuya experiencia luego transmitieron los peregrinos y la prensa católica, contribuyeron a iniciar un proceso de “personalización” del papado, popularizando la personalidad e imagen de los papas hasta alcanzar niveles de una verdadera “papamanía”. Una novedad surgida durante el pontificado de Pío IX fue la organización de las primeras peregrinaciones nacionales a Roma, como la francesa de 1873, iniciada con pequeños grupos integrados por aristócratas y otros sectores de la elite. Sin embargo, con el

desarrollo acelerado de los medios de transporte y comunicación, estas peregrinaciones rápidamente ampliaron su espectro social y adquiriendo dimensiones masivas en tiempos de León XIII. Las peregrinaciones de miles de trabajadores franceses para apoyar al papa en 1887, 1889 y 1891, son un claro ejemplo de ese cambio⁵⁹².

La participación de Mariano Soler y la Iglesia uruguaya en el movimiento internacional de las peregrinaciones comenzó durante el pontificado de León XIII. En 1888 el mundo católico celebró el cincuentenario de la ordenación sacerdotal de León XIII. En Roma, el clima del evento estuvo cargado de fastuosidad y cosmopolitismo por la organización de una Exposición Vaticana y la asistencia de decenas de miles de peregrinos que viajaron desde los sitios más recónditos del mundo a rendir homenaje al papa. Según una estimación, solo entre octubre de 1887 y junio de 1888, 44.194 peregrinos visitaron la ciudad⁵⁹³. La resonancia global del jubileo fue amplificadas por las Iglesias locales que acompañaron el evento con celebraciones litúrgicas y religiosas. Ejercicios de piedad y de devoción al papa, como el envío de regalos, óbolos, cartas, recolección de firmas, “peregrinaciones espirituales”, novenas rezadas por las intenciones del pontífice, misas, comuniones, entre otras expresiones, combinaron distintas formas de acercamiento espiritual y afectivo de los creyentes –a escala individual, diocesana y nacional– con el “prisionero del Vaticano”. Un espectáculo religioso de tal magnitud no fue desaprovechado por la Santa Sede, que vio en ello una oportunidad para presionar por una pronta solución al conflicto que mantenía con el gobierno italiano.

Para la pequeña y joven Iglesia uruguay el jubileo sacerdotal de León XIII resultó un evento extraordinario. La jerarquía católica lo percibió como una ocasión propicia para proyectar la diócesis en la esfera internacional y distinguirla ante los ojos de la Santa Sede del resto de las Iglesias latinoamericanas. Si atendemos al registro que dejó la prensa extranjera del paso de los uruguayos por Roma, esa aspiración se alcanzó con cierta satisfacción. El periódico romano *La Voce della Verità*, al referirse a la Exposición Vaticana, resaltó la “generosidad y buen gusto” con que los uruguayos supieron distinguirse⁵⁹⁴. Otro

⁵⁹² Cfr. Brian Brennan, “Visiting «Peter in Chains»: French Pilgrimage to Rome, 1873-93”, *Journal of Ecclesiastical History*, 51: 4 (2000): 741-765; Francisco Javier Ramón Solans, “«A Most Select Gathering». Mexican National Pilgrimages to Rome during the Papacy of Leo XIII”, *Religions* 12: 474 (2021): 1-18.

⁵⁹³ Jean-Marc Ticchi, “Le Jubilé pontifical de 1888. Un exemple de l’interaction entre Question romaine, diplomatie vaticane et dévotion de masse au pape”, en *The Papacy and the New World Order...*, 223.

⁵⁹⁴ Reproducido en “El Uruguay en el Vaticano”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 18 febrero 1888, 748.

aspecto destacado, tanto de este como de otros jubileos papales, es que sirvieron como espacio de sociabilidad donde Soler tejió nuevas redes de solidaridad o bien le permitieron fortalecer aquellas que mantenía con miembros de la curia romana, del episcopado y laicado de Europa, América y Oriente. Durante la asistencia a estos encuentros, Soler se vinculó con figuras como el secretario de Estado del Vaticano Mariano Rampolla, el primado de la Iglesia católica armenia Stepanos Bedros X Azarian, y laicos como Giovanni Acquaderni –una de las figuras más relevantes del movimiento católico italiano– y el vizconde francés Paul de Damas –artífice de los modernos peregrinajes masivos en Francia–, entre otros.

El jubileo sacerdotal de León XIII en 1888 fue el primer gran evento católico internacional al que Soler asistió representando a la Iglesia uruguaya. El comité general del jubileo, organizado por Giovanni Acquaderni y presidido de forma honoraria por el cardenal Placido Maria Schiaffino, había propuesto cuatro grandes actividades a las diócesis del mundo: 1º) formar una liga de oración para implorar por el triunfo de la Iglesia y la conservación del papa; 2º) organizar en el Vaticano una exposición con productos del arte y de la industria representativos de todos los católicos del mundo, a semejanza de las modernas exposiciones universales –aunque finalmente solo se exhibieron objetos de carácter artístico y religioso–; 3º) ofrecer una limosna para la misa que León XIII celebraría el 1º de enero de 1888 con ocasión de su jubileo sacerdotal; y 4º) programar peregrinaciones a la tumba de los apóstoles Pedro y Pablo⁵⁹⁵. Casi 2.000 cartas provenientes de Europa, América, África y Asia llegaron a Roma respondiendo a la circular⁵⁹⁶. Las naciones americanas se hicieron presentes enviando embajadas y delegados desde Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela. También hubo representantes del episcopado con el mexicano Ignacio Montes de Oca y el estadounidense James Gibbons. Todos asistieron a la cita con sus respectivas ofrendas y regalos para el papa⁵⁹⁷. Y aunque el gobierno uruguayo no envió ninguna delegación, sí lo hizo la diócesis de Montevideo con su vicario general Mariano Soler a la cabeza.

⁵⁹⁵ Cfr. Inocencio M. Yéregui, “Carta Pastoral de S.S. Ilma. sobre el Jubileo Sacerdotal de Su Santidad León XIII”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 21 mayo 1887, 403.

⁵⁹⁶ Josep V. Penadés Aliaga, “La Exposición Vaticana de 1888, Roma y las «guerras culturales» del siglo XIX” (tesis de Doctorado en Historia y Civilización, European University Institute, 2013), 134.

⁵⁹⁷ “La Exposición Vaticana y bodas de oro de León XIII”, *La Ilustración española y americana*, Madrid, 8 enero 1888, 10.

Los preparativos en Uruguay comenzaron con una carta pastoral que el obispo Inocencio M. Yéregui publicó en mayo de 1887. Con el propósito de organizar los festejos y recaudar un óbolo extraordinario, se creó una comisión diocesana presidida por Soler para trabajar en coordinación con las comisiones parroquiales y las distintas asociaciones católicas⁵⁹⁸. También se resolvió promover una colecta para costear un regalo que Montevideo, como “ciudad principal” –a la par de otras del mundo– y capital de la república, ofrecería al papa⁵⁹⁹. No hubo oportunidad de organizar una peregrinación nacional, pero el 4 de diciembre de 1887 zarpó del puerto de Montevideo una pequeña comitiva integrada por Soler, en calidad de presidente y delegado episcopal, y el joven laico Alberto Heber Jackson. En Roma se incorporó un tercer miembro, el laico Demetrio Piñeyro del Campo. Yéregui esperaba que la presencia de Soler diera una mayor visibilidad a la comitiva. “Lo felicito por el buen éxito del óbolo”, escribió el obispo a su vicario poco antes de que este partiera, “seguramente merece que vaya a Roma un vicario para que al menos sepamos que hemos figurado por separado y no como otras veces que hemos quedado envueltos en las sombras”⁶⁰⁰. Soler todavía no alcanzaba el renombre y el prestigio que tendría pocos años después, pero ya era una figura relativamente conocida en los círculos católicos de Roma y América. Además de contar con su participación, la Iglesia uruguaya tenía otras dos cartas para alcanzar visibilidad en los festejos: un más que respetable óbolo de 82.640 francos y un trofeo ricamente labrado en oro y ágata del país que sería presentado al papa como regalo de la ciudad de Montevideo⁶⁰¹.

El mal tiempo durante la escala en Brasil impidió que Soler y Heber Jackson pudieran asistir a la audiencia que el 31 de diciembre León XIII mantuvo con la diputación internacional del jubileo, a la que ambos pertenecían⁶⁰². Sin embargo, estuvieron presentes en los tres actos más solemnes del jubileo: la misa jubilar que el papa ofició al día siguiente

⁵⁹⁸ “Edicto episcopal”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 11 junio 1887, 427-428; “Jubileo Sacerdotal de S. S. León XIII”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 25 junio 1887, 445; “Comisión diocesana”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 16 julio 1887, 469.

⁵⁹⁹ “El Triduo solemne para el jubileo de S. S. León XIII”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 13 agosto 1887, 497.

⁶⁰⁰ Inocencio M. Yéregui a Mariano Soler (Sarandí del Yí, 21 octubre 1887), ACEM, GMIY, Correspondencia de Mariano Soler con Nicolás Luquese.

⁶⁰¹ “El Rvmo. Vicario General” Dr. Don Mariano Soler”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 10 diciembre 1887, 644.

⁶⁰² “El Rvmo. R. Vicario General Dr. D. Mariano Soler”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 14 enero 1888, 704.

en la basílica de San Pedro, la inauguración de la Exposición Vaticana, y la misa de canonización de los jesuitas Pedro Claver, Juan Berchmans y Alonso Rodríguez. También asistieron al banquete que la diputación internacional preparó en honor de su presidente general, Giovanni Acquaderni, principal artífice del jubileo. La asistencia a estos eventos le permitió a Soler codearse con la nobleza romana, prelados y el cuerpo diplomático, tal como alardeó ante sus amigos de Montevideo. Además, participó de una reunión con los presidentes de las otras comisiones nacionales en casa del presidente de la comisión francesa, el vizconde De Damas, donde se acordó elevar una solicitud al papa pidiéndole el título de conde para Acquaderni. Por su parte, Acquaderni visitó a Soler y le permitió retirar el regalo de Montevideo del depósito de la Exposición Vaticana para que pudiera presentarlo personalmente al papa en la audiencia privada que los uruguayos mantendrían días más tarde⁶⁰³.

Mientras tanto, en Uruguay, la prensa católica se abocaba a explicitar la confluencia entre sentimiento nacionalista y devoción ultramontana que representaba la participación de la comisión diocesana en el Vaticano. *La Semana Religiosa* aludió al lugar distinguido que la comitiva había ocupado durante la misa jubilar, muy próxima al Altar de la Confesión de la basílica de San Pedro. Destacó el significativo óbolo presentado que, según el testimonio de un “peregrino uruguayo”, excedió con creces a otros óbolos remitidos por las repúblicas americanas y era “relativamente más crecido que el de muchas naciones europeas”. También informó de la atención que había prestado la prensa romana a la pequeña pero distinguida comitiva⁶⁰⁴.

El momento culmen para Soler y sus compañeros tuvo lugar el 17 de enero, cuando León XIII los recibió en audiencia particular. Soler fue el encargado de transmitir al papa los votos de adhesión filial de todos los católicos de la república, Heber Jackson puso en manos del pontífice una carta que el obispo Yéregui le había dirigido manifestando su afecto, admiración y fidelidad⁶⁰⁵, Piñeyro hizo entrega del óbolo, y los seminaristas uruguayos del

⁶⁰³ “Los Uruguayos en Roma”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 3 marzo 1888, 767.

⁶⁰⁴ “La Comisión Diocesana en Roma”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 28 enero 1888, 720; “Nuestro óbolo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 11 febrero 1888, 743; “Ecos del Jubileo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 11 febrero 1888, 741-742; “El Uruguay en el Vaticano”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 18 febrero 1888, 747-749.

⁶⁰⁵ Inocencio M. Yéregui a León XIII (Montevideo, 2 diciembre 1887), ACEM, Libro de Notas n.º 5, ff. 242-244.

Colegio Pío Latino Americano que se sumaron a la audiencia, presentaron el regalo de la ciudad de Montevideo. Las palabras que León XIII dirigió a la delegación confirmó las expectativas ultramontanas y nacionalistas de la Iglesia uruguaya. El papa comenzó apreciando los votos del obispo, de quien declaró estimar sus trabajos pastorales y prometió responder a su carta de congratulación⁶⁰⁶. Asimismo, confirmó las expresiones de amor y fidelidad que los uruguayos le dirigían y declaró que tanto más gustoso lo hacía “cuanto que provenían de hijos residentes en tan lejanas regiones”. También tuvo palabras elogiosas para el donativo de Montevideo, uno de los temas más destacados por la prensa uruguaya y que Soler no se privó de alardear ante sus amigos: “el óbolo y el regalo de Montevideo han sonado mucho y con esta ocasión esta gente [en Roma] ha aprendido a distinguir la República del Uruguay de la República Argentina”⁶⁰⁷. *La Semana Religiosa* comentó que terminada la audiencia, el papa había querido volver a examinar minuciosamente el trofeo, porque “tanto era lo que este don había sido de su soberano agrado”. Antes de dar por concluida la audiencia, León XIII expresó que guardaba gran satisfacción al ver cómo los católicos uruguayos tomaban parte de tan espontánea y universal demostración de afecto hacia el pontificado, y les concedió su bendición para que alcanzaran la gracia de “cumplir con sus deberes de cristiano y la felicidad de ver el triunfo de la Iglesia y la prosperidad y el engrandecimiento moral y material de su patria”⁶⁰⁸. Fue un cierre de oro para la Iglesia uruguaya en su estreno en los jubileos papales internacionales.

El recuerdo de las festividades de 1888 no terminaba de enfriarse cuando en 1893 el mundo volvió a ser testigo de un nuevo jubileo papal. “¡A Roma!”, se leía en un editorial de la prensa local uruguaya, “tal es la voz que algunos meses ha resonado de las colinas de la ciudad Santa, repercutió a través de los montes y de los mares, y en conmoción puso al mundo entero”⁶⁰⁹. En aquel año, el 19 de febrero se cumpliría el 50° aniversario de la consagración episcopal de León XIII y una vez más la Iglesia uruguaya comenzó a preparar las

⁶⁰⁶ Roma devolvió esos gestos de fidelidad y colaboraciones de varias maneras. El cardenal Mariano Rampolla dirigió un telegrama y luego una carta al obispo Yéregui transmitiendo la gratitud y bendición del papa al prelado y al pueblo católico uruguayo. Cfr. “Jubileo Sacerdotal de Su Santidad León XIII”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 14 enero 1888, 697; “El Uruguay en el Vaticano”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 18 febrero 1888, 747-749.

⁶⁰⁷ “Los Uruguayos en Roma”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 3 marzo 1888, 767.

⁶⁰⁸ “Jubileo Sacerdotal de Su Santidad León XIII”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 14 enero 1888, 697; “El Uruguay en el Vaticano”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 18 febrero 1888, 747-749.

⁶⁰⁹ “¡Gloria a Dios! ¡Viva León XIII Papa Rey!”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 19 febrero 1893, 4059.

celebraciones con anticipación. Para templar los ánimos y con un discurso que buscaba ligar el carácter celebratorio del evento con la “cuestión romana” y la defensa de la autonomía de la Santa Sede, *La Semana Religiosa* exhortó a sus lectores a preparar con la máxima solemnidad las nuevas fiestas jubilaires. “Las fiestas del Jubileo Sacerdotal de 1888 fue más allá de nuestras previsiones, [pero] las del Jubileo Episcopal de 1893 deben ser más solemnes porque también más inicuos y cobardes son los insultos dirigidos al Santo Padre”⁶¹⁰. Otro tanto hizo Soler, ahora en calidad de obispo diocesano, con una carta pastoral fechada el 24 de junio de 1892, que redactó especialmente para la ocasión⁶¹¹.

Al igual que había sucedido con el jubileo de 1888, se formó una comisión nacional con el propósito de preparar las celebraciones y movilizar al laicado. Las actividades estuvieron centradas en tres grandes objetivos: promover la suscripción para el óbolo de San Pedro, organizar las plegarias de oración en favor del pontífice, y coordinar la primera peregrinación nacional a Roma. Ya no se trataría del envío de una comitiva o delegación diocesana, sino de un grupo de peregrinos que acompañaría a Soler a presentar el óbolo a los pies del papa. Sería también la primera vez que un obispo uruguayo encabezaría una peregrinación nacional a Roma. Al principio, la peregrinación no fue un punto destacado por la prensa católica, posiblemente debido a los coletazos de la crisis económica de 1890 que todavía insidían en el país. Organizar una peregrinación nacional que cruzara el Atlántico parecía una empresa fuera de todo alcance. Sin embargo, a medida que la fecha del jubileo se aproximaba, comenzó a dársele más y más importancia a la peregrinación. Desde la prensa católica se solicitó a las asociaciones católicas, y sobre todo a los curas párrocos, que alentaran a los fieles a peregrinar como un acto de patriotismo y un gesto de consuelo filial al padre sufriente de todos los católicos. En diversos artículos, *La Semana Religiosa* enfatizó la necesidad de dejar de lado “las consideraciones de familias” y “las molestias de un largo viaje”; incluso propuso en reiteradas ocasiones que aquellas personas que contando con el dinero no pudieran realizar el viaje, se sirvieran de emplearlo para costearlo a quienes sí

⁶¹⁰ “Preparémonos”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 7 mayo 1892, 3351-3352; cfr. “Jubileo Episcopal de León XIII”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 16 julio 1892, 3519.

⁶¹¹ Mariano Soler, “Pastoral del Ilmo. Señor Obispo Diocesano sobre el Jubileo Episcopal de Ntro. Smo. Padre León XIII (19 de febrero de 1843-1893)”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 25 junio 1892, 3463-3472.

estuvieran dispuestos a hacerlo. Para el periódico católico, era de “imprescindible necesidad” que la peregrinación uruguaya fuera numerosa⁶¹².

Anticipándose a la marea de romeros que pronto inundaría las calles de Roma, la Comisión Central del Jubileo definió en su programa que las peregrinaciones nacionales se realizarían entre los meses de octubre de 1892 y abril de 1893⁶¹³. Francesco Ferruccio Pasini, miembro de la comisión jubilar de Montevideo, fue el encargado de organizar la peregrinación uruguaya⁶¹⁴. En septiembre, la prensa dio a conocer el programa y los costos de la peregrinación. Los peregrinos partirían el 19 de enero desde Montevideo. Viajarían en primera clase, y luego de hacer escalas en Barcelona y Génova, llegarían a Roma a principios de febrero, donde permanecerían 20 días participando de los actos jubilares y disfrutando del patrimonio cultural y religioso de la ciudad. La empresa que organizaba la peregrinación les brindaría carruajes y pasajes de tren en primera clase para concurrir a fiestas y visitar los principales museos romanos, o bien para traslados del puerto y las estaciones de ferrocarril al hotel. Entre el 15 de septiembre y el 15 de diciembre se abrió un “libro de peregrinos” para que se inscribieran los interesados previo pago de 300 pesos oro, que era el valor completo de la peregrinación. Un precio al que solo tenía acceso la *crème de la crème* uruguaya⁶¹⁵.

El carácter nacional –más que diocesano– de la peregrinación uruguaya se vio de repente acompañado por una propuesta continental estimulada por las inquietudes “latinoamericanistas” de Mariano Soler⁶¹⁶. En 1892 el mundo atlántico celebraba los 500 años del arribo de Cristóbal Colón a América, lo que generó un amplio despliegue a nivel nacional y transnacional en las Iglesias del continente⁶¹⁷. En ese clima de fervor hispanista y latinoamericanista, Soler tomó dos iniciativas con éxito desigual. En primer lugar, acordó con otros prelados latinoamericanos la publicación de una *Exposición colectiva del Episcopado Latino-Americano sobre la libertad é independencia del Romano*

⁶¹² Cfr. “El Jubileo Episcopal del Santo Padre León XIII y los peregrinos católicos”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 22 octubre 1892, 3749-3750; “El Jubileo Episcopal del Santo Padre y los peregrinos uruguayos a Roma”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 19 noviembre 1892, 3817.

⁶¹³ Cfr. “El Jubileo Episcopal de S.S. León XIII”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 11 junio 1892, 3439.

⁶¹⁴ “Peregrinación a Roma”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 6 agosto 1892, 3575.

⁶¹⁵ “Peregrinación Nacional a Roma”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 17 septiembre 1892, 3676-3677.

⁶¹⁶ En capítulo VI se analiza con profundidad el pensamiento “latinoamericanista” de nuestro activista uruguayo.

⁶¹⁷ Cfr. Francisco Javier Ramón Solans, “Iglesia y políticas conmemorativas. La celebración católica del IV Centenario del Descubrimiento de América”, *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série* 50: 2 (2020): 17-40.

*Pontífice*⁶¹⁸. En paralelo, propuso organizar una “peregrinación sudamericana” para participar en Roma del jubileo episcopal de León XIII. Según informó *La Semana Religiosa* de Montevideo, la iniciativa había encontrado “eco en las demás naciones de Sud-América y particularmente en la República Argentina, donde Monseñor Soler envió al agente de la peregrinación para que hiciera conocer sus condiciones y programa”. En el país vecino, la propuesta obtuvo el apoyo entusiasta del arzobispo bonaerense Federico Aneiros y del sacerdote José A. Orzali, encargado de organizar la peregrinación en ese país⁶¹⁹. Desconocemos si las “condiciones y programa” a los que hacía referencia *La Semana Religiosa* para la peregrinación sudamericana eran las mismas que habían sido definidas para la de Uruguay. Más allá de lo expresado por el periódico, la propuesta de Soler no parece haber tenido mayor acogida fuera del ámbito rioplatense. Al momento de la audiencia con el papa, junto a los peregrinos uruguayos solo estaban los argentinos, aunque la crónica de *La Civiltà Cattolica* no habló ni de unos ni de otros, sino de los “*Americani del Sud*”. Con todo, las dos propuestas de Soler resultan ejemplos del uso que podía tener el discurso ultramontano para apelar a múltiples identidades, desde una diócesis a una nación, desde una región a una comunidad continental.

El 20 de enero de 1893, luego de asistir a una misa en la Catedral de Montevideo, en la que el coro entonó el *Oremus Pro Pontífice Nostro Leone*, Soler y el resto de los peregrinos partieron a Roma. Nada dijo la prensa del número total de peregrinos, pero sabemos que en septiembre del año anterior se habían inscripto alrededor de 40 personas. La comitiva llevaba con ella varios regalos para el papa. Un óbolo de 36.311 liras, otro para colaborar en la construcción de la iglesia de San Gioacchino en Roma, y un álbum de cuero de Rusia cubierto de piedra de ágata y con trabajos en oro, plata y engarces de brillantes. El álbum, escrito en caligrafía por una de las Hermanas del Huerto, contenía varios documentos: la pastoral que Soler había dirigido a los fieles sobre el jubileo; el “Homenaje de la Plegaria”, donde se dejaba constancia de las oraciones de la Iglesia uruguaya por la libertad del papa; y el mensaje de adhesión al papa del Segundo Congreso Católico Uruguayo, que suscribía a su vez la *Exposición Colectiva del Episcopado de América Latina* protestando por la prisión del Vicario de Cristo y la pronta independencia de la Santa Sede. El Comité de Italianos Católicos

⁶¹⁸ He podido identificar las ediciones de la *Exposición colectiva* en Argentina (Buenos Aires: La Voz de la Iglesia, 1892), Nicaragua (León: Tipografía del Istmo, 1892) y Ecuador (Quito: Imprenta del Clero, 1892).

⁶¹⁹ “Peregrinación Nacional a Roma”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 17 septiembre 1892, 3675-3677.

del Uruguay envió otro álbum con las protestas “contra la usurpación sacrílega de los Estados Pontificios”, suscripto por más de 6.000 miembros de la comunidad italiana radicada en el país⁶²⁰. Soler guardaba una llave de oro macizo que ofrecería al papa para que este pudiera “abrir las Puertas de San Pedro el día de la restauración del Poder Temporal”.

Los peregrinos uruguayos fueron recibidos por León XIII el 23 de febrero en la sala del Consistorio, en conjunto con los argentinos, húngaros y franceses⁶²¹. Al momento de presentar los regalos, Soler pronunció un discurso cargado de alusiones a la “cuestión romana”, la importancia del magisterio leonino para la renovación cristiana de la sociedad moderna, y la autoridad moral del papado como figura política internacional. También reservó algunos minutos para hacer una apología a la conciliación entre democracia y catolicismo, confirmada por el papa y de la que, según él, América era testimonio y evidencia para el mundo⁶²². El encuentro cerró con la bendición de León XIII a todos los presentes. Algunos de los peregrinos, incluido Soler, continuaron viaje a Tierra Santa, otros regresaron a América, y algunos otros, permanecieron en Roma, desde donde se trasladaron a las principales ciudades de Italia, Francia y España, “uniendo a lo sagrado lo profano, con el hermoso lazo del arte”, según la expresión de un corresponsal uruguayo⁶²³.

Los uruguayos volvieron a peregrinar a Roma en 1902, con motivo del jubileo pontificio de León XIII. Esta vez lo hicieron sin la compañía de Soler. La invitación que había dirigido Nicolás Luquese en nombre del arzobispo y de la Comisión Central para el Jubileo Pontificio, sintetiza los múltiples significados, religiosos y seculares, que podían contener estas movilizaciones. “No se trata de un acto puramente religioso”, advertía

⁶²⁰ “La peregrinación nacional”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 21 enero 1893, 3972; “La partida del Prelado Diocesano y los peregrinos”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 21 enero 1893, 3988; “Estado de la limosna recolectada en la Diócesis de Montevideo, para ofrecer a Su Santidad León XIII, con ocasión de su Jubileo Episcopal”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 11 febrero 1893, 4046. El dato sobre los peregrinos registrados en septiembre de 1892, en “Peregrinación Nacional a Roma”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 17 septiembre 1892, 3676.

⁶²¹ “Cronaca Contemporanea”, *La Civiltà Cattolica*, Roma, vol. V, n.º 1026 (1893), 739; “La Semana Religiosa en Roma (de nuestro corresponsal)”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 8 abril 1893, 4171-74.

⁶²² “Los peregrinos del Uruguay...”, 4141-42. El discurso de Soler fue publicado de forma íntegra en “Roma en la audiencia de los peregrinos uruguayos”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 30 marzo 1893, 4159-60. Al concluir, solicitó la bendición apostólica para la república del Uruguay, su clero, congregaciones religiosas, peregrinos, donante y la prensa católica. También dio lectura de un breve mensaje enviado por el ministro de Culto y Relaciones Exteriores de Uruguay y presentó al papa la Exposición Colectiva del episcopado latinoamericano.

⁶²³ “Los peregrinos del Uruguay...”, 4142.

Luquese, “sino de una manifestación nacional que redunda en honor de la patria, porque ese acto tendrá repercusión y por consiguiente reportará renombre a la patria de nuestros afectos”. Esta nueva peregrinación tuvo un tinte particular, tal como se anticipaba en la invitación circular: “He pedido se nos señale audiencia en el Vaticano, del 6 al 9 de Octubre. He pedido que ese día seamos solos para que podamos a satisfacción, uno a uno hablar con el Papa, oírle, pedirle su bendición, escucharle y llevar esa impresión única que esa augusta persona deja en el alma del que ha llegado hasta Él”⁶²⁴. Se decidió que los peregrinos no partirían desde Montevideo, sino que se reunirían en Roma entre el 4 y 5 de octubre. La esperada audiencia con el papa tuvo lugar en la Sala del Trono el día 8 de octubre⁶²⁵. Asistieron 84 uruguayos, entre los cuales había dos estudiantes del Colegio Pío Latino Americano y varias Hermanas del Huerto⁶²⁶. Todos lucían en sus pechos una medalla –idea de Alberto Hebert Jackson y obra de un artista parisino– en precioso esmalte con el escudo papal sobre fondo blanco y gualdo y el escudo nacional uruguayo sobre fondo blanco y azul celeste. En la orla podía leerse una inscripción en caracteres de oro: “1902 Jubileo Pontificio 1903 - León XIII Pontífice Máximo - Peregrinación Uruguaya”. El climax del encuentro fue descrito con emotivo detalle por uno de los peregrinos en una extensa carta publicada por *La Semana Religiosa*:

Sonaron las 11 y 3/4 y se dejó oír una campanilla de atención: la multitud quedó en silencio, el ansia de ver al Papa era indescriptible, todas las miradas se dirigían a la puerta de la sala custodiada por dos guardias de palacio. A los pocos momentos nuestro júbilo fue inmenso: vimos aparecer radiante y luminosa la inmaculada figura de León XIII, el pontífice nonagenario. [...] Su entrada a la sala fue un triunfo: apenas apareció a nuestros ojos, como una visión encantadora, todos instintivamente prorrumpimos en una ruidosa salva de aplausos y en estruendosos vivas a León XIII, al Papa-Rey, al gran hombre de los tiempos actuales, cayendo al mismo tiempo de rodillas a los pies del Santo Padre.

Acto seguido, Nicolás Luquese presentó la peregrinación uruguayo al papa, quien en italiano y en francés manifestó “su profundo afecto y simpatía hacia el Uruguay, tan lejano, pero tan fiel al Pontífice y tan querido a León XIII”. Los niños de las distinguidas familias

⁶²⁴ “La peregrinación uruguayo en Roma”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 8 noviembre 1902, 2497-2498.

⁶²⁵ “La peregrinación uruguayo en Roma”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 8 noviembre 1902, 2497-2501; “Peregrinación Uruguayo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 12 octubre 1902, 2438-2439; “Correspondencia de Roma”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 5 octubre 1902, 2414.

⁶²⁶ Cfr. “Jubileo Pontificio de S.S. León XIII. Peregrinación de la República Oriental del Uruguay”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 8 noviembre 1902, 2502.

allí reunidas (Heber Jackson, Braga, Agustini, Deambrosis, Rovira, etc.) fueron los encargados de presentar en bandeja de plata el óbolo del país, unos 6.000 francos oro. Luego siguió una escena en la que León XIII se entretuvo preguntando y repitiendo los nombres de cada uno de los niños, una imagen que al testigo le recordó a la de “Jesús acariciando a los niños inocentes como los ángeles”. Finalmente tocó el turno de los adultos, algunos de los cuales también ofrecieron regalos personales o colectivos. Entre ellos destacó Margarita Uriarte de Heber Jackson, que presentó un óbolo de 2.000 francos oro –un tercio de todo lo que el país había podido coleccionar– y el párroco de la ciudad de Minas, José de Luca, que presentó en nombre de sus feligreses otro óbolo de 1.000 francos. El papa saludó uno por uno a los peregrinos, consolando a aquellos que por la emoción eran presa de las lágrimas (“No llores le dijo el Papa, no os conmováis, pues el Papa es un padre y vosotros sois sus hijos muy amados”), interesándose por diversos aspectos de la vida y la sociedad en Uruguay, al tiempo que exhortaba y daba recomendaciones para los progresos del catolicismo. “Creo que en Roma ya no se olvidará el Uruguay”, le escribió en una larga carta Nicolás Luquese al presidente del Comité Central del Uruguay para el Jubileo Pontificio. “Así lo repetió incesantemente y con una acentuación marcada S.S. León XIII: *No olvidaré nunca el Uruguay*. ¡El Uruguay! Esa nota llegó al fondo del alma”⁶²⁷.

En los jubileos celebrados a León XIII la Iglesia uruguaya encontró un fuerte impulso para su internacionalización. Estos eventos, que dan cuenta de la creciente globalización y romanización que estaba experimentando el catolicismo, dinamizaron la vida religiosa de los uruguayos al ponerlos a “competir” con otras naciones para figurar en la escena romana e internacional. Jerarquía eclesiástica, clero, congregaciones religiosas, prensa, asociaciones católicas y feligreses, todos colaboraron a fin de presentar un abultado óbolo y ofrecer suntuosos regalos que expresaran a la par el orgullo nacional y el fervor religioso. Fue en el contexto de los jubileos pontificios que se organizó la primera peregrinación uruguaya a Roma. Esta práctica tendría un impacto espiritual, emotivo y psicológico para los peregrinos que por primera vez pudieron visitar la Ciudad Santa y, en el caso de los más afortunados, ver e interactuar con el papa. La organización de peregrinaciones nacionales a Roma, favorecida por el desarrollo de un incipiente turismo global de masas, se convirtió en un claro

⁶²⁷ Nicolás Luquese a Antonio J. Rius (Roma, 13 octubre 1902), reproducido en *La Semana Religiosa*, Montevideo, 8 noviembre 1902, 2504.

testimonio del giro ultramontano que vivía el catolicismo en Uruguay y América Latina⁶²⁸. Soler fue uno de los principales animadores de estas peregrinaciones en Uruguay. Durante su gobierno episcopal, los uruguayos encontraron nuevas oportunidades para peregrinar a Roma. Una de las últimas cartas pastorales de Soler, fechada en abril de 1907, estuvo dedicada a alentar a los católicos a incorporarse a la primera peregrinación internacional sudamericana a Roma y Tierra Santa. Habían pasado casi 22 años desde su primer peregrinaje en 1885, y entre medio habían sucedido muchos otros viajes a Roma, pero Soler aseguraba que su corazón no se hartaba de hacerlo. “Venerar el Sepulcro de Pedro, y rendir homenaje al Papa, Jefe de la Iglesia Universal, son, en verdad, dos grandes motivos para la peregrinación a Roma”⁶²⁹. Pero si la participación en los jubileos pontificios y las peregrinaciones a Roma fueron un canal destacado por el cual Soler y los católicos uruguayos confluyeron en la creciente vía del internacionalismo católico, alimentando la devoción al papa y reforzando la centralidad simbólica de Roma, no fueron los únicos medios. Existieron otras estrategias en las que Soler no solo participó sino que también fue artífice y propagador. Todas, sin embargo, tenía en común la defensa de los intereses papales en la “cuestión romana”.

2. *Una cruzada para los tiempos modernos*

El impulso que tuvo la devoción al papa durante el pontificado de León XIII estimuló el surgimiento de una “élite internacional” que figuró como representante de las masas católicas reunidas alrededor del sumo pontífice⁶³⁰. Esa élite se nutrió, entre otras figuras, de caballeros pontificios y prelados domésticos que concurrían a Roma a expresar su lealtad y adhesión. Tanto Soler como un selecto grupo de uruguayos formaron parte de esa elite al adquirir condecoraciones pontificias, títulos honoríficos o integrar ordenes ecuestres papales.

⁶²⁸ Ramón Solans ha analizado la experiencia mexicana en “«A Most Select Gathering»...”. Uno de los aspectos en los que se detiene ese trabajo es el rol que las peregrinaciones tuvieron en la construcción de identidades regionales y nacionales.

⁶²⁹ Mariano Soler, “Edicto-invitación para la peregrinación a Tierra Santa y Roma”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 23 marzo 1907, 6715-5718; Soler, *Pastoral del Exmo. y Rvmo. Señor Arzobispo sobre la Peregrinación á Roma y Tierra Santa* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1907), 37.

⁶³⁰ Viaene, “A Pope’s Dilemma...”, 253.

A nivel colectivo, uno de los principales espacios participativos fue la Asociación de Caballeros Pontificios. El nombre original de la asociación era *Association de Secours Mutuels des Chevaliers Pontificaux et des catholiques honorés de distinctions par le Saint-Siège*. Sus estatutos, aprobado por León XIII el 26 de agosto de 1890, lo definían como una “asociación amistosa, con el fin de afirmar en común su invariable adhesión a la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, de reforzar por medio de relaciones fraternas su devoción filial y su sumisión al Soberano Pontífice, de fomentar entre ellos los sentimientos de fe y de honor que les han hecho merecedores de las gracias de la Santa Sede, y de prestarse mutua y cristiana asistencia”⁶³¹. Los orígenes de su fundación estaban ligados al jubileo sacerdotal de León XIII (1888) y a la organización de una suscripción entre los caballeros pontificios franceses para ofrecer una ofrenda al papa. Para integrar de forma activa la asociación bastaba con haber recibido del papa una condecoración caballeresca, poseer una dignidad honorífica –personal o hereditaria– o simplemente una medalla al mérito militar o civil. Miembros de las órdenes pontificias de Cristo, de San Gregorio Magno, de San Silvestre, de Pío IX, del Santo Sepulcro, católicos investidos con dignidades eclesiásticas, cortesanas o nobiliarias, condecorados con las cruces de San Pedro (“*Pro Petri Sede*”), de Metana, del jubileo sacerdotal de León XIII (“*Pro Ecclesia et Pontifice*”), y también ex zuavos pontificios, eran candidatos a integrarse a la asociación. Aunque la asociación aceptaba tanto a hombres como a mujeres, se trató de una asociación esencialmente masculina y europea, particularmente francesa. De eso no queda duda si se repasa la lista del estado de sus miembros publicada en abril de 1891, en la cual, no obstante, resalta un curioso grupo conformado por 13 uruguayos, únicos representantes de América Latina. Entre estos figuran 5 clérigos: Mariano Soler, Ricardo Isasa, Santiago Estrázulas y Lamas, Rafael Yéregui, Nicolás Luquese y Martín Pérez; y 7 laicos: Juan Zorrilla de San Martín, Alberto Heber Jackson, Francisco García y Santos, Francisco Bauzá, Joaquín Requena, Francisco Durá e Hipólito Gallinal. Todos eran figuras destacadas del laicado uruguayo, la mayoría se dedicaba a la actividad política y varios colaboraban como escritores en *El Bien Público* y *La Semana Religiosa*. A excepción

⁶³¹ “...*Association amicale, à l’effet d’affirmer en commun leur immuable attachement à la Sainte Église Catholique, Apostolique et Romaine, d’affermir par des rapports fraternels leur dévotion et leur soumission filiales au Souverain Pontife, d’aviver entre eux les sentiments de foi et d’honneur qui leur ont mérité les grâces du Saint-Siège, et de se prêter une mutuelle et chrétienne assistance*”. “Status de l’Association”, *Bulletin de l’Association de Secours Mutuels des Chevaliers Pontificaux et des catholiques honorés de distinctions par le Saint-Siège*, Saint-Amand-Montrond, Cher, n.º 1, enero-marzo 1891, 1.

de Zorrilla de San Martín y Heber Jackson —este último condecorado con la medalla *Pro Ecclesia et Pontifice*, que seguramente recibió en 1888 cuando acompañó a Soler a Roma al jubileo pontificio—, el resto eran caballeros de la Orden de San Gregorio Magno, una orden de caballería pontificia fundada en 1831 por Gregorio XVI⁶³².

En un clima permeado por el auge de asociaciones internacionales, en 1891 hubo un intento de establecer una filial de la Asociación de Caballeros Pontificios en Uruguay. En octubre el conde italiano Francesco Ferruccio Pasini-Frasconi, delegado de la asociación, escribo a Soler para comunicarle que el vizconde de Poli, presidente del Consejo Superior, le había confiado la misión de presentarle la Cruz de primera clase aprobada y bendecida por León XIII y solicitaba su aprobación para instituir un Comité Uruguayo de Caballeros Pontificios y de Prelados de la Corte Romana⁶³³. El comité nacional se instituyó entre fines de 1891 y 1892, con Soler como presente de honor y “Alto Protector”⁶³⁴. La asociación se estructuraba en dos comités: uno de honor, integrado por cléricos, y otro efectivo, comprendido por laicos⁶³⁵. Nicolás Luquese oficiaba de director espiritual⁶³⁶. Resulta incierta la repercusión que tuvo para el catolicismo uruguayo la fundación y actuación de este comité —suponiendo que finalmente haya entrado en funciones—. Dada la escasa documentación localizada, podría suponerse que su resultado fue más bien limitado. En todo caso, le permitió a Soler ampliar sus redes de contacto con la elite católica europea y con seguridad supo sacarle provecho durante el jubileo episcopal de León XIII, cuando entabló contacto con Paul de Damas, miembro de la Asociación de Caballeros Pontificios y presidente del comité nacional de Francia y de la comisión general del jubileo.

⁶³² Cfr. “État des adhérents”, *Bulletin de l'Association de Secours Mutuels des Chevaliers Pontificaux et des catholiques honorés de distinctions par le Sain-Siège*, Saint-Amand-Montrond, Cher, n.º 2, abril-junio 1891, 1-6.

⁶³³ Francesco Ferruccio Pasini-Frasconi a Mariano Soler (Montevideo, 14 octubre 1891); adjunta iba la carta del vizconde de Poli, fechada en París, el 12 de septiembre de 1891. Ambas en ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones, Asociación Caballeros “Pro Deo et Pontifice”.

⁶³⁴ Cfr. Diploma de Mariano Soler nombrado como Presidente de Honor y Alto Protector del Comité Uruguayo de la Asociación de Caballeros Pontificios, firmado por el vizconde de Poli, París, 26 noviembre 1891, ACEM, Carpetas personales del clero, “Soler, Mariano”. La fecha de 1891-1892 se deducen de la fecha del diploma de Soler y la inclusión de Juan Jackson en la comisión nacional, quien murió en diciembre de 1892.

⁶³⁵ El comité de honor estaba integrado por: Ricardo Isasa (presidente), Santiago Haretche (vicepresidente), Santiago Estrázulas y Lamas (vicepresidente), Rafael Yéregui (secretario), Nicolás Luquese (capellán) y Martín Pérez (capellán); el comité efectivo, lo componían: Joaquín Requena (presidente), Juan Jackson (vicepresidente), Juan Zorrilla de San Martín (vicepresidente), Francisco García y Santos (secretario), y los vocales Felix Buxareo, Hipólito Gallinal, Francisco Durán, Juan Ramón Gómez, Francisco Bauzá y Alberto Heber Jackson.

⁶³⁶ “Comité Uruguayo de los Condecorados con la Cruz *Pro Deo et Pontifice*”, ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones, Asociación Caballeros “Pro Deo et Pontifice”.

Unas palabras aparte merece el conde Pasini Frassoni, figura clave en la vinculación de Soler y los católicos uruguayos con la Asociación de Caballeros Pontificios. Se trata de un personaje bastante ignoto, aunque cercano a Soler y a la Iglesia uruguaya en sus vínculos con la Santa Sede. Por años fue procurador del arzobispo en Roma, además de historiador y destacado heraldista. En Montevideo, se desempeñó como docente del Seminario Conciliar. Acompañó a Zorrilla de San Martín a Roma para tramitar el arzobispado de Montevideo y estuvo detrás de la redacción y traducción al italiano de la relación *ad limina* que en 1897 Soler elevó a la Santa Sede. La experiencia que acumuló en Uruguay y cierta osadía personal lo animaron establecer en Roma un “estudio dedicado exclusivamente a los negocios eclesiásticos” de Hispanoamérica, en sociedad con el comendador Carlos Augusto Bertini, camarero secreto de capa y espada del papa⁶³⁷. Entre 1912 y 1917, se desempeñó además como encargado de negocios uruguayos ante la Santa Sede⁶³⁸. A Pasini lo encontramos también como intermediario para el ingreso de Soler en otra orden de caballería. En 1892, el conde italiano le comunicó que el Patriarca de Jerusalén y Gran Maestro del Santo Sepulcro, Ludovico Piavi, le había ofrecido la Gran Cruz y Banda de la Orden Pontificia del Santo Sepulcro, en recompensa de los méritos y el celo demostrado a la hora de propagar las obras católicas en Palestina⁶³⁹. Todas estas condecoraciones incrementaron el prestigio de Soler y habilitaron nuevas redes de virtual utilidad para sus proyectos en Europa y Palestina.

La integración a las órdenes ecuestres pontificias no fue la única estrategia de internacionalización que permitió a los católicos uruguayos establecer una conexión emocional con Roma y tomar posición en la defensa internacional del papado. Ni siquiera fue una estrategia que Soler haya privilegiado como prelado y activista transnacional. A fin de cuentas,

⁶³⁷ Así lo anunció el conde Pasini al arzobispo de Santiago de Chile al momento de ofrecerle sus servicios. El estudio en cuestión tenía como propósito facilitar los negocios de las diócesis americanas en Roma, dado que, según Pasini, los americanos eran el “blanco de vergonzosas explotaciones”. Pasini le prometía a Mariano Casanova hacerse cargo de los asuntos de la arquidiócesis santiaguina, renunciando a los acostumbrados “derechos de agencia” y cobrándole tan solo unos “modestos honorarios” que el prelado fijaría según su criterio. Y agregaba, “además habiendo yo hasta la fecha ocupado cargos diplomáticos y gozando de la especial protección de muchos cardenales y prelados me hallo en situación de poder ser útil a V.S. Ilma. también en asuntos de carácter sumamente delicado y de confianza”. Entre sus referencias, Pasini presentaba al rector del Colegio Pío Latino Americano y al Comisario del Santo Oficio. Francesco Ferruccio Pasini-Frassoni a Mariano Casanova (Roma, 30 septiembre 1905), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas al Ilmo. Sr. Arzobispo Dr. Mariano Casanova, vol. 182, f. 40.

⁶³⁸ Rodríguez Ximénez, “En los albores de la iglesia uruguaya...”, 56.

⁶³⁹ Francesco Ferruccio Pasini-Frassoni a Mariano Soler (Montevideo, 5 julio 1892), ACEM, Carpetas Personales del Clero, “Soler, Mariano”.

estas distinciones podían alimentar pensamientos románticos de estar participando en una cruzada en defensa de un papa asediado, pero no dejaban de tener un alcance limitado por su carácter elitista –al menos entre los católicos latinoamericanos–. La solución a la “cuestión romana”, tal como la consideraba Soler, necesitaba, por el contrario, el concurso masivo e internacional de todos los católicos. Las circunstancias del momento ameritaban, como escribió en una encendida carta pastoral en febrero de 1892, que “todos los católicos, soldados de la causa sagrada”, se alistasen para la “suprema cruzada político-social de los tiempos modernos”⁶⁴⁰.

El origen de la citada pastoral, titulada *Pro-pontífice. Pastoral sobre la Liga Internacional Católica en favor de la conciliación de Italia con la Santa Sede*, fue una alocución pronunciada por León XIII ante el consistorio de cardenales el 19 de diciembre de 1891. En esa oportunidad, el papa se refirió al hostigamiento que afligía a la Santa Sede por “el proceder ofensivo de los enemigos que nos abrazan y nos persiguen con insistencia por todos lados”, algunos acometiendo públicamente y otros haciéndolo desde las sombras y con métodos más sofisticados. Al mismo tiempo, el papa insistía en la posible y necesaria coexistencia entre los derechos políticos y territoriales reclamados por la Santa Sede y la libertad del pueblo italiano. La alocución concluía convocando a los católicos –“tantos como sean”– a unirse a la Sede Apostólica para resistir a la audacia de los enemigos⁶⁴¹. El pronunciamiento era parte de la estrategia diplomática de León XIII de generar presión al gobierno italiano haciendo de la “cuestión romana” un tema de agenda internacional⁶⁴². Pero la situación, lejos de acercarse a una solución pacífica, amenazaba con recrudecer. En octubre de 1890 el papa había dado a conocer una encíclica denunciando las acciones de la masonería para abolir el papado, dismantelar la presencia institucional de la Iglesia en la sociedad y barrer con la cultura católica en Italia⁶⁴³. Al año siguiente los desmanes ocasionados por la peregrinación francesa en Roma hicieron que el papa considerara abandonar la ciudad una vez más, tal como había estado a punto de hacer en 1881 –cuando durante el traslado de los restos de Pío

⁶⁴⁰ Mariano Soler, “Pro-pontífice. Pastoral sobre la Liga Internacional Católica en favor de la conciliación de Italia con la Santa Sede”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 7 febrero 1892, 3127.

⁶⁴¹ “È visibile il reo proceder dei nemici che Ci stringono ed incalzano pertinacemente da ogni lato”. León XIII, “Allocutio in consistorio habita die XIV Decembris an. MDCCCLXXXI”, *La Civiltà Cattolica*, Roma, año 43, vol. 1, 1892, 5-11.

⁶⁴² Cfr. Chadwick, *A History of the Popes...*, 283-285.

⁶⁴³ León XIII, “Dall’alto dell’apostolico seggio”, en *The Papal Encyclicals, 1878-1903*, ed. Claudia Carlen (Raleigh: McGrath Publishing Company, 1981) 225-232.

IX a la basílica de San Lorenzo, una muchedumbre intentó arrojar el féretro al río Tíber— y volvió a considerar en 1889 —con la inauguración del monumento en Campo dei Fiori dedicado al dominico y heresiarca Giordano Bruno, convertido en símbolo de lucha contra el papado por los anticlericales—⁶⁴⁴.

Haciéndose eco de las palabras de León XIII, Soler lanzó desde Montevideo su pastoral *Pro-pontífice*. El principal objetivo del documento era proponer la formación de “una liga internacional en favor de la libertad e independencia del Papa”. En sintonía con el mensaje papal, Soler sostenía que la restitución de Roma era la única vía para asegurar la autonomía y libertad de la religión católica y de su soberano espiritual. También insistía en señalar que la “cuestión romana” era un problema de carácter internacional que afectaba al mundo católico en su relación con el poder central de la Iglesia. Mas aún, argumentaba, lo que estaba en juego era el destino de toda una civilización, amenazada por una Roma convertida en “centro de la Revolución atea y socialista, y la sede de sus influencias”. Por tanto, si la “cuestión romana” era un asunto que repercutía en todos los católicos por igual, la “cruzada” en defensa del papa tendría que ser necesariamente internacional:

Cuando toda una civilización, cuando un poder cosmopolita como el del Papa está en peligro, y que todos los intereses de la cristiandad le están íntimamente ligados, esta acción se llama en la historia *cruzada*, liga internacional. La hora ha llegado y todos los factores deben concurrir a salvaguardar a Roma, capital del mundo y del catolicismo: el primero es el universo cristiano⁶⁴⁵.

La gravedad de la situación exigía la subordinación de lo local a lo global, la supeditación de “las necesidades más poderosas e inmediatas” de las Iglesias particulares a los intereses de Roma. Y eso, a pesar de que, como reconocía Soler, las palabras del papa pudieran caer en saco roto por no estar dadas las condiciones para una solución pacífica del conflicto. Precisamente por ese motivo, el obispo de Montevideo apostó por aunar fuerzas con el episcopado americano para incrementar el volumen del reclamo internacional en defensa del Vaticano. El 10 de febrero de 1892, escribió al cardenal James Gibbons, primado de Baltimore y decano de la jerarquía católica estadounidense, para solicitar su apoyo en la causa. Según John Tracy Ellis, el objetivo principal de Soler era “ganar a los gobiernos del mundo para

⁶⁴⁴ Chadwick, *A Historia of the Popes...*, 305; Pollard, *Catholicism in Modern Italy...*, 39-40.

⁶⁴⁵ Soler, “Pro-pontífice...”, 3127.

ejercer presión moral sobre Italia a través de Austria-Hungría⁶⁴⁶, ambas naciones integrantes con Alemania de la Triple Alianza. Con ese propósito en mente, Soler le propuso a Gibbons que utilizara su influencia para conseguir que Washington se pronunciara oficialmente a favor de la causa ultramontana frente al gobierno italiano. El cardenal se tomó su tiempo en responder y su respuesta resultó negativa. Tenía reservas de que el gobierno estadounidense considerara siquiera ejercer ese tipo de presión sobre Italia; iba en contra de su postura abstencionista en política internacional y era contrario al sentir popular que el poder político interviniera en asuntos eclesiásticos. Además, estaba el factor de que ni republicanos ni demócratas estarían dispuestos a comprometer su capital electoral en votar por una manifestación oficial que se identificaba demasiado con los intereses de los católicos en Estados Unidos⁶⁴⁷.

A pesar de ese fracaso, Soler no abandonó la idea de una declaración internacional. En 1892 logró firmar un documento colectivo en conjunto con el episcopado latinoamericano en defensa de la libertad del papa. Es muy probable que Soler haya estado a cargo de –o al menos colaborado con– la redacción del documento. El estilo de la prosa, ciertos autores citados y los tópicos tratados, parecen justificar esa sospecha. La primera parte de la declaración defiende el derecho y la legitimidad de la protesta de los obispos latinoamericanos ante la “usurpación del poder temporal” del papado, mientras que la segunda expone los fundamentos que justificaban y exigían “la reintegración de la soberanía temporal del Papa y la actitud asumida por los Pontífices Pío XI y León XIII”⁶⁴⁸. En la declaración, los obispos consideran la “cuestión romana” como un asunto de carácter internacional que involucraba a toda la comunidad católica universal, y no como un simple asunto de la política doméstica italiana. En un procedimiento muy soleriano del asunto, varias páginas están reservadas a tratar el problema político-religioso “bajo el aspecto de la filosofía de la historia”, con el propósito de demostrar cómo la soberanía temporal del papado era una ley de la historia. “Decir que el dominio temporal de los Papas salió triunfante de más de ciento cincuenta

⁶⁴⁶ “[Soler asked that he support him in trying] to win the governments of the world to bring moral pressure to bear on Italy through Austria-Hungary”. John Tracy Ellis, *The life of James Cardinal Gibbons. Archbishop of Baltimore*, vol. 2 (Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1952), 346.

⁶⁴⁷ Tracy Ellis, *The life of James Cardinal Gibbons...*, 346-347. La carta de Soler está fechada en Montevideo, el 10 de febrero de 1892, mientras que la respuesta de Gibbons, lo está en Baltimore, el 1º de septiembre de 1892.

⁶⁴⁸ “Exposición colectiva del Episcopado Latino-Americano sobre la libertad é independencia del Romano Pontífice”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 29 octubre 1892, 3766.

usurpaciones por sola vitalidad humana o por concurso fortuito de circunstancias favorables, es el mayor absurdo histórico que pueda concebirse”. La declaración, fechada el 12 de octubre para coincidir con el cuarto aniversario del “descubrimiento de América”, significó un paso importante, en la antesala del Concilio Plenario Latinoamericano de 1899, para la construcción de un sentimiento de colegialidad entre el episcopado latinoamericano⁶⁴⁹. También fue una contribución de Soler y del resto del episcopado a la estrategia del Vaticano de mantener encendida la “cuestión romana” en la esfera pública internacional.

Desde la diócesis de Montevideo, Soler continuó escribiendo y publicando en defensa de los derechos territoriales y políticos del papado. Lo hizo en 1895, con una carta pastoral de particular tonalidad “racial” en rechazo a los festejos por el 25º aniversario de la brecha de Porta Pía. Allí establecía la distinción entre el pueblo italiano y los verdaderos causantes del “encarcelamiento” del Vicario de Cristo: la “raza que crucificó a este”, la cual, revestida “con el ropaje simbólico de la masonería”, organizaba con los enemigos de la Iglesia una “conjuración universal”⁶⁵⁰. Al mismo tiempo sostenía que la unidad italiana, ordenada bajo el principio del nacionalismo, no era en sí misma incompatible con el pontificado⁶⁵¹. Al contrario, argumentaba el obispo, de la conciliación de ambos dependía la salud de toda una “raza” y una “civilización”. “Lo deseamos todos los que pertenecemos a la raza latina”, venía a concluir refiriéndose a la independencia del papado, “por el bien de la noble y gloriosa Italia, por el bien de todos los pueblos latinos y por el de la humanidad, al tratarse de la más grande potencia moral y conservadora de las sociedades y de la civilización”⁶⁵². En 1902 volvió a defender la necesidad del poder temporal del papado en su libro *Apología del Pontificado*, escrito como homenaje a León XIII en su jubileo pontificio, y sobre el que volveremos más adelante.

La estrategia diplomática del nuevo pontificado de Benedicto XV y las repercusiones de la Primera Guerra Mundial habilitaron un nuevo viraje en las relaciones entre el Estado italiano y el Vaticano. Durante la primera posguerra se vivió un clima de cordialidad que

⁶⁴⁹ “Exposición colectiva del Episcopado Latino-Americano...”, sobre la libertad é independencia del Romano Pontífice”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 29 octubre 1892, 3765-3768; 5 noviembre, 3781-3784; 12 noviembre 1892, 3797-3800; 19 noviembre, 8313-3816.

⁶⁵⁰ Mariano Soler, *Manifiesto pastoral del Ilmo. Señor Obispo diocesano sobre el Pontificado y la unidad italiana* (s.l.: s.e, 1895), 3. Folleto consultado en la Biblioteca Centro de Espiritualidad Manresa (Montevideo).

⁶⁵¹ Soler, *Manifiesto pastoral...*, 4.

⁶⁵² Soler, *Manifiesto pastoral...*, 29.

hizo sospechar la superación del conflicto. Con todo, fueron Pío XI, un papa que contrastaba con su predecesor por su intransigencia, y el gobierno fascista de Benito Mussolini, quienes dieron término a la prolongada disputa, en medio de la erosión y crisis del movimiento católico –y de todo el sistema democrático– en Italia. En 1926 comenzaron de forma secretas las conversaciones para un arreglo de la “cuestión romana” que confluyeron en los Tratados de Letrán en febrero de 1929. Del acuerdo surgió un nuevo y diminuto Estado, la Ciudad del Vaticano, que era, sin embargo, soberano e independiente, para satisfacción de los reclamos del papado. Mariano Soler, claro está, no presencié este desenlace. No obstante, su activismo colaboró con la política internacional del Vaticano de mantener vigente la “cuestión romana” y presionar al Estado italiano, contribuyendo así, desde la distante región del Río de la Plata, a nutrir la vitalidad del internacionalismo católico y la centralidad romana⁶⁵³.

3. *El árbitro supremo*

En la guerra escatológica que los ultramontanos se encontraban librando contra liberales, positivistas, protestantes, masones y socialistas, el papa ocupaba un rol primordial no solo como articulador y guardián de la unidad de la Iglesia, sino también como principal impulsor de una “civilización católica” llamada a reconducir los avances de la sociedad moderna. Fue así como, en el siglo XIX, la imaginación ultramontana desempolvó de los anales de la historia el registro de las intervenciones del papado en los conflictos terrenales para tejer una narrativa que devolviera al presente, a la era de los internacionalismos, una versión actualizada de la figura del *dominus orbis* medieval. *La Semana Religiosa* de Montevideo, por ejemplo, publicó un “catálogo” de los papas que habían oficiado como “árbitros” en la resolución de “cuestiones internacionales”⁶⁵⁴. La lista partía con Inocencio I, quien en el siglo V había procurado mediar entre romanos y visigodos, y concluía con el último papa electo, León XIII, designado árbitro en el conflicto que enfrentó a Alemania y España por el dominio de las islas Carolinas en 1885. En una nota aclaratoria, el periódico religioso señalaba que la lista

⁶⁵³ Los acuerdos lateranenses también concedieron una significativa compensación económica a la Iglesia y fijaron un nuevo marco jurídico para las relaciones entre esta y el Estado italiano por la firma de un concordato. Pollard, *Catholicism in Modern Italy...*, 69-87.

⁶⁵⁴ “Catálogo de los papas que han sido árbitros para resolver cuestiones internacionales”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 7 marzo 1891, 2351-2352.

no incluía a los papas de los primeros cuatro siglos, aunque recordaba que a estos habían acudido para resolver sus diferencias “no solamente los cristianos, sino los gentiles y hasta los mismos emperadores paganos”⁶⁵⁵. Este último comentario era importante porque alimentaba el extendido mito del papa como arbitro universal más allá de las fronteras del catolicismo. Se trataba de un argumento común en el discurso ultramontano decimonónico que apelaba –en palabras de Francisco Javier Ramón Solans– a una “retrotopía que planteaba recuperar una atribución perdida y, con ella, no solo reinstalar aquel reino perdido de los Estados Pontificios sino también un mundo regido por la religión y el papa”. “Sin embargo”, continúa el autor, “esta no era simplemente la restauración de una edad dorada sino que se planteaba como una forma de refundar la hegemonía y el liderazgo del catolicismo en el mundo moderno”⁶⁵⁶.

En la segunda mitad del siglo XIX, el internacionalismo católico –y lo mismo cabe decir para el caso del internacionalismo protestante– ayudó a expandir la conciencia de que las relaciones internacionales debían ser consideradas como parte integrante de un sistema global único, en oposición a aquellas tendencias que enfatizaban la razón de Estado como norma suprema. También colaboró con otras formas de internacionalismos, como el humanitarismo y el pacifismo, contribuyendo al desarrollo de una “conciencia social internacional”⁶⁵⁷. Particularmente con el pacifismo, el internacionalismo católico compartió la inquietud por generar las condiciones que permitieran el establecimiento de un sistema arbitral internacional. No hay que olvidar que desde la guerra de Crimea (1853-1856) el mundo se había convertido en un escenario anárquico y propiciatorio para el avance de un imperialismo belicoso y agresivo. Esto, al mismo tiempo, sirvió de estímulo para la reacción de un movimiento pacifista internacional. A fines del siglo XIX, en ambos márgenes del Atlántico, hubo un aumento sustantivo de las sociedades de paz, muchas de ellas influenciadas por el catolicismo social y el movimiento social evangélico⁶⁵⁸. En 1899 tuvo lugar en La Haya una conferencia de paz a la que asistieron representantes de 26 estados, aunque tan solo uno de América Latina (México). En 1907 se convocó una segunda conferencia, que incrementó la cuota

⁶⁵⁵ “Catálogo de los papas...”, 2351.

⁶⁵⁶ Francisco Javier Ramón Solans, “Una utopía ultramontana. El papa como árbitro internacional de la paz en el siglo XIX”, *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* 23 (2021): 122.

⁶⁵⁷ Cfr. Osterhammel, *The Transformation of the World...*, capítulo 9.

⁶⁵⁸ Cfr. David Cortrigh, *Peace. A History of Movements and Idea* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 199-203.

de naciones representadas a 44. La presencia latinoamericana fue también significativa. En la sesión inaugural figuraron delegados de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Cuba, República Dominicana, Ecuador, Guatemala, Haití, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Salvador, Uruguay y Venezuela. Por Uruguay asistieron José Batlle y Ordóñez, quien había finalizado su primer mandato unos meses antes, y Juan P. Castro⁶⁵⁹. Pese a los esfuerzos internacionales de los pacifistas, ninguna de las conferencias de La Haya logró imprimir en la conciencia de las potencias la necesidad de un nuevo orden político internacional ni tampoco alcanzó a acordar un mecanismo de arbitraje⁶⁶⁰. Pocos años después estallaría la Primera Guerra Mundial.

La madurez y puesta en práctica de la idea del papa como árbitro internacional tuvo lugar durante el pontificado de León XIII. La mediación del papa Pecci en el conflicto entre Alemania y España en 1885 significó un triunfo reconocido más allá de la opinión católica internacional. A este episodio siguieron otras instancias de mediación y arbitraje, como sucedió entre Portugal y Bélgica en 1890, Perú y Ecuador en 1893, Haití y Santo Domingo en 1895, y Francia y Brasil en 1897⁶⁶¹. La lista, que solo se limita al siglo XIX, permite corroborar el compromiso latinoamericano en la construcción de la figura del papado como árbitro internacional. El papel desempeñado por León XIII en la campaña antiesclavista —en particular, durante la conferencia de Bruselas de 1890— y el renombre que adquirió como defensor de la justicia social tras la publicación de la encíclica *Rerum novarum* en 1891, alimentaron aún más su imagen de autoridad moral⁶⁶². Es cierto que hubo reveses importantes para el Vaticano en esta época. Quizás el más estrepitoso haya sido su exclusión de la Conferencia de Paz de La Haya en 1899, pergeñada por el gobierno italiano⁶⁶³. No debe pasarse por alto que detrás de los esfuerzos del Vaticano por asumir una posición relevante en el movimiento pacifista internacional estaba la preocupación por quebrar el aislamiento al que lo había

⁶⁵⁹ James Brown Scott, dir., *The Proceedings of The Hague Peace Conferences. Translation of the Official Texts. Prepared in the Division of International Law of the Carnegie Endowment for International Law. Under the supervision of James Brown Scott. The Conference of 1907*, vol. 1 (New York: Oxford University Press, 1920), 39 y 44.

⁶⁶⁰ Cortright, *Peace. A History of...*, 40-43.

⁶⁶¹ Ramón Solans, “Una utopía ultramontana...”, 125.

⁶⁶² Gianni La Bella, “Leo XIII and the Anti-Slavery Campaign”, en *The Papacy and the New World Order...*, 381-394.

⁶⁶³ Cfr. J. P. Hans de Valk, “A Diplomatic Disaster. The Exclusion of the Holy See from the 1899 Hague Peace Conference”, en *The Papacy and the New World Order...*, 435-452.

conducido la “cuestión romana” en tiempos de Pío IX⁶⁶⁴. Aún así, al cierre del siglo, el “nuevo papado” sostenido en una renovada estrategia diplomática, una opinión católica internacional y un movimiento de masas de escala planetaria, terminó posicionándose como un jugador político internacional a considerar, al menos en el sistema europeo y en América Latina⁶⁶⁵.

Como cabeza de la pequeña Iglesia uruguaya, Mariano Soler participó de los esfuerzos del movimiento ultramontano global por colocar al papado en un sitio de privilegio en el pujante movimiento pacifista y en los intentos por definir un marco de arbitraje internacional. La cuestión del papa como árbitro internacional adquirió plena relevancia en la prédica del obispo uruguayo a principios de la década de 1890. En 1892 Soler dirigió una extensa carta a Juan Zorrilla de San Martín, quien por entonces estaba radicado en Europa como ministro plenipotencia de Uruguay ante España. La carta comenzaba explicando que había sido invitado a participar en el próximo Congreso Jurídico Iberoamericano, que se celebraría en Madrid entre los meses de octubre y noviembre, en el marco de las festividades por el cuarto centenario del descubrimiento de América. Soler era el único prelado invitado al encuentro⁶⁶⁶. Entre los temas propuestos para discutir en las sesiones del congreso, hubo uno que acaparó fuertemente su atención: “Bases, conveniencia y alcance del arbitraje internacional para resolver las cuestiones que surjan o estén pendientes entre España, Portugal, y los Estados Ibero-Americanos. Forma de hacer eficaz este arbitraje”. Creyó que era una oportunidad privilegiada para presentar “un proyecto de arbitraje internacional, en la persona del papa”⁶⁶⁷. Como sabía de antemano que no podría asistir al encuentro, le escribía ahora Zorrilla de San Martín para encargarle la presentación del proyecto. El resto de la carta está dedicada a desarrollar los principales argumentos a favor de su idea.

Soler partía adelantando las dos conclusiones entrelazadas a las que llegaría en su argumentación: 1) la “necesidad para la sociedad moderna de un árbitro internacional para librar al mundo de una paz y de una guerra igualmente ruinosa”; 2) “la única persona a quien

⁶⁶⁴ Vincent Viaene, “Reality and Image...”, 14.

⁶⁶⁵ Cfr. Viaene, “Reality and Image...”.

⁶⁶⁶ Cfr. Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, *Congreso Jurídico Ibero-Americano reunido en Madrid el año 1892* (Madrid: s.e., 1893), 7-17. Además de Soler, los uruguayos invitados eran: Juan Zorrilla de San Martín, Joaquín Requena, Justino Jiménez de Aréchaga y Martín Berindagüe.

⁶⁶⁷ Mariano Soler a Juan Zorrilla de San Martín (Montevideo, 5 agosto 1892), MHN, Documentos relativos al arzobispo de Montevideo Mariano Soler y el Dr. Juan Zorrilla de San Martín. El caso de Soler también es referenciado por Ramón Solans en “Una utopía ultramontana...”, 130-131.

por autoridad indiscutible y su situación sobrenacional, conviene la misión del arbitraje es el Papa”⁶⁶⁸. La preocupante paz armada en Europa, el militarismo desmedido, el incremento del poder armamentístico y las tensiones provocadas por rivalidades y ambiciones nacionales, no podrían encontrar solución salvo en la garantía del derecho de gentes. “Este derecho es muy sencillo”, explicaba el obispo: “no hacer a las demás naciones, lo que no se desea para la propia; hacer a las demás lo que se quiere para la suya”. La dificultad estaba, sin embargo, en dar con una autoridad o un tribunal competente capaz de imponer ese derecho a los gobiernos del mundo. Una asamblea conformada por los Estados más poderosos era descartada porque sus pretensiones serían incompatibles, mientras que un tribunal con representantes de Estados pequeños y neutrales tampoco alcanzaría el objetivo por ser estos influenciables y susceptibles de intimidación por las grandes potencias. Al papa, en cambio, era a quien convenía esa misión de árbitro. Las razones expuestas por Soler eran varias: la historia y la política señalaban al obispo de Roma como una figura capaz de representar el derecho de gentes; los fieles de todas las naciones y lenguas le rendía acatamiento por igual; y los no creyentes reconocían su imparcialidad, siendo una institución que estaba por encima de toda sospecha. Y agregaba Soler: “por su carácter de Jefe superior del mundo moral y religioso tiene [el Papa] de su parte la máxima garantía de la rectitud de conciencia en sus fallos y la máxima garantía de interés dinástico o nacional, porque es un soberano electivo, sin familia dinástica en cuyo favor pudiera desear el acrecentamiento de los intereses materiales y políticos con detrimento de las demás naciones”. Soler encontraba que el hecho de que a lo largo de la historia pensadores y políticos protestantes hubieran propuesto al papa como árbitro entre las naciones reforzaba la universalidad de su argumento. El filósofo alemán Gottfried Leibniz, el monarca francés Enrique VI, el publicista escocés David Urquhart y el canciller alemán Otto von Bismarck, eran cuatro figuras del mundo protestante citadas por el prelado uruguayo⁶⁶⁹. Por tanto, si la idea de instituir al papa como árbitro internacional no había tenido éxito hasta el momento solo podía explicarse por la oposición del sectarismo intransigente. De todas formas, insistía Soler, “las dificultades de la política internacional hacen evidente y harán urgente la necesidad de reconocer la suma potestad moderadora de los Papas en las cuestiones internacionales tanto europeas como americanas”. Al final de la carta, Soler

⁶⁶⁸ Soler a Zorrilla de San Martín (Montevideo, 5 agosto 1892). El subrayado es del original.

⁶⁶⁹ En *Apología del pontificado* ampliaría aún más el repertorio de testimonios protestante en favor de ese argumento.

reconocía que el Congreso Jurídico de Madrid no solucionaría una cuestión tan trascendental para la política moderna, pero podía servir como una instancia previa al proclamar el arbitraje papal en el mundo iberoamericano. Quedaba en manos de Zorrilla de San Martín la tarea de exponer esas ideas de la forma que el diplomático uruguayo creyera más conveniente.

Las ideas de Soler no superaron el papel⁶⁷⁰, puesto que, por motivos no muy claros, la intervención de Zorrilla de San Martín en el congreso se limitó al discurso de apertura en la sesión inaugural⁶⁷¹. Sin embargo, quedó a cargo de otra voz latinoamericana, la del vicepresidente de Ecuador Pablo Herrera, defender la idea del arbitraje papal para resolver los conflictos que pudieran suscitarse entre los Estados iberoamericanos⁶⁷².

De todos modos, la preocupación de Soler no concluyó con el cierre del congreso madrileño. El obispo continuó difundiendo sus ideas en otros espacios, locales e internacionales. Lo hizo ante León XIII, en 1893, presidiendo la peregrinación uruguaya que había viajado a Roma para celebrar el jubileo pontificio. “El estado del mundo”, manifestó en esa oportunidad, “hace perder, por decirlo así, toda esperanza, si no se arriba prontamente a la solución de la cuestión social, al arbitraje internacional, y al desarme universal, mediante la intervención y la mediación del Papa, único soberano imparcial y extra-nacional, y que se apoya únicamente en la fuerza moral”⁶⁷³. Insistió sobre lo mismo al tratar la “cuestión de Oriente” en su libro *Viaje bíblico por Asiria y Caldea* (1893), donde defendió la necesidad de desarrollar una “diplomacia cosmopolita” superadora de intereses nacionales y particulares. Entonces escribió: “ese hermoso ejemplo lo da la iluminada y cristiana política del gran León XIII, iniciador de la salvadora idea del desarme universal por la adopción del arbitraje internacional en las contiendas de los pueblos, que la civilización y el progreso deben asumir”⁶⁷⁴. Pero donde mejor expuso una defensa de la institución del papado en relación con el arbitraje internacional fue en el libro *Apología del pontificado* de 1902. El argumento central de esta obra entrelaza la defensa del poder temporal del papa con la idea del sistema de

⁶⁷⁰ Décadas más tarde, las ideas de Soler fueron rescatadas por *El Bien Público*. “En el aniversario de la muerte de Mariano Soler. Su opinión sobre el arbitraje obligatorio. Una iniciativa profética”, *El Bien Público*, Montevideo, 26 septiembre 1934, 3.

⁶⁷¹ Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, *Congreso Jurídico Ibero-Americano...*, 38-39.

⁶⁷² Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, *Congreso Jurídico Ibero-Americano...*, 71-77. Cfr. Ramon Solans, “Una utopía ultramontana...”, 131.

⁶⁷³ “Los peregrinos del Uruguay y de la República Argentina en la audiencia pontificia”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 25 marzo 1893, 4141-42.

⁶⁷⁴ Soler, *Viaje bíblico por Asiria y Caldea...*, 357.

arbitraje y la doctrina social católica promovida por León XIII. Soler interpretaba que, tras la disolución de los Estados Pontificios, el papado se había visto obligado a volver a una situación análoga a la época de las primeras persecuciones del cristianismo, viendo su misión reducida a un carácter puramente regulador de la doctrina, de la fe y de la moral de los pueblos. Sin embargo, de la autoridad moral que lo definía como institución divina derivaba también su misión política. “El arbitraje de los Papas”, escribía, “no puede tener ya el carácter que tenía en la Edad Media, porque las nacionalidades, que ellos constituyeron, han salido de la infancia; pero aunque no decide sobre el imperio, decide en las conciencias y por esta razón es benéfico para el orden”. El restablecimiento de la soberanía temporal del papa era, pues, determinante para que este pudiera continuar ejerciendo esa función política, social y cultural que la historia de la civilización corroboraba. “¡Que el Papa sea restablecido en su soberanía temporal! Esta es la condición que Dios y los tiempos le han dado para que obre en nombre de la sociedad cristiana sobre los pueblos e implante con su arbitraje el derecho internacional”⁶⁷⁵.

El compromiso de Soler en la difusión de la idea del papa como árbitro internacional le valió cierta reputación en América Latina. Fue así que en 1908 el escritor y político colombiano José María Rivas Groot se contactó con él para presentarle un ejemplar de su estudio *El papa, árbitro internacional*. Ante la búsqueda de una solución al flagelo de las guerras internacionales luego del fracaso de la última conferencia de La Haya, Rivas Groot compartió con el arzobispo uruguayo sus pensamientos acerca de la oportunidad de “lanzar a la consideración de los pensadores la idea de que se designe, como en otros siglos, al Sumo Pontífice, como Árbitro en los conflictos que surjan entre los pueblos de la cristiandad [sic]”. La propuesta, según refería la carta, había sido acogida con la mayor benevolencia entre los principales miembros del episcopado y el clero colombianos, y lo mismo se decía del delegado apostólico en el país. Eso había sido estímulo suficiente para que Rivas Groot comenzara a preparar una segunda edición del folleto. Pero antes esperaba poder oír la opinión autorizada de Soler sobre la idea de designar al papa como “árbitro de la paz en el mundo”⁶⁷⁶. Tanto Rivas Groot como Soler fueron dos de tantos activistas ultramontanos que desde América Latina enriquecieron los esfuerzos del internacionalismo católico para situar

⁶⁷⁵ Soler, *Apología del pontificado...*, 26, 30.

⁶⁷⁶ José María Rivas Groot a Mariano Soler (Bogotá, 6 marzo 1908), ACEM, Arzobispado, Correspondencia variada.

al papado como una autoridad moral en el nuevo orden mundial. Al mismo tiempo, Soler aportó la nota ultramontana al repertorio de ideas pacifistas que en Uruguay compartían otras figuras y que, aunque desde campos religiosos e ideológicos diversos y muchas veces enfrentados –como era el caso de José Batlle y Ordóñez–, trabajaron por redefinir la guerra y establecer procedimientos para un arbitraje internacional.

4. *El ojo del generalísimo*

Si la institucionalización de la Iglesia uruguaya se ordenaba en el espacio local según los principios de jerarquización y centralización, a fin de robustecer la figura del obispo diocesano como máxima autoridad, en el espacio global y transnacional esos mismos principios debían operar para asegurar la obediencia y fidelidad de las Iglesias locales al obispo de Roma. Según pudimos ver en capítulos anteriores, la construcción de la centralidad romana no fue el resultado de una simple operación dirigida por la Santa Sede a través de la curia romana, los nuncios y delegados apostólicos, entre otros agentes vaticanos. Los esfuerzos de Mariano Soler por romanizar el catolicismo uruguayo dan cuenta de cómo en las Iglesias de América Latina podía llegar a construirse esa centralización desde espacios “periféricos”. Al mismo tiempo, en el proceso las Iglesias fueron tomando conciencia de la internacionalización del papado con la “cuestión romana” y compitieron con sus homólogas europeas y norteamericanas para medir el grado de adhesión a la Sede Apostólica. Si bien esto son aspectos que deben seguir siendo profundizados, existe una dimensión menos conocida y a menudo ignorada por la historiografía. Me refiero a la contribución de agentes religiosos que, desde América Latina, pensaron y propusieron a Roma mecanismos y dispositivos de centralización para un contexto continental y global. Una vez más, el caso de Soler ofrece la oportunidad de indagar en este punto.

En la citada pastoral *Pro-pontífice* de 1892, Soler escribió que, “a fuer de verdadero y sabio diplomata [sic]”, el papa “ve desde la atalaya del Vaticano, así los grandes intereses religiosos, como los intereses sociales, morales y políticos del mundo moderno. Nadie como él ve desde mayor altura, ni puede extender la vista a mayores lontananzas”⁶⁷⁷. La imagen

⁶⁷⁷ Soler, “Pro-pontífice...”, 3122.

del Vaticano como una atalaya que extendía su mirada hasta los confines del orbe transparenta una fuerte carga de modernidad en el pensamiento del prelado uruguayo. No se trataba meramente de una vigilancia doctrinal sobre las Iglesias locales, sino también de una operación de control y disciplina. Soler estaba preocupado por el desarrollo de mecanismos de disciplinamiento que permitieran asegurar una cadena de mando y transmisión seguros, desde el papa a los obispos y de estos al clero. El fruto de esas reflexiones fue volcado en un informe confidencial titulado “Necesidad de control en la administración de las diócesis”. Este documento iba precedido por una carta dirigida al cardenal Mariano Rampolla⁶⁷⁸, fechada el 30 de marzo de 1904⁶⁷⁹. El valor de este informe nos permite comprender la forma en que Soler imaginaba el (ideal) funcionamiento interno de la Iglesia a escala global, los fallos que detectaba en la práctica y el modo de perfeccionarlo.

El informe en cuestión parte constatando una pérdida de autoridad por parte del clero entre las clases populares. Soler atribuía esa pérdida al descuido de los agentes eclesiásticos de las enseñanzas sociales del papa, en particular del magisterio de León XIII. Sin embargo, el análisis no se detiene en el nivel primario del problema, como podía ser la desconexión entre clero y sociedad, sino en los niveles intermedio y superior, es decir, en aquellos que involucraban a los obispos diocesanos, los delegados apostólicos y al mismo papado. “¿Por qué no son eficaces las órdenes y enseñanzas de la Santa Sede?”, era el asunto medular que exponía Soler. A lo que aventuraba una primera respuesta: “creo poder afirmar que es por falta de organización eficaz en el gobierno de las diócesis, en el sentido de hacer ineludibles

⁶⁷⁸ No queda claro el motivo por el que Soler dirigió este documento al cardenal Mariano Rampolla. Tras la muerte de León XIII, el 20 de julio de 1903, Rampolla cesó en sus funciones como secretario de Estado, y aunque se perfilaba a ocupar el trono pontificio, su candidatura fue vetada por Austria. El nuevo papa, Pío X, designó como nuevo secretario de Estado a Rafael Merry del Val. Además de cumplir funciones como presidente de la Pontificia Comisión Bíblica, en 1908 Rampolla asumió como secretario de la Congregación del Santo Oficio y un año antes de su muerte, acaecida en 1913, se ocupó del cargo de bibliotecario en la Biblioteca Vaticana. En su carta, Soler le explicaba al cardenal que su intención había sido transmitirle personalmente todas las reflexiones contenidas en el informe, pero la guerra civil de 1904 en Uruguay le había impedido viajar a Roma.

⁶⁷⁹ La carta de Soler a Rampolla y el informe original sobre el control pontificio de las diócesis se encuentran en el Archivo Apostólico Vaticano, Fondo “Commissione per la codificazione del diritto canonico”, CIC 1917, caja 84. Ambos documentos han sido ampliamente comentados por Carlos Salinas Arandeda en “La participación del arzobispo de Montevideo, Mariano Soler, en los inicios del proceso de Codificación del Derecho Canónico de 1917”, *Revista Chilena de Historia del Derecho* 22 (2010): 1279-1300. En el Archivo de la Curia de Montevideo se encuentran borradores de los respectivos documentos, con sutiles pero interesantes diferencias. Mariano Soler, “Necesidad de control en la administración de las diócesis” (Montevideo, marzo 1904); “Carta confidencial al Emmo. Card. Rampolla sobre Inspección Pontificia” (s.f.), ACEM, GMMS, Arzobispado, Escritos, carpeta 1. A menos que se indique lo contrario, cito la versión borrador, que es la que he consultado de primera mano.

las órdenes y mandamientos del Papa a la humana idiosincracia de los encargados de ejecutarlas⁶⁸⁰.

Para el arzobispo uruguayo existía una falla estructural en la cadena de información que impedía al papa alcanzar un conocimiento pleno y cabal de la situación interna de las diócesis. Esa falla se daba a pesar de que en los últimos tiempos, debido al “impulso creciente de adhesión y veneración a la Santa Sede”, había aumentado el número de las visitas *ad limina* de los obispos a Roma. El fondo del problema era que el papa no sabía “del estado y gobierno de las Iglesias particulares sino lo que se le quiere decir”⁶⁸¹, favoreciendo así la distención y relajamiento en la administración de la diócesis. Soler naturalizaba esa dificultad al señalar que un informe elaborado por los mismos interesados, es decir, los obispos diocesanos, era “siempre algo sospechoso”, porque nadie podía ser imparcial siendo juez y parte. Pero si en principio los obispos estaban inhabilitados para hacer un examen minucioso y al mismo tiempo ecúanime de sus respectivas administraciones, ¿qué sucedía con los nuncios? El informe parece demostrar que el paso de los años y la experiencia acumulada habían hecho muy poco por modificar la idea negativa o al menos restringida que Soler tenía de la función de los representantes pontificios. En el informe a Rampolla, el prelado uruguayo aseguraba que no era tarea de los nuncios generar informes de las Iglesias locales porque su “carácter era propiamente político y diplomático”, y mucho menos era intervenir en la administración de la diócesis, ni siquiera por la vía de la inspección.

Todo lo anterior le permitía concluir a Soler que el papa rara vez era informado por testigos presenciales y menos aún por “testigos autorizados y responsables con misión propia”. Profundizando en el argumento, señalaba que toda buena administración tenía como principio rector la división de la jerarquía en dos ramas paralelas: la administración y su control. Mientras que el administrador era la persona responsable de dirigir el funcionamiento del servicio a cargo, era propio del controlador inspeccionar el trabajo de aquel y dar cuenta de sus cualidades y defectos. Dicho esto, el arzobispo advertía: “Si, pues, la Santa Sede no organiza en la Iglesia el servicio de control con agentes de inspección en los países católicos, sus mandatos quedarán como letra muerta, por más que se trate de las órdenes más urgentes y de asuntos los más importantes”.

⁶⁸⁰ El subrayado en el original.

⁶⁸¹ El subrayado en el original.

Esta última observación que se hacía era una consecuencia lógica de la visión soleriana de la Iglesia como una institución centralizada, jerarquizada, cuasi militar, en total sintonía con su comprensión del gobierno diocesano, según pudimos apreciar en el capítulo anterior. En opinión del arzobispo, el origen del descrédito del clero secular y la falta de popularidad de las órdenes religiosas radicaba, en última instancia, en el desvío de la disciplina eclesiástica y de los mecanismos de control que podía y debía ejercer Roma a través de las diócesis. Sin sorpresas, la conclusión a la que llegaba el informe era la siguiente:

...que en teoría y en práctica el Clero secular y regular necesita de un control permanente y eficaz para que sea en efecto un ejército organizado que, a su vez, ha de organizar la sociedad cristiana en justicia y caridad: *instaurare omnia in Christo*, como declara S.S. Pío X. La cuestión social, resuelta según el ideal de la democracia socialcristiana es la gran cuestión moderna para la Iglesia y para la civilización; y si el Papa, que ya ha puesto la mano dictando el código de la democracia social, no tiene el ojo vigilante en todas partes, sus ideales y enseñanzas quedarán defraudadas.

Esa Iglesia militante debía funcionar como un ejército donde el papa era el “generalísimo”, el clero el “cuadro de oficiales”, y el derecho canónico el reglamento de conducta que permitiera el ágil funcionamiento de la jerarquía y el desarrollo aceitado de la disciplina eclesiástica. Sin embargo, la realidad mostraba una desviación de ese ideal a tal punto que dinamitaba el principio de obediencia. Por eso era preciso corregirla. “El ojo del Papa, del generalísimo, [...] debe estar en todas partes, porque si no ignorará si sus órdenes han sido o no ejecutadas. Por eso no existe unidad de acción; en unas partes se tira y en otras se afloja, sin que lo sepa el generalísimo...”. Soler prefirió no entrar en detalle sobre cómo debía proceder la Santa Sede para remediar esta situación, pero sugirió a Rampolla, como lo había hecho casi veinte años antes cuando se entrevistó con León XIII en 1885, que se recurriera a la figura de un “inspector, visitador o delegado apostólico”. Este agente, distinto en sus funciones al nuncio apostólico y actualizado a la exigencias de la época, cumpliría un rol semejante al del antiguo “legado *missi*”, con facultades limitadas al mero ejercicio de control de la administración diocesana, “sin menoscabo de la jurisdicción y dignidad episcopales”. De ese modo, facilitaría el control pontificio en la administración de las diócesis, sin el cual, aseguraba Soler, no podía haber garantías “para la unidad y uniformidad del gobierno de las iglesias, ni para el clero y fieles”. En la carta al cardenal Rampolla, Soler era aún más explícito respecto a la necesidad de reforzar el control global de la Santa Sede: “siento, pues, que es necesario un impulso más uniforme y eficaz en el gobierno de la Iglesia,

a fin que, de ningún modo puedan eludirse las órdenes y mandatos del Papa por la humana idiosincracia de los encargados de ejecutarlas; y además para que el Papa esté siempre perfecta y regularmente informado de lo que pasa en todas las diócesis del orbe católico”⁶⁸².

La propuesta era delicada e incluso se reconocía que podía resultar “más o menos impracticable”. Para atemperarla, Soler enfatizó que estos “inspectores pontificios” serían un “precioso auxilio para los obispos” y nunca un elemento de interferencia para sus jurisdicciones. Pero al mismo tiempo argumentaba que el envío de estos inspectores a las diócesis estaba por encima de cualquier derecho y autoridad de los obispos sobre sus diócesis, porque derivaba de la jurisdicción universal que el papa ejercía sobre todas y cada una de las Iglesias. Respecto a lo demás, Soler tan solo señalaba algunas características que, de ser aceptada su idea, Roma debería definir: “¿Convendría un inspector por diócesis o por nación? ¿Debe ser un enviado ordinario o extraordinario? ¿Deberá ser recibido sin aparato externo para no llamar la atención de los Gobiernos, a la manera que van los Visitadores de Órdenes religiosas?”.

La sugerencia de que el Vaticano incorporara la figura de estos “inspectores pontificios” a su burocracia estaba ligada a la exclusiva función diplomática que Soler atribuía a los delegados apostólicos. La postura de Soler no era extraña para la época. Durante los siglos XVIII y XIX existieron fuertes cuestionamientos a determinadas tareas que podían cumplir los legados papales, tanto por las autoridades eclesiásticas como por los gobiernos civiles. Galicanos, febronianos y jurisdiccionalistas rechazaron o discutieron las funciones eclesiales de los representantes pontificios e insistieron en tratarlos solo como funcionarios diplomáticos. La política papal, en cambio, insistió siempre en reconocer la misión dual de sus representante, encontrando un contundente refuerzo doctrinal luego de la definición dogmática del primado pontificio en el Concilio Vaticano I. Aun así, los canonistas de la época no alcanzaron un criterio unánime acerca de la naturaleza y el cometido de los legados papales. Su figura continuó siendo polémica incluso dentro del universo ultramontano, al interpretarse que podía afectar la autonomía de la Iglesia local y mermar las prerrogativas

⁶⁸² El subrayado en el original.

episcopales. En la Iglesia estadounidense, por ejemplo, la creación de la delegación apostólica en 1893, fue motivó de importantes controversias⁶⁸³.

El informe de Soler cierra sus páginas con la aclaración de que no había sido intención del autor querer dar lecciones a Roma, sino de “indicar humildemente un medio para colmar un vacío” que se percibía en la organización de las diócesis. Del escrito también se desprende que Soler habría solicitado un “inspector pontificio” que diera cuentas a la Santa Sede de su propia administración en Montevideo⁶⁸⁴; al menos ese había sido su deseo. La última parte contiene una curiosa revelación que advierte de la influencia protestante en la propuesta de Soler. El comentario está tachado –posiblemente por temor a una malinterpretación por parte del cardenal–, aunque resulta perfectamente legible: “debo confesar que ha influido en mi ánimo el ejemplo de una práctica de los metodistas, cual es la visita anual de un obispo extraordinario, que desempeña lo que ellos llaman «supervisión», una inspección superior del estado de su iglesia en una región determinada; ya que los buenos ejemplos deben tomarse aunque provengan de Luzbel”.

La importancia que Soler daba a los “inspectores pontificios” en el diseño de una arquitectura vaticana global queda confirmada en una breve carta que escribió al cardenal Rafael Merry del Val en 1904. Se trata de una respuesta a la invitación que el nuevo secretario de Estado del Vaticano había hecho a los prelados del mundo para que colaboraran con la codificación del derecho canónico. En su carta, Soler se excusó de no haber podido dedicar tiempo y estudio a proponer reformas al proyecto debido a la guerra civil que seguía azotando al Uruguay. Sin embargo, hizo dos propuestas: sugirió la eliminación de ciertos impedimentos matrimoniales y reiteró su proposición de que la Santa Sede enviara a las diócesis inspectores o visitadores pontificios⁶⁸⁵. Respondiendo a la misma consulta del Vaticano, también se hicieron sugerencias sobre el tema de los delegados apostólicos desde diversas diócesis y provincias eclesiásticas, como Burgos, Cambrai, Chile, Clermont,

⁶⁸³ Antonio Guido Filipazzi, “Missione ecclesiale e diplomatica dei nunzi apostolici: l’ordine interno del can. 267 §1 del Codice Pio-Benedettino”, *Dall’Archivio Segreto Vaticano. Miscellanea di testi, saggi e inventari IV* (2009): 3-37.

⁶⁸⁴ “Ahora bien, si creí conveniente para mi Arquidiócesis la institución del Inspector pontificio, cuya misión tiene por objeto que el Papa sea informado oficial e imparcialmente acerca del cumplimiento de sus mandatos, y urgir eficazmente la inacción natural de la negligencia humana, ¿porqué no había de ser benéfica para todas las demás diócesis semejante institución? He aquí explicado el móvil sincero y único de la presente exposición”. Mariano Soler a Mariano Rampolla (Montevideo, marzo 1904).

⁶⁸⁵ Salinas Araneda, “La participación del arzobispo...”, 1295.

Dubuque, Holanda y Sens, lo que da cuenta de que la preocupación del arzobispo de Montevideo no era una inquietud aislada⁶⁸⁶. La centralización de la curia romana fue también objeto de interés por parte de los obispos chilenos, quienes propusieron que se delegara en una única congregación romana la facultad de interpretar las leyes canónicas⁶⁸⁷.

El Código de Derecho Canónico promulgado por Benedicto XV en 1917, reafirmó la potestad del papa de enviar legados, con o sin jurisdicción eclesiástica, a cualquier parte del mundo. Asimismo, distinguió entre legados *a latere*, nuncios e internuncios, y delegados apostólicos, y reconoció la potestad del pontífice de enviar “visitadores apostólicos”, que con tareas y duración más limitados, podían servir como informantes para la Santa Sede en aras de preparar una misión permanente⁶⁸⁸. Por otro lado, sin negar la carácter dual de los nuncios apostólicos, se puso el énfasis en su función como diplomáticos ante los Estados⁶⁸⁹. Si bien la propuesta de Soler, tal como él la formuló, no tuvo cabida en el nuevo Código, las funciones que había pensado para los “inspectores pontificios” fueron virtualmente contempladas en los legados pontificios, en especial en la figura del delegado apostólico⁶⁹⁰.

5. *La apuesta internacionalista*

La “cuestión romana” y la devoción al papa fueron dos vías privilegiadas por las que la Iglesia uruguaya buscó conectarse con la esfera internacional. Fue, también, una consecuencia de los esfuerzos de Mariano Soler y otros agentes –locales y transnacionales– de vincular la religiosidad de los católicos uruguayos con los “sufrimientos” del papa y los reclamos

⁶⁸⁶ Filipazzi, “Missione ecclesiale e diplomatica...”, 16-18. El autor recoge también la propuesta de Soler.

⁶⁸⁷ Carlos Salinas Araneda, “Reformas a la curia romana propuestas por obispos hispanoamericanos al inicio del proceso de codificación del Derecho Canónico de 1917”, en *Incorrupta Monumenta Ecclesiam Defendunt. Studi offerti a mons. Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano. I. La Chiesa nella storia. Religione, cultura, costume*, t. 2, ed. Andreas Gottsmann, Pierantonio Piatti y Andreas E. Rehberg (Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2018), 1503-1504.

⁶⁸⁸ Salinas Araneda, “Reformas a la curia romana...”, 1509.

⁶⁸⁹ En el trabajo citado, Filipazzi sostiene la hipótesis de que la fórmula adoptada por el Código de Derecho Canónico de 1917 de anteponer la tarea diplomática a la eclesiástica, se habría debido a la presión articulada por Michael von Faulhaber, entonces obispo de Espira –más tarde arzobispo de Múnich y Frisinga–, y el gobierno de Baviera. Tiempo después, el Código de Derecho Canónico de 1983, promulgado durante el pontificado de Juan Pablo II y a la luz de la hermenéutica del Concilio Vaticano II, revirtió el orden de prioridades, destacando la función eclesial de estos agentes papales de hacer más efectivos los vínculos entre las Iglesias locales y la Santa Sede.

⁶⁹⁰ Salinas Araneda, “Reformas a la curia romana...”, 1509.

territoriales del Vaticano. El caso uruguayo demuestra que no es posible esbozar un cuadro completo de la romanización en las Iglesias de América Latina sin considerar la dimensión propiamente internacional del proceso. La permeación de imágenes y emociones relacionadas con la figura del pontífice en el catolicismo uruguayo se vio estimulada por la organización de las primeras peregrinaciones nacionales que asistieron a Roma a celebrar jubileos pontificios y otras festividades católicas. La pequeña pero real representación internacional que alcanzó la Iglesia uruguayo a fines del siglo XIX se sustentó en el movimiento ultramontano global, ya fuera participando en la defensa de los intereses de la Santa Sede en el marco de la “cuestión romana” o bien colaborando para posicionar al papado como un actor político de relevancia internacional. Esto nos permite penetrar mejor en algunos de los problemas planteados en esta investigación y que están vinculados a las dinámicas de construcción de la centralidad de Roma desde la percepción periférica de la Iglesia uruguayo. Lo primero a señalar es que esas dinámicas siguieron una doble direccionalidad –aunque no se limitaron a ellas, como podremos comprobar en la medida en que continuemos avanzando en este estudio–: por un lado, desde el “centro” a la “periferia”, es decir, del acercamiento simbólico de Roma al espacio local por medio del afianzamiento de la autoridad pontificia y del triunfo de una comprensión ultramontana en el catolicismo uruguayo; por otro lado, desde la “periferia” al “centro”, por medio del aporte de lo local a la causa del internacionalismo católico y la elevación del papado a autoridad moral en el escenario político internacional. Al mismo tiempo, esas acciones promovidas desde lo local solidarizaron con la estrategia vaticana de hacer de la “cuestión romana” un asunto propiamente internacional que involucraba a todos los católicos del mundo, saboteando así la lectura que hacía del problema un asunto de la política doméstica italiana. La presencia de católicos uruguayos en diversas asociaciones y ligas internacionales, así como las intervenciones de Soler en su función de prelado y activista, hicieron énfasis en este último punto.

En el terreno abonado por la “cuestión romana”, la Iglesia uruguayo comenzó a “competir” con otras Iglesias “nacionales” para demostrar el fervor y adhesión de sus fieles. Una ganancia de considerar las dinámicas locales del proceso de romanización desde un enfoque transnacional es que nos permite testear el grado de adaptación del discurso ultramontano y su capacidad para sostener múltiples identidades concomitantes. Paradójicamente, el ultramontanismo sirvió como un vector nacionalizante de la Iglesia local al estimular una

identidad católica y nacional que, en el caso estudiado, permitía distinguir a la “Iglesia uruguaya” –en tanto institución y comunidad religiosa– de otras Iglesias “nacionales” nucleadas en torno a Roma. La Exposición Vaticana de 1888 y los jubileos pontificios fueron espacios desde donde dar visibilidad a la Iglesia uruguaya en la órbita romana. En otras palabras, estos episodios internacionales permitieron destacar lo particular –la singularidad de la “Iglesia uruguaya”– en el ámbito internacional y reafirmar la participación de lo particular en lo universal –el cosmopolitismo y universalismo del catolicismo romano–.

Como activista ultramontano, Soler recurrió a diversos escenarios internacionales para respaldar los reclamos del Vaticano y asegurar el carácter local, continental y global de la reforma ultramontana. Dos propuestas marcaron su agenda internacional como activista: la constitución del papado como arbitro internacional en un escenario de creciente tensión a causa de las rivalidades imperialistas, y el ajuste en los mecanismos de control global del Vaticano por medio de “inspectores pontificios”. Si la globalización del catolicismo se fue generando por la vinculación de “localidades” con el centro romano, no cabe duda de la relevancia que tuvo, en el sur de América Latina, el activismo de Mariano Soler. Pero el movimiento ultramontano era un tapiz lo suficientemente amplio para abarcar a otras identidades. En un tiempo de grandes definiciones identitarias y espaciales como fue el siglo XIX, el ultramontanismo no solo contribuyó a modelar en los corazones y mentes de los católicos del mundo la imagen de Roma como capital del catolicismo. También concurrió a dar forma a la idea de América Latina, esa parte de América cuya identidad cultural terminaría definiéndose en gran medida por su sustrato católico. De eso trata la siguiente parte de este trabajo. De eso y de los desafíos que enfrentó Soler por dar fisionomía a lo que en la época se dio por llamar “Iglesia latinoamericana”.

PARTE III

AMÉRICA LATINA

CAPÍTULO 5

EL DESPERTAR DE UNA CONCIENCIA LATINOAMERICANA

Los sucesos condensados entre los años 1886 y 1888 fueron los que terminaron por definir el perfil de Mariano Soler como activista ultramontano transnacional. Todo comenzó a principios de 1886, cuando el presbítero uruguayo inició una campaña por América Latina para financiar la construcción de una nueva casa para el Colegio Pío Latino Americano. Con el respaldo del papa León XIII, del prepósito general de la Compañía de Jesús y del rector del Colegio, Soler emprendió un agotador periplo que lo condujo durante un año por ciudades, desiertos, selvas y montañas, desde Nueva York hasta Montevideo. En el camino se vinculó con clérigos y laicos que, al igual que él, trabajaban para afianzar las instituciones eclesásticas y se esforzaban por defender los intereses católicos en la esfera pública. Cada vez que arribaba a una ciudad, Soler procuraba entrevistarse con la jerarquía y la elite laical, dictaba conferencias, publicaba artículos en la prensa local y coordinaba la creación de comisiones que luego se encargarían de recolectar los donativos para enviarlos a Roma. Más allá de la finalidad concreta de la gira, Soler buscó convencer a su auditorio del lugar estratégico que ocupaba el Colegio Pío Latino en la romanización del catolicismo latinoamericano, y de ese modo, la campaña se convirtió en un gesto de difusión de valores orientados a la devoción al papado.

El Colegio Pío Latino representaba para Soler una pieza clave en la regeneración social y religiosa de América Latina, pero no era la única. La experiencia del viaje le permitió madurar ciertas ideas –frutos de sus lecturas y del reconocimiento de un cúmulo de desafíos transversales a todas las Iglesias del continente–, que desbordarán con creces el motivo central de la campaña. Esas ideas fueron presentadas de forma orgánica en una serie de escritos

que dio a conocer entre 1886 y 1888. Leídos en su conjunto, se puede reconocer en ellos dos grandes frentes en la lucha de Soler por instaurar el “reinado social de Jesucristo”: uno interno, liderado por el Colegio Pío Latino, al que le correspondía asegurar la fidelidad del clero al ancla de la ortodoxia romana; y otro externo, con la puesta en marcha de una liga católica continental que permitiría articular los esfuerzos del laicado y de la prensa para defender los derechos del catolicismo en la esfera pública local, nacional e internacional.

Este capítulo examina y argumenta la promoción de ambos frentes llevada a cabo por Soler entre los años 1886 y 1888. Se trata de un periodo acotado en la vida de nuestro clérigo, pero fecundo en ideas y acciones como activista transnacional. Se parte estudiando las causas que motivaron su gira por las Américas, reconstruyendo el itinerario del viaje y evaluando sus resultados. Luego se estudia una serie de memorias escritas por Soler en esos años, en las que defendió el espacio medular que debía ocupar el Colegio Pío Latino en la configuración de una Iglesia ultramontana en América Latina. El informe de carácter reservado que en febrero de 1888 elevó a la curia romana permite complementar su visión sobre la necesidad de una reforma interna de las estructuras eclesiológicas en el continente. En la última parte, se comenta la crítica de Soler al liberalismo para finalmente analizar su plan de articular un movimiento católico transnacional, de naturaleza reaccionaria y antiliberal, fundado en la coordinación de la prensa y el asociacionismo católicos.

1. *Al rescate del Colegio Pío Latino Americano*

La caída de Roma en septiembre de 1870 había dejado a las autoridades del Colegio Pío Latino Americano en un mar de incertidumbres sobre el futuro de la institución. En un principio el gobierno italiano dispuso la expropiación del convento de Sant’Andrea della Valle, donde se encontraba instalado el Colegio desde 1859, pero después concedió a los padres jesuitas un periodo de gracia –que se extendería hasta 1880–, luego del cual se procedería al desalojo⁶⁹¹. El tiempo pasó y a poco de prescribir el acuerdo todavía seguía sin hallarse un local que se acomodara a las necesidades del Colegio. Gracias a la mediación de varias

⁶⁹¹ Cfr. Maina, “Memorias del Pontificio Colegio Pío Latino...”, cap. Rectorado del R. P. Agustín Santinelli, 7-14.

personalidades influyentes –como el fundador de los salesianos Giovanni Bosco, el arzobispo de Milán y la princesa Margherita di Savoia, entre otros–, el rector Agostino Santinelli logró convencer al rey Umberto I de permanecer en Sant’Andrea hasta tanto pudiera encontrar una casa más adecuada. Los jesuitas continuaron en el convento cinco años más, alquilándolo a un precio de 24.000 liras anuales y cobijando la esperanza de renovar el contrato. Fue un salvavidas de último momento y un triunfo del rectorado de Santinelli que llegaba a su fin tras 11 años de gobierno⁶⁹². Pero nada se había hecho para dar una solución definitiva al problema de fondo.

El Colegio estaba lejos de contar con el capital suficiente para levantar desde los cimientos una residencia en el corto plazo. Por otra parte, las opciones de arrendar algún antiguo palacio o hallar una casa religiosa en desuso encontraban serios reparos debido a las dificultades para acondicionarlos, y eran rechazadas por el Protector del Colegio, el cardenal Carlo Sacconi. Esta situación alimentaba el anhelo de alcanzar un nuevo acuerdo con el gobierno italiano. Sin embargo, en 1883, una carta del comendador Urbano Ratazzi, secretario general del ministerio de la Casa Real, notificó a Santinelli que no habría ninguna prórroga y que el desalojo se efectuaría el 30 de septiembre de 1885⁶⁹³. Había llegado el momento, de una vez por todas, de iniciar la construcción de un nuevo colegio.

Espoleadas por el aguijón de la urgencia, en 1884 comenzaron las obras a orillas del río Tíber, en la zona de Prati dei Castello⁶⁹⁴. Por aquel entonces el Colegio disponía de un capital de 1.241.026 liras y el primer presupuesto –que ni siquiera incluía la compra del terreno y otros gastos agregados– consumió casi la totalidad de esa cifra. Peor aún, solo la adquisición del emplazamiento acaparó un tercio del patrimonio. Para hacer frente a estos gastos, las autoridades del Colegio decidieron recurrir a un importante empréstito con la banca vaticana a un interés anual de 62.000 francos. “Es una suma fuerte”, relató más tarde Santinelli, “que no alcanzan todas nuestras economías para poder satisfacer una tercera parte,

⁶⁹² Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Agustín Santinelli, 35-40.

⁶⁹³ Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Tomás Ghetti, 2-7. Hubo que acudir una vez más a la intervención del arzobispo de Nápoles para que el rey concediera otra prórroga hasta que se concluyeran las obras del proyectado edificio.

⁶⁹⁴ El 29 de junio de 1884, en una ceremonia privada y presidida por el cardenal Sacconi, se bendijo y colocó la piedra fundamental del edificio, que tendría capacidad para albergar a un centenar de alumnos. Asistieron los obispos de La Paz (Juan de Dios Bosque) y de Pernambuco (Joaquim Arcoverde), ministros y cónsules de América Latina, el padre general de la Compañía de Jesús, los superiores, profesores y alumnos del Colegio, y varias personalidades más. Cfr. Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Tomás Ghetti, 20-23.

acumulándose el déficit al capital”⁶⁹⁵. La situación era más que angustiante para la directiva del Colegio. Se enviaron circulares implorando la pronta colaboración de todos los obispos latinoamericanos, y en 1885 se tomó otra medida que comprometería el destino de Soler: se resolvió enviar al joven presbítero en una gira especial por América con el objeto de obtener el apoyo económico de todos los católicos⁶⁹⁶.

No resulta claro cómo Soler terminó involucrándose en la misión. Recordemos que a mediados de 1885 el entonces vicario general de Montevideo se encontraba en Roma gestionando diversos asuntos en representación de su obispo Inocencio M. Yéregui. Para el historiador Pedro Maina, fue Soler quien, al tomar conocimiento de las dificultades por las que atravesaba el Colegio, se ofreció para emprender la gira apostólica⁶⁹⁷, pero no hay seguridad al respecto. Considerando que la tarea era de vital importancia para impedir la quiebra financiera de la institución, sorprende que tan delicada labor haya sido puesta en manos de un clérigo que recién comenzaba a fraguarse cierta reputación en el extremo sur de América. Con todo, Soler era alguien que inspiraba confianza a los directivos del Colegio que lo habían visto formarse. También León XIII –un decidido promotor del Colegio– había podido hacerse una idea de sus cualidades, luego de haber mantenido con él una audiencia privada en la que abordaron temas relativos a la cuestión religiosa en América Latina.

Para dar jerarquía a la gira que pronto iba a emprender, Soler fue munido con cartas del cardenal secretario de Estado de la Santa Sede, Ludovico Jacobini, del nuevo rector del Colegio, Vincenzo Cocumelli, y del preósito general de la Compañía de Jesús, Peter Jan Beckx. Las primeras dos cartas tuvieron una amplia circulación entre la prensa latinoamericana⁶⁹⁸. La del rector Cocumelli comenzaba presentando a Soler como antiguo alumno del Colegio y actual vicario del obispo de Montevideo, para luego referirse a la misión que le había sido confiada “por expresa voluntad” del papa. Dicha misión, se explicaba, consistía en recorrer las diversas naciones americanas con el fin de solicitar y recoger subsidios de los fieles en favor del Colegio. Luego de informar sobre la decisión del gobierno de Italia que

⁶⁹⁵ Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Tomás Ghetti, 32.

⁶⁹⁶ Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Tomás Ghetti, 29-33.

⁶⁹⁷ Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Tomás Ghetti, 8.

⁶⁹⁸ “Documentos”, *El Amigo de la Verdad*, Puebla de los Ángeles, 17 abril 1886, 3. La carta del cardenal Jacobini está fecha el 27 de noviembre de 1885; no hay fecha, en cambio, de la carta del rector del Colegio; “Documentos”, *La República del Sagrado Corazón*, t. III, Quito, octubre 1886, 363-365; Mariano Soler, *Memorial sobre el gran instituto eclesiástico de la América Latina. Dedicado al venerable clero de la Iglesia Latino-Americana* (Montevideo: Tipografía Uruguaya, 1887), 19-20.

motivó el desembolso de cuantiosos gastos para construir una nueva casa y que ahora mantenía en vilo la solvencia del Colegio, Cocumelli solicitaba a los preladados acoger a Soler, recomendarlo entre sus diocesanos y facilitarle todos los medios necesarios para asegurar el éxito de su misión. Por último, pedía a los obispos elegir “algunos jóvenes de índole dócil y de buen talento” para formarse en el nuevo Colegio, con el que se esperaba contar para mediados de 1887.

Adjunta a la carta de Cocumelli iba otra del cardenal Jacobini, dirigida a todos los arzobispos y obispos de América Latina “por orden” de León XIII. Jacobini también se refería a los elevados costos del edificio en construcción, para los que no eran suficientes ni las donaciones que habían hecho los obispos ni las arcas de la institución. Por esa razón, y por no creerse oportuno recurrir una vez más a la liberalidad de los preladados, se acudía ahora a todos los fieles, de cuya generosidad podía esperarse mucho si eran estimulados “por idóneas exhortaciones de los obispos”. La carta concluía explicando la labor encomendada a Soler de recoger los aportes donados por la feligresía en cooperación de una obra que, aunque nacida en Roma, era y debía llamarse americana.

Con esas credenciales, a fines de 1885 Soler estaba preparado para zarpar rumbo a América, consciente del peso que cargaba sobre sus hombros. Particularmente le pesaban las palabras que le había dirigido el cardenal Sacconi al momento de despedirlo: la esperanza del Colegio Pío Latino dependía del resultado de su misión⁶⁹⁹. Pero como iremos viendo, Soler llevaba también consigo otros intereses, otras preocupaciones, que supo aprovechar y nutrir sobre la marcha.

2. *La gira por América*

El viaje de Soler comenzó en Nueva York, donde desembarcó el 13 de febrero de 1886. Tuvo un inicio nada prometedor. A poco de llegar se le advirtió que no debía hacerse ilusiones de un país cuyos obispos, salvo raras excepciones, miraban con indiferencia al Colegio Pío

⁶⁹⁹ Soler, *Memorial sobre el gran instituto...*, 13.

Latino Americano⁷⁰⁰. Sin pena ni gloria, continuó su travesía hasta llegar con más feliz suerte a Ciudad de México por el Ferrocarril Central.

La etapa mexicana adelanta lo que fue la estrategia desplegada por Soler durante toda la gira: reuniones con metropolitanos y obispos destacados, y, si era posible, entrevistas con jefes de Estado; contactos con las principales asociaciones católicas, donde dictaría conferencias; y publicación de artículos en diarios y revistas católicas. Como su permanencia en cada país no se extendería más que algunas semanas, nombró delegados para recolectar las donaciones que más tarde se remitirían a Roma. Al margen de estas actividades, Soler aprovechó la oportunidad del viaje para extender sus redes de contactos, ampliar sus lecturas y conocer mejor el proceso de romanización que vivía cada una de las Iglesias que visitó y los problemas que se presentaban al proyecto ultramontano. Las reflexiones extraídas las volcaría en el segundo volumen de sus *Memorias de un viaje por ambos mundos* –publicadas en Montevideo en 1888–, y sobre todo en varios “memoriales” y en un informe secreto enviado a Roma, de los que más adelante tendremos ocasión de analizar.

Tras permanecer unos días en la capital mexicana, donde habría dado algunos discursos en la catedral, Soler se trasladó a Tacuba para entrevistarse con el arzobispo Pelagio Antonio de Labastida, quien, como firme colaborador del Colegio Pío Latino, dio su apoyo a la causa⁷⁰¹. También la prensa católica mostró su compromiso al dar cobertura de las actividades de Soler, publicando elogiosas reseñas sobre su figura y defendiendo el valor del Colegio en la promoción de una fe católica y romana⁷⁰². Por una carta que Soler dirigió a Manuel Araoz y Edith Borrel, los respectivos presidentes de la Sociedad Católica y del Círculo Católico de México, sabemos que ambas instituciones patrocinaron al clérigo uruguayo. La carta refiere además a dos conferencias dictadas por Soler los días 25 y 28 de marzo, donde no solo solicitó la cooperación de esas instituciones, sino que además las autorizó a recabar el dinero aportado por los católicos mexicanos, para luego remitirlo al administrador del Colegio Pío Latino por medio del arzobispo Labastida⁷⁰³.

⁷⁰⁰ Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Tomás Ghetti, 9.

⁷⁰¹ “Distinguidísimo huésped”, *El Tiempo*, Ciudad de México, 8 abril 1886, 2.

⁷⁰² “Distinguidísimo huésped”, *El Tiempo*, Ciudad de México, 8 abril 1886, 2; “El Colegio Pío Latino”, *El Amigo de la Verdad*, Puebla de los Ángeles, 10 abril 1886, 4. El itinerario de Soler en México también fue seguido por la prensa anticlerical. Cfr. “Buen viaje”, *Diario del Hogar*, Ciudad de México, 7 abril 1886, 3.

⁷⁰³ “El gran monumento científico erigido en Roma a la América Latina”, *El Amigo de la Verdad*, Puebla de los Ángeles, 17 abril 1886, 2.

El viaje de Soler continuó por Puebla de los Ángeles. Allí se reunió con el obispo y dejó a cargo del canónigo Ramón Ibarra y González –un ex piolatino que más tarde se convertiría en el primer arzobispo de Puebla– la recepción de los donativos de la diócesis⁷⁰⁴. Luego se trasladó a Veracruz y embarcó con destino a La Habana, donde ya se encontraba a mediados de abril⁷⁰⁵. En Santo Domingo mantuvo conferencias con el delegado apostólico, el arzobispo y el presidente dominicano, y redactó el primer número de *El Mensajero del Colegio Pío Latino Americano*, con la intención –aunque sin éxito– de inaugurar el primer boletín oficial del instituto⁷⁰⁶.

Volvió a cruzar el mar Caribe, esta vez con dirección a Venezuela. Tal fue el apoyo que encontró en el país, que escribió a Santinelli para anunciarle que podía llegar recoger más de un millón de francos⁷⁰⁷. Pero no dejaban de ser más que promesas. Dictó algunas conferencias en Caracas y después de casi un mes de viaje desde La Guaira, en el que estuvo forzado a avanzar algunos días a lomo de mula entre pantanos, llegó a Bogotá. La recepción que allí encontró fue calurosa y entusiasta, pero la crisis económica que afectaba al país lo persuadió de no hacerse demasiadas ilusiones.

Casi un mes permaneció en Colombia. Mientras dictaba conferencias y se entrevistaba con diversas personalidades, se propuso desbrozar la prevención que detectó contra el Colegio a causa de la mala fama plantada por los primeros alumnos colombianos⁷⁰⁸. Antes de dejar el país, se dirigió a Cartagena de Indias para solicitar una donación al presidente Rafael Núñez. La “limosna” del mandatario se convirtió en 40.000 francos, lo que le valió a Núñez el diploma de “insigne bienhechor” del Colegio y la concesión de una beca para un seminarista, que el mandatario cedió a favor del obispo cartagenero Eugenio Biffi⁷⁰⁹. El 10 de julio Soler escribió al director de la *Unión Católica*, Rufino Gutiérrez, para agradecer la generosidad de los colombianos, en particular del arzobispo de Bogotá, Telésforo Paul, y del

⁷⁰⁴ “El Colegio Pío Latino”, *El Amigo de la Verdad*, Puebla de los Ángeles, 10 abril 1886, 4.

⁷⁰⁵ Cfr. “Partida”, *El Tiempo*, Ciudad de México, 6 abril 1886, 3; “Distinguidísimo huésped”, *El Tiempo*, Ciudad de México, 8 abril 1886, 2; “El Rvmo. Dr. D. Mariano Soler”, *El Bien Público*, Montevideo, 29 junio 1886, 2.

⁷⁰⁶ La idea de que el Colegio contara con una publicación propia fue retomada en 1900 con el *Boletín de los Alumnos del Colegio Pío Latino Americano*, siguiendo la recomendación del Concilio Plenario de América Latina el año anterior. Para Gaudiano, detrás de la iniciativa del Concilio, estaba Soler. Gaudiano, “Mons. Mariano Soler, primer arzobispo...”, 416.

⁷⁰⁷ Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Tomás Ghetti, 13.

⁷⁰⁸ Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Tomás Ghetti, 14.

⁷⁰⁹ Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Tomás Ghetti, 14.

canónigo Francisco J. Zaldúa⁷¹⁰. El 28 de julio escribió una carta a Montevideo desde Cartagena –donde preparaba su viaje a Panamá y Ecuador– confirmando su buen estado de salud a pesar de las penosidades del viaje⁷¹¹.

El periplo continuó por las ciudades de Guayaquil y Quito. Esta última representó uno de los tragos más amargos de todo el trayecto. Allí le alcanzó la dolorosa noticia de la muerte de su madre y recibió una carta de Santinelli en la que veladamente le reprochaba no haber hecho más por la misión. A pesar de la abundante cosecha de promesas, era escaso el dinero que había podido recolectar. “Es muy distinto considerar las cosas desde lejos a encontrarse con las dificultades”, escribió Soler defendiéndose de la crítica de su antiguo rector del Colegio⁷¹².

En la capital ecuatoriana Soler publicó dos artículos en la revista *La República del Sagrado Corazón de Jesús*. El primero llevaba por título “La república ejemplar” y estaba consagrado a exaltar al pueblo ecuatoriano, reputado como la “excepción honrosa de América y del mundo, modelo de las naciones católicas, República gloriosa del Sagrado Corazón”. También se lo ensalzaba por ser el guardián de la “tumba del Héroe cristiano, del Gobernante incomparable, del gran Magistrado católico”, Gabriel García Moreno, “mártir de la Religión y de la Patria”⁷¹³. Hacia el final del escrito, Soler aventuraba una idea que más tarde intentaría llevar a la práctica: la organización del laicado en América Latina por medio de “una liga sagrada” que involucrara a asociaciones y prensa católica, de tal modo que resultara “eficaz para obtener la reacción y regeneración social” del continente⁷¹⁴. El segundo artículo, titulado “El gran Colegio Latino Americano”, buscaba dar difusión al “monumento más benéfico que se haya erigido en Europa en honra y pro de la América Latina”⁷¹⁵. En él se destacaba el hecho de que el Colegio custodiaba el único monumento que existía a la memoria de García Moreno. Antes de abandonar Ecuador, Soler delegó en el arzobispo José Ignacio

⁷¹⁰ Ramón Solans, *Más allá de los Andes...*, 226.

⁷¹¹ “El Doctor Soler”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 18 septiembre 1886, 126.

⁷¹² Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Tomás Ghetti, 15.

⁷¹³ Mariano Soler, “La república ejemplar”, *La República del Sagrado Corazón*, t. III, Quito, octubre 1886, 346. El artículo está fechado en Quito, el 26 de agosto de 1886.

⁷¹⁴ Soler, “La república ejemplar...”, 354.

⁷¹⁵ Mariano Soler, “El gran Colegio Latino Americano”, *La República del Sagrado Corazón*, t. III, Quito, octubre 1886, 357.

Ordóñez y Lasso y en el jesuita Lorenzo San Vicente, los trabajos de recaudación de fondos⁷¹⁶.

El 15 de septiembre el diario limeño *El Bien Público* anunció la llegada de Soler a Perú, y ese mismo día nuestro peregrino escribió a Montevideo desde el puerto del Callao confirmando su buen estado de salud⁷¹⁷. En el país dictó conferencias, predicó y escribió artículos para promocionar el Colegio. De acuerdo con Maina, fue aquí donde redactó dos importantes memorándums: uno de naturaleza reservada, destinado a los padres, casas y colegios de la Compañía de Jesús en América Latina; y otro dirigido al clero latinoamericano, sobre la necesidad e importancia de proteger el Colegio⁷¹⁸. Pasó luego a Bolivia donde el viaje transcurrió sin demasiadas esperanzas, pues, según le comentó a Santinelli, “la base de la población son indios pobres y miserables” de la que pocos recursos podía esperarse. Desde La Paz, donde todavía se encontraba a mediados de noviembre, escribió solicitando colaboración al presidente Gregorio Pacheco que se encontraba en Sucre, pero recibió una negativa como respuesta⁷¹⁹. Sin embargo, Soler encontró protección y apoyo en el obispo de La Paz, Juan de Dios Bosque. El prelado boliviano dirigió el 16 de noviembre una circular a los vicarios foráneos para que contribuyeran con la causa del sacerdote uruguayo, de quien se reconocía amigo desde el año 1883. La circular recordaba que en el Colegio Pío Latino se formaban cuatro alumnos paceños y tres sucrences. Para concretar el apoyo, Juan de Dios constituyó una comisión presidida por el prebendado José Bavía, la que entablaría contacto con los párrocos y feligreses de La Paz y de las demás provincias⁷²⁰.

A medida que Soler se acercaba al final del viaje, sus penurias fueron acrecentándose —en Cochabamba dormía en el suelo, sobre el recado— y comenzó a sentir la presión de su obispo que lo urgía a regresar lo más pronto posible a Montevideo. El 21 de diciembre estaba en Mollendo listo para partir al día siguiente a La Serena. Sin embargo, antes de llegar a Chile recibió noticias de la epidemia de cólera que afectaban a ese país y a la Argentina. Los vínculos que había cultivado con los católicos chilenos y argentinos años antes lo habían

⁷¹⁶ Soler, “El gran Colegio Latino Americano...”, 363.

⁷¹⁷ Ramón Solans, *Más allá de los Andes...*, 226; “El Doctor Soler”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 16 octubre 1886, 152.

⁷¹⁸ Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Tomás Ghetti, 15.

⁷¹⁹ Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Tomás Ghetti, 15-16; “El Doctor Soler”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 1 enero 1887, 239.

⁷²⁰ “El Dr. Soler en Bolivia”, *El Bien*, Montevideo, 5 enero 1887, 2.

convencido del masivo apoyo que podía llegar a tener la misión en ambas naciones, pero la grave crisis social y sanitaria sepultó cualquier esperanza de éxito. El 12 de enero de 1887 escribió a Santinelli disgustado por tener que abandonar Chile sin haber cumplido con su cometido, y excusándose de no poder hacerlo tampoco en Argentina. Aún así, logró viajar a la ciudad de Concepción –donde el periódico *La Libertad Católica* le dedicó un artículo laudatorio–, nombró comisiones y se reunió con varios prelados y sacerdotes, como el presbítero Rafael Eyzaguirre –sobrino de José Ignacio V. Eyzaguirre–, quien asumió la presidencia de la comisión encargada de recoger los donativos. El flamante arzobispo de Santiago, Mariano Casanova, y los obispos de Ancud y Concepción, Agustín Lucero Lazcano y Fernando Blaitt Mariño, también prometieron cooperar. Antes de ingresar a Santiago, Soler recibió un telegrama de Yéregui que le ordenaba partir sin demora a Montevideo por el estrecho de Magallanes⁷²¹. Previo a partir, Soler redactó una extensa carta manifestando su simpatía y admiración por el movimiento católico chileno. Especiales palabras de elogio reservó para la Unión Católica y condenó una vez más la línea católica abstencionista: “si continúa con pasos tan agigantados”, afirmaba en referencia a la Unión Católica, “pronto llegará el día feliz en que desaparezcan los católicos contemporizadores, los apáticos y los cobardes para formar todos en el campo de honor, que es el de la defensa y de la labor por la santa causa en la vida pública”⁷²². Con desconsuelo, Soler emprendió el retorno a Uruguay, pero decidió hacerlo por tierra, atravesando la cordillera de los Andes. En el camino se detuvo en las ciudades de Mendoza, San Juan, Córdoba y Buenos Aires, donde, en esta última, confirmó el apoyo de su amigo el arzobispo León Federico Aneiros. En la capital argentina delegó en una comisión nacional el cometido de su misión, presidida por Mariano A. Espinosa, obispo auxiliar, y otros antiguos piolatinos. Finalmente, el 9 de marzo de 1887, Yéregui informó al gobierno uruguayo del regreso de su vicario general, luego de casi dos años de ausencia⁷²³.

¿Qué resultados tuvo la misión de Soler? Una primera impresión indica que estuvo muy por debajo de las expectativas iniciales. En lo inmediato, solo se enviaron dos grandes

⁷²¹ Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Tomás Ghetti, 16-17; “El Dr. Soler”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 12 febrero 1887, 287-288; Telegrama de Montevideo a José Ramón Astorga, *Telégrafo Trasandino*, 2 diciembre 1886, AHAS, Fondo Gobierno, vol. 162, Cartas al arzobispado (1883-1886), f. 236.

⁷²² “Chile”, *El Bien*, Montevideo, 19 febrero 1887, 2.

⁷²³ “Noticia telegráfica del Dr. Soler”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 19 febrero 1887, 303; “El Dr. Soler”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 26 febrero 1887, 312; “El Colegio Pío Latino Americano”, *El Bien*, Montevideo, 9 marzo 1887, 2; Ramón Solans, *Más allá de los Andes...*, 227-228.

donativos al Colegio: uno del arzobispo de México, que contribuyó con 30.000 liras, y otro del presidente de Colombia, quien entregó otras 40.000. Soler recaudó además 1.538 pesos –unos 7.690 francos–, cifra que ni siquiera alcanzaba a costear los gastos de su viaje⁷²⁴. Según Maina, la principal causa de este fracaso fue la crisis monetaria que por entonces afectaba a los mercados latinoamericanos y que restó capacidad de contribución, sumado al incremento de los precios de los materiales de construcción y de la mano de obra en Roma, que casi duplicó lo proyectado en el primer presupuesto⁷²⁵. A esto cabría agregar el escaso tiempo que Soler dispuso en Chile y Argentina –los países donde más influencia, contactos y esperanzas de apoyo tenía–, debido al flagelo del cólera⁷²⁶.

A pesar de tan pobres resultados, con el dinero enviado se pudo concluir lo más urgente que faltaba del nuevo Colegio. El 15 de mayo de 1887, el rector Vincenzo Cocumelli remitió una circular a todos los obispos latinoamericanos para informarles que el edificio estaba terminado y que pronto podría albergar a los alumnos. Se trataba de una amplia residencia de cuatro pisos ubicada en un barrio de construcción reciente y próximo al Vaticano. Contaba con todas las comodidades posibles para los colegiales y también con habitaciones reservadas para que los obispos latinoamericanos pudieran alojarse cuando viajaran a la ciudad. Los peregrinos americanos que asistieron en Roma a fines de ese año por el jubileo sacerdotal de León XIII –entre los que se encontraban varios antiguos piolatinos, como Soler, el mexicano Ignacio Montes de Oca, el argentino Milcíades Echagüe y el colombiano Francisco Javier Zaldúa Obregoso–, tuvieron la oportunidad de conocer las instalaciones. Algunos meses después se dieron por concluidos los trabajos de construcción y el 30 de mayo de 1888 el cardenal Sacconi bendijo solemnemente la capilla consagrada a la Inmaculada Concepción⁷²⁷.

⁷²⁴ “Memoria de los gastos de viaje en América”, (s.f.), ACEM, GMMS, Arzobispado, Cuentas de Mons. Soler y gastos de viaje.

⁷²⁵ Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. cap. Rectorado del R. P. Tomás Ghetti, 32.

⁷²⁶ La epidemia del cólera afectó a ambos países entre 1886 y 1888. En Chile, la enfermedad se cobró la vida de al menos 28.000 personas, más del 1,1% de la población del país. En Argentina, la enfermedad alcanzó una amplia propagación por todo el territorio, desde Buenos Aires –donde se originó el foco– hasta Mendoza, Córdoba y Tucumán. Cfr. Rafael Sagredo, “Nacer para morir o vivir para padecer. Los enfermos y sus patologías”, en *Historia de la vida privada en Chile. Tomo II. El Chile moderno, de 1840 a 1925*, dirs. Rafael Sagredo y Cristián Gazmuri (Santiago de Chile: Taurus, 2006), 29; Adrián Carbonetti, “Los caminos del cólera en la Argentina en la segunda mitad del siglo XIX”, en *III Congreso de la Asociación latinoamericana de Población*, Córdoba (Argentina), 24-26 septiembre 2008; Adriana C. Álvarez Cardozo, “La aparición del cólera en Buenos Aires (Argentina), 1865-1996”, *HiSTOReLo. Revista de historia regional y local* 4: 8 (2012): 172-208.

⁷²⁷ Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Vicente Cocumelli, 10-15.

No sería justo, sin embargo, reducir los resultados de la gira emprendida por Soler a su dimensión pecuniaria. Visto desde el punto de vista propagandístico, la campaña tuvo el mérito de dar a conocer mejor entre los latinoamericanos la función que cumplía el Colegio para la romanización y modernización de la Iglesia en el continente. La gira también permitió limar prejuicios y malos recuerdos provocados por antiguos alumnos, disponiendo a su favor al episcopado en general⁷²⁸. Esta renovada confianza en el Colegio lo confirma el aumento de matrículas que se registra a partir de 1890, cuando el número de alumnos pasó a superar casi todos los años el centenar, hasta llegar a 174 en 1914⁷²⁹.

3. *Una sucursal en Roma para la Iglesia latinoamericana*

El arribo de Mariano Soler a Uruguay en marzo de 1887 no implicó la finalización de sus trabajos de propaganda. Ese año publicó en Montevideo *Memorial sobre el gran instituto eclesiástico de la América Latina*, que dedicó al clero latinoamericano. El opúsculo fue escrito considerando tres grandes objetivos: estimular la colaboración de los católicos del continente, en especial del clero secular, para financiar la construcción del nuevo colegio; defender la institución de cuestionamientos que relativizaban el beneficio de enviar seminaristas a Roma en vez de formarlos en América; y organizar los trabajos de propaganda y recolección de fondos en cada una de las diócesis americanas.

¿Cuál era el propósito del Colegio?, ¿por qué era una institución única y necesaria?, ¿por qué debía estar en Roma y no en América Latina?, eran algunas de las cuestiones que abordaba el *Memorial*. Soler argumentaba que la formación de un clero altamente calificado en ciencias teológicas y sagradas requería la organización de cátedras especializadas, algo imposible de implementar en la mayoría de las diócesis americanas. La solución más eficiente era crear una institución central que pusiera a disposición de todos los seminarios la educación que se ofrecía en la Universidad Gregoriana. Alegar que América tenía seminarios a la altura de los mejores de Europa era ignorar la situación, aunque tampoco se trataba de reemplazarlos. La función del Colegio Pío Latino era servir como un “instituto sucursal” –al

⁷²⁸ Cfr. Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Tomás Ghetti, 19-20; Ramón Solans, *Más allá de los Andes...*, 228.

⁷²⁹ Maina, “Il Pontificio Collegio...”, 276.

igual que disponían otras Iglesias europeas— que supliera la creación de cursos y cátedras especializadas, para los que no había recursos o docentes en América.

El *Memorial* mencionaba otras ventajas del Colegio. Como punto de convergencia de todas las diócesis americanas en Roma, el Colegio fomentaba una doble unidad: una vertical, entre las distintas Iglesias con la cátedra de San Pedro, y otra horizontal, entre el clero de las diversas naciones latinoamericanas. La primera permitía estrechar “la comunión de los Prelados americanos con la Santa Sede en el asunto tan importante y trascendental de la formación del clero”, mientras que la segunda era “sumamente eficaz para lograr el acariciado ideal de unión entre los pueblos latinoamericanos”⁷³⁰. Otra utilidad era que el Colegio podía convertirse en una “alta escuela” de formación para un selecto número de futuros profesores que luego volcarían sus conocimientos en los seminarios americanos⁷³¹. Expuestos todos estos beneficios, Soler convocaba al clero y al laicado a realizar un sacrificio material por una institución que prometía grandes ganancias a los intereses religiosos y morales del continente. Responder con bríos a este llamado era también una cuestión de honor. No podía dejarse morir tamaña obra “con un desprecio soberano a los esfuerzos y desvelos de la Santa Sede por engrandecer nuestra Iglesia”. Los latinoamericanos, insistía Soler, no eran como “los bárbaros o semi bárbaros del Asia y de África”, incapaces de “elevarse a un ideal superior” y necesitados de instituciones mantenidas por las “naciones civilizadas”. Al contrario, América Latina tenía el orgullo de considerarse “civilizada” y, por ende, de ser capaz de “contribuir conscientemente a su propio bien y perfeccionamiento”⁷³².

En vistas de todo lo anterior, Soler proponía al clero organizar en los curatos de cada diócesis, siempre en acuerdo con los obispos, los trabajos de propaganda para recolectar fondos y fundar becas en beneficio de la diócesis. Para alcanzar esa meta, sugería formar comités mixtos integrados por clérigos y laicos que, de modo permanente y en cada una de las parroquias, dirigieran la organización de los trabajos y de un óbolo extraordinario. Las distintas asociaciones y congregaciones católicas podían apoyar la iniciativa, y lo mismo la prensa religiosa, que por otra parte tenían la obligación de secundar los propósitos de la Santa Sede.

⁷³⁰ Soler, *Memorial sobre el gran instituto...*, 9.

⁷³¹ Esta idea le fue sugerida por el arzobispo de Santo Domingo, Fernando Arturo de Meriño. Cfr. Mariano Soler, *Memorial dedicado a los alumnos del Colegio P. L. Americano por el Dr. Mariano Soler* (Roma: Imprenta de la S. C. de Propaganda, 1888), 7.

⁷³² Soler, *Memorial sobre el gran instituto...*, 14.

Al clero le competía la particular misión de ilustrar al pueblo acerca de la importancia de esta obra, para que con su generosidad respondiera al llamado del papa⁷³³.

Concluyendo el *Memorial*, Soler hacía una serie de precisiones sobre las actividades de propaganda y organización de las colectas. En primer lugar, recordaba la disposición de Pío IX –más tarde confirmada por León XIII– de que todas las diócesis de América Latina debían destinar un peso fuerte –unos cinco francos– al Colegio por cada dispensa que los prelados otorgaran con facultad pontificia. Con esta medida la Santa Sede se había propuesto asegurar los medios necesarios para el funcionamiento de la institución y también disminuir proporcionalmente las pensiones de los alumnos –en la medida en que aumentasen las rentas– hasta llegar a un precio accesible incluso para las diócesis más pobres. En segundo lugar, se informaba que, deseando premiar la generosidad de los principales contribuyentes, el Colegio otorgaba una serie de diplomas, honores y beneficios espirituales para aquellas personas que donaran 2.500, 20.000 y 40.000 francos. Con esta última cantidad, el benefactor –que podía ser una diócesis entera– adquiría el derecho de educar gratuitamente un alumno, incluyendo los costos del viaje de retorno a América. Por último, se recomendaba el boletín *Mensajero del Colegio Pío-Latino-Americano*, que había visto su primer número en junio de 1886⁷³⁴.

La preocupación de Soler por asegurar la estabilidad financiera del Colegio se extendió más allá del *Memorial*. En 1889, siguiendo el ejemplo del arzobispo de Guatemala, dirigió una circular a todos los obispos de América Latina solicitando un esfuerzo extraordinario para evitar que la pesada deuda contraída por el instituto lo llevara a la ruina⁷³⁵. Más importante aún fue su labor en el Concilio Plenario Latino Americano, celebrado en Roma en 1899. En esa ocasión, inspirándose en la experiencia del Concilio de Baltimore, Soler presentó una moción para que se nombrara una comisión especial dedicada a tratar el estado financiero del instituto. La comisión quedó integrada por Soler como presidente y otros cuatro prelados: Joaquim Arcoverde (Río de Janeiro), Jacinto López (Linares), Juan Agustín Boneo (Santa Fe, Argentina) y Ramón Ángel Jara (Ancud). En la 25ª congregación del Concilio, Soler se pronunció acerca del “gran bien producido ya por el Colegio en América Latina, las esperanzas que prometía, el peligro en que se hallaba y la urgente necesidad de salvarlo”. El peligro

⁷³³ Soler, *Memorial sobre el gran instituto...*, 15.

⁷³⁴ Soler, *Memorial sobre el gran instituto...*, 16-18.

⁷³⁵ “Carta circular de Mariano Soler al Episcopado Latinoamericano, «Pro-América», Montevideo, Octubre de 1889”, en Gaudiano, “Mons. Mariano Soler, primer arzobispo...”, (tesis de Doctorado), 429-435.

del que hablaba no era un recurso dramático, puesto que la deuda contraída con el Vaticano ascendía a unos 329.404 francos oros. El Concilio acordó entonces elevar el número de alumnos procurando alcanzar los 120, cancelar las deudas y fundar nuevas becas. Además, solicitó al papa que diese en perpetuidad la dirección del Colegio a la Compañía de Jesús. León XIII no solo aplaudió todas estas iniciativas, sino que además concedió al Colegio una prórroga indefinida de la deuda que mantenía con la banca vaticana⁷³⁶. En el espacio local uruguayo, estos objetivos fueron puestos en marcha, en lo inmediato, con una circular de la curia de Montevideo en la que se anunciaba el compromiso de aportar 1.394,05 pesos al Colegio, junto con otros 600 pesos que se adeudaban por las pensiones de los estudiantes nacionales⁷³⁷.

4. *La regeneración de un continente*

El 4 de diciembre de 1887 Mariano Soler partió desde Montevideo para representar a la diócesis uruguaya en el jubileo sacerdotal del León XIII⁷³⁸. Iba con la recomendación de su obispo de no comprometerse con los asuntos que esperara tratar con la Santa Sede, por la mucha falta que hacía su presencia en la diócesis⁷³⁹. Una vez en Roma, Soler pudo dar cuenta al papa de los resultados de su misión por América Latina y continuó trabajando en favor del Colegio Pío Latino. Desde allí dio a conocer tres escritos que, analizados en su conjunto, presentaban de forma articulada la estrategia que imaginó para renovar el catolicismo en América Latina, reforzar su relación con el Vaticano y responder al desafío de una modernidad liberal. Si bien algo de todo eso había sido adelantado en diversos artículos que publicó durante la gira de 1886-1887, los textos que ahora propongo analizar ofrecen, de un modo más sistemático, las causas de lo que Soler calificaba como el “deplorable estado de la

⁷³⁶ Cfr. Diego R. Piccardo, “Historia del Concilio Plenarío Latinoamericano (Roma, 1899)”, *Cuadernos Doc-torales. Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* LIX: 6 (2012): 467 y 469; Gaudiano, “Mons. Mariano Soler, primer arzobispo...”, 436-440.

⁷³⁷ Circular de Nicolás Luquese (Montevideo, diciembre 1899), ACEM, GMMS, Arzobispado, Vicaría General, Circulares.

⁷³⁸ “El Remo. Vicario General Dr. Don Mariano Soler”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 10 diciembre 1887, 644.

⁷³⁹ Yéregui advertía a su vicario que “no sería extraño que algunos quisieran sacar por su medio lo que no se atreven a hacer ellos, y después si nada pueden remediar, en las ciudades americanas le echan a V. la culpa: mucho ojo”. Inocencio M. Yéregui a Mariano Soler (Sarandí del Yí, 21 octubre 1887), ACEM, GMIY, Correspondencia de Mariano Soler con Nicolás Luquese.

religión católica en América”. Otro punto interesante de estos escritos es que abordan soluciones complementarias al problema denunciado, poniendo énfasis en la acción de tres agentes: la Santa Sede, el clero egresado del Colegio Pío Latino y el apostolado seglar. Cada texto considera con particular atención uno de los tres actores mencionados y de cuya labor conjunta se hacía depender el triunfo del “reinado social de Jesucristo” en América Latina.

En febrero de 1888 Soler remitió al cardenal Carlo Laurenzi, secretario de Memoriales de la Santa Sede, un informe de carácter reservado. El documento recogía lo observado durante la extensa campaña por Latinoamérica y daba cuenta del estado de decadencia generalizada de las estructuras eclesiales, analizando sus causas y proponiendo algunas soluciones. También reclamaba que Roma se ocupara de un modo especial de los asuntos latinoamericanos, algo que Soler ya le había manifestado personalmente a León XIII en 1885. Una crítica velada se dejaba entrever en sus palabras cuando afirmaba: “la mitad de los esfuerzos ya realizados por el Oriente salvarían a América Latina, la cual se pierde por el abandono y el trabajo de la Masonería, del liberalismo y de la propaganda protestante en muchas partes”⁷⁴⁰.

El panorama religioso que describía el informe era de una desolación acongojante. El clero secular arrastraba una vida plagada de vicios y excesos que lo llevaba a abandonar sus obligaciones ministeriales y apostólicas; una situación que los sacerdotes “mercenarios”, de procedencia europea y con escasa instrucción, no hacían más que agravar. Como consecuencia, la feligresía presentaba una piedad exigua donde la religión quedaba rebajada a una mera práctica externa. La mayoría de los seminarios fomentaban la corrupción, carecían de disciplina, y lo que era peor, muchos obispos habían egresado de ellos sin haber tenido la experiencia siquiera de conocer lo que era uno “bien organizado”. Por eso no era de extrañar que el cuerpo episcopal exhibiera carencias lamentables, donde muchos no cumplían con sus deberes pastorales y se mostraban condescendiente con los gobiernos nacionales, aún en detrimento de los intereses de la Santa Sede. Al compás de esta sinfonía malsonante marchaban

⁷⁴⁰ “...la metà degli sforzi già fatti per l’Oriente salverebbe l’America Latina, la quale si perde per l’abbandono, e per opera della Massoneria, del liberalismo, e della propaganda protestante in molte parti...”. “Memoria dirigida por Mons. Mariano Soler, entonces vicario general de Montevideo, al cardenal Carlo Laurenzi, secretario de Memoriales de Su Santidad, con el resultado de su viaje por América Latina. Roma, febrero de 1888”, en *Teología en América Latina. Vol. II/2: De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*, dir. Josep-Ignasi Saranyana y coord. Carmen-José Alejos Grau (Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2008), 158.

también las órdenes religiosas más antiguas, como los franciscanos, dominicos y mercedarios, quienes acusaban un estado de “decadencia y disolución”⁷⁴¹. Numerosas eran las causas que habían terminado por arrastrar a la Iglesia a una situación tan lamentable. Soler mencionaba la persecución de los gobiernos liberales, los abusos del patronato republicano, la actividad de la masonería, la desidia de los obispos, la falta de recursos económicos, la dilatada extensión de las diócesis y las dificultades de comunicación, así como la lejanía de muchas parroquias respecto de sus sedes episcopales. Aunque no todo era espinas y abrojos en el campo del catolicismo latinoamericano. El informe destacaba como casos excepcionales la situación de Chile, Argentina y Uruguay, donde el clero mostraba niveles de moralidad e ilustración más elevados, contaba con buenos seminarios, y el laicado era reactivo a los influjos del liberalismo y la masonería. También había conceptos positivos para la Iglesia en Colombia y Ecuador⁷⁴².

Para revertir todos aquellos males, Soler recomendaba una actuación decidida de parte de la Santa Sede. En primer lugar, proponía el envío de delegados apostólicos que, junto a su misión diplomática, incorporasen “la de enviados evangélicos con instrucciones y facultades extraordinarias para la reforma de determinados abusos, aunque con las precauciones necesarias para evitar susceptibilidades”⁷⁴³. Ante todo, debían ser diplomáticos experimentados y no principiantes. Soler volvía así sobre una preocupación que había tenido oportunidad de discutir con los arzobispos de Buenos Aires, Santo Domingo y Guatemala en 1885, y que manifestó al papa en la audiencia que mantuvo con él ese mismo año. Ahora, sin embargo, mostraba una opinión más conciliadora a la exhibida tan solo unos años antes, cuando era partidario de eliminar las delegaciones apostólicas por juzgarlas inútiles. De todos modos, la crítica persistía al mencionar que –según le habían manifestado “personas muy dignas y celosas”– las “misiones públicas y oficiales [de Roma en América Latina] serían ineficaces y mal recibidas por los gobiernos y también por la masonería”⁷⁴⁴. Revelaba también que en

⁷⁴¹ “Memoria dirigida por Mons. Mariano Soler...”, 158-160.

⁷⁴² “Memoria dirigida por Mons. Mariano Soler...”, 160.

⁷⁴³ “[*In vista di si deplorabile stato della Chiesa Americana credesi necessario, che i Delegati Apostolici oltre la missione diplomatica abbiano anche quella*] d’*Inviati evangelici con istruzioni e facoltà straordinarie per la riforma di certi abusi, sebbene con le precauzioni necessarie onde evitare le suscettibilità*”. “Memoria dirigida por Mons. Mariano Soler...”, 160.

⁷⁴⁴ “[*Né mi son mancate persona assai degne e zelanti che m’indicarono la concerziararsi dei bisogni religiosi di America, perchè*] la *missioni pubbliche ed ufficiali sarebbero inefficaci e mal ricevute dai Governi, e dalla Massoneria...*”. “Memoria dirigida por Mons. Mariano Soler...”, 161.

su viaje le había sido sugerida la idea de que Roma podía enviar “delegados confidenciales con misión secreta” [*“delegati confidenziali con missione segreta”*] que se encargaran de remitir información de las necesidades religiosas de cada país, y a partir de la cual se podría elaborar instrucciones más precisas para los delegados apostólicos⁷⁴⁵.

Una segunda propuesta para dar vigor a la Iglesia latinoamericana era renovar el clero por medio de la organización de seminarios eficientes. Aquí, una vez más, Soler pensaba que la Santa Sede debía intervenir por medio de los delegados apostólicos. Además, como una de las principales causas de la ausencia de buenos seminarios era la carencia de medios económicos, proponía la creación de seminarios transnacionales que sirvieran a varias diócesis y que fueran sostenidos con los aportes de los obispados que hicieran usufructo de él. Temiendo que la propuesta pudiera generar resistencia entre las diócesis por un mal sentido de orgullo nacional, Soler juzgaba necesario la mediación de la Santa Sede⁷⁴⁶.

El informe no podía concluir sin abordar el tema del Colegio Pío Latino Americano. Hacía falta amplificar los beneficios de la institución extendiendo su uso y protegiéndola con mayor tesón. Por eso, recomendaba a la Santa Sede tomar “alguna medida eficaz y extraordinaria” [*“qualche misura efficace e straordinaria”*], y en concreto, proponía que se estimulara a cada diócesis a mantener un determinado número de alumnos y a fundar becas con fondos diocesanos o extraordinarios. Roma podría ejercer su influencia para disipar cualquier sombra de duda o de ignorancia sobre el Colegio que aún mantenían muchos obispos y sacerdotes⁷⁴⁷.

En 1888 Soler entregó a la imprenta de la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe en Roma otro escrito propagandístico que dedicó a los alumnos del Colegio Pío Latino Americano. El propósito del nuevo *Memorial* era comunicar a los colegiales las impresiones recogidas durante la gira por América, para que, una vez conocida la esperanza que la Iglesia tenía cifrada en su formación, se decidieran a realizar todos los esfuerzos para responder a ella. Soler recogía allí el testimonio de varios prelados con los que había podido entrevistarse durante su viaje. Particularmente elocuentes eran las palabras del arzobispo de

⁷⁴⁵ “Memoria dirigida por Mons. Mariano Soler...”, 161. Aquí estaría, pues, el origen de la propuesta que décadas más tarde presentaría al cardenal Rampolla en el informe “Necesidad de control en la administración de las diócesis” de 1904.

⁷⁴⁶ “Memoria dirigida por Mons. Mariano Soler...”, 161-162.

⁷⁴⁷ “Memoria dirigida por Mons. Mariano Soler...”, 162-163.

Santiago de Chile, Mariano Casanova, que adelantaban una idea que Soler desarrolla a lo largo del escrito: “el Colegio P. L. Americano es una gran necesidad eclesiástica para la América Latina; porque esa tendencia del espíritu católico hacia el Pontífice, solo se perfecciona y agiganta en Roma, al amparo del Vaticano; y el sacerdote que allí se forma, queda habilitado para infundir con ardor ese espíritu *romano*, que es el alma del catolicismo”⁷⁴⁸. América Latina debía estar agradecida al papado, continuaba Soler, no solo por haber favorecido la fundación del Colegio, sino también por haberlo puesto bajo la dirección de “los más célebres y hábiles educadores”, los jesuitas, y disponer que los estudios se cursasen en la Universidad Gregoriana. Tan alta formación hacía del alumno piolatino la esperanza de un continente y lo obligaba a convertirse en “la corona y el consuelo de sus Prelados, el honor del Pontífice y la honra del Colegio”⁷⁴⁹. Quizás en ninguna otra parte del texto se exprese mejor el ideal soleriano del sacerdote piolatino como en las líneas que siguen a continuación:

Así, pues, al pisar en el Colegio P. L. Americano, todo alumno debe hacerse esta pregunta *¿ad quid venisti?* ¿Con qué fin y propósitos has venido a este Colegio? Y debe responderle la conciencia: he venido aquí a cumplir y realizar en mi persona los fines altísimos de esta Institución, destinada por la Santa Sede a la esmerada educación y formación especial de los jóvenes levitas, que escogidos entre millares, respondan a tan alta definición volviendo a sus diócesis sacerdotes formados en virtud, ciencia y celo religioso, para mantener o fomentar en América el fuego sagrado del espíritu apostólico y romano, y ser sacerdotes ejemplares y modelos en el servicio de la propia diócesis. Porque así como un día partían de la Sede Apostólica los destinados a convertir el mundo entero, también hoy deben salir de Roma los que llevan la misión sagrada de fomentar la regeneración y esplendor de la Iglesia y del reinado de Jesucristo en la América Latina⁷⁵⁰.

Soler estaba convencido de que el “celo ilustrado” de los sacerdotes formados en Roma aceleraría el triunfo del catolicismo en América. Para que eso fuera posible, todo piolatino debía caracterizarse por la defensa acérrima de los dogmas y la doctrina cristiana, la enseñanza ilustrada de la religión, la infatigable actividad apostólica y un ejercicio ministerial ancorado en la más sólida piedad y sana doctrina⁷⁵¹. De ello dependía el remedio a los grandes males que padecía América Latina, un continente receptor de inmigrantes en gran medida paganizados y descreídos; afectado por la impiedad inoculada por el racionalismo, el

⁷⁴⁸ Soler, *Memorial dedicado a los alumnos...*, 7.

⁷⁴⁹ Soler, *Memorial dedicado a los alumnos...*, 10-11.

⁷⁵⁰ Soler, *Memorial dedicado a los alumnos...*, 13.

⁷⁵¹ Cfr. Soler, *Memorial dedicado a los alumnos...*, 6 y 12.

liberalismo y la masonería; y convertido en soporte de una religiosidad superficial, una mies abandona y un clero que no estaba a la altura de su misión⁷⁵².

En medio de todas estas dificultades, Soler identificaba tres grandes necesidades del “pueblo americano” sobre las que debían trabajar los piolatinos. La primera era la falta de enseñanza de la doctrina y moral evangélica. En este sentido, su consejo a los alumnos era que explicaran el catecismo y el Evangelio de manera sencilla, clara y agradable, tanto a adultos como a niños. La segunda necesidad se vinculaba con la activación del apostolado seglar, entendido como la promoción de asociaciones laicas orientadas a la defensa social y civil de la religión. El apostolado seglar, tal como lo explicaba Soler, no debía confundirse con las congregaciones y hermandades religiosas, porque estas se orientaban al perfeccionamiento individual, pero resultaban ineficientes para defender y propagar las obras católicas en el plano social y político. Por su carácter universal que abarcaba tanto a hombres como mujeres, a adultos como jóvenes, el apostolado seglar aparecía como el único modo de proteger a la Iglesia en la vida pública: permitiría reunir los elementos dispersos de la sociedad, organizar las fuerzas aisladas y, desde ahí, generar y expandir las “obras de propaganda”, sobre todo aquellas relacionadas con la educación y la prensa católicas⁷⁵³. Reputada como “la gran palanca de reacción católica según las exigencias y necesidades de la época [moderna]”, Soler encomendaba a los piolatinos estimular las actividades del apostolado seglar una vez que regresaran a sus diócesis. La tercera y última necesidad sobre la que debían actuar los egresados del Colegio Pío Latino estaba relacionada con la organización de la prensa católica. En concreto, se alentaba a fundar diarios y periódicos de interés popular y según parámetros modernos⁷⁵⁴.

Al margen de lo anterior, Soler se ocupó de dar algunos otros consejos a los alumnos cosechados de la experiencia personal. Respecto a la actividad apologética, si la predicación y propaganda se llevaban a cabo en ciudades y poblaciones importantes, recomendaba adoptar el discurso a las exigencias de la ciencia moderna, demostrando la racionalidad de la fe católica bajo el mismo aspecto en que era atacada. La ruta apologética sugerida era la

⁷⁵² Soler, *Memorial dedicado a los alumnos...*, 14-15.

⁷⁵³ Soler proponía como modelo a seguir el Círculo Católico de Luxemburgo, que había tenido oportunidad de conocer en diversos actos y conferencias organizados por esa asociación en París. Soler, *Memorial dedicado a los alumnos...*, 19.

⁷⁵⁴ Cfr. Soler, *Memorial dedicado a los alumnos...*, 15-23.

siguiente: la defensa partiría demostrando la armonía entre fe y razón, entre revelación y ciencia, exponiendo los beneficios del catolicismo a la civilización y el progreso. Luego, se atacaría al protestantismo bajo los aspectos filosófico, religioso, moral, social y político, para continuar con la crítica al racionalismo y el liberalismo, hasta llegar a la masonería⁷⁵⁵. Un repaso a vuelo de pájaro de su obra publicada hasta 1888 deja entrever que ese había sido el camino que personalmente había adoptado⁷⁵⁶.

Asimismo, aconsejaba el cultivo de determinadas virtudes, como el celo apostólico, la prudencia y la discreción, especialmente si el sacerdote piolatino quería promover y tratar con el apostolado seglar. La humildad y la obediencia también tenían que marcar el modo natural de su proceder. En este asunto Soler expresaba una preocupación que había percibido en su gira por América y que luego transmitió en un memorial privado a los padres de la Compañía de Jesús⁷⁵⁷: “así me explicaba un sacerdote distinguido la animadversión que existe en ciertas Repúblicas de América contra los alumnos del Colegio; se les reputa pretensiosos y amigos de distinciones, aunque la mayor parte no lo sean”⁷⁵⁸. La crítica estaba relacionada con las exigencias que algunos alumnos hacían, al regresar a sus diócesis, de ocupar puestos distinguidos. El sacerdote formado en el Colegio Pío Latino debía mostrarse, por el contrario, como un apóstol “sin pretensiones, sin ostentación de títulos y sin engreimientos por su educación privilegiada en Roma”, sellando así su vida con las palabras paulinas *Absit gloriari nisi in Cruce Domini Nostri Iesu Christi* (“Lejos de mí gloriarme si no es en la Cruz de Nuestro Señor Jesucristo”)⁷⁵⁹—un lema que Soler incorporaría más tarde a su escudo episcopal—.

⁷⁵⁵ Soler, *Memorial dedicado a los alumnos...*, 24-25. Para los temas vinculados a la relación entre fe y razón, se recomendaba la lectura de obras de François-Napoléon-Marie Moigno, Frank Hettinger, Miguel Mir, Manuel Ortí y Lara y Tomás Cámara. Respecto al tema catolicismo, civilización y progreso, se mencionaba a Jaume Balmes, Frank Hettinger y Nicholas Wiseman. Para la crítica al protestantismo, además de los autores citados, se agregaba a François-René de Chateaubriand, y sobre la tríada racionalismo-liberalismo-masonería, se sugería la lectura de Félix Sardá y Salvany y Léo Taxil.

⁷⁵⁶ Los siguientes títulos así lo confirman: *El catolicismo, la civilización y el progreso* (1878); *Racionalismo y catolicismo* (1880); *Ensayo de paralelo entre el catolicismo y el protestantismo* (1880); *La masonería y el catolicismo* (1885).

⁷⁵⁷ En enero de 1888, Soler dirigió un memorándum a los superiores del Colegio Pío Latino Americano, en el que ahondaba en la desconfianza que existía en América respecto al Colegio. La causa de esta prevención radicaba, en parte, en una actitud arrogante y pretensiosa de los alumnos al regresar a sus diócesis, así como en algunos defectos en su formación. Cfr. Ramón Solans, *Más allá de los Andes...*, 230-231.

⁷⁵⁸ Soler, *Memorial dedicado a los alumnos...*, 28.

⁷⁵⁹ Soler, *Memorial dedicado a los alumnos...*, 27.

5. Cruzada contra la internacional liberal y masónica

Mariano Soler estaba convencido de habitar en un mundo convulsionado por una titánica contienda que librarán el catolicismo y el liberalismo y cuyo resultado final definiría el destino de la civilización moderna. En *Memorias de un viaje por ambos mundos* (1888), aseguraba que tanto Europa como América Latina registraban severos síntomas de decadencia política, social y económica, como consecuencia del avance de las “fuerzas del mal”. Entre las fuerzas tenebrosas contaba, claro está, el liberalismo, el socialismo, el comunismo, la masonería y el protestantismo. Pero la lectura providencialista que hacía de la situación le inspiraba a pensar el siglo XIX como una época de transición, con un potencial resultado favorable para al catolicismo si sus elementos lograban reaccionar de manera vigorosa. Una pujante globalización –sostenida en vapores, canales interoceánicos, telégrafos, teléfonos y globos aerostáticos– estaba preparando el camino para el “imperio universal de Jesucristo, imperio moral y de las almas, reinado de una civilización esplendorosa y común a todo el género humano en medio de sus múltiples divisiones etnográficas y nacionales”⁷⁶⁰.

Memorias de un viaje fue escrito para denunciar los efectos corrosivos del liberalismo en el mundo y preparar el terreno para una reacción católica en América Latina. El panorama mundial allí descrito resultaba en principio bastante desalentador para los intereses católicos. En Europa, el liberalismo había causado la ruina de sus instituciones seculares promoviendo la discordia entre las naciones⁷⁶¹, mientras que, en los Estados Unidos, el “liberalismo masónico” amenazaba con empujar al país por el barranco de la disgregación social⁷⁶². Y si esa era la suerte del país donde mejor se practicaba la libertad religiosa en el mundo –siempre en la opinión de Soler–, qué podía esperarse de una América Latina nacida “a la independencia en brazos de la anarquía”⁷⁶³. El gran mal del liberalismo moderno era su “espíritu de innovación total” que lo impulsaba a intervenir en la esfera religiosa hasta degenerar en el escepticismo y en la constitución de un nuevo ídolo: el “Dios-Estado”⁷⁶⁴. Ese era el motivo que hacía que los liberales emprendieran reformas radicales en las sociedades cristianas,

⁷⁶⁰ Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 2, 119.

⁷⁶¹ Cfr. Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 2, 121-137.

⁷⁶² Cfr. Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 2, 163-188.

⁷⁶³ Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 2, 188.

⁷⁶⁴ Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 2, 200-201.

“implantando en las instituciones la más completa *secularización*”⁷⁶⁵. Con ello, el liberalismo había malogrado el papel que por designio divino le correspondía a América Latina, a saber, el de resolver el problema más grave que afectaba al continente: “si tiene o no aptitudes para ser *republicana*, para ser ella el modelo de la *democracia* en el sentido cristiano y sensato de la palabra”⁷⁶⁶. Era una vuelta de turca al discurso de liberales como el chileno Francisco Bilbao o los colombianos Justo Arosemena y José María Torres Caicedo, que tan solo unas décadas antes habían vinculado a América Latina con la idea de un continente democrático⁷⁶⁷.

Sin embargo, a juicio de Soler, no todo era ruinas en el Nuevo Mundo. En Estados Unidos, el progreso del catolicismo era tal que estaba logrando ejercer una influencia saludable en la esfera pública, como lo confirmaba el tercer Concilio de Baltimore en 1884⁷⁶⁸. Lo mismo creía de algunos países sudamericanos, como era el caso de Chile, donde la reacción católica, a través de figuras representativas del laicado como Carlos Martínez Walker, Abdón Cifuentes, José Clemente Fabres y Domingo Fernández Concha, mostraba signos más que promisorios⁷⁶⁹; y también Argentina, donde el episcopado había protestado con valentía ante las leyes secularizadoras del gobierno de Julio A. Roca⁷⁷⁰. Otro ejemplo lo ofrecía Colombia, país donde Soler conoció al político y magistrado antioqueño Juan Pablo Restrepo, cuyas ideas terminó presentando como el “verdadero programa” que los católicos debían incorporar en el campo de la política religiosa.

En efecto, Soler destacó nueve puntos clave en las relaciones Iglesia-Estado tomados del libro *La Iglesia y el Estado en Colombia* de Restrepo⁷⁷¹. Estos puntos, que permitirían orientar a los católicos en la lucha por los derechos de la Iglesia, eran: 1) *Patronato civil*. Al considerar falsa la interpretación de que el patronato era una facultad inherente a la soberanía civil, los católicos debían evitar su restablecimiento por los abusos que traía aparejado. 2) *Fuero eclesiástico*. Aunque extinto en casi todos los países latinoamericanos, había que trabajar para que las autoridades religiosas y civiles acordaran un convenio que reconociera el

⁷⁶⁵ Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 2, 202. El destacado es del original.

⁷⁶⁶ Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 2, 196. El destacado es del original.

⁷⁶⁷ Cfr. Michel Gobat, “The Invention of Latin America: A Transnational History of Anti-Imperialism, Democracy, and Race”, *American Historical Review* 118: 5 (2013): 1361-1362.

⁷⁶⁸ Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 2, 251.

⁷⁶⁹ Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 2, 280.

⁷⁷⁰ Cfr. Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 2, 291-313.

⁷⁷¹ Juan Pablo Restrepo, *La Iglesia y el Estado en Colombia* (London: Emiliano Isaza, [1881] 1885).

derecho a fuero en el clero, tal como lo tenía, por ejemplo, el estamento militar. 3) *Bienes eclesiásticos*. Aquí el problema central era la amortización. Era deseable que se devolviera a la Iglesia la mayor parte de los bienes expropiados en especie, además de asegurar a las instituciones religiosas el derecho a adquirir bienes raíces. 4) *Diezmos, primicias y otros impuestos eclesiásticos*. En este asunto, la lucha estaría dirigida a que las obligaciones económicas voluntariamente contraídas por los católicos alcanzaran su validez civil. 5) *Templos y cementerios*. Los católicos tenían derecho a exigir la intervención de las autoridades civiles por la profanación de sus templos, así como a reclamar la devolución de los cementerios expropiados a la Iglesia. 6) *Comunidades religiosas*. No era tolerable bajo ningún aspecto que se prohibiera su existencia. 7) *Instrucción religiosa*. Las naciones que se definían como católicas tenían derecho a demandar una enseñanza religiosa obligatoria, respetando siempre a las minorías. Ese derecho incluía la supervisión en el nombramiento de maestros y en la elección de textos escolares, para que no se menoscabara la doctrina católica. 8) *Matrimonio*. Había que restituir el matrimonio religioso en su antigua importancia, limitando las leyes a reglamentar solo sus efectos civiles y dejando lo esencial en manos de las autoridades eclesiásticas. El matrimonio civil quedaría habilitado para toda aquella persona que no pudiera contraerlo, fuera por falta de ministros o por no profesar religión alguna. 9) *Tuición e inspección de cultos*. Era imprescindible derogar todas las iniquidades legislativas que atentaran contra el culto católico, asegurando su libre ejercicio en la Constitución de la república⁷⁷².

En continuidad con Restrepo, Soler proponía que los acuerdos que firmaran las naciones latinoamericanas con la Santa Sede se asentaran sobre tres principios fundamentales: plena autonomía para la Iglesia en asuntos de su estricta competencia –nombramiento de autoridades eclesiásticas, doctrina, culto, etc.–; equivalente autonomía para los poderes civiles en asuntos de exclusivo orden político, sin ningún tipo de injerencia por parte de la Iglesia; en aquellos temas en que pudieran converger ambas potestades, debía firmarse un concordato para fijar de manera clara y precisa las funciones de la Iglesia y el Estado⁷⁷³.

Todavía en Roma, en febrero de 1888 Soler remitió una extensa carta a Victoriano Agüeros, director del diario *El Tiempo* de Ciudad de México. La carta retomaba la crítica al liberalismo, pero lo hacía de un modo complementario a *Memorias de un viaje* al poner el

⁷⁷² Cfr. Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 2, 254-258.

⁷⁷³ Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 2, 259-260.

acento en la dimensión transnacional de la reacción católica. Se trataba de una suerte de manifiesto dirigido a todos los periódicos y asociaciones católicas de América Latina sobre la misión del apostolado seglar y la necesidad de establecer una liga antiliberal de alcance continental⁷⁷⁴. Con este documento Soler incluía un nuevo vector en su discurso reaccionario: la necesidad de trascender el espacio nacional para abrir un frente transnacional que pusiera al catolicismo latinoamericano en pie de igualdad ante una internacional liberal y masónica.

El manifiesto comienza advirtiéndolo acerca de un escenario catastrófico que podía remitir tanto a *Los intereses católicos de América* del chileno Eyzaguirre, como a los escritos solerianos más tempranos: el naufragio de una América Latina azotada por una tormenta política, económica y social, cuyo origen estaba en la degradación del espíritu religioso. La borrasca auguraba cuanto menos funestos cataclismos, y si bien el peligro resultaba tan evidente como inminente, la redención era una opción segura si los católicos, por medio de una reacción heroica, lograban restablecer el reinado social de Jesucristo. De hecho, la reacción católica ya estaba en movimiento, afirmaba Soler, y con resultados prometedores, según había tenido la satisfacción de confirmar en su viaje por América. Pero hacía falta una alianza transnacional que permitiera construir una realidad social moderna y alternativa al proyecto liberal.

Aunque no fuera el término que utilizara, el internacionalismo católico era la respuesta que Soler encontraba a un liberalismo que había definido al “clericalismo” como su enemigo mortal. Así proponía nuestro activista la anunciada cruzada antiliberal: “el apostolado laico y social, como organización de los esfuerzos aislados del elemento católico de los diversos países, es una necesidad moderna. En la época actual no basta ser católico en la vida privada, es necesario serlo en todas las manifestaciones de la vida pública, como lo practican los adeptos del liberalismo racionalista y masónico”. Por medio de la organización del laicado, el apostolado seglar lucharía para reivindicar los derechos políticos y sociales de los católicos, trabajando por alcanzar “la regeneración de la sociedad moderna, basada en los principios e instituciones benéficas del catolicismo”.

⁷⁷⁴ Mariano Soler, “La misión del Apostolado Seglar y la Liga Católica de la América Latina”, *El Tiempo*, Ciudad de México, 16 marzo 1888, 2. La carta está firmada en Roma, con fecha del 17 de febrero de 1888. Soler clarificaba en la misma que si había tenido el honor de dirigirla a *El Tiempo* era porque en México se le había hecho la primera indicación de la idea que ahora anunciaba.

En esa contienda de alcances escatológicos, según la lectura que hacía Soler, el liberalismo llevaba la ventaja al haberse adueñado de todas las posiciones de poder. Con esto a su favor había establecido un “estado anormal” fundado en la separación entre la Iglesia y el Estado, entre creencias y leyes, y entre costumbres e instituciones. Así fue como el gobierno de naciones católica terminó en manos de una minoría ideológica bajo el pretexto de la “Iglesia libre en el Estado libre” y el falso axioma de la incomunicación entre política y religión. No obstante, existían varias razones que volvían insostenible esa situación y que podían inclinar la balanza a favor del catolicismo.

El argumento esgrimido por Soler a Agüero era simple: si los católicos eran la mayoría sociológica en casi todas las “naciones civilizadas”, significaba que disponían del control virtual de la soberanía y encarnaban a la nación. Esa validación quedaba robustecida por el hecho de constituir la “fuerza” –material, pero sobre todo moral–, el “talento” y la “fortuna” puestos al servicio del bien público, la “verdad” –dado que el catolicismo poseía “la clave de todos los grandes problemas propuestos al mundo moderno sobre Dios, el hombre y la sociedad”– y el “patriotismo” de un país. Bajo esta premisa, era absurdo que una minoría disidente se arrogara el título de “órgano legítimo y único de la opinión pública” por el solo hecho de haberse apoderado de la prensa y de las posiciones de poder en el gobierno. Que la situación reinante favoreciera al liberalismo solo podía explicarse por una censurable actitud de indiferencia y pasividad de los católicos. Oriente servía una vez más de oscuro ejemplo para América Latina en la anécdota de un “insigne viajero” que había visto en el frontispicio de la antigua basílica de Santa Sofía la siguiente inscripción: “Aquí yace un pueblo que no supo defender su fe”. Así como el islam había sepultado bajo su yugo al antiguo Oriente cristiano, la misma suerte se auguraba a América si los católicos no lograban desembarazarse de su indiferencia y luchaban contra el “moderno paganismo liberal”.

Definido en estos términos el teatro de batalla entre la “liga del bien” y la “del mal”, el manifiesto pasaba a considerar el modo en cómo debía armarse el apostolado seglar. Había

dos grandes líneas de acción: la prensa⁷⁷⁵ y las asociaciones católicas⁷⁷⁶. De la coordinación de ambas nacería la “Liga Católica de la América Latina”. Para que esta alianza fuera posible, era imprescindible que las capitales y poblaciones principales de todos los países contaran con asociaciones y diarios propios para defender los intereses católicos. Bélgica, Alemania y Estados Unidos eran puestos como ejemplos donde el laicado organizado estaba realizando notables avances. Pero para Soler el triunfo se definiría a nivel transnacional, de ahí que subrayara el carácter continental de la proyectada liga. Más que una nación en particular era la gran comunidad latinoamericana la que estaba destinada a convertirse en “la gloria de la democracia cristiana”.

La Liga funcionaría promoviendo relaciones fraternas y de emulación entre las distintas asociaciones católicas afiliadas. Al mismo tiempo pondría a circular discursos en la prensa aliada para definir una voz de alerta que permitiera dirigir con uniformidad la lucha, “defender de calumniosas acusaciones al catolicismo y a sus defensores, revelar los flancos del campo enemigo y comunicar los recursos con que deben contar los católicos para obtener la gran victoria”. Los escritores católicos establecerían un circuito de información por el que darían cuenta de los principales sucesos acaecidos en sus respectivos países, sobre todo desde el aspecto de los intereses católicos. Para que la propaganda fuera efectiva, era necesario además que la prensa católica experimentara una renovación profunda. Diarios y periódicos debían ofrecer un servicio completo a sus lectores sin limitarse a tratar asuntos de carácter religioso y sin olvidar que “para sermones el templo, y para tratados serios los libros”. Con estas sugerencias Soler no solo buscaba renovar y hacer más atractiva la prensa confesional, sino también perfilar una opinión católica latinoamericana que pudiera neutralizar “la pernicioso influencia de la prensa irreligiosa”, a la que se acusaba de ser la principal causa de los males presentes.

⁷⁷⁵ Soler mencionaba numerosos periódicos latinoamericanos como ejemplo: *El Tiempo y La Voz de México* de Ciudad de México, *La Nación* y *El Correo de las Aldeas* de Bogotá, *Los Andes* de Guayaquil; *La República del Sagrado Corazón* de Quito, *La Unión Católica* y *La Revista Católica* de Lima, *El Progreso* de La Paz, *El Estandarte Católico* y *El Independiente* de Santiago de Chile, *La Unión y La Voz de la Iglesia* de Buenos Aires, y *El Bien* de Montevideo. También incluía en la lista otros periódicos “menores” como *La Unión* de Valparaíso y *La Libertad Católica* de Concepción.

⁷⁷⁶ Las asociaciones católicas destacadas eran: El Círculo Católico y la Sociedad Católica de Ciudad de México, El Centro Católico Venezolano de Caracas, El Círculo de la Unión Católica de Lima, la Juventud Católica de Quito, la Unión Católica de la Paz y sus análogos en Santiago de Chile, Río de Janeiro, Buenos Aires, Montevideo, Valparaíso y Arequipa.

La última parte del manifiesto hacía un llamado a convencer a los “católicos indiferentes” de apoyar la causa de la Liga Católica y reforzar la posición de la prensa católica en el debate público internacional. De esto dependía en definitiva el futuro de la Liga: de colocar a la prensa católica en igualdad de condiciones que la “prensa irreligiosa”, sin lo cual todo esfuerzo resultaría efímero. Tal era la convicción de Soler en este punto como para afirmar que la fundación y dotación de un buen diario era una “obra más meritoria y más eficaz para los intereses católicos, que erigir un magnífico templo”. El manifiesto concluía solicitando a todos los diarios la reproducción de la carta, a fin de que sirviera de estímulo para la organización de la anunciada Liga.

Aunque la propuesta de Soler no alcanzó los niveles de concreción deseados, la idea no cayó en saco roto. Soler había presentado el proyecto a las distintas asociaciones católicas con las que tuvo contacto durante su gira por América, pero la difusión tuvo un mayor alcance luego de la publicación de la carta a Victoriano Agüero. En México, la carta fue reproducida y comentada elogiosamente por diversos diarios y semanarios, como *La Defensa Católica* (Ciudad de México)⁷⁷⁷, *El Nacional* (Ciudad de México)⁷⁷⁸, *La Moralidad* (Ciudad de México)⁷⁷⁹, *El Amigo de la Verdad* (Puebla de los Ángeles)⁷⁸⁰, *El Campesino* (Unión de San Antonio)⁷⁸¹, *El Siglo que acaba* (Orizaba)⁷⁸², *El Eco Social* (San Juan de los Lagos)⁷⁸³ y *El Amigo del País* (Mérida)⁷⁸⁴, para continuar su propio viaje por Sudamérica en publicaciones como *La Revista Católica* de Lima y *La República del Sagrado Corazón de Jesús* de Quito⁷⁸⁵. En un gesto de compromiso con la propuesta, en junio de 1888 *El Tiempo* publicó extractos de la “memoria” que Soler había presentado en la Sociedad de Ciencias y Artes de Montevideo rebatiendo la célebre obra del científico estadounidense John W. Draper, *History of the*

⁷⁷⁷ “Una idea grandiosa”, *La Defensa Católica*, Ciudad de México, 24 marzo 1888, 2.

⁷⁷⁸ “Una noticia de suma importancia”, *El Nacional*, Ciudad de México, 21 marzo 1888, 1.

⁷⁷⁹ “La Moralidad”, *El Tiempo*, Ciudad de México, 22 marzo 1888, 3.

⁷⁸⁰ Mariano Soler, “La misión del Apostolado Seglar y la Liga Católica de la América Latina”, *El Amigo de la Verdad*, Puebla de los Ángeles, 24 abril 1888, 2. El artículo fue publicado en fascículos extendiéndose hasta el 2 de junio.

⁷⁸¹ “El Apostolado Seglar”, *El Tiempo*, Ciudad de México, 15 abril 1888, 4.

⁷⁸² “El Siglo que acaba”, *El Tiempo*, Ciudad de México, 3 de abril 1888, 3.

⁷⁸³ “El Apostolado Seglar”, *El Tiempo*, Ciudad de México, 1 mayo 1888,

⁷⁸⁴ “La Liga Católica de la América Latina (De «El Amigo del País» de Mérida)”, *El Tiempo*, Ciudad de México, 15 junio 1888, 2.

⁷⁸⁵ Cfr. “Reproducción”, *El Tiempo*, Ciudad de México, 22 junio 1888, 3; “Reproducción y comentarios”, *El Tiempo*, Ciudad de México, 8 julio 1888, 4; Mariano Soler, “La misión del Apostolado seglar y la liga católica de la América latina”, *La República del Sagrado Corazón de Jesús*, Quito, t. VI, 1888, 307-320.

Conflict Between Religion and Science (1875)⁷⁸⁶. El texto fue reproducido en otros periódicos hispanoamericanos, como *La Revista Católica* de Lima, *El Áncora* de Palma de Mallorca, *El Vigía Católico de Ciudadela* de Ciudadela de Menora y *La ilustración católica* de Madrid⁷⁸⁷.

Soler fue meridianamente claro al momento de subrayar el carácter transnacional que debía adoptar la Liga Católica, pero no se ocupó de delimitar los contornos de aquello que entendía por “América Latina”. En cambio, sí mencionó la argamasa del proyecto, elaborada en base a “los vínculos históricos, los de raza, de religión, de usos y costumbres y hasta del carácter y del genio, como también de identidad de sus destinos, peligros y necesidades”. Al no aludir a la “lengua”, la propuesta bien podía abrirse al Brasil, país que, por razones desconocidas, no estuvo en el itinerario de su gira de 1886-1887 ni tampoco es mencionado en la lista de periódicos latinoamericanos. El motivo de esta ausencia podría estar en el régimen monárquico y esclavista que todavía mantenía ese país y que desentonaba con la prédica democrática y republicana del manifiesto. Esa circunstancia, empero, duró poco tiempo. El 15 de noviembre de 1889, un golpe militar puso fin al imperio encabezado por Pedro II y proclamó la República de los Estados Unidos del Brasil. Al año siguiente, Soler preparó una carta anónima destinada al primer presidente brasileño, el mariscal Deodoro da Fonseca, en la que firmaba como “un amigo de la República y admirador del Generalísimo”. En el borrador de la carta –ignoro si finalmente fue enviada–, Soler escribió: “Pues bien, si V.E. logra, en vez de enemistad, el aplauso y apoyo de la Religión que profesa en su inmensa mayoría el pueblo brasileño, es evidente que la República se levantará y sostendrá pujante y gloriosa; y con ese apoyo moral de la Iglesia a la República, el extinto Imperio perderá toda esperanza, aún remota, de restauración”⁷⁸⁸.

⁷⁸⁶ “El oscurantismo del clero (de *La Revista Católica*)”, *El Tiempo*, Ciudad de México, 14 junio 1888, 1.

⁷⁸⁷ Cfr. “Ignorancia y mala fe”, *El Tiempo*, Ciudad de México, 14 junio 1884, 2; “Oscurantismo del clero católico”, *El Áncora. Diario católico popular de las Baleares*, Palma de Mallorca, 15 diciembre 1888, 1-2; “Oscurantismo del clero católico”, *El Vigía Católico de Ciudadela*, Ciudadela, 12 enero 1889, 21-25; “Oscurantismo del clero católico”, *La ilustración católica*, Madrid, 15 julio 1887, 231-232.

⁷⁸⁸ Y casi como una advertencia, continuaba la carta diciendo: “Mientras que si la Iglesia se considera atacada en su libertad y autonomía con el nuevo régimen y orden de cosas, como así lo ha manifestado, el pueblo y los ciudadanos católicos podrán ser solicitados para prestar su contingente a cualquiera intentona de restauración imperialista; temores y peligros que V.E. inspirándose en los dictámenes de una alta y sabia política, hará imposibles con solo demostrar que la Iglesia puede gozar de mayor libertad con la República que con el Imperio, como quiera que para la Religión Romana las formas de gobierno le son igualmente aceptables, según su doctrina dogmática”. “Un admirador del Generalísimo a Deodoro da Fonseca” (Montevideo, 7 de septiembre 1890), borrador, ACEM, GMMS, Obispado, Correspondencia, Correspondencia variada.

Por otro lado, las repercusiones generadas por el manifiesto hicieron visible la existencia de un campo germinal donde estaba creciendo la idea de una “Iglesia latinoamericana”⁷⁸⁹. En este sentido, resulta sugestiva la discusión que se dio en la prensa mexicana sobre la silueta de la Liga. Al tratar la puesta en marcha del proyecto, *La Defensa Católica* sugirió celebrar un congreso en un “punto central de las Américas” al que asistirían delegados de todas las asociaciones católicas existentes, y cuya organización proponía encargar a la asociación “más numerosa y fuerte”: la Asociación de Caballeros Católicos de Estados Unidos⁷⁹⁰. *El Amigo del País*, en cambio, fue más enfático a la hora de subrayar el carácter “latino” de la Liga, a la que imaginaba como una fuerza de oposición al imperialismo de la “raza sajona y de la secta protestante”⁷⁹¹; mientras que *El Nacional* prefirió apelar a la “gran familia hispano-americana”⁷⁹². La discusión sobre el trazado de los límites de América Latina continuaría asomando en otras oportunidades, evidenciando que, como comunidad religiosa imaginada, el *ethos* latinoamericano era un gran concepto en construcción.

6. *Los caminos del internacionalismo católico en América Latina*

Lo que comenzó como una campaña para rescatar al Colegio Pío Latino de la bancarrota derivó, a impulso de las inquietudes “globalistas” y “latinoamericanistas” de Mariano Soler, en un ensayo por articular un movimiento reaccionario y antiliberal entre los sectores ultramontanos de América Latina. Luego de concluir la gira continental en 1887, Soler continuó trabajando para tensar el tejido de una cultura ultramontana transnacional definida por el entramado de varios hilos narrativos: la alineación de las fuerzas católicas bajo un mando centralizado (el papado), el protagonismo de un cuerpo de elite educado en la máxima ortodoxia romana (el clero piolatino), el reconocimiento de un enemigo común de alcance internacional (la alianza liberal-masónica), y el diseño de un plan de acción orientado a poner en igualdad de condiciones a los elementos reactivos ante al adversario (la Liga Católica de

⁷⁸⁹ Este tema ha sido abordado por Ramón Solans, “The Creation of a Latin American Catholic Church...”, 316-336.

⁷⁹⁰ “Una idea grandiosa”, *La Defensa Católica*, Ciudad de México, 24 marzo 1888, 2.

⁷⁹¹ “La Liga Católica de la América Latina (De «El Amigo del País» de Mérida)”, *El Tiempo*, Ciudad de México, 15 junio 1888, 2.

⁷⁹² “Una iniciativa de suma importancia”, *El Nacional*, Ciudad de México, 21 marzo 1888, 1-2.

América Latina). En una imaginada guerra cultural de escala planetaria –que mantenía, empero, sus peculiaridades en América Latina–, el triunfo de los católicos permitiría instaurar una nueva modernidad católica, alternativa al proyecto liberal. Para Soler, frente a una Europa agostada y postrada en la decadencia y a un Oriente sumido en la barbarie, el reino social de Jesucristo tenía fuertes motivos para triunfar en el Nuevo Mundo.

La experiencia del viaje lo convenció de la necesidad de pensar en clave transnacional muchos de los problemas ideológicos que había tenido que enfrentar en Uruguay tan solo unos años antes. Ese “giro” hermenéutico, que lo llevó a actuar más allá de las fronteras nacionales, había comenzado a principios de la década de 1880 como reacción a los programas secularizadores que estaban impulsando los gobiernos de Argentina, Chile y Uruguay. En las tempranas polémicas que mantuvo con liberales y racionalistas uruguayos, así como en la correspondencia con el episcopado argentino y el laicado chileno⁷⁹³, fueron apareciendo ideas y conceptos que poco después le permitieron fundamentar el proyecto de la Liga Católica de América Latina: prioridad de tonificar una voz católica en el espacio público por medio de la organización y modernización de la prensa y de la movilización del laicado; defensa política de los intereses religiosos; denuncia a la interna católica del “bando del silencio”, caracterizado por su obsecuencia respecto a las políticas galicanas y anticlericales de los gobiernos nacionales. El intercambio cultivado durante el viaje por América reforzó estos conceptos, pero también situó en el foco de su activismo otros elementos, otras prioridades, como pasaron a ser la consolidación del Colegio Pío Latino y la romanización del clero en América Latina.

Para desánimo de Soler, el resultado de la misión a favor del Colegio Pío Latino arrojó una cosecha bastante magra en el corto plazo. El dinero recolectado apenas permitió concluir lo más urgente en las obras del nuevo edificio, pero no impidió que la deuda contraída con la banca vaticana continuara incrementándose. Sin embargo, la gira tuvo efectos positivos, al menos en dos aspectos: permitió disipar recelos y prejuicios que existían entre los americanos sobre las utilidades del Colegio; y logró que el laicado –y no solo jerarquía y el clero– se

⁷⁹³ Cfr. Mariano Soler, *Un folleto interesante. El Apostolado de la prensa* (Montevideo: El Bien Público, 1880); “El Congreso Católico Chileno. Carta del Dr. Soler”, *El Bien Público*, Montevideo, 4 enero 1885, 1; Mariano Soler, “Epístola apologética sobre la actitud del episcopado argentino”, *El Bien Público*, Montevideo, 30 enero 1885, 1 y 31 enero 1885, 1-2; *Memorias de un viaje...*, t. 2, 293-313.

comprometiera con la institución, a la que se presentó como un bastión estratégico en la romanización del catolicismo latinoamericano.

La perspectiva “latinoamericanista” asumida por Soler a partir de 1886-1887 no dejó de repercutir en la mirada que Roma tenía sobre América Latina. Un primer punto para señalar es que el informe dirigido al cardenal Laurenzi en 1888 alimentó la predisposición del Vaticano a tratar los asuntos americanos como un gran espacio de acción común⁷⁹⁴. Desde el nombramiento de las primeras nunciaturas americanas en Brasil (1829) y Nueva Granada (1836), Roma había estado acumulando una vasta información sobre las complejidades del continente que a la postre le permitieron asumir las singularidades de cada país y región. Pero la decisión de definir una geopolítica lo suficientemente amplia y abarcadora de ese rosario de repúblicas que iban desde México hasta Argentina se mantuvo constante en el imaginario romano⁷⁹⁵. Que esto era así lo confirma una carta que en 1887 León XIII envió al cardenal Mariano Rampolla, proponiendo las directrices de una nueva agenda diplomática mundial. “Los estrechos vínculos de origen, lengua y religión, así como la misma firmeza en la vida de fe, que unen a los pueblos de América del Sur con España, nos invitan a no separarlos con el especial cuidado que podremos dar a su beneficio común”⁷⁹⁶. El conjunto de problemas que atravesaba verticalmente el continente latinoamericano ameritaba, en la óptica romana, una batería de soluciones similares. El informe de Soler de 1888 permitió corroborar muchos de esos males, que además se repetían en otros testimonios y noticias enviados desde América, como el informe del internuncio en Brasil Angelo Di Pietro de 1881, o la carta del arzobispo de Santiago de Chile Mariano Casanova de 1888, los cuales, a su vez, terminaron sirviendo de insumos para la elaboración de un informe especial que en 1894 preparó la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios sobre las acciones a tomar en América Latina⁷⁹⁷.

⁷⁹⁴ Cfr. Antón Pazos, *La Iglesia en la América Latina del IV Centenario* (Madrid: Editorial Mapfre, 1992), 53-54.

⁷⁹⁵ Cfr. Cárdenas Ayala, *Roma: el descubrimiento de América...*, pos. 749-766 de 3380, Kindle.

⁷⁹⁶ “*Le strette attinenze di origine, di lingua e di religione, come ancora la fermezza medesima nell’avita fede, che uniscono alla Spagnuola le popolazioni dell’America di mezzodi, Ci invitano a non disgiungerle nelle speciali cure che saremo per rivolgere del pari a comune loro vantaggio*”. “Lettera di Sua Santità Papa Leone XIII al Cardinale Mariano Rampolla suo Segretario di Stato” (Roma, 15 junio 1887), *Acta Sanctae Sedis*, vol. XX (New York: Johnson Reprint Corporation, 1968) [Roma: Typis Polyglottae Officinae S. O. De Propaganda Fide, 1887], 8.

⁷⁹⁷ Cfr. Antón Pazos, “América Latina y el Caribe hacia 1898 según la diplomacia vaticana”, *Hispania Sacra* XLIX: 100 (1997): 543-560.

La misión de Soler adquirió un interés especial para Roma debido a la creciente atención de León XIII por los asuntos de América y a algunos puntos clave de su pontificado. En los documentos analizados, Soler reproduce diversas líneas asentadas por la diplomacia leonina: el reposicionamiento del Vaticano como poder moral internacional; el proceso de centralización romana; la formación de un clero ultramontano; la movilización del laicado como brazo político y social de la Iglesia; y la función de los nuncios y delegados apostólicos como agentes de información, vigilancia y estímulo de la vida religiosa en las Iglesias locales, más allá de su tradicional ocupación como diplomáticos⁷⁹⁸. Pero para el clérigo uruguayo era fundamental que el papa se pronunciara en un documento oficial sobre los asuntos de América Latina. Así se lo había recomendado a León XIII en la audiencia que mantuvo con él en 1885, y volvió a hacerlo en el informe al cardenal Laurenzi. Antes de que concluyera el año 1891 Soler escribió al cardenal Rampolla con la misma preocupación: “El próximo centenario del descubrimiento de América ¿no sería una ocasión propicia para dirigir una encíclica a los obispos de América acerca de los intereses religiosos del Nuevo Mundo y de los peligros porque atraviesa su porvenir, si no se acoge a la santa Iglesia y su civilizadora influencia?”⁷⁹⁹. Al año siguiente apareció la epístola pontificia *Quarto abeunte saeculo* sobre el cuarto centenario del descubrimiento de América, y cinco años más tarde, la carta apostólica *Trans oceanum*, relativa a ciertos privilegios y prerrogativas concedidos a los obispos americanos desde la época hispánica. Con motivo de la pronta celebración del Concilio Plenario Latino Americano, en 1898 el papa publicó la carta *Quum Diuturnum*. América Latina finalmente lograba validarse como un espacio de atención para el Vaticano.

⁷⁹⁸ Antón Pazos resume en tres puntos la diplomacia vaticana respecto a América Latina en tiempos de León XIII: “a) toda América Latina es un único continente y es claramente católico; b) la carencia fundamental es el clero, escaso e ignorante; c) se requiere por tanto aumentar, fortalecer y unificar la jerarquía para mejorar el clero y organizar a los laicos para influir intelectualmente –prensa y enseñanza– en la sociedad”. Pazos, “América Latina y el Caribe...”, 549. Se echa en falta un estudio profundo sobre la atención puesta por León XIII en América Latina. Sobre el tema, puede consultarse los trabajos de Pazos, *La Iglesia en la América Latina...*, 51-63; “Objectifs de la diplomatie vaticane en Amérique Latine à l’époque de Léon XIII”, en *Le pontificat de Léon XIII. Renaissances du Saint-Siège?*, dirs. Philippe Levillain y Jean-Marc Ticchi (Roma: École Française de Rome, 2006), 243-250; Henkel, “Leone XIII e l’America Latina...”, 803-811.

⁷⁹⁹ Mariano Soler a Mariano Rampolla, 31 de diciembre de 1891, AAV, Segreteria di Stato, Rubriche, año 1896, Rubrica 262, fasc. 1. En una minuta fechada el 9 de marzo de 1892, el cardenal Rampolla le respondió a Soler anticipándole la aparición de la carta encíclica *Quarto abeunte saeculo*. Cfr. Mariano Rampolla a Mariano Soler, 9 marzo 1892, AAV, Segreteria di Stato, Rubriche, año 1896, Rubrica 262, fasc. 1. Agradezco a Francisco Javier Ramón Solans su generosidad por facilitarme estos documentos.

Estos acercamientos entre Roma y América no significaban, empero, que la romanización se considerara un proceso triunfal y acabado. Una de las valoraciones más interesantes que Soler comunicó a la curia romana en el informe al cardenal Laurenzi era la referida a los representantes pontificios. Lo que allí se cuestionaba era la capacidad de los agentes oficiales de la Santa Sede para establecer vínculos de confianza con las Iglesias americanas. El pasaje donde Soler justificaba ante el cardenal la calidad de la información obtenida resulta bastante ilustrativo al respecto:

...este estudio me fue fácil al haber tenido mejores oportunidades y medios que otras personas más dignas y convenientes que yo, no solo por la duración del viaje, sino también porque los clérigos más celosos e ilustrados han usado la máxima franqueza y confianza conmigo, dado que yo era americano, y no tenía carácter oficial: por lo que me expusieron de manera fraterna y con expansión cristiana, y no de manera crítica y difamatoria, la afligida situación de la Iglesia en esos territorios⁸⁰⁰.

“Dado que era americano, y no tenía carácter oficial...”, una precisión más que sugestiva. No se puede olvidar que los nuncios y delegados apostólicos eran todavía una novedad en la vida de estas Iglesias. Durante más de tres siglos, la Corona española había llevado un control preciso de los asuntos religiosos de América, mediando en cualquier relación con Roma. Luego irrumpió el proceso independentista y hasta que no se establecieron las primeras nunciaturas en la tercera década del siglo XIX, la jerarquía católica se relacionó de forma más bien directa con las autoridades romanas⁸⁰¹. Una pregunta que abría el informe de Soler era cómo el papado podía ejercer su influencia sobre América Latina si los nuncios y delegados apostólicos encontraban tantas dificultades para construir canales de comunicación fiables con las Iglesias locales y, además –se añadía–, eran admitidos con recelo “por los gobiernos y por la Masonería”⁸⁰². Como vimos, la solución que proponía Soler era que el Vaticano enviara agentes diplomáticos más experimentados, y que a estos podrían antecederles delegados confidenciales en “misiones secretas”. Una propuesta, esta última, que

⁸⁰⁰ “...questo studio mi è stato facile per avere avuto migliori occasioni e mezzi, che altre persone più degne ed adatte di me, non solo per la lunghezza del viaggio, ma anche perchè gli ecclesiastici più zelanti ed illustrati hanno usato con me somma franchezza e confidenza, stante che ero Americano, e non rivestivo alcun carattere ufficiale: per la qual cosa mi hanno esposto in modo fraterno e con cristiana espansione, e non in maniera critica e diffamante, la situazione affligente della Chiesa in quelle contrade”. “Memoria dirigida por Mons. Mariano Soler...”, 157.

⁸⁰¹ Cfr. Cárdenas Ayala, *Roma: el descubrimiento...*, pos. 2292-2369 de 3380, Kindle.

⁸⁰² “Memoria dirigida por Mons. Mariano Soler...”, 161.

volvería a sugerir al cardenal Mariano Rampolla de 1904. En todo caso, el testimonio de Soler arroja luces sobre los escollos que encontraba en esta época la romanización en América.

Por último, el viaje de Soler y sus repercusiones ilustran tanto la alta volatilidad que podían alcanzar las ideas y las transferencias culturales entre los ultramontanos de América Latina, como las rutas de su circulación. Si países como Bélgica, Francia, Alemania o los Estados Unidos se convirtieron en puntos de referencias y fuentes de inspiración para los católicos latinoamericanos, también es cierto que América Latina albergaba dentro de sí misma otros modelos y ejemplos. “Bélgica: he ahí el modelo de Europa. Chile he ahí el modelo de América”, apuntaba Soler en sus *Memorias de un viaje*⁸⁰³. En el discurso soleriano, la apelación a modelos europeos puede entenderse desde la percepción de un catolicismo cada vez más globalizado y enfrentado a males de proporciones pandémicas, como eran el liberalismo, la masonería, el protestantismo, el positivismo, el socialismo y el anarquismo. Si el internacionalismo católico –o, para expresarlo en una fórmula de la época, el “reinado social de Jesucristo”– era un proyecto de escala mundial al que todos los católicos estaban llamados a participar, las estrategias, modelos e ideas surgidos de Europa pasaban a formar parte de un patrimonio común a disposición de los católicos latinoamericanos. Pero al mismo tiempo operaba la tendencia –cultivada tanto por Roma, como por ciertos sectores ultramontanos en América Latina– de asumir los problemas del siglo desde una sensibilidad “latinoamericanista”. Ante desafíos que se percibían como transversales a todas las Iglesias de América, las soluciones debían concebirse atendiendo a las particularidades de un continente imaginado como una gran comunidad cultural, racial y religiosa. Bajo esa lógica, los católicos uruguayos o mexicanos bien podían aprender de la lucha que en Chile libraban el clero y el laicado; los obispos peruanos o dominicanos podían inspirarse en la valentía de sus homónimos argentinos; y el programa para la defensa de los derechos de la Iglesia en Colombia podía servir de guía para el resto del continente. Al fin y al cabo, de lo que se trataba era de asegurar la existencia de una América Latina católica, romana y unida.

⁸⁰³ Soler, *Memorias de un viaje*..., t. 2, 269.

CAPÍTULO 6

POR UNA AMÉRICA LATINA CATÓLICA, ROMANA Y UNIDA

Cuando Mariano Soler concibió la idea de formar una liga católica continental quiso incluir en su nombre la referencia a un espacio geográfico e identitario particular: América Latina. No era la primera vez que en sus escritos hacía uso del sustantivo propio “América Latina”, del adjetivo “latinoamericano/a”, o incluso del término “Iglesia latinoamericana”. Todos estos habían aparecido en los memoriales y artículos que publicó promocionando el Colegio Pío Latino Americano y en el informe dirigido al cardenal Carlo Laurenzi en 1888⁸⁰⁴. La elección terminológica no era, pues, una novedad. Sin embargo, si nos remontamos a los escritos anteriores a 1886, es decir, antes de que Soler emprendiera su gira por América Latina, encontraremos que el nombre “América Latina” aparece apuntado muy raramente. ¿Sería osado afirmar que fue la experiencia del viaje por el continente lo que terminó despertando en él una “conciencia latinoamericana”?

En la década de 1880 el término “América Latina” todavía era relativamente novedoso y coexistía con otras opciones más populares por las que Soler pudo haberse decantado. Estaba, por ejemplo, “América”, a secas, un término presente en varios de sus ensayos y escritos, como lo evidencia el título de *Memorias de un viaje por ambos mundos. El Oriente – Europa – América*, publicado en 1888, el mismo año que la carta-manifiesto a Victoriano Agüeros. En esa obra, el término “América” sirve para referir tanto a los Estados Unidos como a las repúblicas hispanoamericanas y al imperio del Brasil, o bien a todo el

⁸⁰⁴ Cfr. Mariano Soler, “La misión del Apostolado Seglar y la Liga Católica de la América Latina”, *El Tiempo*, Ciudad de México, 16 marzo 1888, 2; Soler, *Memorial dedicado a los alumnos...*, passim; Soler, *Memorial sobre el gran instituto...*, passim; Soler, “La república ejemplar...”, 345-356; Soler, “El gran Colegio Latino Americano...”, 357-363; “Memoria dirigida por Mons. Mariano Soler...”, 157-163.

conjunto –el “Nuevo Mundo” como hemisferio continental–, diferenciándolo de otras entidades continentales. Solo cuando Soler tiene la intención de distinguir a “América del Norte” de las repúblicas surgidas de los imperios ibéricos es que opta por el término “América Latina”⁸⁰⁵. Otro nombre posible era “América meridional”, también con un significado explícitamente geográfico y privilegiado por la Santa Sede en la documentación de la época⁸⁰⁶. Recién en los últimos años del siglo XIX el Vaticano comenzó a incorporar en su léxico el término “América latina” para aludir a las “repúblicas americanas del Centro y del Sud”⁸⁰⁷. “América meridional” se traducía en esa época como “América del Sur” y se contraponía a la “América septentrional” o “América del Norte”. Aplicadas a las “Américas”, las referencias Norte y Sur, más allá de orientar la ubicación de un punto o región en esa parte de la esfera terrestre, contenía una fuerte carga religiosa al trazar una línea imaginaria entre un norte protestante y un sur católico. De ahí que la “América meridional” comenzara en México y se extendiera hasta los australes territorios argentinos. Finalmente, con sustratos ideológicos e históricos diversos, existían otros conceptos relacionados –algunos igualmente adoptados por Soler–, como “América española”, “Hispanoamérica” e “Iberoamérica”. Pero entonces, ¿qué tenía de particular la elección del nombre “América Latina”?, ¿y por qué es relevante la pregunta?

1. *Los orígenes de la idea de América Latina*

Lo primero que debemos considerar es que, en el siglo XIX, las grandes categorías geográficas mantenían un elevado grado de porosidad y los nombres que estas recibieron no

⁸⁰⁵ Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 2, 188.

⁸⁰⁶ A título de ejemplo, véase: Bula de erección del obispado de Montevideo de León XIII, 13 de julio de 1878, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 9 mayo 1891, 2495; “Ad ordinarios Americae Meridionalis litterae circulares Sacrae Congregationis Concilii. De seminariorum regimine” (Roma, 15 marzo 1897), ACEM, GMMS, Obispado, Santa Sede.

⁸⁰⁷ “America Latina. Sulle Condizione Politico-religiose delle Repubbliche Americane del Centro e del Sud”, así se titula un reporte elaborado por la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios en 1894 y que recopilaba la información más actualizada que hasta entonces tenía la Santa Sede sobre la situación del catolicismo en América Latina. Sobre el documento y su análisis en torno al concepto romano de América, véase el ensayo de Elisa Cárdenas Ayala, *Roma: El descubrimiento de América...*, en especial, los capítulos “El horizonte” y “El mirador”. Entre los primeros documentos pontificios que León XIII dedicó a América Latina, la carta apostólica *Trans oceanum* (1897) y la encíclica *Quum Diuturnum* (1899) hacen uso del término “América Latina”.

estuvieron exentos de contenido político o ideológico⁸⁰⁸. En el caso de “América”, el término había tenido durante el periodo colonial un uso geopolítico que remitía a los vastos territorios dominados por los imperios ibéricos en el margen occidental del Atlántico. A fines del siglo XVIII el concepto alcanzó una alta politización, adquiriendo, con el proceso independentista en las primeras décadas de la centuria siguiente, una materia identitaria más densa y una extendida capacidad de movilización. Así, el concepto agregó nuevas capas de significado al asociárselo con las ideas de libertad y republicanism. No obstante, cuando los virreinos se desintegraron para dar paso a la formación de nuevas repúblicas y estas avanzaron en el camino de la consolidación nacional, el concepto entró en una rápida fase de decadencia, soslayado por los gentilicios locales⁸⁰⁹. Simultáneamente, Estados Unidos adoptó para sí el nombre de *America* lo que generó tensiones en su uso entre los hispanoamericanos.

La combinación adjetivada “América Latina” surgió a mediados del siglo XIX precisamente como reacción a la política expansionista de los Estados Unidos. La anexión de los territorios mexicanos por el coloso norteamericano y su apoyo a las incursiones filibusteras de William Walker por Centroamérica en las décadas de 1840 y 1850, encendieron las voces de alarma entre políticos, redes diplomáticas y círculos de intelectuales hispanoamericanos en América y Europa, quienes pusieron a circular el nuevo concepto⁸¹⁰. El primero en utilizar el sustantivo compuesto “América Latina” habría sido el intelectual colombiano José María Torres Caicedo. La idea de una comunidad “latina” en América vinculada a través de su historia, cultura y religión, apareció plasmada en su poema “La dos Américas”, fechado en Venecia el 26 de septiembre de 1856, y publicado por el periódico parisino *El Correo de Ultramar* en febrero del año siguiente. El poema hacía un llamamiento a todos “los pueblos del sur” para enfrentar las amenazas de la “pérfida nación” estadounidense y de las acechanzas de Europa, que permanecía atenta a cualquier oportunidad que le permitiera “extender su despotismo”⁸¹¹. Casos tan tempranos como los de

⁸⁰⁸ Osterhammel, *The Transformation of the World...*, 81-83.

⁸⁰⁹ João Feres Júnior, “El concepto de América en el mundo atlántico (1750-1850): perspectivas teóricas y reflexiones sustantivas a partir de una comparación de múltiples casos”, en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, t. 1, dir. Javier Fernández Sebastián (Madrid: Fundación Carolina/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009), 51-67.

⁸¹⁰ Cfr. Gobat, “The Invention of Latin America...”, 1345-1375.

⁸¹¹ El autor incluyó el poema en su obra *Religión, patria y amor. Colección de versos escritos* (Paris: Th. Ducessois, impresor-editor, [1863]), 449-461.

Torres Caicedo, el chileno Francisco Bilbao y el panameño Justo Arosemena –quienes también hicieron uso del nuevo término o de su gentilicio en la década de 1850– han servido para rebatir interpretaciones que ligaban con cierto exclusivismo el término “América Latina” a los círculos sansimonianos y al proyecto imperialista de Napoleón III en América⁸¹². No obstante, el “panlatinismo” promovido por los propagandistas del Segundo Imperio francés resultó un factor determinante en la difusión del término y la idea de “América Latina”⁸¹³.

Junto a sus connotaciones imperialistas y antiimperialistas, la “latinidad” de una parte del continente americano fue asumida bajo parámetros raciales⁸¹⁴. El mito decimonónico de la “raza latina” en América se construyó en relación dialéctica con la “raza anglosajona” y el peligro que representaba Estados Unidos para la sobrevivencia política y cultural de la región. La dicotomía entre las dos “razas” encontró diversas resignificaciones en el transcurso de la centuria, pero no dejó de cargar con una pesada herencia secular originada en el Viejo

⁸¹² Esa era la tesis del historiador hispanista estadounidense John L. Phelan, quien fechaba el origen del término en 1861 en la parisina *Revue des Races Latines*. John L. Phelan, “Pan-latinism, French intervention in Mexico (1861-1867) and the genesis of the idea of Latin America”, en *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman*, ed. Juan Antonio Ortega y Medina (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1968), 279-298. Criticando esa tesis, el historiador de las ideas uruguayo Arturo Ardao publicó su obra referencial *Génesis de la idea y el nombre de América Latina* (Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980); sobre la misma temática también escribió *Romania y América Latina* (Montevideo: Biblioteca de Marcha/Universidad de la República, 1991). Otro de los primeros trabajos críticos a la tesis de Phelan fue el de Miguel Rojas Mix, “Bilbao y el hallazgo de América latina: Unión continental, socialista y libertaria...”, *Cahiers du monde hispanique et luso-brasilien* 46 (1986): 35-47. En la misma línea se encuentra el artículo de Mónica Quijada, “Sobre el origen y difusión del nombre «América Latina» (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)”, *Revista de Indias* 58: 214 (1998): 595-616. Una aguda síntesis del debate en torno a la idea de “Latinoamérica” –desarrollada desde una visión más bien excéptica sobre su función, utilidad y futuro– en Mauricio Tenorio-Trillo, *Latin America. The Allure and Power of an Idea* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 2017), 1-33.

⁸¹³ Cfr. Phelan, “Pan-latinism, French intervention...”; Edward Shawcross, *France, Mexico and Informal Empire in Latin America, 1820-1867. Equilibrium in the New World* (London: Palgrave Macmillan, 2018); Jaime Hanneken, “Infinite Latinité: French Imperial discourse between l’Afrique latine and America Latina”, *Contemporary French and Francophone Studies* 17: 2 (2013): 236-244. El panlatinismo como discurso político e ideológico fundado en la unidad cultural y política de un “mundo latino” y bajo el liderazgo paternalista de Francia, no se agotó con la caída de Napoleón III. Con el cambio de siglo, y habiéndose desligado en gran medida del catolicismo, el autoritarismo y la idea romántica de “raza latina”, continuó siendo un concepto presente en los círculos intelectuales franceses. Cfr. Maïke Thier, “The View of Paris: «Latinity», «Anglo-Saxonism», and the Americas, as discussed in the *Revue des Races Latines*, 1857-1864”, *The International History Review* 33: 4 (2011): 627-644; Amotz Giladi, “The elaboration of pan-Latinism in French intellectual circles, from the turn of the nineteenth century to World War I”, *Journal of Romance Studies* 14: 1 (2014): 56-72.

⁸¹⁴ Cfr. Aim McGuiness, “Searching for «Latin America»: Race and Sovereignty in the Americas in the 1850s”, en *Race and Nation in modern Latin America*, eds. Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson y Karin Alejandra Roseblat (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003), 87-107; Gobat, “The Invention of Latin America...”.

Continente⁸¹⁵. Mucho antes de que Torres Caicedo escribiera los célebres versos de “Las dos Américas”⁸¹⁶, el viajero y diplomático francés Michel Chevalier se había referido a “las dos ramas” que, nacidas de Europa, crecían en tierras americanas. En *Lettres sur l’Amérique du Nord* —obra publicada en París en 1836, luego de un viaje por Estados Unidos, México y Cuba—, Chevalier expresó: “Las dos ramas, la latina y la germana, se reprodujeron en el Nuevo Mundo. La América meridional es, como la Europa meridional, católica y latina. La América del Norte pertenece a una población protestante y anglosajona”⁸¹⁷. Chevalier, que reconocía el liderazgo asumido por los pueblos anglosajones en el desarrollo de la civilización moderna, creía que solo Francia, “*de toute la famille latine*”, estaba en condiciones de asimilar los adelantos de la modernidad para adaptarlos a las exigencias de la naturaleza latina⁸¹⁸. Cuando Napoleón III intervino en México y apoyó la instauración de un Segundo Imperio Mexicano (1863-1867), Chevalier se convirtió en uno de los principales ideólogo de la geopolítica francesa en América. “Los destinos de Francia y la grandeza de su autoridad están subordinados a las posibilidades de futuro de los Estados católicos en general y de las razas latinas en particular”, escribió en su obra *Le Mexique ancien et moderne*. En su opinión, ese era el argumento más poderoso para legitimar la intervención francesa en *l’Amérique latine*⁸¹⁹.

Chevalier y Torres Caicedo se encontraban en las antípodas políticas de un “latinismo” que apelaba a la existencia de una América Latina. Mientras el francés se consagró a racionalizar y publicitar un discurso racial y jerarquizado al servicio de los intereses globales del imperialismo galo, el colombiano —que, por otro lado, pasó gran parte de su vida en París— destinó iguales esfuerzos para promover el unionismo latinoamericano

⁸¹⁵ Cfr. Tenorio-Trillo, *Latin America...*, 121-122.

⁸¹⁶ “La raza de la América latina, / Al frente tiene la sajona raza, / Enemiga mortal que ya amenaza / Su libertad destruir y su pendón”. Torres Caicedo, *Religión, patria y amor...*, 457. Sobre la obra y pensamiento latinoamericanistas de Torres Caicedo, véase Ardao, *Génesis de la idea...*, caps. III-IV.

⁸¹⁷ “*Les deux rameaux, latin et german, se sont reproduits dans le Nouveau Monde. L’Amérique du Sud est, comme l’Europe méridionale, catholique et latine. L’Amérique du Nord appartient à une population protestante et anglo-saxonne*”. Michel Chevalier, *Lettres sur l’Amérique du Nord*, t. 1 (Paris: Librairie de Charles Gosselin et Cie., 1836), X. Sobre Chevalier y la construcción de una “América latina”, véase Guy Martinière “Michel Chevalier et la latinité de l’Amérique”, *Revista Neiba, Cuadernos Argentina-Brasil* 3:1 (2014): 1-10; Phelan, “Pan-latinism, French intervention...”.

⁸¹⁸ Chevalier, *Lettres sur l’Amérique...*, t. 1, XIV-XV.

⁸¹⁹ “...*les destinées de la France et la grandeur de son autorité sont subordonnées aux chances d’avenir des États catholiques en général et des races latines en particulier*”. Michel Chevalier, *Le Mexique ancien et moderne* (Paris: Librairie de L. Hachette et. Cie., 1863), 505, citado por Martinière, “Michel Chevalier...”, 6.

desde la crítica antiimperialista. Sin embargo, los dos reconocieron una sustrato cultural común desde el cual enunciar la vitalidad de un *ethos* latino.

Intereses imperialistas y conceptos transnacionales como los de “raza latina” y “civilización” fueron modelando la idea de “América Latina” –más “emblanquecida” que multirracial y pluricultural– en el mapa del siglo XIX. Desde entonces, mucho se ha escrito sobre los encendidos debates transatlánticos en torno a la invención de la “raza latina” en América, los encuentros y desencuentros entre críticos y defensores del panlatinismo o el conflictivo discurso de una “América Latina” que, vinculada a la élite política y a los círculos intelectuales hispanoamericanos –preocupados en su mayoría por legitimar su participación en “Occidente”–, excluía, explícita o silenciosamente, a las poblaciones mestizas, indígenas y africanas⁸²⁰. Por décadas, “América Latina” fue enunciada desde los campos de la política y la intelectualidad, pero no fue hasta mediados del siglo XX que comenzó a popularizarse su uso. Cartografiar el mapa latinoamericano provocó incomodidad y desasosiego al momento de circunscribir o descartar aquellos territorios que no habían sido colonizados por los imperios ibéricos. Incluso el caso de Brasil resultó problemático, entre otros motivos, por la percepción de aislamiento que se tenía de ese país respecto al resto de las repúblicas hispanoamericanas, aislamiento que buscó explicarse en la geografía, la historia y la cultura política, así como en los intereses geopolíticos de Brasil en Sudamérica y sus históricos vínculos con Estados Unidos⁸²¹. Sin embargo, y a pesar de la extensa bibliografía generada en torno a la idea de “América Latina”, son escasos los estudios que han reparado en el catolicismo como elemento constitutivo de esa “latinidad”. Y lo mismo cabe decir del ultramontanismo como agencia de difusión del término⁸²². La propuesta de Mariano Soler de

⁸²⁰ Desde una perspectiva decolonial, se encuentra el trabajo de Walter D. Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, trans. Silvia Jawerbaum y Julieta Barba (Barcelona: Gedisa, 2007), especialmente el capítulo 2.

⁸²¹ Leslie Bethell, “O Brasil e a ideia de «America Latina» em perspectiva histórica”, *Estudos históricos* 44 (2009): 289-231.

⁸²² Uno de los primeros en notar los vínculos religiosos de la idea de América Latina fue Arturo Ardao en *Génesis de la idea y el nombre de América Latina* de 1980. Ardao menciona allí, casi al pasar, la recepción que tuvo el nombre “América Latina” en la comunidad latinoamericana de Roma. “Las tradiciones de Roma”, comenta Ardao, “tanto como el espíritu naturalmente latinista de la Iglesia, debieron influir en aquella rápida acogida de la terminología novísima, sin duda consagrada por primera vez entonces a semejante escala institucional”. Ardao, *Génesis de la idea...*, 91. En los últimos años y con el propósito específico de estudiar la contribución del catolicismo a la idea y el concepto de América Latina en el siglo XIX han escrito: Elisa Cárdenas, en su trabajo ya citado *Roma: El descubrimiento de América*; Enrique Ayala Mora, “El origen del nombre América Latina y la tradición católica del siglo XIX”, *Anuario Colombiano de Historia Social* 40: 1 (2013): 213-241; y Ramón Solans, “The Creation of a Latin American Catholic Church...”, 316-336, y también su libro

organizar una “Liga Católica de la América Latina” abre una senda para avanzar hacia un horizonte que se visulumbra poco explorado.

Para empezar, podríamos señalar dos acontecimientos que dan cuenta de la temprana recepción que tuvo el nombre de “América Latina” entre los ultramontanos latinoamericanos. El primero nos sitúa en Roma, cuando el 23 de julio de 1867, Pío IX visitó la nueva sede del Colegio Pío Latino Americano en Sant’Andrea al Quirinale. Hasta entonces la institución era conocida indistintamente como “Seminario Americano” o “Colegio Americano del Sur”, aunque ya circulaban los nombres “Colegio Latino-Americano” o “Colegio Americano-Latino”. Esa tarde del 23 de julio los alumnos le rogaron al papa que, como homenaje hacia su persona, les permitiera agregar el título de “Pío” al nombre del colegio. El papa asintió amablemente, los instó a aprovechar las posibilidades que les ofrecía el colegio para convertirse en sacerdotes dignos y por último les concedió la bendición apostólica. Al retirarse pudo leer el nuevo nombre escrito en la puerta principal: *Collegium Pium Latinum Americanum*⁸²³. De esa forma, el Colegio Pío Latino Americano se convirtió en una de las primeras instituciones de carácter internacional en adoptar el nombre de América Latina y sentó un precedente en la definición de una “Iglesia latinoamericana”. El segundo acontecimiento nos conduce a Santiago de Chile. La década de 1860 resultó pródiga en la publicación de obras que popularizaron el nombre de “América Latina”, como las producidas por el jurista y diplomático argentino Carlos Calvo o las de José María Torres Caicedo⁸²⁴. Haciéndose eco de esa tendencia, en 1868 el fraile dominico Domingo Aracena, bibliotecario del Convento de la Recolecta de Santiago de Chile, publicó una importante obra canónica

Más allá de los Andes. Ramón Solans da particular importancia a la obra y viajes de Mariano Soler en la formación de una “Iglesia latinoamericana”. La principal contribución de estos tres autores ha sido cuestionar la periodización de la articulación de la Iglesia latinoamericana, cuyo origen se acostumbra a hacer coincidir con la celebración del Concilio Plenario Latino Americano. Ramón Solans y Cárdenas Ayala han insistido además en el protagonismo de los católicos latinoamericanos en este proceso, matizando así la influencia de Roma.

⁸²³ “Roma, 27 Luglio”, *Giornale di Roma*, Roma, 27 julio 1867, 1; Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Francesco Vanutelli, 20-21.

⁸²⁴ En la década de 1860 Calvo publicó en París su monumental *Colección completa de los tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos de todos los Estados de la América Latina* (1862-1869), en once volúmenes, y sus *Anales históricos de la revolución de la América Latina* (1864-1867), en 5 volúmenes. Por su parte, Torres Caicedo publicó, también en París, dos importantes obras para la formación de una conciencia latinoamericana: *Unión Latino-Americana. Pensamiento de Bolívar para formar una liga Americana* (1865) y *Ensayos biográficos y de crítica literaria sobre los principales publicistas, historiadores, poetas y literatos de la América latina*, en tres volúmenes (1865-1868). Sobre ambos intelectuales ha escrito Carlos Marichal, “El nacimiento de los estudios internacionales sobre América Latina: comentarios a las obras de José María Torres Caicedo y Carlos Calvo a mediados del siglo XIX”, *Foro Internacional* 55: 3 (2015): 707-736.

que tituló *América pontificia o tratado completo de los privilegios que la Silla Apostólica ha concedido a los católicos de la América Latina*. Se trata de una “traducción libre” –aseguraba su autor– de la obra *Brasilia Pontificia*, escrita en el siglo XVIII por el jesuita portugués Simão Marques, a la que Aracena procuró corregir y enriquecer con notas y apéndices⁸²⁵. Según el canonista chileno, el título de la obra original no se correspondía con su contenido: “la denominación *Brasil Pontificio* daba a entender que se trataba de prerogativas [sic] exclusivamente propias del imperio del Brasil, siendo así que los privilegios que explica son comunes a toda la América latina”⁸²⁶. Por ese motivo, y conociendo la necesidad que había de una obra de esa naturaleza en América, se había decidido a publicarla.

Los casos reseñados ilustran la temprana y feliz acogida que tuvo el término “América Latina” entre los católicos latinoamericanos. Al mismo tiempo indican, como ha sido abordado por Ramón Solans⁸²⁷, que la emergencia de una identidad católica latinoamericana corrió en paralelo a los distintos proyectos propuestos por políticos, diplomáticos e intelectuales hispanoamericanos en el siglo XIX. Por último, revelan una consideración poco común en la mayoría de los hispanoamericanos que abogaban en esa época por la unión latinoamericana, como era la inclusión del imperio de Brasil como parte de la comunidad continental.

Es en la participación del ultramontanismo en la configuración de una conciencia espacial latinoamericana donde debemos situar la pregunta inicial de por qué Mariano Soler apeló al concepto de “América Latina” para invocar una alianza católica transnacional. Utilizo el término “ultramontanismo” antes que el de “catolicismo” porque este último, conceptualmente más amplio, también sirvió para inspirar otras propuestas latinoamericanistas –por ejemplo, la de los ya mencionados Torres Caicedo o Bilbao– que,

⁸²⁵ Domingo Aracena, *América pontificia o tratado completo de los privilegios que la Silla Apostólica ha concedido a los católicos de la América Latina, i de las gracias que éstos pueden obtener de sus respectivos Obispos en virtud de las facultades decenales. Traducción libre de la obra escrita en latin con el título de Brasilia Pontificia por el Reverendo Padre Simón Marques de la Compañía de Jesus, corregida e ilustrada con importantes notas i apéndices por el R. P. M. F. Domingo Aracena, de la Orden de Predicadores* (Santiago de Chile: Imprenta Nacional, 1868). Hombre de cultivada erudición, Aracena fue designado por el arzobispo Rafael Valdivieso como secretario de la comisión diocesana que se encargó de informar a la Santa Sede sobre la pertinencia de declarar el dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María. Fue además académico de mérito de la Academia de la Inmaculada Concepción de Roma y miembro honorario del Instituto Episcopal de Río de Janeiro. Sobre su obra, véase el trabajo de Doris Piccinini G., “Domingo Aracena Baigarri, O.P. 1810-1874”, *Anales de la Facultad de Teología* 31: 1 (1980): 102-144.

⁸²⁶ Aracena, *América pontificia...*, XII.

⁸²⁷ Cfr. Ramón Solans, “The Creation of a Latin American Church...”.

empero, no comulgaban con una cosmovisión particularmente ultramontana. Las páginas que siguen a continuación tratan acerca de cómo Soler imaginó una identidad católica latinoamericana y de los medios que se valió para concretarla. Comenzaré dilucidando el problema del “lugar” de América Latina en el siglo XIX en los escritos de Soler, con el doble propósito de explorar sus ideas “latinoamericanistas” e ilustrar un fenómeno omitido por la historiografía como es la participación de clérigos en la formación de un campo de estudios “americanista”. Este último aspecto nos introducirá en la segunda parte del capítulo que explora la faceta de Soler como “americanista”, su participación en los congresos internacionales de americanistas y en las celebraciones locales e internacionales por el cuarto centenario del “descubrimiento de América” en calidad de obispo y aficionado de las ciencias. En un tercer y último momento nos detendremos en el Concilio Plenario Latino Americano como una instancia culmen en la convergencia entre el ultramontanismo y la idea de América Latina. La realización del concilio, celebrado en Roma en 1899, significó un triunfo para aquellos que, como Soler, concebían la idea de una Iglesia y un catolicismo latinoamericanos como entidad e identidad supranacional. Como tendremos ocasión de profundizar, ese triunfo no deshizo las tensiones que existían detrás del proyecto de construir una “Iglesia latinoamericana”; tensiones que, por otra parte, no eran desconocidas ni ajenas a proyectos políticos, culturales y económicos que buscaban transitar por la misma senda unionista.

2. *Presente, futuro y pasado de un continente*

Como director y docente del Liceo Universitario de Montevideo, en 1877 Soler publicó *Apuntes para la historia de América hacia la época de su independencia*, destinado a sus alumnos del curso de historia americana. El texto ofrecía una síntesis del proceso de independencia de las colonias hispanoamericanas, la formación del imperio del Brasil, e incluía algunas nociones sobre la América indígena y la época de la Conquista –todo en ese orden–. El término “América Latina” no aparece en ninguna de sus páginas, pero el concepto está contenido en el recorte geográfico de los países considerados –México, Centroamérica y Sudamérica–. Un aspecto interesante de esta obra se encuentra en la inclusión de algunos

pensamientos que Soler verterá más tarde en otras obras de temática semejante. Una de esas ideas sugería que el siglo XIX veía trasladar el impulso de la civilización cada vez más hacia el occidente del mundo. Frente a un Asia “postrada por su fatalismo” y una Europa “carcomida” por ideologías irreligiosas y disolventes, Soler sostenía que solo una América lozana y joven mostraba signos de estar destinada por la providencia “para regenerar las sociedades e implantar la civilización”. Como otros “latinoamericanistas” de su tiempo, Soler compartía el mito de América como “el suelo clásico de la libertad y de la democracia”, pero con la particularidad de que vinculaba esa condición al cristianismo. Era la convergencia entre libertad, democracia y cristianismo la que otorgaba a América las llaves de un futuro promisorio y la distinguía de otros espacios históricos donde había surgido el sistema democrático. En otras palabras, la superioridad democrática de América frente a las antiguas Grecia y Roma radicaba en el “sublime lema cristiano: «fraternidad, igualdad, libertad»”. Ese optimismo con que Soler veía el desarrollo democrático en América no le impedía reconocer que el continente era todavía incapaz de comprender su “misión civilizadora”. Sin embargo, el día que reinara la paz y el derecho, América podría mostrarse apta para desempeñar “con gloria más brillante que Grecia y Roma el papel que en los destinos de la humanidad y de la civilización desempeñaron un tiempo Asia primero y Europa después”⁸²⁸.

El principal impedimento que Soler identificaba para el desarrollo de la misión civilizadora de América era el liberalismo anticlerical. En *Memorias de un viaje por ambos mundos* reconocía que América Latina se encontraba en muchos aspectos “muy por debajo de la raza germánico-sajona de la América del Norte”. Esa disparidad entre las dos Américas, la del Sur y la del Norte, era explicada por una influencia directa del “liberalismo revolucionario europeo, esencialmente anti-religioso”, que había actuado en la constitución de los Estados y en la formación de las nacionalidades latinoamericanas como un principio anárquico y disolvente⁸²⁹. Apenas nacieron a la independencia, las repúblicas del “Sur” sucumbieron a la tiranía de los liberales, más preocupados en liderar persecuciones religiosas que en trabajar por la prosperidad de los pueblos. La lectura que Soler hacía sobre el origen de la persecución anticlerical en América Latina destacaba dos causas que había generado que hasta los próceres de la independencia percibieran con cierto desdén al catolicismo y

⁸²⁸ Soler, *Apuntes para la historia...*, las citas corresponden a las páginas 4 y 5.

⁸²⁹ Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 2, 188.

llegaran a perseguirlo en algunos países. Una de esas causas estaba relacionada con el régimen de cristiandad colonial. Para Soler, el gobierno peninsular se había “ingerido demasiado” en la Iglesia, al punto de convertirla en un instrumento político. De ese modo, el gobierno eclesiástico terminó identificándose con el gobierno civil y provocó que la animadversión que despertaba la Corona española entre los americanos se extendiera también contra la Iglesia. Durante el proceso de independencia –siempre según la visión de Soler–, la disposición anticlerical aumentó por la circunstancia de que casi todos los obispos eran de origen español y habían jurado fidelidad al antiguo régimen. Ni siquiera el alto grado de compromiso que asumió el clero con el movimiento revolucionario sirvió para extinguir la desconfianza y la animosidad contra la Iglesia entre los nuevos gobiernos. La otra causa tenía relación con la masonería –“trasplantada de Francia a España, y de ambos a América Latina”–, que fue la que terminó por desatar el odio hacia el estamento clerical al presentarlo como enemigo de todo progreso humano. A esas condiciones hostiles terminó por sumarse “el espíritu exagerado” del liberalismo, que intentó modelar el catolicismo “confundiéndolo lo reformable con lo inmutable, esto es, con los dogmas”⁸³⁰.

De ese modo, concluía Soler, despreciada la Iglesia católica como potencia conservadora, las repúblicas latinoamericanas entraron en una oscilación permanente entre la anarquía y la dictadura, adquiriendo todos los defectos de Estados Unidos sin adquirir ninguna de sus ventajas, aunque conservaron la virtud de contar con “una movilidad volcánica de carácter” que les hacía más fácil “el tránsito de lo malo a lo bueno con una ocasión cualquiera, pues que un fondo de generosidad es proverbial en los pueblos de raza latina”. En esa idea romantizada de una raza latina generosa, joven y vigorosa, encontraba Soler la esperanza de un cambio redentor. Colombia se ofrecía como testimonio: un país que había sido el primero en reproducir los “extravíos del liberalismo francés con todo el aparato de las persecuciones religiosas”, se había vuelto sobre sus pasos para abrazar los principios del cristianismo. Era una prueba firme de que el resto de las repúblicas latinoamericanas podía retornar al verdadero torrente de la civilización cristiana⁸³¹.

⁸³⁰ Cfr. Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 2, 198-200.

⁸³¹ Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 2, 189.

3. De adanes, amerindios y ultramontanos

En la novedad de los estudios americanistas Soler encontró un espacio donde afirmar una identidad latinoamericana mientras ataba el pasado y el futuro del continente al catolicismo romano. Diez años después de publicar *Apuntes para la historia de América*, apareció en Montevideo su obra americanista más importante, *América precolombiana. Ensayo etnológico basado en las investigaciones arqueológicas y etnográficas de las tradiciones, monumentos y antigüedades de América indígena*⁸³². La base original del libro surgió de un manuscrito que Soler presentó al Concurso Científico Continental Latino-Americano, organizado en 1884 por la Sociedad Ciencias y Artes de Montevideo. El concurso estaba dirigido exclusivamente a latinoamericanos que remitieran trabajos originales relativos a cinco áreas temáticas: 1) “teoría y exposición científica sobre la correlación y unidad de las fuerzas físicas”; 2) “teoría y exposición sobre el origen y naturaleza de la materia cósmica, orgánica y organizada”; 3) “composición poética sobre *el porvenir*”; 4) “exposición científico-legal sobre las industrias incómodas, insalubres y peligrosas”; y 5) “memoria etnológica sobre América indígena antes de la época del descubrimiento”⁸³³. Las ilusiones y el trabajo invertido por los organizadores no impidió que el concurso terminara en un rotundo fracaso. Soler culpó a la “falta de entusiasmo público y de hábito en tan hermosos torneos”, y también a la pobreza de unos premios meramente honoríficos⁸³⁴. Se presentaron apenas nueve trabajos, y de los cinco temas propuestos solo hubo concursantes para tres. Soler presentó una monografía titulada “Colón é Isabel. Memoria etnológica sobre la América Indígena ántes del Descubrimiento”⁸³⁵. Luego del concurso, continuó trabajando en el

⁸³² Mariano Soler, *América precolombiana. Ensayo etnológico basado en las investigaciones arqueológicas y etnográficas de las tradiciones, monumentos y antigüedades de América indígena. Dedicado a la Sociedad de Ciencias y Artes por el Doctor Mariano Soler, ex-presidente de la misma* (Montevideo: s.e., 1887).

⁸³³ “Concurso Científico Continental Latino-Americano promovido por la Sociedad Ciencias y Artes de Montevideo”, *Boletín de la Sociedad Ciencias y Artes*, Montevideo, 23 diciembre 1883, 594-597. Como integrante de la Sociedad, Soler participó en la elaboración de las bases del concurso, en colaboración con su antiguo profesor escolar, el pedagogo catalán Jaime Roldós y Pons, y el ingeniero Ignacio Pedralbes. Cfr. “Concurso Científico propuesto por la Sociedad «Ciencias y Artes»”, *Boletín de la Sociedad Ciencias y Artes*, Montevideo, 14 octubre 1883, 469-472.

⁸³⁴ Mariano Soler, “Memoria presentada por la Comisión Directiva a la Sociedad Ciencias y Artes”, *Boletín de la Sociedad Ciencias y Artes*, Montevideo, 22 febrero 1885, 86.

⁸³⁵ [Mariano Soler], “Colón é Isabel. Memoria etnológica sobre la América Indígena ántes del Descubrimiento”, *Boletín de la Sociedad Ciencias y Artes*, Montevideo, 17 mayo 1885, 230-234. El trabajo continúa en los números publicados entre el 24 de mayo y el 3 de enero de 1886. En 1887 se generó una polémica rioplatense sobre la originalidad del libro de Soler *La América Precolombiana*. Soler se defendió de las acusaciones de

manuscrito y antes de abandonar el país en 1885 a causa de la presión del gobierno de Máximo Santos, lo entregó a la imprenta. Más tarde emprendió la gira por Latinoamérica, durante la cual tuvo oportunidad de visitar los restos arqueológicos de las civilizaciones antiguas. Al regresar a Montevideo en marzo de 1887, encontró la impresión terminada, por lo que decidió darla a conocer sin mayores modificaciones, a excepción de una nueva introducción⁸³⁶.

América precolombiana fue publicitada en la prensa como un ensayo que abordaba el estado de los estudios americanistas y daba cuenta de los últimos adelantos etnológicos y arqueológicos sobre las civilizaciones precolombinas⁸³⁷. Por “americanismo” Soler entendía la ciencia que se ocupaba de los problemas relacionados al origen, población y civilización de América antes de la llegada de los españoles⁸³⁸. Más que una disciplina particular, el americanismo era un campo de estudios multidisciplinario que congregaba a historiadores, antropólogos, arqueólogos, lingüistas, entre otros expertos y aficionados, interesados – muchos de ellos desde las más diversas y heterodoxas metodologías– en el pasado prehistórico de América y las culturas amerindias. Durante el último cuarto del siglo XIX, los americanistas fueron consolidándose como una comunidad científica transnacional por medio de la organización de congresos internacionales que favoreció la configuración de redes intelectuales y el intercambio fluido de ideas y objetos a ambos lados del Atlántico. El primer Congreso Internacional de Americanistas tuvo lugar en la ciudad de Nancy en 1875, siguiendo el de Luxemburgo en 1877, Bruselas en 1879, Madrid en 1881, y de ahí hasta la actualidad⁸³⁹. Los orígenes del americanismo en América Latina están enraizados con las actividades de bibliófilos, coleccionistas, historiadores y polígrafos que en el siglo XIX se

plagio en el artículo “La verdad en su lugar”, *El Bien Público*, Montevideo, 12 noviembre 1887, 1, donde revela que él había sido el autor de la memoria etnológica “Colón é Isabel”.

⁸³⁶ Cfr. Soler, *América precolombiana...*, 11.

⁸³⁷ Mariano Soler, “América Precolombiana”, *La Ilustración del Plata*, Montevideo, 18 septiembre 1887, 4-7.

⁸³⁸ Soler, *América precolombiana...*, 1.

⁸³⁹ Sobre los orígenes e internacionalización del americanismo en Europa y América Latina, véase: Leoncio López-Ocón, Jean-Pierre Chaumeil y Ana Verde Casanova, eds., *Los americanistas del siglo XIX. La construcción de una comunidad científica internacional* (Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2005); Leoncio López-Ocón, “El papel de los primeros Congresos Internacionales de Americanistas en la construcción de una comunidad científica”, *Élites intelectuales y modelos colectivos: mundo ibérico (siglos XVI-XIX)*, coords. Mónica Quijada Mauriño y Jesús Bustamante García (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003), 271-284; Christine Laurière, “La discipline s’acquiert en s’internationalisant. L’exemple des congrès internationaux des américanistes (1875-1947)”, *Revue Germanique Internationale* 12 (2010): 69-90.

sintieron atraídos por la historia antigua y colonial de América⁸⁴⁰. En Uruguay, el americanismo supo despertar el interés de algunos estudiosos de la etnohistoria, la arqueología y la antropología. El historiador y político Francisco Bauzá, cercano de Soler, fue uno de los primeros en escribir sobre las etnias indígenas que habitaron el territorio uruguayo en su obra *Historia de la dominación española en Uruguay* (1880-1882). Otros eruditos destacados fueron el escritor y político Eduardo Acevedo Díaz, quien se interesó en la cultura amerindia local en el artículo “Etnología indígena – La raza Charrúa a principios de este siglo”, aparecido en el diario montevideano *La Época* en 1891; y el geólogo, ingeniero y arqueólogo español Clemente Barral Posadas, que cultivó la arqueología prehistórica y el coleccionismo etnográfico en el país y mantuvo relación con diversas asociaciones científicas en América y Europa. En el germinal campo de la antropología, José Henriques Figueira, formado en París y Berlín, destacó como coleccionista y fue autor del ensayo *Los primitivos habitantes del Uruguay*, publicado en 1892⁸⁴¹. Soler se incorporó desde el principio a las filas de estos primeros americanistas uruguayos, pero con la singularidad de que su enfoque fue extensivo a América y contenía veladas pretensiones ultramontanas.

América precolombina transita por una amplia variedad de temas, dando cuenta del debate antropológico entre monogenismo y poligenismo, las teorías sobre el poblamiento americano, el problema etnológico –y sus implicaciones teológicas– del “hombre primitivo”, el valor y la racionalidad de las edades arqueológicas y su aplicabilidad a América, y la edad del hombre prehistórico americano. A modo de apéndice, Soler incluyó una breve reflexión sobre la conquista e independencia de América. “Al desarrollar estas materias”, explicaba el autor a sus lectores, “nos hemos propuesto indicar que si el Oriente es con justo título digno de investigaciones y trabajos asiduos, la América Precolombiana puede también

⁸⁴⁰ Horacio Crespo, “El erudito coleccionista y los orígenes del americanismo”, en *Historia de los intelectuales en América Latina. I...*, 290-311. Respecto a los comienzos de la arqueología en Sudamérica, una síntesis introductoria puede leerse en el trabajo de Gustavo Politis, “The socio-politics of the development of archaeology in Hispanic South America”, en *Theory in Archaeology: A World Perspective*, ed. Peter J. Ucko (London: Routledge, 1995), 194-231.

⁸⁴¹ Para profundizar en los inicios de la antropología y el estudio de los grupos indígenas en Uruguay, véanse los trabajos de Renzo Pi Hugarte, “Sobre la Antropología en Uruguay”, *Horizontes Antropológicos* 3:7 (1997): 36-61; Gustavo Verdesio, “La mudable suerte del amerindio en el imaginario uruguayo: su lugar en las narrativas de la nación de los siglos XIX y XX y su relación con los saberes expertos”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 14 (2005): 161-195; Federico del Castillo, “Huellas evolucionistas en la literatura proto-antropológica uruguaya sobre los Charrúas en el cambio de siglo (1890-1911)”, *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 28: 1 (2020): 59-73. Ninguno de estos autores reporta el caso de Soler.

suministrarnos conocimientos bajo el punto de vista de la filosofía de la historia para encuadrarlos en la historia general de la humanidad”⁸⁴². La cita propone la clave interpretativa de toda la obra y da algunas pistas acerca de cómo imaginaba Soler a América Latina. A contracorriente del proceso de autonomización que estaban experimentando los estudios americanistas en Europa –inicialmente ligados al trabajo de los orientalistas–, Soler insiste en un mayor diálogo metodológico entre orientalistas y americanistas⁸⁴³. Eso se explica por la idea evolutiva y lineal de la cultura humana que atravesaba su pensamiento, y que lo persuadía del valor de los estudios americanistas para la comprensión del proceso civilizatorio de la humanidad. En ese sentido, aunque no creía que las altas culturas amerindias pudieran compararse con los antiguos griegos y romanos y sí más bien con los “Tibetanos y acaso con los Egipcios y Etruscos”, sostenía que sus méritos eran “filosófico-histórico”, porque de su estudio se podían “apreciar las leyes que sigue en su desarrollo el espíritu humano al través de las edades”⁸⁴⁴. De ahí también el escaso o nulo valor que le otorgaba a las culturas amerindias de su tiempo, las cuales en ningún momento menciona en *Memorias de un viaje por ambos mundos*, así como tampoco considera la “cuestión indígena” –que tanto afectaba a países como México, Perú o Bolivia– en el informe al cardenal Laurenzi de 1888⁸⁴⁵. La América Latina de Soler era una comunidad cultural esencialmente “caucásica” y católica. La “América indígena” era ante todo un asunto de la etnología y de la antropología históricas, de la arqueología y de la lingüística. Así, lo mestizo y lo “pagano” se perdían en las sombras de lo que no se nombra.

La nota ultramontana de *América precolombiana* surge del intento por conciliar el avance de los estudios americanistas con el relato bíblico y los dogmas católicos. En dos temas resulta evidente esa preocupación: la defensa del monogenismo en el marco del problema del poblamiento americano, y la discusión sobre si el “hombre primitivo” podía ser asimilado al “hombre salvaje”. La defensa del origen adamítico del hombre americano permitía a Soler insertar la historia de América en el gran relato bíblico⁸⁴⁶ y fundamentar un

⁸⁴² Soler, “América Precolombiana...”, 7.

⁸⁴³ Esta idea aparece con insistencia en las obras que Soler dedicó a sus viajes por el Oriente antiguo y que tendré oportunidad de analizar en el capítulo 7.

⁸⁴⁴ Soler, *América precolombiana...*, 4.

⁸⁴⁵ Para la cuestión indigenista en el Perú de entresiglos, véase Cubas Ramacciotti, *The Politics of Religion...*, 201-236.

⁸⁴⁶ Ramón Solans, “The Creation of a Latin American Church...”, 332.

concepto universal de civilización como desarrollo progresivo de la humanidad a la luz de una filosofía cristiana de la historia. Los avances en la antropología, la etnología y la lingüística americanistas, en la medida en que descubrían paralelismos y relaciones entre las antiguas poblaciones de Asia y América, confirmaban la unidad de la especie humana proclamada en la Biblia⁸⁴⁷. Soler reconocía que, aunque los antropólogos, arqueólogos y geólogos no habían alcanzado aún un grado concluyente para determinar la procedencia del hombre americano, se barajaban distintas hipótesis que podían explicar la emigración del Antiguo al Nuevo Mundo. La que Soler encontraba más probable era la que sostenía que el poblamiento americano se había dado desde la meseta central de Asia –“origen que da la Biblia a la dispersión de los pueblos”– por el estrecho de Bering. No descartaba otras posibilidades complementarias, como la propuesta por algunos geólogos que especulaban sobre una suerte de corredor terrestre que antiguamente habría unido a Asia con la América Meridional y del que solo quedaría como vestigio un reguero de islas en el océano Pacífico. Tampoco le parecía inverosímil que hubieran existido movimientos migratorios como consecuencia de naufragios e incluso consideraba probable que el poblamiento se hubiera llevado a cabo desde la mítica Atlántida⁸⁴⁸. Pero cualquiera fuera la teoría que mejor explicara el proceso migratorio, lo principal para Soler era la confirmación de la unidad de la especie humana.

El problema del hombre primitivo como ser originalmente salvaje o civilizado acarrea otro dilema con trasfondo teológico. Soler se mostraba partidario de un racismo científico cuanto afirmaba que el primer hombre necesariamente tenía que pertenecer a la raza blanca o caucásica. ¿Podía acaso concebirse que la “raza blanca” procediera de la “etíope”, “a todas luces su inferior, tanto en lo físico como en lo intelectual y moral”? Y si por el contrario el “negro” era “un blanco degenerado”, ¿bastaba para explicar esas diferencias aludiendo a la acción climática, la alimentación, segregación y determinados hábitos prolongados en el tiempo? Sin demasiadas pruebas científicas de las que sustentarse, Soler pensaba que lo más racional era creer que la raza blanca, “por ser el tipo perfectísimo

⁸⁴⁷ Cfr. Soler, *América precolombiana...*, 197.

⁸⁴⁸ Cfr. Soler, *América precolombiana...*, 7-8, 202-203, 233-242. Al trata la hipótesis de la Atlántida, Soler “resumió” –hoy se diría lisa y llanamente que plagió– lo expuesto en la obra dirigida por Vicente Riva Palacio y escrita por Alfredo Chavero, *México al través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la Antigüedad más remota hasta la época actual*, t. 1 (Ciudad de México/Barcelona: Ballestrá y Cía./Espasa y Cía., [1884]), 71-73.

de la especie”, fuera el “hombre primitivo”⁸⁴⁹. Con esos argumentos no pretendía defender una supuesta perfección de la raza blanca y mucho menos justificar formas de dominio de una raza sobre otras. Su intención era persuadir al lector acerca del peligro que entrañaban ciertas teorías evolucionistas que atacaban las enseñanzas del catolicismo y degradaban al hombre primitivo hasta convertirlo en un animal salvaje. Por tanto, para Soler el primer Adán debió nacer “adulto y perfecto de las manos del creador”, según lo proclamaban todas las tradiciones en comunión con el Génesis. Eso significaba que el “estado salvaje” no podía ser el del hombre primitivo ni el punto de partida de la civilización, porque en un ambiente bestializado la razón no encontraría nunca un camino hacia el perfeccionamiento⁸⁵⁰. Al contrario, el estado primitivo era un estado “civilizado”, tanto en sentido moral como intelectual; “en cuanto a la industria y a las partes o demás ornamentos de la civilización material, solo las poseía en germen: las necesidades y circunstancias debían darle origen y perfección”⁸⁵¹. Hacia el final del libro Soler cantaba victoria de que la ciencia daba la razón a la fe, y que la fe se había anticipado, en sus dogmas, a los avances científicos:

Así apareció América como un monumento gigantesco que había de suscitar las cuestiones antropológicas más trascendentales; y alguien creyó que sus monumentos y población aborigena [sic] desmentiría las grandes verdades de la civilización cristiana, la solidaridad universal del género humano en la unidad de la especie, base indispensable de la etnología y de la filosofía de la historia, como la negación de la igualdad y de la fraternidad universales, que son el más bello florón de la civilización moderna. Pues bien: no solo han sido comprobadas esas grandes verdades, sino que lo que constituía la última degradación de la falsa ciencia, el hombre-mono y el salvajismo originario, recibieron un mentís de la etnología americana⁸⁵².

La relación de Soler con los estudios americanistas trascendió la publicación de *América precolombiana*. Charles Warren Currier, americanista estadounidense y futuro obispo de la diócesis cubana de Matanzas—, recordó en 1911 que Soler y el prelado mexicano Francisco Plancarte y Navarrete —ambos compañeros de generación en el Colegio Pío Latino— habían sido de los pocos representantes del clero en participar de los congresos internacionales de americanistas⁸⁵³. Sin ninguna actuación destacable, el nombre de Mariano

⁸⁴⁹ Soler, *América precolombiana...*, 168-169.

⁸⁵⁰ Soler, *América precolombiana...*, 257.

⁸⁵¹ Soler, *América precolombiana...*, 260-261. Para Soler existía también una “religión primitiva” que era la “verdadera”; las “falsas religiones”, por tanto, no sería más que degeneraciones de aquel culto verdadero. Cfr. Soler, *América precolombiana...*, 268-271.

⁸⁵² Soler, *América precolombiana...*, 321.

⁸⁵³ Charles Warren Currier, *Lands of the Southern Cross. A Visit to South America* (Washington, D.C.: Spanish-American Publication Society, 1911), 108-109. Currier rescata también las figuras del rector de la Universidad

Soler aparece en varias actas de los congresos de americanistas. La primera vez que figura es en el congreso que se realizó en Berlín en 1888, donde presentó su libro *América precolombiana*⁸⁵⁴. En la sesión de 1892, que tuvo lugar en la ciudad española de Huelva, Soler volvió a presentar uno de sus libros –posiblemente se tratara del mismo– por intermedio del ministro plenipotenciario de Uruguay en Madrid, su amigo Juan Zorrilla de San Martín⁸⁵⁵. Ese año colaboró además con la comisión uruguaya encargada de representar al país en la Exposición Histórico-Americana que se llevó a cabo en Madrid. Su nombre aparece como el único socio representante de Uruguay en la undécima edición que se celebró en Ciudad de México en 1895⁸⁵⁶, y como suscriptor en las ediciones de París de 1900⁸⁵⁷, Nueva York de 1902⁸⁵⁸ y Stuttgart de 1904⁸⁵⁹. Esta presencia respondía a la preocupación de Soler por lograr una mayor presencia latinoamericana en estos eventos. Con esa intención le propuso al secretario del congreso de americanistas de Madrid en 1881 la conveniencia de incrementar el número de congresos en América. También le sugirió estimular entre los americanistas europeos la realización de trabajos de campo que les permitieran ratificar sus conocimientos. La respuesta que recibió fue que ya se había presentado una moción semejante y que había sido desechada por el escaso interés que mostraban tanto los intelectuales como los gobiernos americanos en esos estudios. Respecto a las excursiones científicas a América, se le aseguró que, si no eran más frecuentes, se debía a la falta de protección de los Estados latinoamericanos⁸⁶⁰.

Católica de América, Thomas Joseph Shahan, y del jesuita alemán Joseph Fischer, entre los clérigos americanistas.

⁸⁵⁴ Congreso Internacional de Americanistas, *Congrès International des Américanistes. Compte-rendu de la septième session. Berlin 1888* (Berlin: Librairie W.H. Kuhl, 1890), 805.

⁸⁵⁵ Congreso Internacional de Americanistas, *Congreso Internacional de Americanistas. Actas de la novena reunión. Huelva 1892*, t. 1 (Madrid: Tipografía de los Hijos de M. G. Hernández, 1894), 140.

⁸⁵⁶ Congreso Internacional de Americanistas, *Congreso Internacional de Americanistas. Actas de la undécima reunión. México 1895* (Ciudad de México: Agencia Tipográfica de F. Díaz de León, 1897), 16 y 385.

⁸⁵⁷ Congreso Internacional de Americanistas, *Congrès International des Américanistes. XII^e session tenue a Paris en 1900* (Paris: 1900) [Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, 1968], XII.

⁸⁵⁸ Congreso Internacional de Americanistas, *International Congress of Americanists. Thirteenth Session held in New York in 1902* (New York: 1902) [Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, 1968], XVI.

⁸⁵⁹ Congreso Internacional de Americanistas, *Internationaler Amerikanisten-Kongress. Vierzehnte Tagung Stuttgart 1904* (Stuttgart: 1902) [Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, 1968], XIX.

⁸⁶⁰ Soler, *América precolombiana...*, 12.

4. 1492-1892: cuarto centenario del nacimiento de América Latina

En 1892 el mundo Atlántico presenció una miríada de eventos conmemorativos, fiestas, exposiciones y congresos dedicados a celebrar el cuarto centenario del llamado “descubrimiento de América”. Sostenidas en una cultura de masas en desarrollo, estas conmemoraciones permitieron expresar diversas identidades colectivas –nacionales y transnacionales– sin dejar de exteriorizar tensiones entre lo local y lo global o entre identidades supranacionales en conflicto. Nacionalismo, catolicismo, latinoamericanismo, hispanismo, iberoamericanismo y panlatinismo se dieron cita, con mayor o menor ímpetu, en los distintos festejos locales e internacionales. En su cara oculta, estas conmemoraciones silenciaron o solaparon a otras comunidades –políticas, raciales, emocionales– que no disponían de medios o recursos para expresar su voz en los distintos escenarios⁸⁶¹. Pero ese no fue el caso de la Iglesia católica.

En paralelo a los programas culturales desarrollados por los diferentes Estados en América Latina, los católicos desplegaron una “agenda conmemorativa” propia y a escalas múltiples –internacional, nacional y local–⁸⁶². Anticipándose a los festejos, la Santa Sede quiso asumir un papel rector con la encíclica *Quarto abeunte saeculo*, del 16 de julio de 1892. En ella, León XIII exhortó a los obispos de España, Italia y las Américas a acompañar las celebraciones mundiales del 12 de octubre. “Para que las fiestas de Colón se celebren dignamente y con arreglo a la verdad, conviene añadir lo santo de la religión al esplendor de las solemnidades civiles”, escribía el papa⁸⁶³. La “verdad” a la que se aludía era que Colón había sido antes que nada un hombre de fe (“Colón nos pertenece”) y que la empresa del Descubrimiento, que había permitido a los pueblos amerindios ser “arrancados de la barbarie y llevados a la civilización y a la humanidad”, se produjo bajo la inspiración del catolicismo⁸⁶⁴. La encíclica destacaba otro aspecto de la hazaña colombina que se relacionaba con

⁸⁶¹ Al respecto, véanse los dossiers coordinados por Gustavo Alares López y Javier Moreno Luzón, coords., “Conmemoraciones e identidades (trans)nacionales, entre España y América Latina”, dossier de *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série* 50: 2 (2020): 9-15; y Pablo Ortemberg, “Panamericanismo, hispanoamericanismo y nacionalismo en los festejos identitarios de América Latina, 1880-1920. Performances y encrucijadas de diplomáticos e intelectuales”, *Anuario IEHS* 32: 1 (2017): 99-110.

⁸⁶² En ese sentido se destaca el trabajo pionero de Ramón Solans, “Iglesia y políticas conmemorativas...”.

⁸⁶³ “Letras de Nuestro Santísimo Padre León por la divina providencia papa XIII a los arzobispo y obispos de España, Italia y ambas Américas sobre Cristóbal Colón”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 10 septiembre 1892, 3662.

⁸⁶⁴ “Letras de Nuestro Santísimo Padre León...”, 3660.

el gran debate decimonónico sobre los vínculos entre la tríada Iglesia católica, civilización y progreso. Presentaba a Colón como una figura que había logrado reunir “el estudio de la naturaleza al de la religión, y había alimentado su alma con los preceptos de una fe católica profunda”⁸⁶⁵. De ese modo, el héroe católico era erigido en símbolo de la armonía entre catolicismo y modernidad, en medio de las voces de un siglo que cuestionaban la contribución de la religión al progreso material y civilizatorio.

Las Iglesias latinoamericanas respondieron con entusiasmo a la convocatoria lanzada por el Vaticano disponiendo la celebración de tedeums, funciones religiosas, peregrinaciones, repiques de campanas, y, dependiendo del estado de sus relaciones con los respectivos gobiernos civiles, acompañando también las festividades oficiales. Desde Chile se propuso, incluso años antes de que se conociera la encíclica leonina, coordinar una propuesta latinoamericana que revistiera la conmemoración de un fuerte sentido religioso, pero la respuesta no fue la esperada⁸⁶⁶. En Uruguay, las buenas relaciones que la Iglesia mantenía con el gobierno de Julio Herrera y Obes permitieron un gran despliegue de las ceremonias religiosas, que buscaron conectar distintos gestos religiosos de la aventura colombina con el presente nacional e internacional. Para los días 11, 12 y 13 de octubre, Soler ordenó que las parroquias dieran largos repiques de campanas tres veces al día. Asimismo, mandó que se expusiera el Santísimo Sacramento para la adoración de los fieles y al término de la exposición diaria debía rezarse el santo rosario y los actos de fe, esperanza y caridad, para terminar con el Salve Regina –“en recuerdo de la que se entonaba sobre el puente de cubierta de las carabelas de Colón”– y una bendición. El día 11 se efectuó una comunión general en la catedral y en todas las parroquias del país, en memoria de la que vivieron Colón y su tripulación al partir del puerto de Palos y en honor al Sagrado Corazón de Jesús. Aquellos que se confesaron y comulgaron recibieron la indulgencia plenaria. Ese día se realizó una misa campal en la plaza Independencia, oficiada por el obispo auxiliar Ricardo Isasa y con la asistencia particular del Ejército. El día 12, tal como había resuelto Soler, hubo una misa solemne en la catedral, mientras que en el resto de las parroquias se celebró misa solemne – la propia de Nuestra Señora del Pilar– con tedeum. Finalmente, el día 13, el vicario general de Montevideo Santiago Haretche ofició una misa solemne en la catedral “para implorar al

⁸⁶⁵ “Letras de Nuestro Santísimo Padre León...”, 3661.

⁸⁶⁶ Ramón Solans, “Iglesia y políticas conmemorativas...”, 26-30.

Señor, que con singular providencia, salve, proteja y bendiga a la niñez y a la juventud uruguaya, a fin de que crezcan y se robustezcan en la divina fe y amor a la Iglesia que hicieron grandes a Colón y a nuestros pasados”. Por solicitud del presidente Herrera y Obes, se cantó un tedeum en la catedral conmemorando el entonado por la tripulación de la Pinta al desembarcar en la isla de Guanahani⁸⁶⁷.

Junto a otras repúblicas latinoamericanas, Uruguay se hizo presente en los principales eventos internacionales organizados por el IV centenario del descubrimiento de América. Tuvo una modesta participación en la Exposición Histórico-Americana de Madrid (1892), en la Exposición Italoamericana de Génova (1892) y en la Exposición Mundial Colombina de Chicago (1893)⁸⁶⁸. Estos eventos fueron utilizados como plataforma de exhibición y propaganda donde los países latinoamericanos pudieran presentarse al mundo como naciones civilizadas y modernas, y así captar inversiones e inmigrantes europeos. También sirvieron como un instrumentos para la construcción y afianzamiento de una identidad nacional en el ámbito internacional⁸⁶⁹.

Atenta a la creciente influencia de los Estados Unidos en América Latina –en 1889 había tenido lugar la Primer Conferencia Panamericana–, España organizó la Exposición Histórico-Americana con el deseo de promover un sentimiento de hispanidad entre sus antiguas colonias. La propuesta era reconstruir el estado civilizatorio de las culturas amerindias al momento de la llegada de los españoles para que, contrastando con el presente de las repúblicas latinoamericana, quedara patente el influjo de España en el desarrollo de la civilización occidental. Fueron pocos los países que, como México y en parte Colombia, presentaron en la Exposición una lectura del propio pasado indígena y la herencia hispánica integrados al imaginario nacional; otras naciones, en cambio, como Argentina, con un alto porcentaje de inmigración europea y un territorio que había estado al margen de las altas

⁸⁶⁷ Mariano Soler, “Pastoral eucarístico-apologética del Ilmo. Sr. obispo diocesano con ocasión del cuarto centenario del descubrimiento de América”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 10 septiembre 1892, 3558-3560. Oscar Jorge Villa, “La celebración del IV Centenario en el Uruguay finisecular”, *Deslindes: Revista de la Biblioteca Nacional* 2-3 (1993): 47-51.

⁸⁶⁸ Cfr. *Catálogo General de la Exposición Histórico-Americana de Madrid 1892*, t. 1 (Madrid: Est. Tip. Sucesores de Rivadeneyra, 1893), sección F. Uruguay; *Cronache della commemorazione del IV Centenario Colombiano* (Genova: Municipio de Génova, 1892), 127-128; Trumbull White y William Igleheart, *The World's Columbian Exposition, Chicago, 1893* (Philadelphia/Saint Louis: P.W. Ziegler & Co., 1893), 178.

⁸⁶⁹ Jorge Pinto Rodríguez, “Las exposiciones universales y su impacto en América Latina (1850-1930)”, *Cuadernos de Historia* 26 (2007): 57-89.

culturas precolombinas, dieron escasa importancia al evento, dirigiendo su interés a la construcción de una imagen de nación moderna y europeizada⁸⁷⁰.

En el marco de la exposición madrileña, Mariano Soler colaboró con la comisión nacional encargada de coordinar la representación de Uruguay⁸⁷¹. En noviembre de 1891, el presidente de la comisión escribió al prelado y a otras personas distinguidas por su interés entográfico para solicitar su cooperación. Soler respondió dirigiendo una circular a los párrocos del país para que pusieran especial esfuerzo en recolectar “todos los objetos que hayan pertenecido a los primitivos habitantes de estas regiones, y que puedan figurar en el patriótico certamen”⁸⁷². También facilitó personalmente algunos objetos arqueológicos que figuraron en el ensayo etnohistórico escrito por el antropólogo José Henriques Figueiras para la exposición⁸⁷³.

Las celebraciones conmemorativas permitieron a Soler, como obispo y americanista aficionado, sintetizar sus pensamientos sobre América Latina. Esas ideas fueron sintetizadas en una carta pastoral “eucarístico-apologética” que firmó durante su visita pastoral a la villa de Santa Rosa del Cuareim, el 30 de agosto de 1892, fiesta de la santa patrona de América Rosa de Lima. La carta desarrollaba buena parte de los conceptos contenidos en la encíclica *Quarto abeunte saeculo* y centraba su argumentación en presentar el descubrimiento de América como una “gloria indiscutible de Colón; una empresa eminentemente benéfica para la civilización y la humanidad, así como eminentemente católica”⁸⁷⁴. Siendo un admirador sincero de la “Madre patria” y “partidario de la unión ibero-americana”⁸⁷⁵, no es de extrañar que la pastoral de Soler estuviera teñida de un fuerte hispanismo.

⁸⁷⁰ Cfr. Carmen C. Muñoz, “Imaginaris nacionales en la Exposición Histórico-Americana de Madrid, 1892. Hispanismo y pasado prehispánico”, *Iberoamericana* 13: 50 (2013): 101-118.

⁸⁷¹ Cfr. *El Uruguay en la Exposición Histórico-Americana de Madrid. Memoria de los trabajos realizados por la Comisión Nacional encargada de organizar los elementos de concurrencia* (Montevideo: Imprenta Artística de Dornaleche y Reyes, 1892), 17, 213-217.

⁸⁷² Mariano Soler a Pedro E. Bauzá (Montevideo, 14 diciembre 1891), ACEM, Libro de Notas n.º 6, ff. 157-158; Circular de Mariano Soler a los curas de campaña (Montevideo, 14 diciembre 1891), ACEM, Libro de Notas n.º 6, f. 160.

⁸⁷³ *El Uruguay en la Exposición...*, 216-217.

⁸⁷⁴ Mariano Soler, “Pastoral eucarístico-apologética del Ilmo. Sr. obispo diocesano con ocasión del cuarto centenario del descubrimiento de América”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 10 septiembre 1892, 3644.

⁸⁷⁵ Así se lo había hechor saber al rey Alfonso XII en 1884 y, décadas más tarde, también al religioso español Gumersindo Busto al momento de apoyar su proyecto de fundar una Universidad Hispanoamericana en Santiago de Compostela. Cfr. Mariano Soler a Gumersindo Bustos (14 octubre 1905), borrador, ACEM, GMMS, Arzobispado, Documentos varios. Los vínculos de Soler con España estaban dados por los lazos con su familia paterna, de origen catalán, y por sus referentes intelectuales, como Jaime Balmes, Juan Donoso Cortés y Marcelino Menéndez Pelayo. En 1890 escribió a este último proponiéndole que escribiera un “tratado teórico-

El movimiento hispanista, surgido a mediados del siglo XIX, se orientaba a restablecer las relaciones transatlánticas entre España y sus antiguas colonias americanas. La base de esa unión se fundaba en una historia, un idioma y una religión compartidos. De forma semejante al panlatinismo, el hispanismo promovió una idea racial romantizada y apeló a una cultura y una constitución moral común a todos los pueblos y naciones que una vez integraron el imperio español. Al reconocer como fecha del nacimiento de América el año 1492, el hispanismo silenció el aporte indígena a la creación de un pasado y una cultura americanos, alimentando además un discurso de “blanqueamiento” racial del ser latinoamericano. El hispanismo convivió con discursos críticos a la herencia colonial de España, a la que se le achacaba ser la madre de todos los males genéticos de América Latina. Países del Atlántico norte como Estados Unidos, Francia o Inglaterra fueron situados en los pedestales de una civilización que se buscaba homologar. Soler combatió esa clase de discursos, pero al mismo tiempo “desnacionalizó” la empresa del Descubrimiento para darle casi todo el crédito al catolicismo. Como explicaba en la carta pastoral, había sido la Iglesia católica la que por medio de sus laicos y religiosos había inspirado y dado a Colón los medios necesarios para que este pudiera ejecutar su providencial proyecto. Por tanto, concluía el obispo, un hallazgo tan grandioso como había sido el de América por Colón naturalmente tenía que realizarse en “un tiempo en que el mundo estaba bajo la dirección de la Iglesia”⁸⁷⁶. Desde entonces, el catolicismo continuó con su labor fecunda en el Nuevo Mundo, a pesar de los abusos y excesos de los conquistadores, y más cercano en el tiempo, del odio de sus enemigos, en particular de los protestantes. Pero la fertilidad de la Iglesia era cosa demostrada, aseguraba Soler, porque “mientras en los Estados de raza sajona los indígenas han sido casi exterminados, la Iglesia ha convertido y civilizado casi en su totalidad a los indígenas que forman parte de los Estado ibero-americanos”⁸⁷⁷. La balanza del gobernar religioso en América se inclinaba, pues, a favor de la Iglesia: “la América Latina es, gracias a Dios,

práctico de filosofía de la historia e historia de la civilización” para estudiantes universitarios. La propuesta fue amablemente rechazada. Cfr. Mariano Soler a Marcelino Menéndez Pelayo (Montevideo, 30 septiembre 1890), borrador, y Marcelino Menéndez Pelayo a Mariano Soler (Santander, 16 septiembre 1891), ACEM, GMMS, Obispado, Correspondencia. Sobre el hispanismo en Soler y otro ultramontanos latinoamericanos, pueden consultarse los trabajos de Ramón Solans, *Más allá de los Andes...*, 251-273, y “Las fiestas de las Banderas...”.

⁸⁷⁶ Soler, “Pastoral eucarístico-apologética...”, 3651.

⁸⁷⁷ Soler, “Pastoral eucarístico-apologética...”, 3653.

católica, y no cambiará su religión por ninguna otra; y en la América sajona el catolicismo hace consoladores progresos”⁸⁷⁸.

El destino de América en su relación con la civilización moderna y el ultramontanismo es la otra materia central de la pastoral. Soler volvía aquí sobre algunas ideas ya vertidas en sus obras americanistas. América –profetizaba– estaba destinada a cumplir una función primordial en la regeneración del mundo. Pues, aunque era un continente joven, se encaminaba a convertirse en “el suelo clásico de las libertades políticas y civiles, esto es, de la democracia en el sentido augusto y cristiano de estas palabras”⁸⁷⁹. De los católicos dependía acelerar la influencia del cristianismo en las instituciones para lograr que América se viera “adorada por el mundo entero. Ya lo comenzamos a ver: Estados Unidos, primera potencia en el mundo de Colón, es también el modelo y la primogénita de la libertad, así como la nación más próspera del mundo”. Pero así como Soler auguraba un futuro luminoso para el desarrollo de la civilización, especialmente en América, también vislumbraba sombras que amenazaban con propagar tres grandes males en la sociedad moderna y democrática: el materialismo, el socialismo y la “falsa noción de la libertad”⁸⁸⁰.

¿Cómo podía resguardarse a la civilización de esos males? Para Soler, la respuesta estaba en la armonización entre el progreso material y el perfeccionamiento moral, que en eso consistía, a fin de cuenta –según su definición–, la naturaleza y esencia de la “verdadera civilización”. ¿Existía esperanzas de alcanzarlo? Ciertamente, siempre y cuando se prestara la atención suficiente a la enseñanzas de la Iglesia. Como explicaba Soler, la conciliación entre progreso moral y material ya había sido iniciada por León XIII, el “soberano del mundo moral y religioso”. Su magisterio procuraba encauzar la civilización y la democracia a través de “la reconociliación de la sociedad moderna con la Iglesia, la adaptación de las verdades eternas e inmutables del Evangelio y del cristianismo a las necesidades actuales y a las condiciones de nuestra época”. Situado entre un pasado que se desmoronaba y un porvenir en construcción, León XIII surgía en la pastoral de Soler como el “legislador de la nueva civilización” y “mentor de la democracia cristiana”⁸⁸¹. Esa autoridad descansaba en la capacidad personal que tenía el papa para comprender las necesidades y problemas de la

⁸⁷⁸ Soler, “Pastoral eucarístico-apologética...”, 3654.

⁸⁷⁹ Soler, “Pastoral eucarístico-apologética...”, 3654.

⁸⁸⁰ Soler, “Pastoral eucarístico-apologética...”, 3655.

⁸⁸¹ Soler, “Pastoral eucarístico-apologética...”, 3655.

época, y que Soler reducía a cuatro grandes cuestiones: la justicia social, el problema del equilibrio político, el culto al progreso y a las ciencias, y la evolución de la democracia. La gran conquista del pontificado de León XIII había sido dar “forma filosófica, social y política a la democracia contemporánea” en documentos clave de su magisterio que eran destacados en la carta pastoral⁸⁸². De forma implícita, Soler reconocía así un cambio en la relación de la Iglesia con la modernidad política y social inaugurado con el pontificado de León XIII, pasando de la crítica defensiva a la declaración positiva. “Hay que obedecerle y seguirle como al conductor y legislador de la civilización del porvenir”, afirmaba en referencia a León XIII, para concluir:

Que la sapientísima impulsión de León XIII triunfe en todas las partes, en Europa, en América y en Oriente, y el retorno a las influencias morales y a los ideales del cristianismo, que son el aroma divino de la civilización humana, constituirá el más bello florón del gran siglo que asoma ya en los balcones del oriente, y de la democracia cristiana en el mundo por las conquistas de América en su próxima y gloriosa evolución para el porvenir de la humanidad⁸⁸³.

El cierre de la pastoral contenía una crítica a los hispanistas católicos más exacerbados que deseaban elevar a Cristóbal Colón a los altares. La opinión de Soler contrastaba con la del anterior obispo de Montevideo, Inocencio María Yéregui, que había acompañado con su firma las suplicas que dirigieron al papa numerosos prelados del mundo para introducir la causa de canonización del “más grande y el más ferviente cristiano de los nautas”⁸⁸⁴. El

⁸⁸² La encíclica *Immortale Dei* (1885), desarrolla la concepción católica de Estado, afirma la existencia de dos sociedades perfectas, Iglesia y Estado, específicas en sus fines y soberanas en sus propios ámbitos, y enseña que los católicos tenían la obligación de intervenir en política, salvo situaciones excepcionales; la encíclica *Libertas praestantissimum* (1888), expone la doctrina católica sobre la libertad en consideración con el problema de las libertades modernas; la encíclica *Nobilissima Gallorum gens* (1884), recomendaba a los católicos franceses la aceptación del régimen republicano de gobierno y defiende la enseñanza religiosa; en la célebre encíclica *Rerum novarum* (1891), se analiza el problema obrero y se propone una organización socioeconómica fundada en la doctrina social católica; en *Au milieu de sollicitudes* (1892), una carta dirigida al episcopado y el pueblo de Francia, se reafirma la tesis –ya presentada en *Immortale Dei*– sobre la no vinculación exclusiva de la autoridad política con una determinada forma de gobierno; y en la carta *Notre Consolation* (1892), escrita a los cardenales franceses, se retieren los conceptos de *Au milieu*. Todos los documentos mencionados del magisterio leonino pueden consultarse en *Doctrina pontificia. II. Documentos políticos*, ed. José Luis Gutiérrez García, estudio introductorio y sumario de tesis por Alberto Martín Artajo con la colaboración de Venancio Luis Agudo (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958); y *Doctrina pontificia. III. Documentos sociales*, ed. Federico Rodríguez, traducción de los textos latinos e italianos de Carlos Humberto Núñez (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959).

⁸⁸³ Soler, “Pastoral eucarístico-apologética...”, 3657-3658.

⁸⁸⁴ Yéregui estaba convencido de que no era un pensamiento temerario solicitar la canonización Colón, y para fundamentar su parecer apelaba a la obra del conde Roselly de Lorgues, autor de varias obras sobre el navegante genovés y propagador de la idea de su “santidad”. Inocencio M. Yéregui a José de G. Baldi (Montevideo, 23 abril 1883), ACEM, Libro de Notas n.º 4, ff. 200-201. Cf. Ramón Solans, *Más allá de los Andes...*, 58-62.

hispanismo de Soler y su discurso reconciliador con el pasado hispánico no alcanzó hasta esas alturas y en ese sentido interpretó el “*Colombus noster est*” de León XIII de la siguiente manera: “al enaltecer al gran descubridor [el papa] lo hace colocándolo en su verdadero lugar, por encima de los grandes héroes de la historia, aunque por debajo de los Santos, que permanecerán siendo siempre los primeros entre los hijos de Adán; rechazando así con fina delicadeza las exageraciones de los entusiastas inmoderados”⁸⁸⁵.

5. *Una Iglesia para América Latina*

La articulación de una Iglesia latinoamericana transitó en paralelo al surgimiento de América Latina como concepto geocultural. Que a fines del siglo XIX pudiera hablarse de una comunidad religiosa con vínculos institucionales en el continente verificaba el camino añorado por otros tantos proyectos políticos y culturales. El Colegio Pío Latino Americano sentó un precedente al enlazar en una única institución internacional tanto a las repúblicas hispanoamericanas como al Brasil. El otro hito fundamental fue la celebración del Concilio Plenario Latino Americano⁸⁸⁶. El apoyo decidido del Vaticano a la realización del concilio significó un espaldarazo importante para estribar la idea de una Iglesia latinoamericana, que por otra parte recibía fuertes cuestionamientos en países como México, Brasil y Haití. Allí las Iglesias locales habían presentado reticencias a la realización de un sínodo continental aduciendo razones geopolíticas, raciales y lingüísticas, lo que daba cuenta también de las debilidades y límites de la idea de Latinoamérica. Desde la perspectiva de la Santa Sede, el Concilio Plenario era un intento por asegurar en América la reforma del clero y desarrollar

⁸⁸⁵ Soler, “Pastoral eucarístico-apologética...”, 3658.

⁸⁸⁶ Existe una larga lista bibliográfica sobre el Concilio Plenario Latinoamericano que transita entre el análisis histórico y el teológico-canónico. Entre las obras más destacadas se encuentran: Antón M. Pazos y Diego R. Piccardo, *El Concilio Plenario de América Latina. Roma 1899* (Frankfurt am Main/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2002); Eduardo Cárdenas, “El Primer Concilio Plenario de la América Latina, 1899”, en *Manual de Historia de la Iglesia. Tomo X. La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina*, dir. Quintín Aldea y Eduardo Cárdenas (Barcelona: Herder, 1987), 465-552; Luis Ferroggiaro y Víctor M. Ochoa Cadavid, coords., *Los últimos cien años de la Evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2000); Diego R. Piccardo, “Historia del Concilio Plenario Latinoamericano (Roma, 1899)”, *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia. Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología* 59:6 (2012): 417-503; Antón M. Pazos, “El iter del Concilio Plenario Latino Americano de 1899 o la articulación de la Iglesia latinoamericana”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 7 (1998): 185-206; Pedro Gaudiano, “El Concilio Plenario Latino Americano (Roma, 1899): preparación, celebración y significado”, *Revista Eclesiástica Platense* 10-12 (1998): 105-132.

una política eclesiástica común entre el episcopado⁸⁸⁷. Sin embargo, más que el resultado de una política diseñada por Roma para “romanizar” a América Latina, el Concilio Plenario fue el punto de convergencia entre una política global impulsada por el pontificado de León XIII –y que incluía a América Latina como un espacio acción específico– y la acción de activistas ultramontanos que, desde América, trabajaban en la creación de espacios de articulación y cooperación común a todas las Iglesias del continente.

La idea de convocar un concilio regional surgió en el Cono Sur, donde no por casualidad se encontraban algunas de las Iglesias más interesadas en la transnacionalización del catolicismo en el continente. El 25 de octubre de 1888, el arzobispo de Santiago de Chile escribió al papa sugiriéndole la realización de un concilio entre los arzobispos y obispos de la “América meridional”. Las razones invocadas por Mariano Casanova en su carta tenían varios puntos en común con otra que tan solo unos meses antes Mariano Soler había dirigido a Victoriano Agüeros proponiendo la formación de una “Liga Católica para América Latina”⁸⁸⁸. Tanto Casanova como Soler estaban preocupados por levantar una barrera de contención eficaz para frenar el avance del liberalismo, la masonería y el regalismo en América. La unión de las Iglesias locales entre sí y de estas con Roma se avizoraba como la principal estrategia. En una carta al maestro general de la Orden de la Merced, Casanova explicitó las intenciones del concilio del modo siguiente:

Un mismo régimen en todas las diócesis, una buena organización en los seminarios, mayor amor a la libertad de la Iglesia son consecuencias necesarias de la unión de todos los obispos del Continente. Este Concilio además hará que aparezca viva también en América la benéfica acción del ilustre Pontífice reinante, que ha extendido su solicitud por todo el orbe. Por día parece que nosotros quedábamos olvidados, a pesar de ser 80 millones de católicos con más de 100 obispos. Celebrado el Concilio el cuadro resultará perfecto⁸⁸⁹.

Meses antes de elevar su propuesta a Roma, Casanova pudo confirmar con otros obispos de la región el interés que existía por alcanzar un acuerdo a nivel sudamericano. El 13 julio de 1888, el obispo de Santa Cruz de la Sierra (Bolivia) escribió al primado chileno para confesarle que, “sabedor de las intenciones y deseos que le animan por la unión del Episcopado Sud-Americano, mis deseos son los mismos [...]; pues que, verdaderamente solo

⁸⁸⁷ Pazos, “El *iter* del Concilio...”, 186.

⁸⁸⁸ Pazos, “El *iter* del Concilio...”, 190.

⁸⁸⁹ Mariano Casanova a Armengol Valenzuela (Santiago de Chile, 13 mayo 1895), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas del Prelado, vol. 294, ff. 357-359.

la unión, después de Dios, puede hacernos fuertes, para sostener los derechos de nuestro Smo. Padre, fuente y origen de la verdad y de la fe y para vencer a los enemigos de la Iglesia que se levantan en esta triste época”⁸⁹⁰. Ese mismo día, el arzobispo de Sucre dirigió a Casanova las siguientes líneas:

Participo de las mismas ideas de V.S. Illma. acerca de la necesidad de ponernos de acuerdo para servir mayor a la Sta. Iglesia, en los difíciles tiempos que nos han tocado, y de la utilidad que resultaría de la unión de los Obispos Sud-Americanos para el mismo fin. Mientras nos sea posible conferenciar personalmente sobre los actuales peligros y dificultades que nos rodean y sus remedios, me será muy placentero comunicarnos frecuentemente, y proceder de acuerdo en cuanto nos lo permitan las circunstancias del tiempo y de los lugares, para combatir en armonía a los enemigos de la Sta. Iglesia, y procurar su prosperidad y libertad⁸⁹¹.

La propuesta de Casanova partía de la dificultad de celebrar un único concilio que reuniera a toda la Iglesia de América Latina. “Ir nosotros a Méjico con más de tres meses de viaje, es imposible y tampoco es fácil hacer venir acá a los de Méjico, nación que ya cuenta con 6 metropolitanos y 20 y tantos sufragáneos”, le confesaba a Soler en 1896⁸⁹². Así se lo había hecho saber también al cardenal Rampolla. Por tanto, su plan era que se organizaran dos concilios: una para México y Centroamérica y otro para América del Sur.

La carta de Casanova con la propuesta de un “Concilio Continental Sudamericano” llegó a manos del cardenal Rampolla el 18 de diciembre de 1888, por intermedio del antiguo delegado apostólico en Chile, Celestino del Frate. Según del Frate, el secretario de Estado del Vaticano se mostró interesado por el asunto y comentó que su concreción necesitaría de un estudio serio, especialmente en lo que hacía a la elección del lugar de reunión. Incluso le adelantó su opinión de que en lugar de Santiago de Chile –como sugería Casanova– pudiera hacerse en una ciudad de Norteamérica, alegando dos motivos: el concilio contaría allí con una “verdadera libertad” y reduciría los conflictos y celos que pudieran surgir entre las

⁸⁹⁰ Juan José Balvidía a Mariano Casanova (Sucre, 13 julio 1888), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas al Ilmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo Dr. Don Mariano Casanova, vol. 163, f. 214.

⁸⁹¹ Pedro José Cayetano de la Llosa a Mariano Casanova (Sucre, 13 julio 1888), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas al Ilmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo Dr. Don Mariano Casanova, vol. 163, f. 215. Igual de entusiasta se mostró el arzobispo de Buenos Aires a la propuesta de Casanova. Cfr. León Federico Aneiros a Mariano Casanova (Buenos Aires, 14 julio 1888), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas del Ilmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo Dr. Don Mariano Casanova, vol. 163, f. 215.

⁸⁹² Mariano Casanova a Mariano Soler (Santiago, 23 julio 1896), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas del Prelado, vol. 295, ff. 84-85. Eso no significaba, sin embargo, que no añorara “el día en que podamos vernos reunidos todos los Obispos de la América Latina”. Mariano Casanova a Ignacio Montes de Oca (Santiago, 21 noviembre 1896), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas del Prelado, vol. 295, ff. 41-142.

repúblicas sudamericanas. Ante esa respuesta, Celestino volvió a insistir en la conveniencia de la capital chilena como sede, pero el cardenal se limitó a contestarle que sería el papa quien tomaría la última decisión⁸⁹³. Por su parte, Casanova planteó a diversos contactos bien posicionados en Roma –como el delegado apostólico en Lima, Giuseppe Macchi, el cardenal español Ciriaco Sancha y Hervás, y el maestro general de orden de los mercedarios en Roma, el chileno fray Pedro Armengol Valenzuela– la preferencia de Santiago como sede del concilio⁸⁹⁴.

La Sagrada Congregación del Concilio discutió la propuesta de Casanova en enero de 1889 y dio pase a la idea. Se envió una circular a los arzobispos de México, Centroamérica y América del Sur para que estudiaran con sus sufragáneos la oportunidad de convocar un concilio, así como la ciudad que podría servir como sede para el encuentro. Las primeras respuestas se conocieron en el transcurso de ese año, aunque las últimas no llegaron hasta 1894⁸⁹⁵. Entre las respuestas más tardías estaba la de Mariano Soler, que alegó que la circular original no fue recibida por su antecesor, el obispo Yéregui, ni tampoco se tenía conocimiento de ella en Montevideo. No obstante, respondió que veía muy oportuno la celebración de un “Concilio Nacional del Episcopado Latino Americano” y propuso como sede a Roma para evitar “susceptibilidades entre las ciudades americanas” y porque creía que resultaría más cómodo el viaje para la mayoría de los obispos⁸⁹⁶. El resultado total de la votación arrojó un

⁸⁹³ Celestino del Frate a Mariano Casanova (Tívoli, 16 octubre 1888), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas al Ilmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo Dr. Don Mariano Casanova, vol. 163, f. 290.

⁸⁹⁴ Mariano Casanova a Giuseppe Macchi (Santiago de Chile, 29 noviembre 1894); Mariano Casanova a Ciriaco Sancha y Hervás (Santiago de Chile, 1 diciembre 1894); Mariano Casanova a Armengol Valenzuela (Santiago, 4 diciembre 1894); Mariano Casanova a Armengol Valenzuela (Santiago de Chile, 13 mayo 1895), todas en AHAS, Fondo Gobierno, Cartas del Prelado, vol. 294, ff. 288-290, 292-295, 296-297 y 357-359. A principios de 1896, Casanova le comunicó a Soler que tenía noticias de que Roma se inclinaba a realizar el concilio en América y que Lima, por tener la sede más antigua, era la preferente. Sin embargo, el arzobispo chileno era contrario a esta idea porque Perú, según su opinión, no ofrecía la estabilidad política ni las condiciones materiales necesarias para llevar a cabo tan importante proyecto. La vejez del arzobispo limeño y sus conflictos con el delegado apostólico Macchi eran dos razones negativas más a considerar. “Creo que la opinión de V.S.I.”, continuaba la carta a Soler, “más si, procede de acuerdo con el Sr. Arzob[isp]o de Buenos Aires podría inclinar la balanza y resolver la cuestión”. Mariano Casanova a Mariano Soler (Santiago de Chile, 23 febrero 1896), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas del Prelado, vol. 295, ff. 5-6.

⁸⁹⁵ Pazos, “El *iter* del Concilio...”, 190.

⁸⁹⁶ Citado en Gaudiano, “Mons. Mariano Soler, primer arzobispo...”, (tesis de Doctorado), 288. Soler parece haber cambiado de opinión sobre la sede del concilio para apoyar a su amigo el arzobispo de Santiago de Chile. En una carta a Casanova, fechada en diciembre de 1896 y poco antes de viajar a Roma para recibir el palio, Soler escribió: “Al mismo tiempo procuraré hacer lo posible para promover para cuanto antes la celebración del Concilio Sud-Americano, reiterando la indicación de Santiago de Chile para su reunión, ya que V.S.I. consiente en llevar esa carga y molestia poco envidiable por las fatigas que le proporcionará”. Mariano Soler a Mariano Casanova (14 diciembre 1896), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas al Ilmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo Dr.

panorama poco uniforme: entre los arzobispos, 9 se mostraron favorables a la idea del concilio, 3 en contra y 2 no respondieron; en el caso de los obispos, 29 estuvieron a favor, 20 en contra y 7 no respondieron. En cuanto a la sede, las ciudades más votadas fueron Santiago de Chile, Lima y Bogotá, aunque también se propusieron otras como Panamá y Caracas⁸⁹⁷. Pese al gran ascendiente del que gozaba Mariano Casanova entre los obispos de la región, Santiago de Chile era resistido por los obispos peruanos debido al enfrentamiento que mantenían los arzobispados de Lima y Santiago por el control eclesiástico de las provincias de Tacna y Arica. El camino de conciliación parecía apuntar a Roma.

Cuando todavía se aguardaban las respuestas de los obispos americanos, el cardenal Rampolla encargó al canonista chileno Rafael Fernández Concha la preparación de un primer esquema con los temas que podrían tratarse en el concilio. Fernández Concha remitió a Roma ese primer esquema en marzo de 1892. En junio de 1894, ya conocida la opinión de los prelados, se convocó una reunión de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios para analizar la información más reciente que se tenía de América Latina y estudiar las dificultades que se presentaban para la organización del concilio. En esta etapa volvieron a surgir cuestionamientos al poder de la idea de América Latina para superar rivalidades nacionalistas o estrategias geopolíticas dispares. Por una lado, estaba la dificultad de convencer a las Iglesias de Brasil, México y Haití de participar de un concilio latinoamericano; por otro, el inconveniente de acordar una ciudad que no solo resultara de fácil arribo para los prelados, sino que también estuvieran dispuestos a hacerlo. Durante las conversaciones se llegó a proponer el abandono de la idea del concilio plenario a favor de la realización de concilios provinciales o nacionales. También se habló de celebrar un concilio plenario pero aceptando que algunas Iglesias no participaran. En la decisión final tuvo un peso decisivo la opinión del cardenal Rampolla, quien aconsejó avanzar con la idea de un concilio plenario sin exclusiones.

Don Mariano Casanova, vol. 167, f. 517. Sin embargo, luego de su estancia en Roma, Soler le informó al prelado chileno: “Durante mi estadía en Roma, a pesar del secreto pontificio, creo haber coleccionado que el futuro Concilio sud-americano se celebrará en Roma en el plazo de un año, aunque las cosas de palacio van despacio”. Mariano Soler a Mariano Casanova (Montevideo, 19 julio 1897), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas al Ilmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo Dr. Don Mariano Casanova, vol. 168, f. 165.

⁸⁹⁷ Pazos, “El *iter* del Concilio...”, 190; Gaudiano, “Mons. Mariano Soler, primer arzobispo...”, (tesis de Doctorado), 288. Cabe señalar que por esos años unas 20 diócesis se encontraban con sede vacante.

León XIII aprobó en parte las resoluciones de la congregación y nombró una comisión integrada por los cardenales Rampolla, Serafino Vannutelli y Angelo Di Pietro –estos dos últimos antiguos delegados apostólicos en Ecuador, el primero, y en Argentina, Paraguay y Uruguay, el segundo– con el encargo de planificar el concilio. Entre 1894 y 1899 la comisión preparatoria trabajó en los contenidos sobre los que resolverían los padres conciliares y en diversos aspectos organizativos. Para avanzar en la labor, los cardenales convocaron una comisión asesora compuesta por 10 consultores, ninguno de ellos latinoamericano. Esta comisión recibió toda la información preparada por la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios relativa al estado del catolicismo en América Latina y ejemplares de los concilios de Baltimore, Santiago de Compostela, Valencia y Valladolid, para que le sirviera de ejemplo para preparar el concilio latinoamericano. A la comisión asesora le correspondió también analizar el esquema propuesto por el chileno Fernández Concha, que terminó siendo reemplazado por otro más en sintonía con el magisterio de León XIII y acorde a los intereses de la Santa Sede en América Latina. La comisión especial de cardenales trabajó en el nuevo esquema entre 1895 y 1896, el que aprobó con cambios menores. Para julio de 1897, gracias al trabajo de una segunda comisión de consultores convocada para la ocasión, se concluyó la redacción del *Schema Decretorum pro Concilio Plenario Americae Latinae*, compuesta de 1.012 artículos y sobre los que deliberarían los obispos durante el concilio. El *schema* se envió a los obispos latinoamericanos en junio de 1897 para que, en un plazo de dos meses desde su recepción, los estudiaran y enviaran sus observaciones. Sin embargo, debido a las dificultades en las comunicaciones y al extravío de ejemplares, algunos obispos no pudieron hacerse con el documento hasta llegar a Roma dos años más tarde. Soler, que para entonces había sido consagrado arzobispo de Montevideo, envió sus observaciones y otro tanto hicieron los prelados de Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Guatemala, Haití, México, Perú, Santo Domingo y Venezuela, además de los representantes pontificios Pietro Gasparri, delegado apostólico en Perú, Ecuador y Bolivia, y Nicolás Averardi, visitador apostólico en México –quien se mostró más favorable a organizar un concilio plenario mexicano–. La comisión especial de cardenales trabajó sobre la base de las respuestas de los obispos entre diciembre de 1898 y enero de 1899, corrigiendo el *schema* y resolviendo el lugar del encuentro, que finalmente se fijó en Roma.

El 25 de diciembre de 1898 León XIII firmó las letras apostólicas *Cum Diuturnum* convocando el Concilio Plenario Latinoamericano. El documento pontificio estaba dirigido a los obispos de las repúblicas de América Latina, por lo que quedaron fuera las sedes episcopales vinculadas a las colonias británica, francesa y española o que estaban bajo la órbita política de Estados Unidos, como era el caso de la arquidiócesis de Puerto España y las diócesis de Fort-de-France, Guadeloupe et Basse-Terre, Santiago de Cuba y Puerto Rico. Así, el papa confirmaba el mapa republicano de América Latina al tiempo que lo insertaba en el contexto de un panlatinismo católico. En ese sentido, el papa reconocía que “desde cuando se celebraba por cuarta vez el solemne centenario del descubrimiento de América pensábamos atentamente cuál sería el mejor modo de proveer a los intereses comunes de la familia latina, que ocupa más de la mitad del mundo”⁸⁹⁸. Al mes de haberse realizado el anuncio, el prefecto de la Sagrada Congregación del Concilio, el cardenal Angelo Di Pietro, envió una circular a los prelados latinoamericanos especificando que el sinodo comenzaría el 28 de mayo de 1899 en el Colegio Pío Latino. Todos los arzobispos, los obispos al frente de la diócesis de un solo país –como era el caso de San José de Costa Rica, Comayagua, Nicaragua, San Salvador y Paraguay–, y al menos un obispo sufragáneo de cada provincia eclesiástica tenían la obligación de asistir. Con esa disposición se salvaba el inconveniente de dejar desatendidas todas las diócesis americanas al mismo tiempo. Para conservar la idea de representatividad universal se acordó además que los obispos debían reunirse previamente en sus respectivos países a estudiar el *schema* que con oportunidad se les haría llegar⁸⁹⁹.

Una vez conocida la noticia en Uruguay, Mariano Soler publicó una carta pastoral para explicar la originalidad histórica del evento. La pastoral situaba al concilio –el primero de naturaleza continental en la historia de la Iglesia universal– en el contexto de la política internacionalista del pontificado de León XIII. En la reconquista espiritual del mundo que se articulaba en el Vaticano, América Latina podía ocupar una función destacada a la hora de erigir las bases cristiana de la sociedad moderna: “para los destinos de la Iglesia, como para los destinos de la civilización, la América desempeñará un papel importante y una influencia magna por el reinado de la democracia cristiana, dueña incontrastable del porvenir; y cuyo

⁸⁹⁸ “Letras apostólicas del soberano pontífice convocando el Concilio plenario Latino-Americano”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 4 febrero 1899, 9474.

⁸⁹⁹ “Letra circular de la Sagrada Congregación del Concilio a los ordinarios diocesanos de toda la América Latina sobre el Concilio Plenario”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 11 marzo 1899, 9550-9551.

advenimiento constituirá la gran expectación del próximo siglo”⁹⁰⁰. Uno de los efectos que Soler esperaba del concilio era el surgimiento de una Iglesia latinoamericana más vigorosa en su actividad y organización disciplinar, de modo que pudiera asumir la función rectora que le correspondía en el nuevo siglo que se anunciaba. Esa modernización la prepararía como poder moral en “el advenimiento y reinado decisivo de las instituciones democráticas”⁹⁰¹.

El concilio plenario, explicaba Soler, buscaría uniformar y armonizar la disciplina y la liturgia de las Iglesias en Latinoamérica en la medida en que las necesidades locales lo permitieran, tal como existía en el ámbito dogmático y que siempre había caracterizado al catolicismo en América Latina. “Y en verdad, que la América Latina, tan importante por la unidad de raza y semejanza de instituciones, así como por su extensión y el número de naciones civilizadas por el predominio de la religión católica, esperaba desde siglos el gran acontecimiento de un Concilio Plenario, para tratar de los intereses religiosos, comunes a todas esas naciones que constituyen la Iglesia Latino-Americana”⁹⁰². La pastoral dejaba entrever la preocupación de Soler al cuestionamiento que se hacía a un concilio latinoamericano que no se celebraría en América. Que Roma fuera la sede del concilio – argumentaba el arzobispo de Montevideo– no significaba que este perdiera su talante latinoamericano, porque latinoamericanos serían los prelados que intervendrían en él y porque las decisiones acordadas solo regirían para América. Soler también era consciente del peso que había tenido el factor nacionalista en la elección de Roma como sede del sínodo. “Desde luego, siendo internacional el Concilio, podrían surgir entre las distintas naciones algunas competencias, en cierto modo atendibles y fundadas; pero irrealizables quizás, sin herir ciertas susceptibilidades; de manera que, el mejor modo de evitarlas, ha sido prescindir de todas ellas, designando la ciudad Eterna”. Además, la opción de Roma traía múltiples ventajas. En primer lugar, los padres conciliares, “al reunirse a la sombra del Vaticano”, tendrían facilidades y recursos para realizar cualquier consulta a la Santa Sede; y también, podrían “pedir y aceptar las inmediatas e indispensables inspiraciones del centro supremo de la unidad católica, al que todas las Iglesias deben permanecer darían un testimonio al mundo

⁹⁰⁰ “Carta pastoral del Exmo. Señor Arzobispo con motivo de la celebración del Concilio Plenario de la América Latina”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 8 abril 1899, 9620.

⁹⁰¹ “Carta pastoral [...] con motivo de la celebración del Concilio...”, 9620.

⁹⁰² “Carta pastoral [...] con motivo de la celebración del Concilio...”, 9620.

de la unidad que reinaba en la Iglesia universal, presidida en la tierra por el vicario de Cristo, sucesor de Pedro”.

El mismo día que firmó la pastoral, el 2 de abril de 1899, Mariano Soler partió a Europa⁹⁰³. A diferencia de sus pares Mariano Casanova y Uladislao Castellano que viajaron junto a sus obispos sufragáneos⁹⁰⁴, a Soler lo acompañaba tan solo el presbítero Francisco Mugica en carácter de secretario *ad hoc*⁹⁰⁵. A fines de ese mes, se esperaba en Roma el inminente arribo de los obispos americanos. Soler y otros 28 prelados se alojaron en el Colegio Pío Latino Americano, que fue acondicionado para la ocasión.

Todavía no se había comenzado el concilio cuando comenzaron a circular rumores de que se consagraría uno o más cardenales entre los obispos latinoamericanos. Un corresponsal en Roma de la revista montevideana *La Semana Religiosa* recogía estas especulaciones y agragaba entre el optimismo y la crítica, “no dudo que este Concilio traerá grandísimos bienes a las Iglesias Americanas, quitándoles ese carácter de *nacionalidad* que con razón es tan chocante a la Santa Sede”⁹⁰⁶. Por su parte, *La España moderna* de Madrid revelaba los nombres de algunos de esos candidatos al informar que “el telégrafo nos comunicó primero el nombre del Sr. Soler, metropolitano del Uruguay, para el capelo cardenalicio; después el

⁹⁰³ Soler partió con cierta antelación porque tenía la intención de visitar Tierra Santa e inspeccionar las obras del santuario mariano que estaba construyendo en Palestina antes del inicio del concilio.

⁹⁰⁴ La comitiva argentina la integraban, además del arzobispo de Buenos Aires, los obispos de La Plata (Mariano Espinosa), Santa Fe (Juan Boneo), Córdoba (fray Reinaldo Toro), Salta (Mariano Linares), Paraná (Rosendo de la Lastra), y Tucumán (Pablo Padilla), acompañados de veintinueve sacerdotes. Cfr. “Los prelados argentinos”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 15 abril 1899, 9642. Chile estuvo representado por el arzobispo de Santiago (Mariano Casanova) y los obispos de Concepción (Plácido Labarca), San Carlos de Ancud (Ramón Ángel Jara) y La Serena (Florencio Fontecilla).

⁹⁰⁵ Cfr. “El Excmo. Arzobispo en viaje” y “Arquidiócesis de Montevideo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 8 abril 1899, 9624. Los obispos auxiliares, Ricardo Isasa y Pío Stella, permanecieron en Uruguay como vicarios *in pontificalibus* y visitadores de la arquidiócesis, mientras que el gobierno y la administración de la arquidiócesis quedó en manos del vicario general Santiago Haretche.

⁹⁰⁶ “Correspondencias”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 27 mayo 1899, 9734. En otra carta, el mismo corresponsal informaba: “Ya un diario de Roma le asegura las púrpuras cardenalicias a fulano y a zutano y entre los nombres figura el de Mons. Soler y en primeras líneas”. Sin embargo, el corresponsal consideraba que la elevación de Soler al cardenato era poco probable porque su residencia en Roma perjudicaría a una arquidiócesis como la montevideana. Cfr. “Correspondencias”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 17 junio 1899, 9793. El posible cardenato de Mariano Casanova era un rumor que hacía varios años que circulaba por Sudamérica. En una de sus cartas al arzobispo chileno, Soler le escribió: “[Salvador Donoso] tiene el encargo de agradecer a V.S.I. las consideraciones de mi mayor estimación y aprecio, y presentarle los augurios del barruntado capelo y de la próxima realización del concilio Sud-Americano”. Mariano Soler a Mariano Casanova (Montevideo, 17 septiembre 1891), AHAS, Fondo Gobierno, Cartas al Ilmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo Dr. Don Mariano Casanova, vol. 164, fol. 374.

Cfr. “El Concilio Latino-Americano y el cardenato de Monseñor Casanova”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 9 febrero 1895, 5843.

del Sr. Casanova, metropolitano de Chile; más tarde el del Sr. Castellanos [sic], que lo es de Buenos Aires”⁹⁰⁷. Sin embargo, el 26 de mayo, Francisco Mujica, que además de servir a Soler como secretario se encargaba de comunicar las noticias del concilio a la prensa uruguaya, escribió a Nicolás Luquese en Montevideo para comentarle que “respecto a los 2 Cardenales Sud Americanos, pasa a cuarentena por ahora, son muchos los niños para un trompo”⁹⁰⁸.

El Concilio Plenario se inauguró el domingo 28 de mayo, día de la Santísima Trinidad, bajo la presidencia honoraria del cardenal Angelo Di Pietro. Estaban presentes en el aula conciliar 53 prelados –13 arzobispos y 40 obispos–, provenientes de 18 repúblicas de América Latina, todos revestidos con roquete, manteleta y los ornamentos pontificales. De ellos 13 habían cursado estudios en el Colegio Pío Latino y uno, el obispo de Santa Fe (Argentina), Juan Agustín Boneo, pertenecía a la primera generación de piolatinos⁹⁰⁹. Las Iglesias más respresentadas eran las de México –con 4 arzobispos y 9 obispos–, Brasil –2 arzobispos y 9 obispos–, Argentina –un arzobispo y 6 obispos– y Colombia –un arzobispo y 5 obispos–. El día de la inauguración hubo una misa solemne que ofició el arzobispo de Bahía y tuvo la participación especial del Coro de la Capilla Pontificia, que entonó la *Missa brevis* de Palestrina bajo la dirección del compositor italiano Lorenzo Pierosi. Según relató el cronista de *La Civiltà Cattolica*, resultó conmovedor contemplar las tres filas de asistentes que formaban una figura rectangular en el aula conciliar. En el nivel superior estaban alineados los obispos, en el segundo nivel los secretarios, teólogos, consultores, los padres del colegio y demás concurrentes que asistieron a la ceremonia, y en tercer lugar, de manera más central, los alumnos piolatinos⁹¹⁰. Concluida la misa, cantadas las antífonas y rezadas las letanías, se retiraron las personas ajenas al concilio –había presentes agentes diplomáticos de las repúblicas latinoamericanas– para dar paso a la celebración de la primera sesión. Por

⁹⁰⁷ “Revista Hispanoamericana”, *La España Moderna*, Madrid, junio 1899, 180.

⁹⁰⁸ Francisco Mujica a Nicolás Luquese (Roma, 26 mayo 1899), ACEM, GMMS, Arzobispado, Documentos varios, f. 2.

⁹⁰⁹ “Elenco de los padres del concilio”, en *Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina celebrado en Roma el año del Señor de MDCCCXCIX. Traducción oficial* (Roma: Tipografía Vaticana, 1906), XLVIII-LI. Gaudiano, “Mons. Mariano Soler...”, 428. Una reseña biográfica de todos los prelados que participaron en el concilio se encuentra en el trabajo de Pedro Gaudiano, “Presidentes, relatores y miembros del Concilio Plenario de América Latina”, en *Los últimos cien años de la Evangelización...*, 733-784.

⁹¹⁰ “Apertura del Concilio Plenario dell’America Latina al Collegio P. L. Americano”, *La Civiltà Cattolica*, Roma, vol. 6 (1899), 727.

decisión del papa⁹¹¹, el discurso inaugural quedó a cargo de Mariano Soler⁹¹². El discurso, que Soler pronunció en latín, celebraba el encuentro de la Iglesia latinoamericana debido al celo y sabiduría de León XIII, y ratificaba el sínodo como testimonio para el mundo entero de la unidad de la Iglesia en torno al vicario de Cristo. A los prelados les habló de la misión que tenían por delante y del horizonte del concilio:

Congregados, pues, en su Santísimo nombre, esto será lo único que nos propondremos en este Sínodo, a saber, tomar con unánimes pareceres y perfecta concordia, aquellas determinaciones que sirvan, principalmente, para conservar íntegro e inolvidable en nuestras respectivas diócesis el depósito de nuestra santa Fe, para defender los intereses y las saludables doctrinas de la Iglesia católica, para mantener intacta la disciplina del clero, formar en la ciencia y en la piedad a los jóvenes clérigos, proveer a la cristiana educación de la juventud de ambos sexos, y fomentar más y más cada día la moralidad, la religión y la piedad en sus corazones; para eliminar los vicios, instruir a los fieles en la saludable ciencia de la doctrina católica, y volver a traer a nuestros conciudadanos descarriados, a la senda de la religión y de la virtud⁹¹³.

El concilio se desarrolló durante 43 días, entre el 28 de mayo y el 9 de julio. Las actividades se dividieron en dos grandes instancias: las Congregaciones Generales, en las que los prelados discutían los asuntos propuestos en el *schema decretorum*; y las Sesiones Solemnes, donde se procedía a aprobar lo resuelto en las congregaciones generales o eventualmente llevar a cabo actos significativos, como la apertura o clausura del concilio. Siguiendo el ejemplo del último Concilio de Baltimore, se resolvió formar algunas comisiones para que trabajaran en temas puntuales: una dedicada a analizar la crisis económica del Colegio Pío Latino Americano; otra para visitar a los prelados que se encontraban enfermos; una tercera para componer una carta pastoral dirigida a todos los católicos latinoamericanos; y finalmente otra que se encargaría de redactar una carta en adhesión y gratitud al papa.

⁹¹¹ Cf. Mariano Soler a Nicolás Luquese (Roma, 26 mayo 1899), ACEM, GMMS, Arzobispado, Documentos varios.

⁹¹² “Concilio Latino-Americano”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 24 junio 1988, 9807-9810. A juicio del cónsul uruguayo en Roma Daniel Muñoz, esta decisión del papa hizo pensar a muchos que Soler recibiría pronto el cardenalato. “El Concilio Sud-Americano”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 24 junio 1899, 9817-9818. Soler nunca llegó a usar el capelo cardenalicio. Entre las razones que podrían haber influido en ello están la precariedad institucional y política de la Iglesia uruguaya –que para entonces había entrado en conflicto con el gobierno nacional– y la insistencia de Soler a renunciar al arzobispado para radicarse en Tierra Santa. Por otro lado, tampoco León XIII nombró a ningún cardenal latinoamericano. El primero en hacerlo fue Pío X, cuando en 1905 concedió ese honor al arzobispo de Río de Janeiro, Joaquim Arcoverde, otro piolatino y compañero de generación de Soler.

⁹¹³ *Actas y decretos...*, LXX-LXXI.

Junto al discurso inaugural, Soler tuvo varios momentos destacado durante el transcurso del concilio. Ejerció la presidencia efectiva y la delegación apostólica en las vigésimo quinta y vigésimo sexta congregaciones generales y presidió la octava sesión solemne⁹¹⁴. Debido a su reconocido compromiso con el Colegio Pío Latino, presidió la comisión encargada de estudiar la situación financiera de la institución. Como se adelantó en el capítulo anterior, el Concilio Plenario resolvió elevar el número de alumnos a 120, fundar nuevas becas y acordar una solución que, con el compromiso de todos los obispos, permitiera saldar las deudas contraídas por el Colegio. Soler participó también en otras actividades que tuvieron lugar en Roma al margen del concilio. En el tríduo que se celebró en la iglesia del Sacro Cuore di Gesù, en el marco de la consagración de la humanidad al Santísimo Corazón de Jesús dispuesta por León XIII, Soler quedó a cargo del sermón en español, mientras que los obispos de Cartagena y de Ancud dieron las homilias en italiano y latín, respectivamente. El discurso de Soler se convirtió en un elogio a “la figura colosal” de León XIII y en un llamado a los católicos a intervenir desde la esfera política y social en la regeneración del mundo⁹¹⁵. Otro momento protagónico fue la misa fúnebre que ofició el 4 de julio en el Colegio Pío Latino por los prelados difuntos de América Latina⁹¹⁶. En esa oportunidad, el obispo mexicano Ignacio Montes de Oca pronunció un largo discurso en memoria de “aquellos santísimos varones, todos de la raza latina, que el Espíritu Santo envió como obispos para apacentar tantos rebaños”⁹¹⁷.

El papa, que rozaba casi los noventa años, estuvo atento al desarrollo del concilio, preocupándose de que el encuentro contrara con la mayor solemnidad posible. También se mostró dispuesto a recibir en audiencia a los obispos latinoamericanos en varias ocasiones. En el encuentro que tuvo con varios de ellos el 24 de mayo les manifestó la importancia que tenía el concilio para fortalecer la disciplina eclesiástica y para mantener la unidad entre las Iglesias latinoamericanas y de estas con la Sede Apostólica. Durante esa audiencia los prelados intercambiaron palabras con el papa sobre el progreso de las Iglesias en el continente, la creación de nuevas diócesis, la situación religiosas de la comunidades de inmigrantes, el envío de nuevos seminaristas al Colegio Pío Latino y la coronación de la

⁹¹⁴ Gaudiano, “Mons. Mariano Soler, primer arzobispo...”, (tesis de Doctorado), 428.

⁹¹⁵ Cfr. “De Roma”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 5 agosto 1899, 9914.

⁹¹⁶ “De Roma”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 8 julio 1899, 9850-9851.

⁹¹⁷ *Actas y Decretos...*, CV.

Virgen de Itatí, solicitada por el obispo argentino de Paraná⁹¹⁸. Otra reunión memorable fue la del 10 de julio, al siguiente día de haber concluido el concilio. León XIII volvió a servirse de la ocasión para tratar lo que consideraba la principal materia de preocupación de las Iglesias latinoamericanas: la formación del clero y el establecimiento o reforma de los seminarios. También se refirió al afán que debían mostrar los obispos por el cuidado de los curas párrocos, las misiones rurales y la formación espiritual del clero por medio de la realización asidua de ejercicios espirituales⁹¹⁹.

En el concilio confluyeron discursos hispanistas, latinistas y panamericanistas que provocaron tensiones entre los obispos, los cuales, no obstante, se procuraron silenciar debido a la presión que ejercía la mirada de la Santa Sede y la opinión pública internacional. El agitado clima internacional favorecía la naturaleza de esas tensiones. Tan solo siete años antes se había celebrado con efusión hispanista el cuarto centenario del descubrimiento de América y hacía menos de un año del término de la guerra hispano-estadounidense (1898), con consecuencias directas para las Iglesias del Caribe⁹²⁰. Los sucesos bélicos en el Caribe y en Filipinas, que concluyeron con la pérdida para España de las islas de Cuba, Puerto Rico, Filipinas y Guam, fueron seguidos con preocupación por las Iglesias latinoamericanas. Mariano Soler, que era tan hispanista como admirador de los progresos del catolicismo estadounidense, había escrito en 1898 al influyente arzobispo estadounidense de Saint Paul, John Ireland⁹²¹, para que interviniera a favor de los intereses de España. Ireland trabajó

⁹¹⁸ “El Concilio Latino-Americano”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 1 julio 1899, 9830-9832.

⁹¹⁹ Cárdenas, “El Primer Concilio Plenario...”, 549.

⁹²⁰ Cfr. Cristóbal Robles Muñoz, “La Iglesia y la «americanización» del Caribe (1899-1920)”, *Archivum Historiae Pontificiae* 41 (2003): 195-229; José Ramón Rodríguez Lago, “Cambio de guardia: del patronato hispánico a la Pax Americana (1889-1903)”, *Almanack* 26 (2020): 1-33.

⁹²¹ Ireland era conocido en Uruguay por su obra *The Church and the Modern Society* (1896), en la que Soler encontró una confirmación a sus ideas sobre el “espíritu nuevo” y la conciliación entre la Iglesia católica y la modernidad. El pensamiento de Ireland llegó al Río de la Plata a través de la edición francesa de la biografía del fundador de los paulistas (Sociedad de sacerdotes misioneros de San Pablo Apóstol), Isaac Hecker, escrita originalmente en inglés por el sacerdote estadounidense Walter Elliot, y traducida por el sacerdote francés Felix Klein. Cfr. “La Iglesia, la sociedad moderna y la obra de León XIII. Discurso pronunciado por el Ilmo. Obispo de Montevideo en el XIX aniversario del Club Católico – 6 de Agosto de 1894”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 19 agosto 1894, 5413-5414; Soler, *El espíritu nuevo...*, 11-16. La versión de Klein incluía la traducción de la introducción escrita por Ireland al texto original y contaba con un prefacio del propio Klein. La obra fue abiertamente criticada por los católicos conservadores franceses en una polémica que alcanzó resonancias transatlánticas y que a la postre derivó en la condena de León XIII del “americanismo”, en la encíclica *Testem Benevolentiae* (1899). James T. Fisher, *Communion of Immigrants: A History of Catholics in America* (New York: Oxford University Press, 2008 [2002]), 82-83; David Rüschemschmidt, “Amerikanismus, Modernismus und Antomodernismus um 1900: Transnationale Perspektiven auf die katholische Ideengeschichte”, en *Weltreligion im Umbruch...*, 103-128.

inicialmente para evitar el conflicto bélico, pero una vez que estalló la guerra, no dudó en asumir una postura patriótica⁹²². Su respuesta a Soler fue contundente al respecto: “no es posible volver sobre lo que ha sido consumado. España debe desprenderse del Gran Oeste que descubrió y del que fue dueña casi completamente. Los Estados Unidos demandan o exigen todas las islas en los mares de las Indias Occidentales y el presidente es impotente delante de la opinión pública”⁹²³.

Sobrevolando el concilio también estaban las repercusiones de la carta que el 22 de enero de 1899 León XIII había dirigido al cardenal estadounidense James Gibbons advirtiéndole de los peligros teológicos del “americanismo”. Las referencias “panlatinistas” desprendidas de varias intervenciones del pontífice romano habían generado suspicacias en la prensa de Estados Unidos, y entre la jerarquía estadounidense –como era el caso de Ireland⁹²⁴– existía cierto recelo e incluso hostilidad hacia lo hispánico y latino. Estas circunstancias condujeron a que el concilio fuera visto por algunos medios estadounidenses como un escenario donde podía testearse la posición de los obispos latinoamericanos frente a España y Estados Unidos.

Como el trabajo en las congregaciones generales se mantuvo en secreto poco se sabe de las discusiones que allí mantuvieron los padres conciliares. No obstante, hay noticias de al menos una que tuvo como protagonistas al obispo de San Luis Potosí, Ignacio Montes de Oca, y a su homónimo de Mariana, Silvério Gomes Pimenta. Según reveló tiempo después quien fuera uno de los notarios del concilio, el clérigo brasileño Benedicto Alves de Souza, Montes de Oca, preocupado por la dilatación de los trabajos, propuso poner a votación lo que quedaba del *schema* con el argumento de que su contenido contaba con la garantía de haber sido preparado por notables teólogos y canonistas de Roma. También alegó que los obispos estadounidenses reunidos en el Tercer Concilio de Baltimore habían aprobado una cantidad

⁹²² Cfr. John F. Pollard, “Leon XIII and the United States of America, 1898-1903”, en *The Papacy and the New World Order...*, 468-470.

⁹²³ “...there is no possible return from what has been done. Spain must depart from the Great Western world which she discovered, and at one time owned almost entirely. The United States demand all the island in the West India seas, and the President is powerless before public opinion”. John Ireland a Mariano Soler (Saint Paul, 9 noviembre 1898), ACEM, GMMS, Arzobispado, Documentos varios.

⁹²⁴ Pollard, “Leo XIII and the United States...”, 471. En las letras apostólicas *Cum diuturnum*, León XIII había expresado: “Desde que se celebró el cuarto centenario del descubrimiento de América, empezamos a meditar seriamente en el mejor modo de mirar por los intereses comunes de la raza Latina, a quien pertenece más de la mitad del Nuevo Mundo. Lo que juzgamos más a propósito, fue que os reunieseis a conferenciar entre vosotros con Nuestra autoridad y a Nuestro llamado, todos los Obispos de esas Repúblicas”. *Actas y decretos...*, XXI-XXII.

semejante de decretos en tan solo tres días. A esto Gomes Pimenta respondió con irónica dureza que “si todos fuésemos como el Señor Secretario [Montes de Oca] que poco conoce la Ley de la Residencia y no da importancia a los muchos *sub-gravi* que están en el Esquema, yo lo aprobaría, más nosotros conocemos nuestras obligaciones y no estamos haciendo leyes para que no sean cumplida. Protesto contra esa prisa”⁹²⁵. Dejando de lado la crítica personal que hacía el prelado brasileño a su par mexicano, la censura parecía recaer en la propuesta de aceptar un modo de proceder amparado en la autoridad de teólogos romanos y en prácticas estadounidenses. Al final, los padres conciliares se pusieron del lado del obispo Gomes Pimenta.

Una nota publicada el 21 de junio de 1899 en la edición parisina de *The New York Herald* advirtió de corrientes panamericanistas, hispanistas y panlatinistas que coexistían en tensión en el Concilio. El artículo reproducía una entrevista realizada en Roma al prelado estadounidense O’Connell sobre el concilio latinoamericano⁹²⁶. Según el periodista, O’Connell veía “cierto antagonismo, o al menos cierto dualismo latente”, entre los católicos de América del Norte y los del Sur:

Cuando el Papa convocó el Concilio Sudamericano, en Estados Unidos se tuvo la impresión de que se pretendía consolidar el latinismo en el Nuevo Mundo para oponerlo al americanismo, que prevalece en el Norte, y esa impresión permanece. Si tal es el objetivo del concilio, no tendrá influencia sobre los católicos de los Estados Unidos, para quienes América Latina, desde México hasta el Cabo de Hornos, es más remota que Europa⁹²⁷.

A medida que los obispos de América Latina fueron arribando a Roma para asistir el concilio, O’Connell reconoció que fue matizando sus ideas acerca del catolicismo en ese continente. Pudo observar con cierto placer que el episcopado latinoamericano no era como

⁹²⁵ Citado en Piccardo, “Historia del Concilio...”, 465.

⁹²⁶ No resulta claro si se trata de Denis Joseph O’Connell, rector del North American College en Roma entre 1885 y 1895, quien ofició como un importante intermediario entre la jerarquía estadounidense y la Santa Sede; o del futuro cardenal y arzobispo de Baltimore, William Henry O’Connell, quien también fue rector del North American College entre 1895 y 1901. Sobre ambas figuras, véanse las entradas escritas por Colman James Barry, “O’Connell, Denis Joseph” y Dorothy Godfrey Wayman, “O’Connell, William Henry”, en *New Catholic Encyclopedia*, segunda edición, vol. 10 (Detroit: Thomson/Gale; Washington D.C.: The Catholic University of America, 2003), 541-544.

⁹²⁷ “When the South American Council was convoked by the Pope there was an impression in the United States that it was intended to consolidate Latinism in the New World in order to oppose it to Americanism, which prevails in the North, and this impression remains. If such is the object of the council it will have no influence upon the Catholics of the United States, from whom Latin America, from Mexico to Cape Horn, is more remote than Europe”. “South American Bishops in Rome”, *The New York Herald*, Paris, 21 junio 1899, 3.

el de España, al que calificaba de “más católico que el papa, ciegamente obediente a la voluntad de la curia romana”. Por su parte, el periodista estadounidense pretendió desmentir el relato de la prensa vaticana que presentaba un ambiente de perfecta fraternidad entre los padres conciliares y de complacencia con la Santa Sede. Rivalidades por alcanzar el primer cardenalato e impaciencia por concluir las labores conciliares y retornar a sus diócesis era la cara oculta del concilio, según podía leerse en el polémico artículo. Antes de concluir la entrevista, le periodista de *The New York Herald* le comentó a O’Connell que Bernardo Herrera Restrepo, arzobispo de Bogotá, había mencionado que “deseaba que se supiera que los miembros del concilio no son españoles, sino americanos, que sus simpatías, especialmente en materia de religión, no están con España, sino con el americanismo, tal como se entiende y se practica en los Estados Unidos, y que esta verdad, tarde o temprano, será reconocida en el Vaticano”⁹²⁸. Sin negar que eso fuera cierto, y reconociendo la inteligencia y apertura de mente del arzobispo colombiano, el comentario final de O’Connell fue que el resto del episcopado latinoamericano, o al menos la mayoría, con seguridad pensaba lo contrario.

El artículo de *The New York Herald* tuvo sus repercusiones. *The Call* de San Francisco especuló que el concilio plenario probablemente desarrollaría “una tendencia de parte de los católicos de México y América Central y del Sur a compartir el espíritu de la Iglesia en América del Norte en lugar de revertir su simpatías con la jerarquía española”⁹²⁹, y destacó la opinión que habría manifestado el arzobispo Herrera Restrepo. El “dualismo” entre los católicos latinoamericanos, divididos entre el panamericanismo y el hispanismo, también fue un aspecto subrayado por *The Times* y *The Evening Times* de Washington⁹³⁰. Ante la difusión de estas interpretaciones, *La Civiltà Cattolica* salió al cruce para desmentir al corresponsal estadounidense afirmando que Herrera Restrepo había negado los comentarios que se le

⁹²⁸ “[Before leaving him, I informed him that Mgr. Restrepo, Bishop of Bogota, had told one of my acquaintances that] he wished it to be known that the members of the Council are not Spaniards, but Americans, that their sympathies, especially in matters of religion, are not with Spain, but with Americanism as it is understood and practiced in the United States, and that this truth will, sooner or later, be recognized at the Vatican”. “South American Bishops...”, 3.

⁹²⁹ “The council of Latin American Bishops, called to Rome by the Pope, seems likely to eventuate in the development of a tendency on the part of the Catholics of Mexico and Central and South America to share the spirit of the church in North America rather than to revert in its sympathies to the Spanish hierarchy”. “The Latin Catholics Americans”, *The Call*, San Francisco, 21 junio 1899, 1.

⁹³⁰ “Dualism among Catholics”, *The Times*, Washington D.C., 22 junio 1899, 2; “Dualism among Catholics”, *The Evening Times*, Washington D.C., 21 junio 1899, 4.

atribuían. Para el periódico romano, el concilio procedía en un clima de paz y tranquilidad y los prelados latinoamericanos recibían la más cordial hospitalidad de parte de las autoridades vaticanas⁹³¹. La carta sinodal que dirigieron los obispos al clero y al pueblo católico de América Latina al término del concilio, pareció resolver el dilema a favor de un panlatinismo católico.

Tanta solicitud de parte de los Papas, los asiduos esfuerzos de apostólicos varones y la emigración a nuestras tierras de gente latina por la sangre de sus padres y católica en sus creencias, fue especial favor divino que pobló prodigiosamente la América de raza latina y católica, cuyos hijos, amamantados en la fe de Cristo y en ella educados y confirmados, luego se multiplicaron como las estrellas del cielo y las arenas del mar⁹³².

La afirmación de una identidad católica en América Latina quedó expresada con una fuerte carga emotiva al cierre del concilio, cuando el obispo de Cuernavaca Francisco Plancarte y Navarrete, cantó las aclamaciones acompañado en coro por el resto de los prelados:

A Nuestro Santísimo Padre el Papa León XIII, Vicario de Cristo en la tierra, Cabeza de la Iglesia universal, Maestro infalible, Patrono Vigilante de la América Latina, generoso Amplificador de nuestra jerarquía episcopal, autor providentísimo del Concilio Plenario, gracias infinitas y eterna memoria. [...]

Salva, oh Señor, nuestras Repúblicas, a sus Supremos Magistrados, y todas nuestras naciones. Haz también, oh Señor, que formen una sola entidad, por la unidad de fe, por el amor a la patria, y la aspiración a la gloria y defensa de nuestra raza común, de toda nuestra América Latina. Oh María Inmaculada, Patrona y Baluarte nuestro: protégenos, sálvanos, une nuestras naciones, en el amor común a nuestra conservación, unidad e integridad, y en la solemne profesión de nuestra fe católica y apostólica⁹³³.

De ese modo, los obispos confirmaban el origen católico del continente y expresaban la unión fecunda que ligaba aquella porción de tierra a la Santa Sede, que “desde los primeros días de la formación cristiana de la América latina fue particular patrimonio de nuestra raza”. Fue ese arraigo en la roca de la Iglesia —concluía la carta sinodal— lo que había permitido a los pueblos latinoamericanos salir “siempre vencedores de las acechanzas de los impíos y herejes”⁹³⁴.

⁹³¹ “Cronaca contemporanea”, *La Civiltà Cattolica*, Roma, vol. 7 (1899), 225-226.

⁹³² “Carta Sinodal”, en *Actas y decretos...*, CXLVI-CXLVII.

⁹³³ *Actas y decretos...*, CXLI y CXLIV.

⁹³⁴ “Carta sinodal...”, CLI-CLII.

El resultado más inmediato del concilio quedó plasmado en las *Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina*, promulgadas por León XIII en 1900. Compuesta por 998 artículos y publicada originalmente en latín⁹³⁵, esta obra sirvió como marco de ordenamiento y clarificación doctrinal para todo el continente latinoamericano⁹³⁶, si bien gran parte de su valor se vio pronto opacado por la publicación del Código de Derecho Canónico de 1917. Entre las críticas que se le han hecho se cuentan la ausencia de una especificidad latinoamericana en los contenidos de los decretos, que reflejan más la preocupación de Roma por el contexto global e internacional, y el tono clericalista que en ellos impera⁹³⁷. También se ha echado en falta una condena más firme a los abusos padecidos por las poblaciones amerindias⁹³⁸.

Un triunfo acreditado del concilio fue haber promovido una idea de colegialidad entre los obispos de América Latina ligándola a la ortodoxia romana, la defensa de los intereses de la Santa Sede y la devoción al papa. La larga estadía en Roma y el tiempo compartido durante los viajes de ida y de regreso permitieron a los obispos conocerse mejor, intercambiar ideas e impresiones sobre la realidad de sus respectivas diócesis mientras enriquecían el mapa general que cada uno tenía de América Latina. El concilio tuvo un efecto dinamizador en el movimiento conciliar que se venía registrado desde el último tercio del siglo XIX. Entre 1863 y 1897 se habían celebrado 12 concilios provinciales en 4 países: México (5), Ecuador (4), Colombia (2) y Bolivia (1)⁹³⁹. Luego del Concilio Plenario, el número de sínodos, concilios locales y conferencias episcopales aumentó significativamente, normalizando este tipo de encuentro hasta llegar a la organización de concilios plenarios en países como Brasil, Chile y Argentina y la creación de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en 1955. Por otro lado, el concilio permitió reflotar al Colegio Pío Latino de la crisis financiera en la que se encontraba y evitar su quiebra. En ese sentido, fue también una victoria personal para Soler, artífice intelectual de la comisión que se encargó de estudiar la situación del Colegio y proponer soluciones.

⁹³⁵ La obra fue publicada junto con *Appendix*, que incorporaba más de un centenar de documentos útiles y complementarios. Por encargo de León XIII el obispo mexicano Ignacio Montes de Oca preparó una edición bilingüe latín-español que fue aprobada por Pío X en 1906.

⁹³⁶ Cfr. Piccardo, "Historia del Concilio Plenario...", 473.

⁹³⁷ Cfr. Cárdenas, "El Primer Concilio Plenario...", 525 y 550.

⁹³⁸ Piccardo, "Historia del Concilio Plenario...", 458.

⁹³⁹ Cfr. Elisa Luque Alcaide, "El ciclo conciliar latinoamericano de la era republicana", en *Teología en América Latina. Vol. II/2...*, 874-1005.

En el ámbito de las devociones hubo un intento por parte de Soler y de los padres conciliares de fomentar el culto a los santos latinoamericanos, para lo que se resolvió confeccionar un “apéndice” al *Ritual Romano*⁹⁴⁰. La devoción a Santo Toribio de Mogrovejo, el arzobispo limeño del siglo XVI, se convirtió para Soler en otro espacio donde zurcir las conciencias y emociones de los latinoamericanos. En 1905 Soler presentó al papa Pío X, en nombre de los preladados de América Latina que se encontraban en Roma, una petición dirigida a obtener indulgencias para la celebración del próximo tercer centenario de la muerte de Santo Toribio en abril del siguiente año. La solicitud se derivó a la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios y fue aprobada en audiencia el 28 de junio de 1905⁹⁴¹. En la carta pastoral que Soler redactó con motivo de esas fiestas hizo un llamamiento a todos los fieles a concurrir con entusiasmo “a solemnidades tan extraordinarias para la América Latina, rogando al Señor por los destinos de la misma, bajo los auspicios del gran santo Toribio”⁹⁴².

Concluido el concilio y resueltos los temas más urgentes que habían quedado pendientes relativos al Colegio Pío Latino, Soler regresó a Montevideo el 26 de agosto donde fue recibido en medio de una gran algarabía⁹⁴³. Las semanas previas a su llegada la prensa católica estuvo alentando a los fieles a recibir al prelado con manifestaciones de entusiasmo que hicieran justicia de su figura, que parecía ser menos estimada entre sus coterráneos que en el extranjero, según opinión de *La Semana Religiosa*⁹⁴⁴. La invitación que se cursó para recibir a Soler aludía su notable participación “en esa primera Asamblea de la Raza Latina que habita el Continente Americano”⁹⁴⁵. A esta iniciativa adhirieron también numerosas asociaciones, congregaciones y cofradías⁹⁴⁶, junto a autoridades civiles y políticas. Fue el cierre de un evento extraordinario en la vida de Soler, resultado palpable de su activismo, y un hito fundamental en la creación de una conciencia católica latinoamericana.

⁹⁴⁰ *Actas y decretos...*, XCII-XCIII.

⁹⁴¹ “Solemnes fiestas jubilares en honor de Santo Toribio (Arzobispo de Lima). Con ocasión del tercer centenario de su muerte”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 30 septiembre 1905, 5171-5172; Mariano Soler a Santiago Haretche (Roma, 29 mayo 1905), ACEM, GMMS, Arzobispado, Curia, Correspondencia entre Soler-Haretche.

⁹⁴² Mariano Soler, “Edicto Sacro para las solemnidades jubilares en honor de Santo Toribio Arzobispo de Lima. Con ocasión del tercer centenario de su muerte”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 3 febrero 1906, 5488.

⁹⁴³ “El Prelado”, *El Amigo del Obrero*, Montevideo, 27 agosto 1899, 3.

⁹⁴⁴ “El regreso del Exmo. Sr. Arzobispo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 19 agosto 1899, 9943.

⁹⁴⁵ “Invitación al pueblo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 26 agosto 1899, 9959.

⁹⁴⁶ Cfr. “En el Club Católico”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 19 agosto 1899, 9947-9953.

Al inaugurarse el siglo XX el nombre “América Latina” se había asegurado un futuro en el catolicismo latinoamericano. Lo mismo su idea de comunidad cultural y religiosa transnacional, confirmando así que el concepto no solo era producto del imperialismo y de la “raza”, sino también de la noción de una cultural religiosa común. Soler fue testigo y partícipe de ese proceso inicial. Las Iglesias del continente adoptaron el concepto y continuaron difundiendo su uso a través de diversas institucionales y proyectos transnacionales. En 1949 se fundó *Latinoamericana. Revista de cultura y orientación* con el auspicio de los cardenales latinoamericanos y el apoyo del papa Pío XII, en 1955 se creó la Conferencia Episcopal Latinoamericana, en 1958 surgió la Pontificia Comisión para América Latina, al año siguiente lo hizo la Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosos, y en 1973 la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia de América Latina. Para entonces, varios de los enemigos del ultramontanismo que habían estimulado la articulación de una Iglesia latinoamericana habían desaparecido o quedaron relegados. Ya no se hablaba de la amenaza del galicanismo y la masonería había perdido terreno frente a otros peligros como el comunismo y el protestantismo estadounidense. Con el desarrollo de la Teología de la Liberación y el auge de las teorías decoloniales el concepto de América Latina adquirió nuevas capas de significado. El énfasis puesto en Roma se trasladó a la propia América Latina, pero la idea continuó funcionando como paraguas donde podían cobijarse realidades eclesiales tan disímiles como la uruguaya, la mexicana o la nicaragüense. No obstante, las voces nacionalistas que se oyeron durante el Concilio Plenario persistieron y así el Colegio Pío Latino Americano fue perdiendo representatividad continental con la inauguración de otros colegios nacionales, como el Colegio Brasileño en 1934 y el Colegio Mexicano en 1967.

PARTE III

ORIENTE

CAPÍTULO 7

VIAJES Y RELATOS DE UN OBISPO LATINOAMERICANO POR ORIENTE

“Un viaje a Palestina y a Grecia, a Egipto, al Asia menor, un viaje a Oriente, formaba desde tiempo atrás el ideal de mi predilección”⁹⁴⁷. Con esta confesión Mariano Soler introducía al lector en el relato de su primera excursión a Medio Oriente. *Memorias de un viaje por ambos mundos* salió a la luz en 1888, cuando Soler todavía ocupaba el cargo de vicario general de la diócesis de Montevideo. Poco tiempo después asumió como obispo de Montevideo lo que derivó en nuevos y mayores compromisos con la Iglesia local, pero el hilo que lo unía a Oriente conservó su tensión. De hecho, continuó frecuentando Palestina, publicó otros tres libros sobre sus periplos orientales y dedicó varias cartas pastorales alentando a los fieles a peregrinar y contribuir al sostenimiento de los Santos Lugares. También colaboró con la Obra de la Propagación de la Fe en Oriente, y más relevante aún, gestionó con éxito la construcción de un santuario mariano en Tierra Santa. Para los albores del siglo XX, Soler se había convertido en un agente globalizador cuyos viajes, obras y redes de solidaridad, permitieron tejer un entramado relacional entre dos “periferias” del mundo católico: América Latina y Oriente.

Este capítulo trata de los viajes del clérigo uruguayo por Medio Oriente y de las principales obras a los que estos dieron lugar, con la intención de examinar los puntos de cruce entre representación orientalista y discurso ultramontano. Como buscaré argumentar, estos viajes y relatos, pese a su temática, responden a una lógica “glocal”⁹⁴⁸: la defensa del

⁹⁴⁷ Mariano Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 1, 10. Una primera versión de las memorias del viaje a Oriente apareció bajo el título de “El Oriente. Viaje a Egipto, Palestina, Siria, Fenicia, Celesiria, Asia menor, Turquía europea y Grecia. Con un apéndice sobre la cuestión de Oriente, por el Pbro. Dr. Mariano Soler”, *El Diario Católico*, Montevideo, 5 marzo 1886, 1. El texto está fechado en Roma, el 6 de enero de 1886. Seccionado en 58 entregas, el folletín se prolongó hasta el 28 de mayo.

⁹⁴⁸ El término “glocal” pretende ganar complejidad para el estudio de la relación entre lo “global” y lo “local”, al situar esa relación más allá de la dinámica “acción-reacción”. Según Roland Robertson, la globalización

catolicismo en el Río de la Plata y su globalización en América Latina. En este sentido, veremos cómo lo global y lo local convergen en la obra del obispo uruguayo para hacer de Oriente un lugar simbólico desde donde combatir la cultura anticlerical y reafirmar un catolicismo ultramontano. La experiencia orientalista de Soler viene así a enriquecer estudios recientes sobre el imaginario ultramontano en América Latina y su capacidad para relacionarse con otros centros de referencia más allá de Roma⁹⁴⁹.

En la primera parte del capítulo haré un repaso de las siete excursiones que Soler llevó a cabo por Medio Oriente, entre 1885 y 1908. Tomando como referencia los relatos de viaje que publicó, comentaré la imagen que sobre sí mismo buscó proyectar en tanto “peregrino” y “turista”. Luego analizaré los principales elementos constitutivos de su discurso sobre Oriente, bajo la mirada del internacionalismo católico y la promoción del ultramontanismo. Por último, consideraré el fenómeno de las guerras culturales como clave hermenéutica para comprender la función que Soler quiso darle al orientalismo en el ámbito local y latinoamericano.

1. *Los “viajes bíblicos” de un clérigo latinoamericano*

Mariano Soler visitó Medio Oriente en cuatro oportunidades antes de recibir el palio arzobispal. La primera vez tuvo lugar durante su exilio de 1885 y formó parte de un viaje más extenso por Europa y las Américas⁹⁵⁰. Este viaje iniciático –que incluyó Egipto, Palestina, Siria, Grecia y Asia Menor, y que se relata en el primer volumen de *Memorias de un viaje por ambos mundos*– tuvo un impacto profundo en su persona y posiblemente desató su futura crisis vocacional. La entrada a Jerusalén, el 24 de agosto, marcó el momento culmen de toda

implica la creación e incorporación de la localidad, procesos que, a su vez, moldean en gran medida la “compresión del mundo” en su conjunto. Cfr. Roland Robertson, “Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity...”, 25-44.

⁹⁴⁹ Cfr. Ramón Solans, “La fiesta de las Banderas...”; Ramón Solans, “De centros y periferias...”; Stauffer, “The Routes of Intransigence...”.

⁹⁵⁰ Los viajes de Soler por Oriente fueron objeto de estudio por primera vez en un trabajo de Ana M. Scala, “Los viajes de Soler”, en *Monseñor Soler: acción y obras...*, 199-239. El texto se centra fundamentalmente en la reconstrucción de esos viajes con una descripción estructural de sus relatos, sin mayores pretensiones analíticas.

la excursión⁹⁵¹. Allí fue recibido por los franciscanos custodios en el hospicio de Casa Nova, quienes le otorgaron una gracia especial para permanecer en el Santo Sepulcro durante cinco días en retiro espiritual. En ese lugar sagrado celebró misa en dos ocasiones y otras tres en el lugar de la Crucifixión, donde recordó de un modo especial el Uruguay que había dejado atrás⁹⁵².

Regresó a Palestina poco tiempo después aprovechando su asistencia al jubileo sacerdotal de León XIII, realizado en Roma a principios de 1888⁹⁵³. Para entonces había decidido no volver a Uruguay y pasar el resto de su vida en el monasterio de San Salvador en Jerusalén, como franciscano custodio de los Santos Lugares⁹⁵⁴. “Siempre tuve vocación religiosa”, le confesó a su amigo Nicolás Luquese, “pero la obligación de servir a mi Diócesis me hacía suspender el cumplimiento de mis deseos”⁹⁵⁵. Si no anunció antes sus intenciones ni renunció a sus funciones eclesiásticas previo al viaje a Roma fue por temor a que el obispo Yéregui le impidiese salir del país. Tampoco había querido ser “motivo de habladurías” estando en Uruguay. “Sé que se ha dicho que mi resolución responde al disgusto de cierta oposición a hacerme obispo titular”⁹⁵⁶, agregaba en la misma carta a Luquese, “si eso se cree lo aguantaré con paciencia. Pero ¿para qué fin exponer comentarios? Tu mejor que yo sabes que yo ya estaba inutilizado y supeditado en mi empleo, ¿a qué retardar, pues, mi vocación, para merecer el castigo del Señor?”⁹⁵⁷.

Los resguardos que tomó no fueron suficientes para que la noticia se conociera demasiado pronto en Montevideo, desde donde se movieron varios resortes para evitar su ingreso al convento. El obispo de Montevideo Inocencio M. Yéregui, su secretario Nicolás

⁹⁵¹ “El Dr. Soler”, *El Diario Católico*, Montevideo, 21 octubre 1885, 2; Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 1, 112.

⁹⁵² Cfr. Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 1, 143.

⁹⁵³ “El Uruguay en el Vaticano”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 18 diciembre 1888, 747-748.

⁹⁵⁴ Mariano Soler a Nicolás Luquese (Jerusalén, 27 abril 1888), ACEM, GMIY, Correspondencia entre Mariano Soler y Nicolás Luquese.

⁹⁵⁵ Fray Mariano a Nicolás Luquese (Jerusalén [Roma], s.a. [1888]), ACEM, GMIY, Correspondencia entre Mariano Soler y Nicolás Luquese. Aunque escrita en Roma, Soler esperaba enviar esta carta a Luquese una vez instalado en Jerusalén, lo que no pudo hacer tras ver frustrada su vocación como religioso. La carta finalmente la envió adjunta a otra fechada en Roma el 8 de marzo.

⁹⁵⁶ En otra correspondencia dirigida a Luquese, Soler le reprochaba amistosamente: “Tampoco te perdono la semi-ofensa que me haces con tu indirecta respecto del Obispado al Norte de Río Negro; pues debes saber que entre las razones que tuve para apresurar el cumplimiento de mi vocación fueron indirectas y presunciones de ese género”. Mariano Soler a Nicolás Luquese (Constantinopla, 28 mayo 1888), ACEM, GMIY, Correspondencia entre Mariano Soler y Nicolás Luquese.

⁹⁵⁷ Fray Mariano a Luquese (Jerusalén [Roma], s.d. [1888]).

Luquese, el poderoso empresario y mecenas católico Juan D. Jackson, el antiguo rector del Colegio Pío Latino Americano Agostino Santinelli, y hasta el cardenal Mariano Rampolla, presionaron para frustrar sus planes⁹⁵⁸. Como al final los franciscanos no lo aceptaron sino de manera condicional, Soler resolvió desistir de momento de sus intenciones⁹⁵⁹. Así fue como inició, un tanto frustrado, su segunda excursión a Oriente.

El nuevo periplo duró alrededor de dos meses, entre marzo y mayo de 1888. Lo acompañaron los laicos Alberto Hebert Jackson, Jacinto Casaravilla, Demetrio Piñeyro del Campo y José M. Cibils con su familia, todos integrantes de la élite católica y burguesa de Montevideo⁹⁶⁰. Juntos recorrieron Egipto, Jerusalén –donde Soler dedicó ocho días a realizar ejercicios espirituales en el Santo Sepulcro y se despidieron de los Cibils⁹⁶¹–, Siria, hasta llegar a las ruinas de Baalbek. Desde allí se dirigieron hasta la antigua Palmira, principal motivo del viaje. El 20 de mayo el grupo se encontraba en Beirut. Soler escribió a sus amigos en Uruguay para informarles que esperaban ir a Constantinopla por Chipre, Roas y Esmirna, para luego atravesar Europa desde Rusia hasta Francia⁹⁶². Pero ni la nueva aventura por Oriente ni la posterior travesía europea lograron aplacar su aflicción. Desde Berlín le confesaba a su amigo Luquese que guardaba “una gran repugnancia invencible a volver a esa tierra [de Uruguay] por otra parte tan querida, por razones que bien puedes suponer; solamente lo hago por no disgustar a personas que tanto bien hacen a la causa: volveré esperando que Dios me ayude, porque es un verdadero sacrificio el que hago: me siento profundamente abatido al pensar que volveré con los antiguos bríos quebrantados”⁹⁶³. Al año siguiente publicó *Las ruinas de Palmira*⁹⁶⁴, centrado en la expedición por el desierto y en la descripción y comentario de los restos arqueológicos.

⁹⁵⁸ Mariano Soler a Nicolás Luquese (Roma, 8 marzo 1888); Mariano Soler a Nicolás Luquese (Roma, 13 marzo 1888), ambas en ACEM, GMIY, Correspondencia entre Mariano Soler y Nicolás Luquese.

⁹⁵⁹ Soler a Luquese (Roma, 8 marzo 1888).

⁹⁶⁰ Mariano Soler, *Las ruinas de Palmira. Con ocasión de una excursión arqueológica profano-sagrada* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1889), 12.

⁹⁶¹ “El Rmo. Dr. D. Mariano Soler”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 16 junio 1888, 887. Cfr. Mariano Soler a Nicolás Luquese (Jerusalén, 27 abril 1888); Mariano Soler a Nicolás Luquese (Jaffa, 4 mayo 1888), ambas en ACEM, GMIY, Correspondencia entre Mariano Soler y Nicolás Luquese.

⁹⁶² Mariano Soler a Nicolás Luquese (Beirut, 20 mayo 1888), ACEM, GMIY, Correspondencia entre Mariano Soler y Nicolás Luquese; “El Dr. Soler”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 29 junio 1888, 903.

⁹⁶³ Mariano Soler a Nicolás Luquese (Berlín, 22 junio 1888), ACEM, GMIY, Correspondencia entre Mariano Soler y Nicolás Luquese.

⁹⁶⁴ El título es una alusión crítica a la obra orientalista del conde de Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784 & 1785* (1787) y *Les ruines ou Méditation sur les révolutions des Empires* (1789).

Transcurridos algunos años, el invierno boreal de 1893 encontró a Soler –ahora como obispo de Montevideo– tomando parte del jubileo episcopal de León XIII⁹⁶⁵. Al finalizar los festejos, se embarcó rumbo a Palestina con una doble intención: negociar la compra de un terreno donde construir un santuario consagrado a la Virgen del Huerto⁹⁶⁶, y asistir al VIII Congreso Eucarístico Internacional que ese año se celebraría en la ciudad de Jerusalén, entre los días 14 y 21 de mayo. Mientras aguardaba la autorización del gobierno turco para adquirir el terreno, Soler decidió estudiar *in situ* las ruinas de Nínive y Babilonia. El patriarca católico armenio de Cilicia, Stepanos Bedros X Azarian, a quien había conocido en Roma, le aconsejó emprender el viaje por el norte de Siria⁹⁶⁷, de modo que se trasladó a Brindisi y luego a Alepo, alojándose en el Colegio de Tierra Santa de los frailes franciscanos⁹⁶⁸. Una vez organizada la caravana y con una custodia de soldados turcos que se renovarían por estaciones, inició su travesía por la ruta de Mosul⁹⁶⁹. La excursión duró varias semanas, durante las cuales se vio al obispo cabalgar por el desierto y navegar en miserables barquillas por el Tigris y el Éufrates⁹⁷⁰. Al llegar a Nínive quedó “maravillado [...] de haber podido resistir en buena salud las molestias de un viaje continuado a caballo, por caminos y rutas abandonadas y escabrosas de estepas y llanuras inmensas, con tiempo sumamente frío y lluvioso”⁹⁷¹. La caravana desplegó sus tiendas y permaneció varios días para que el prelado pudiera estudiar las ruinas⁹⁷². Luego, Soler visitó las ciudades de Mosul y Bagdad, y retomó el viaje a caballo durante 24 días para transitar por las ruinas de Babilonia y otros restos de la antigua Caldea⁹⁷³. En Damasco se despidió del personal de la caravana y continuó en carruaje hacia Beirut hasta llegar a Jerusalén, justo a tiempo para la apertura del congreso eucarístico.

Soler y el mexicano Ignacio Montes de Oca fueron los únicos prelados latinoamericanos presentes en el congreso eucarístico. Se trató de un evento central en la política “unionista” alentada por el pontificado de León XIII, que puso de manifiesto las tensiones entre

⁹⁶⁵ Cfr. “Los peregrinos del Uruguay y de la República Argentina en la audiencia pontificia”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 25 marzo 1893, 4141-4142.

⁹⁶⁶ “Nuestro Prelado”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 25 marzo 1893, 4145.

⁹⁶⁷ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 35.

⁹⁶⁸ “El Prelado en Egipto”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 8 abril 1893, 4178.

⁹⁶⁹ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 38; cfr. “Mons. Soler en Edesa (Orfa)”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 29 abril 1893, 4219.

⁹⁷⁰ Cfr. Mariano Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 39-50.

⁹⁷¹ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 38; “De nuestro amadísimo Prelado Monseñor Dr. D. Mariano Soler”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 27 mayo 1893, 4290.

⁹⁷² Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 40.

⁹⁷³ Cfr. “Del Prelado”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 3 junio 1893, 4305.

los defensores de la latinización de Oriente y quienes apostaban por una visión más conciliatoria con las tradiciones locales⁹⁷⁴. En lo personal, el congreso permitió a Soler cultivar redes de solidaridad y reforzar su prestigio, de los que se valdría luego para llevar adelante el proyecto del santuario Hortus Conclusus. Para esa época su figura había ganado cierto reconocimiento en Palestina.

A sus contactos y amistades con la jerarquía católica de Medio Oriente se sumaron sus vínculos con la Orden del Santo Sepulcro, una organización encargada de promover la custodia de los Santos Lugares y la presencia del catolicismo en Palestina. La orden reconocía su origen en Jerusalén, con la conquista de la ciudad por parte del ejército cruzado en 1099, y a Godofroy de Bouillon como su fundador. Con la pérdida de la Ciudad Santa por Saladino en 1187, y sobre todo tras la caída de San Juan de Arce un siglo más tarde, la orden entró en una fase de irremediable decadencia. Entre el siglo XVI y mediados del XIX hubo varios intentos por revitalizarla, aunque esto no se alcanzó hasta 1847, cuando Pío IX restauró el patriarcado latino de Jerusalén y concedió al patriarca el Gran Mecenazgo de la orden. Con las letras apostólicas *Cum multa sapienter* de 1868, el papa renovó la orden confirmando sus antiguos estatutos. Dos décadas más tarde su sucesor León XIII fundó su rama femenina⁹⁷⁵. En julio de 1892, Francesco Ferruccio Pasini le comunicó a Soler la decisión del gran maestre de la Orden y patriarca latino de Jerusalén, Ludovico Piavi, de nombrarlo caballero Gran Cruz por su devoción profesada hacia los Santos Lugares, su “constante celo en propagar las obras católicas de Tierra Santa”, los “recuerdos de piedad y de caridad dejados [...] durante su peregrinación a Jerusalén, y más particularmente las virtudes, los méritos y las cualidades” que lo distinguían⁹⁷⁶. De este modo, Soler pasaba a integrar la reducida lista de representantes

⁹⁷⁴ Cfr. Joseph Hajjar, “Las Iglesias orientales católicas”, en *Nueva Historia de la Iglesia. Tomo V: La Iglesia en el mundo moderno (1848 al Vaticano II)*, segunda edición, Roger Aubert, J. Bruls, Paul E. Crunican, John Tracy Ellis, Joseph Hajjar y Fredrick B. Pike, trad. T. Muñoz Schiaffino (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 422-427.

⁹⁷⁵ En el siglo XX la orden continuó experimentando más cambios en su organización. En 1903 Pío X asumió el título de gran maestre, mientras el patriarca latino de Jerusalén continuó al frente de la administración de la orden ahora como representante papal. Otras modificaciones importantes se dieron durante los pontificados de Pío XI y Pío XII hasta que finalmente, en 1977, Pablo VI aprobó unos nuevos estatutos. Cfr. Antonio Martínez Teixidó, “La Orden de Caballería del Santo Sepulcro de Jerusalén”, *Studia Historica. Historia Contemporánea* 24 (2002): 207-219.

⁹⁷⁶ Francesco Ferruccio Pasini a Mariano Soler (Montevideo, 5 julio 1892), ACEM, Carpetas Personales del Clero, c. “Soler, Mariano”.

latinoamericanos de la orden⁹⁷⁷ contribuyendo así a su globalización. Fueron estos vínculos los que ayudaron a posicionarlo como posible candidato para asumir el patriarcado de Jerusalén, dignidad a la que sin embargo prefirió renunciar. “Aquí, como comprenderá –le comentaba a un amigo–, al lado del Santo Sepulcro estoy muy bien, y no desearía retirarme jamás; sin embargo he renunciado al Patriarcado. Si lo hubiera aceptado dirían que abandonaba la patria por ambición de dignidades”⁹⁷⁸.

Al retirarse de Jerusalén, Soler fue compañero de viaje del cardenal legado Benoît-Marie Langénieux y del arzobispo griego de Sidonia y Deir el kamar, Basilios Haggiar, quienes le confiaron algunos datos de los entretelones sobre la abjuración de “prelados cismáticos” y de las negociaciones para concretar la unión de las Iglesias orientales con Roma⁹⁷⁹. En junio de 1893 estaba de vuelta en Roma preparando su tercera y más importante obra orientalista, *Viaje bíblico por Asiria y Caldea*, que publicaría ese mismo año⁹⁸⁰. A su llegada a Montevideo –donde fue recibido por una gran muchedumbre en el puerto⁹⁸¹–, dio noticia con una carta pastoral de todo lo acontecido en Roma con el jubileo pontificio y el Congreso Eucarístico, su peregrinación “científico-bíblica” a Mesopotamia, y la compra del terreno para la construcción del santuario Hortus Conclusus⁹⁸².

La más osada de todas las excursiones de Soler a Oriente tuvo lugar cuatro años más tarde, entre febrero y marzo de 1897. Resuelto a evitar lo que consideraba el camino trillado y vulgar de Puerto Saíd y Jaffa, atravesó la península del Sinaí “sobre la gibosa torre del pausado camello” en un viaje de 38 días tras las huellas de Moisés y el pueblo hebreo⁹⁸³. La

⁹⁷⁷ Integraron la orden los emperadores Maximiliano I de México y Pedro II de Brasil, el presidente de Venezuela Antonio Guzmán Blanco, el arzobispo de Michoacán José Ignacio Árciga, el obispo de Ottawa Joseph Thomas Duhamel y el de La Habana Manuel Santander y Frutos, entre otros pocos más. Cfr. Carlos de Odriozola y Grimaud, *Libro de Oro de la Sagrada Orden Militar Jerosolimitana del Santo Sepulcro de N. S. Jesucristo que contiene los nombres de los caballeros de dicha Orden desde la conquista de Jerusalén en 1099, hasta nuestros días como así mismo de las Damas de la misma orden desde 1888 hasta la fecha y un catálogo de los Santos de la Iglesia Católica que han venerado el Santo Sepulcro* (Zaragoza: Mariano Escar, 1905). En el catálogo Soler figura en dos años, 1892 y 1905, especificando en este último el grado superior de Gran Cruz.

⁹⁷⁸ “Nuestro Prelado Monseñor Dr. D. Mariano Soler”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 24 junio 1893, 4348; cfr. “El Ilmo. Obispo Diocesano Monseñor Soler”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 22 julio 1893, 4411.

⁹⁷⁹ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 378-379.

⁹⁸⁰ “Noticias del Ilmo. Sr. Obispo Diocesano”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 8 julio 1893, 4384.

⁹⁸¹ Cfr. “La recepción del prelado”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 29 julio 1893, 4436.

⁹⁸² Mariano Soler, “In Memoriam. Pastoral del Ilmo. Sr. Obispo Diocesano a su vuelta de Roma”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 29 julio 1893, 4427-4436.

⁹⁸³ Mariano Soler, *Viaje por los Países Bíblicos. Excursión al través de la Península Sinaitica de la Arabia pétrea y desierta, de la Filistea y del País de Moab* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1897), 5.

ruta fue trazada teniendo en cuenta los libros de *Éxodo* y *Números*, así como los viajes de exploradores y eruditos contemporáneos que habían hecho la travesía en diversas direcciones⁹⁸⁴. Con la ayuda de los franciscanos del gran convento del Musky en El Cairo, completó los preparativos de la expedición. Como de costumbre, las andanzas de Soler por el desierto incluyeron la guía de un dragomán y una caravana con beduinos armados, equipada con todas las comodidades que se podía permitir⁹⁸⁵. El periplo se dividió en dos grandes etapas: de Suez hasta el monte Sinaí, y desde allí hasta Jericó. Para mediados de marzo estaba en Jerusalén trabajando en los preparativos para la colocación de la piedra fundamental del Hortus Conclusus⁹⁸⁶. Antes de concluir el año, un tanto urgido de tiempo, publicó en Montevideo *Viaje por los Países Bíblicos*⁹⁸⁷.

Las últimas tres visitas de Soler a Oriente estuvieron ligadas al gran proyecto de su vida, la construcción del santuario en Palestina. El primero de esos viajes sucedió en 1899, aprovechando su participación en el Concilio Plenario Latino Americano; a su término, viajó hasta el valle de Artas para supervisar las obras que avanzaban al ritmo de las contribuciones de los fieles rioplatenses⁹⁸⁸. Luego regresó en 1905 para conocer el santuario, a cuya inauguración, en 1902, no había podido asistir⁹⁸⁹; y lo visitó por última vez en 1908, ya desmejorado de salud y poco antes de fallecer en aguas del Mediterráneo al retornar a Uruguay⁹⁹⁰.

Este repaso de sus viajes nos muestra que la experiencia oriental de Soler se circuncribió en gran medida a la geografía bíblica y a los campos del turismo arqueológico y religioso. Ocasionalmente Soler aludió al carácter singular de estas excursiones por su calidad de obispo sudamericano⁹⁹¹. Pero lo cierto es que, desde el último tercio del siglo XIX, fue

⁹⁸⁴ Soler, *Viaje por los Países Bíblicos*..., 25.

⁹⁸⁵ La caravana cargaba dos tiendas –una para Soler y la otra para que la ocuparan el dragomán y el cocinero; los beduinos dormían al aire libre y en un campamento separado para evitar asaltos–, una cama de hierro a la Crimea, dos mesas, un par de sillas, útiles de cocina, provisiones y dos barriles para el agua dulce. Iban equipados además con brújula, mapas, termómetro, un barómetro aneroides y una pequeña máquina fotográfica de viaje –algunas de las fotografías que Soler sacó en el viaje las utilizó para ilustrar las memorias del viaje–. Soler contaba con un salvoconducto del embajador turco otomano en Roma, cortesía de su homólogo uruguayo Daniel Muñoz. Soler, *Viaje por los Países Bíblicos*..., 11-12.

⁹⁸⁶ “Del Prelado”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 24 abril 1897, 7853.

⁹⁸⁷ “La nueva obra del Excmo. Sr. Arzobispo de Montevideo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 13 noviembre 1897, 8355-8356.

⁹⁸⁸ Cfr. Mariano Soler a Nicolás Luquese (Roma, 16 junio 1899), ACEM, GMMS, Obispado, Santuario de Ntra. Sra. del Huerto en Tierra Santa.

⁹⁸⁹ Mariano Soler, “Pastoral de Excmo. y Rmo. Sr Arzobispo con ocasión de su último viaje a Roma y Jerusalén”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 15 julio 1905, 4973.

⁹⁹⁰ Vidal, *El primer arzobispo*..., t. 2, 57-67.

⁹⁹¹ Cfr. Soler, *Viaje bíblico por Asiria*..., 42; Soler, *Viaje por los Países Bíblicos*..., 124.

cada vez más frecuente encontrar figuras del alto clero latinoamericano por esas latitudes. En la época en que Soler viajaba a Palestina, años más años menos, también lo hacían los mexicanos Pelagio Antonio de Labastida –obispo de Puebla y más tarde arzobispo de México– e Ignacio Montes de Oca y Obregón –obispo de San Luis Potosí–, los chilenos José Ignacio V. Eyzaguirre y Ramón Ángel Jara –obispo de Ancud y La Serena–, y el brasileño Manuel do Rego Medeiros –obispo de Olinda–, entre muchos otros⁹⁹². Con el cambio de siglo, a los viajes personales y grupales comenzaron a sumárseles las primeras peregrinaciones nacionales, alcanzando uno de sus puntos más álgidos en 1908, cuando el fraile argentino Alejandro Brid, comisario de Tierra Santa, organizó una peregrinación sudamericana a Palestina y Roma. La propuesta contó con la autorización del superior general de la Orden de Frailes Menores y la aprobación del episcopado argentino, de los arzobispos de Bahía, Río de Janeiro, Montevideo y Santiago de Chile, y del obispo de Paraguay⁹⁹³. El itinerario de la peregrinación fue una clara expresión del espíritu ultramontano que animaba a estas movilizaciones transnacionales⁹⁹⁴. Como sentenció Pío X en una audiencia concedida a Brid durante la peregrinación brasileña a Tierra Santa y Roma de 1905 –también organizada por el religioso argentino–: “no se podían separar Jerusalén de Roma, ni Roma de Jerusalén”⁹⁹⁵.

⁹⁹² Cfr. Hernán G.H. Taboada, “Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos, 1786-1920”, *Estudios de África y Asia* 33: 2 (1998): 291-294; Josep-Ignasi Saranyana, “Teólogos y canonistas académicos en las Repúblicas independientes y Cuba”, en *Teología en América Latina. Vol. II/2...*, 739-755; Santirocchi, *Questão de consciência...*, 197.

⁹⁹³ Cfr. Mariano Soler, “Edicto-invitación para la peregrinación a Tierra Santa y Roma”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 23 marzo 1907, 6717. Originalmente Brid había planificado la peregrinación para el año 1907, pero los arzobispos de Buenos Aires y Montevideo le sugirieron retrasarla hasta 1908, para que coincidiera con tres quincuagésimos aniversarios: las apariciones marianas en Lourdes, la ordenación sacerdotal de Pío X y la fundación del Colegio Pío Latino Americano.

⁹⁹⁴ Cfr. “Peregrinación internacional a Tierra Santa y Roma. Programa”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 25 abril 1908, 7910. El paquete incluía un mes en Tierra Santa visitando santuarios en Palestina y Galilea –incluido el Hortus Conclusus– y 20 días en Roma. Al margen de esto, se planificaron visitas a los santuarios marianos de Lourdes y Zaragoza.

⁹⁹⁵ Soler, “Edicto-invitación...”, 6717.

Pero más que como obispo, Soler suele identificarse en sus relatos como “turista”⁹⁹⁶ y “peregrino”⁹⁹⁷. La contradicción que podría sugerir la yuxtaposición de ambos términos no es más que aparente. A mediados del siglo XIX, las nuevas escalas globales de movilidad y comunicación facilitaron el arribo masivo de peregrinos a Tierra Santa⁹⁹⁸. Esto no solo tuvo un efecto en el desarrollo de la industria del turismo, sino también en la definición de la figura del moderno “turista-peregrino”⁹⁹⁹. Como testigo de primera mano, Soler dejó registro del impacto que estos cambios estaban teniendo en Palestina:

Es necesario reconocerlo, la Tierra Santa se transforma”, apuntaba en 1897, “sobre los caminos que frecuentaban solamente los dromedarios, camellos y caballos árabes, se han echado rieles, y el vapor, como en plena Europa, lleva numerosos viajeros; en lugar de las tiendas del beduino y de los caravanserrillos de las antiguas ciudades hay hoteles y posadas, y ya se organizan excursiones para el Líbano, el Sinaí y el Mar Muerto, como se hace para los lagos y montañas de Suiza¹⁰⁰⁰.

Soler comparte varios elementos del “turista-peregrino” en la medida en que sus motivaciones no se reducen al ámbito estricto de la piedad religiosa. Su atención abarca dimensiones más seculares como el valor histórico, cultural y arqueológico de los espacios que visita. Si viaja a Palestina estimulado por inquietudes religiosas, lo que allí percibe y relata no resulta condicionado tanto por una ansiada experiencia de regeneración espiritual, como por los cambios políticos y culturales del catolicismo que logra identificar a escala local y global. Ambas motivaciones, sagrada y profana, tienen cabida en sus viajes. Jamie Scott ha expresado con agudeza que “si los creyentes realizan peregrinaciones por razones

⁹⁹⁶ Soler, *Las ruinas de Palmira...*, 7 y 13; Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 19, 49, 101, 363; Soler, *Viaje por los Países Bíblicos...*, 7. En ocasiones, Soler niega haber emprendido sus viajes como “turista”, “simple turista” o “turista profano”. Aquí, el significado que les atribuye a estos conceptos es el del visitante que concurre a Palestina y Oriente simplemente “para gozar de las impresiones y panoramas del desierto y escribir después una obra de amena fantasía”, en oposición al “sabio excursionista” que se interesa por la historia y cultura del lugar que visita. Cfr. Soler, *Viaje por los Países Bíblicos...*, 299 y 303. En su pastoral de 1907 también reserva críticas contra los “turistas *dilettanti*” que acudían a Palestina en busca de “diversiones y distracciones mundanas”. Cfr. Soler, “Pastoral [...] sobre la Peregrinación a Roma y Tierra Santa...”, 26-29.

⁹⁹⁷ Cfr. Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 1, 10, 12, 13, 114, 135, 137 y 144; Soler, *Las ruinas de Palmira...*, 12 y 20; Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 20, 30 y 31; Soler, *Viaje por los Países Bíblicos...*, 12, 299 y 303.

⁹⁹⁸ Cfr. Kobi Cohen-Hattab y Noam Shoal, *Tourism, Religion, and Pilgrimage in Jerusalem* (London/New York: Routledge, 2015), 19-40.

⁹⁹⁹ Cfr. Doron Bar y Kobi Cohen-Hattab, “A New Kind of Pilgrimage: The Modern Tourist Pilgrim of Nineteenth-Century and Early Twentieth-Century Palestine”, *Middle Eastern Studies* 39: 2 (2003): 131-148.

¹⁰⁰⁰ Soler, *Viaje por los Países Bíblicos...*, 308-309.

devocionales, tales devociones pueden implicar motivos espirituales o seculares”¹⁰⁰¹. La experiencia de Soler así lo confirma: más que viajes “piadosos”, sus excursiones por Oriente resultan una experiencia cultural y una aventura intelectual, aunque haya rechazado etiquetarlas de “científicas”¹⁰⁰².

2. ¿Un orientalismo ultramontano?

Durante la segunda mitad del siglo XIX, nuevas visiones sobre Oriente se filtraron en el imaginario social rioplatense a través de la prensa moderna y los medios de comunicación y de transporte¹⁰⁰³. Periódicos católicos como *El Bien Público* o *La Semana Religiosa* incorporaron un mayor caudal de noticias sobre Oriente y Tierra Santa, dedicando particular atención a la expansión misionera¹⁰⁰⁴. Los relatos de viaje escritos por laicos y clérigos fueron otro vehículo de difusión de un imaginario orientalista¹⁰⁰⁵. Las actividades de caridad y beneficencia forzaron la mirada al otro lado del mundo y desde los primeros años de la década de 1880, los católicos uruguayos estuvieron al corriente de que Oriente era una preocupación del pontificado de León XIII. Aquellos que en 1881 quisieron alcanzar los beneficios espirituales del jubileo dispuesto por Roma, debieron destinar una limosna a obras pías, especialmente aquellas relacionadas con la Obra de la Propagación de la Fe, la Santa Infancia y las

¹⁰⁰¹ Jamie S. Scott, “Representing Sacred Space: Pilgrimage and Literature”, en *Loci Sacri: Understanding Sacred Places*, eds. Thomas Coomans, Herman De Dijn, Jan De Maeyer, Rajesh Heynickx, y Bart Verschaffel (Leuven: Leuven University Press, 2012), 139. La traducción es mía.

¹⁰⁰² Cfr. Soler, *Memorias de viaje...*, t. 1, 11-12; Soler, *Viaje por los Países Bíblicos...*, 7.

¹⁰⁰³ Cfr. Martín Bergel, “Modernización de la prensa y nuevas imágenes del «Oriente». Una aproximación al problema de la emergencia de una opinión pública sobre temas globales (Buenos Aires, 1880-1914)”, en *Territorios en disputa: prensa, literatura y política en la modernidad rioplatense*, ed. María I. de Torres (Montevideo: Universidad de la República, 2017), 195-218; Caimari, “News from Around the World...”.

¹⁰⁰⁴ A modo de ejemplo, “Las misiones católicas”, *El Bien Público*, Montevideo, 8 enero 1885, 2; “La Iglesia en el Japón y la China”, *El Bien Público*, Montevideo, 12 marzo 1885, 1; “Misiones católicas”, *El Diario Católico*, Montevideo, 15 septiembre 1885, 1; “Los bienhechores de Tierra Santa”, *El Diario Católico*, Montevideo, 8 octubre 1885, 1; “Las misiones africanas”, *El Diario Católico*, Montevideo, 13 diciembre 1885, 1. En 1886, *La Semana Religiosa* comenzó a publicar extractos de cartas y noticias de la labor de misioneros en Oriente extraídos los Anales de la Obra para la Propagación de la Fe. “Propagación de la Fé”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 19 junio 1886, 11-12.

¹⁰⁰⁵ Cfr. Axel Gasquet, *Oriente al Sur: el orientalismo literario argentino, de Esteban Echeverría a Roberto Arlt* (Buenos Aires: Eudeba, 2007); Gasquet, *El llamado de Oriente: historia cultural del orientalismo argentino 1900-1950* (Buenos Aires: Eudeba, 2015).

escuelas de Oriente, para lo cual se colocaron alcancías y letreros en los templos¹⁰⁰⁶. En 1888 los fieles que asistieron a las iglesias el Viernes Santo volvieron a escuchar del interés de León XIII por la preservación de los Santos Lugares¹⁰⁰⁷. También Oriente iba al encuentro de estas sociedades por medio de las actividades de la Obra de Propagación de la Fe¹⁰⁰⁸, de los comisarios y vice-comisarios de Tierra Santa, y de otros misioneros que recorrían el continente solicitando limosna para los Santos Lugares¹⁰⁰⁹. En 1894, respondiendo a una solicitud especial del patriarca católico armenio Stephanos Bedros X Azarian, Mariano Soler organizó una colecta en todo el país para socorrer a los católicos tras los terremotos que habían azotado Constantinopla en el mes de julio¹⁰¹⁰. Cuando en 1899 se instaló en Montevideo una comisión encargada de construir una iglesia para la Comisaría de los Santos Lugares, Soler se refirió a la obra como “una especie de extraterritorialidad un pedazo de Tierra Santa en nuestra República”¹⁰¹¹.

Por otro lado, estos encuentros entre Oriente y los católicos uruguayos tuvieron fuertes límites en el choque cultural. Uno de esos límites lo representaba la presencia en el Río de la Plata de sacerdotes de rito oriental y las distorsiones que generaban en la reforma del clero y la uniformización de la liturgia. En el viaje que Soler realizó a Roma de 1888 para presentar el informe de la visita *ad limina* del obispo Yéregui, una de las consultas que tenía por encargo hacer a las autoridades vaticanas era si podían admitirse en la diócesis a clérigos de ritos orientales que no contaran con una autorización especial de la Santa Sede. Para la

¹⁰⁰⁶ Circular de Nicolás Luquese a los curas de la diócesis de Montevideo (Montevideo, agosto 1881), ACEM, GMIY, Circulares y comunicados de la Secretaría de la Diócesis. Se recolectaron para las tres obras un total de 4.825 liras. Inocencio M. Yéregui a Giovanni Simeoni (Montevideo, 7 marzo 1882), ACEM, GMIY, Secretaría de Estado, Envío de óbolo.

¹⁰⁰⁷ Obispado de Montevideo, Decreto episcopal (Montevideo, 9 marzo 1888), ACEM, GMIY, Varios, hoja suelta; “Diócesis de Montevideo. Decreto episcopal”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 24 marzo 1888, 789.

¹⁰⁰⁸ Cfr. Ferdinand Terrien, *Douze ans dans l’Amérique latine. Voyages, souvenirs, travaux apostoliques* (Paris: Librairie Blud & Cie, 1903). Terrien fue delegado de la Obra para la Propagación de la Fe en América Latina, con presencia en México, Uruguay, Argentina, Chile, Bolivia, Perú, Venezuela, Brasil y Paraguay.

¹⁰⁰⁹ Cfr. Licencia concedida por Jacinto Vera al lego franciscano fray José Sánchez (Montevideo, 19 octubre 1865), ACEM, Libro de Licencias n.º 1, f. 175r; Inocencio M. Yéregui a Manuel Herrera y Obes (Montevideo, 23 septiembre 1882), ACEM, Libro de Notas n.º 4, f. 149; Circular de la secretaría de la Diócesis de Montevideo solicitando a los curas párrocos colaborar en la misión del R. P. Remigio Normand, superior general de las misiones de Siria, Egipto y Armenia (Montevideo, 15 diciembre 1885), ACEM, GMIY, Circulares y comunicados de la Secretaría de la Diócesis; “Nuevo Comisario de Tierra Santa”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 27 mayo 1899, 9741; “Para Tierra Santa”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 18 noviembre 1899, 10173.

¹⁰¹⁰ Circular de Mariano Solera los curas del país (Montevideo, 5 septiembre 1894), ACEM, GMMS, Obispado, Circulares, cartas, comunicados.

¹⁰¹¹ Mariano Soler a Antonio Lombardo (Montevideo, 6 octubre 1899), en “Hospicio de Tierra Santa”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 7 octubre 1899, 10063.

jerarquía uruguaya la presencia de estos sacerdotes reportaba más desventajas que beneficios. Era común, informaba Yéregui, que llegaran al país esquivando la pobreza de sus diócesis de origen y muchos lo hacían estando casados, lo que resultaba “poco edificante para nuestro pueblo que no tiene sino idea de celibato en el clero”. Además, eran inútiles para el ministerio, porque al practicar un rito diferente, causaban “extrañeza a los fieles, pues el pueblo no alcanza a explicarse cómo siendo uno el sacrificio se celebre tan diversamente”. Otro inconveniente era que vivían con los “árabes (que aquí llaman bohemios), en casas de inquilinato y según sus costumbres”, lo que según las pautas culturales del país resultaba “poco decoroso para el estado sacerdotal”. A causa de la brecha idiomática, la curia de Montevideo tenía dificultades para comunicarse con estos clérigos –solo podía hacerlo por medio de intérpretes– y no podía controlar si observaban sus ritos o si los documentos que portaban estaban en regla. Por último, se creía inconveniente que ingresaran con tanta frecuencia a recolectar limosnas para otros países, mientras que existía graves necesidades que remediar en la diócesis. “Debe también advertirse que los expresados sacerdotes llegan a veces a ser impertinentes”, remataba el obispo, “pues, con tal de conseguir sus propósitos no trepidan en persuadir a los fieles que las obras nuestras tienen menos importancia que las de ellos”¹⁰¹². Frente a toda esta situación, Yéregui decidió retirar las licencias a dos sacerdotes maronitas y los intimó a que regresaran a sus diócesis, a pesar de la resistencia de estos y de los 250 o 300 compatriotas a los que prestaban servicios espirituales.

Pese a estas tensiones, la circulación transatlántica de personas, textos e imágenes continuó con creciente vitalidad. En ese contexto, la figura de Soler adquiere un valor agregado que hace de él un caso relevante para el estudio del orientalismo latinoamericano. Esto es, su capacidad para hacer confluir dos fuerzas culturales distintas: el nuevo interés por Oriente en la cultura letrada y la prensa moderna y el giro ultramontano en la cultura católica de su tiempo. Como veremos a continuación, sus relatos de viaje, escritos en clave ultramontana, sirvieron para tejer en la imaginación de sus lectores una conciencia católica global entre dos espacios “periféricos”.

Soler construyó el relato de sus viajes enfatizando la dimensión intelectual por sobre el plano espiritual y estético. Preocupado por ofrecer obras de erudición y difusión científica,

¹⁰¹² Inocencio M. Yéregui a Mariano Soler (Montevideo, 31 julio 1888), ACEM, Libro de Notas n.º 5, ff. 324-325.

quiso al mismo tiempo evitar que estas fuesen leídas como guías turísticas o “álbumes pintorescos”¹⁰¹³. El estilo docto que emplea se condice con un público lector especializado, conformado en su imaginación por universitarios, clérigos y apologetas católicos. En *Memorias de un viaje*, por ejemplo, se declara “enemigo de las narraciones meramente descriptivas”, optando por “filosofar sobre los hechos”¹⁰¹⁴; en *Viaje bíblico por Asiria y Caldea*, confiesa haber querido impedir que el escrito tuviese “el carácter de itinerario, en cuanto se refiere a la narración de memorias e impresiones meramente de interés personal”, pues considera que solo tenía verdadera utilidad “el aspecto filosófico y científico de los mismos”¹⁰¹⁵; y en *Viaje por los Países Bíblicos*, advierte que el objetivo de su excursión no ha sido el esparcimiento, sino “dar satisfacción a las exigencias razonables de nuestra fe y creencias”¹⁰¹⁶.

Ahora bien, esta aventura intelectual que marca el tono de sus escritos está en gran medida condicionada por estereotipos orientalistas –imágenes, temas y motivos– gestados en Europa desde fines del siglo XVIII¹⁰¹⁷. Dichos estereotipos, a través de los cuales Soler registra la realidad de Oriente, son deudores de ese corpus literario que Edward W. Said conceptualizó como *orientalismo*. Para el intelectual palestino, el orientalismo es un modo de relacionarse con Oriente basado en un ejercicio de poder y dominio que hace de ese espacio “casi” una invención europea. Oriente se convierte así en la alteridad absoluta desde la cual Europa occidental se define a sí misma en perspectiva asimétrica¹⁰¹⁸. En América Latina, a diferencia de su matriz europea, el orientalismo no mantuvo ningún vínculo de dominio directo sobre los territorios asiáticos. Tampoco alcanzó a poseer una “autoridad intelectual”, fundada en la labor erudita de historiadores, arqueólogos, filólogos, lingüistas, etc., como la tuvo, por ejemplo, Alemania¹⁰¹⁹. Lo que existió fue una mediación europea en su relación con Oriente que resulta evidente al menos hasta finales del siglo XIX. Esto no significa que la operación de difusión del orientalismo al oeste del Atlántico se haya producido como un mero acto de reproducción acrítico. En relación con esto, Axel Gasquet ha argumentado que el orientalismo literario argentino del siglo XIX tuvo una función conceptual e ideológica que

¹⁰¹³ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 36.

¹⁰¹⁴ Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 1, 10.

¹⁰¹⁵ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, p. 33.

¹⁰¹⁶ *Id.*, *Viaje por los Países Bíblicos*, p. 299.

¹⁰¹⁷ Cfr. Urs App, *The Birth of Orientalism* (Philadelphia/Oxford: University of Pennsylvania Press, 2010).

¹⁰¹⁸ Edward Said, *Orientalismo* (Barcelona: Debolsillo, 2008), 19-54.

¹⁰¹⁹ Said, *Orientalismo...*, pp. 42-43.

permitió explicar y dominar la “barbarie” en América, identificada con “lo otro” oriental. A medida que se avanza hacia el final de la centuria, la temática orientalista irá ganando autonomía frente a la esfera de lo político, algo que se acentúa sobre todo con la estética modernista¹⁰²⁰.

Mariano Soler no escapó a este horizonte ideológico. De sus escritos orientales surge una densa red de citas y autores europeos y estadounidenses que estructuran temas y definen perspectivas de acceso a una realidad social, cultural, política y religiosa, que reafirma la oposición binaria entre Oriente y Occidente. Entre los nodos más destacados se encuentran apologetas católicos como François-René de Chateaubriand y Fulcran G. Vigouroux, asiriólogos como Julius Oppert y François Lenormant, egiptólogos como Karl R. Lepsius y Édouard Naville, y exploradores y geógrafos bíblicos como Johann L. Burckhardt, Arthur P. Stanley, Edward Robinson y Léon de Laborde.

Esta visión esencialista y enfrentada entre Oriente y Occidente es traducida por Soler como una pugna entre civilizaciones que tiene sus raíces más profundas en los respectivos presupuestos religiosos: el islam y el cristianismo. Oriente se define como el país del pasado. Es reposo, quietud, conservadurismo, inercia; es, en suma, la esclavitud de la tradición abstraída en la ignorancia de su propia historia. Como afirma en *Memorias de un viaje*, “después de tantos siglos y de tantas revoluciones, la que fue cuna de las ciencias y de la religión, yace sentada en las tinieblas y en la degradación de la idolatría y del islamismo”¹⁰²¹. El esquematismo orientalista es fácilmente rastreable en la obra del clérigo uruguayo en tópicos como el fanatismo y el sensualismo islámicos, la perversión de los harenes, la poligamia, la degradación de la familia, la superstición, el despotismo, la inoperancia y corrupción del imperio Otomano¹⁰²². La imagen de Occidente, en cambio, es retratada como una fuerza vital en constante movimiento. La energía avasallante de la civilización europea se materializa en el ferrocarril, la ingeniería urbana, los adelantos tecnológicos, la ciencia moderna y las misiones cristianas. De ahí que todo lo que en Oriente pueda reconocerse como “moderno” no es más que la consecuencia del progreso –e imperialismo– europeo. En esta relación asimétrica, Occidente termina por adquirir el derecho y la responsabilidad de regenerar política y moralmente a Oriente. Al final de este camino los límites entre imperialismo, civilización

¹⁰²⁰ Cfr. Gasquet, *El llamado de Oriente...*

¹⁰²¹ Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 1, 15 y 105.

¹⁰²² Cfr. Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 1, 49-57 y 224-225; Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 351-356.

occidental y cristianismo acaban por confundirse, aunque subsista una tensión latente por la coexistencia de dos Europas –la católica, por un lado; y la liberal, anticlerical, irreligiosa, socialista y protestante, por otro–.

Esta asimetría subsiste también en el plano simbólico religioso. Oriente no podía ocupar el lugar central que le correspondía a Roma, por más que se reconociera que en la primera estaba “la cuna de la redención del mundo y [el] origen de su civilización”¹⁰²³. No obstante, la obra de Soler cumplió una función importante como generadora de espacios discursivos y prácticos vinculantes entre las “periferias” de América Latina y Medio Oriente. El sustrato propuesto para contener esta relación fue el internacionalismo católico, es decir, la afirmación de una comunidad religiosa transnacional unida en su intento por transformar la sociedad moderna en acuerdo con las directivas de la Iglesia católica romana¹⁰²⁴.

El acercamiento de Soler a Oriente se produce desde la autopercepción de latinoamericano y ultramontano, dos puntos de fuga que también condicionan su mirada. En sus viajes encontró que Medio Oriente estaba atravesando un proceso de acelerados cambios que las Iglesias cristianas orientales no estaban en condiciones de asimilar. Un síntoma de esta incapacidad de reacción era el –supuesto– debilitamiento que aquejaba a las estructuras eclesiásticas, agudizado por la propaganda protestante. Frente a este panorama, a las comunidades religiosas “disidentes” no les quedaba más que dos opciones: sucumbir ante el protestantismo y la irreligión o unirse a la Roma papal. A su vez, de la solución de la cuestión religiosa en favor del papa dependían, por un lado, el ingreso de Medio Oriente al “concierto del progreso y civilización universales”, y por otro, el fortalecimiento del cristianismo frente a las corrientes de incredulidad que amenazaban con “destruir el reinado de Jesucristo y de la Iglesia”¹⁰²⁵. Si el destino de Oriente estaba enlazado al de Europa, el de Europa lo estaba al de la Santa Sede. A fin de cuentas, era el papa, aseguraba Soler, “el único punto fijo en medio de las transformaciones rápidas y profundas de que [era] teatro Europa, la señora del mundo e invasora del Oriente, para comunicarle su propia suerte con sus grandes conquistas”¹⁰²⁶. Un

¹⁰²³ Soler, *Viaje por los Países bíblicos...*, 315.

¹⁰²⁴ Cfr. Vincent Viaene, “Nineteenth-Century Catholic Internationalism...”.

¹⁰²⁵ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 373-374.

¹⁰²⁶ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 386.

discurso que Soler, desde su condición de prelado latinoamericano, quiso reafirmar asistiendo al Congreso de Jerusalén en 1893¹⁰²⁷.

Desde el internacionalismo católico, Soler buscó canalizar discursivamente la experiencia de las misiones católicas en Oriente para presentarla al público rioplatense como manifestación de un proceso global. Las anotaciones que hace en su primer viaje a Egipto son un claro ejemplo de ello. En Alejandría, nos cuenta, se topó con los “continuos progresos” que hacía el catolicismo por medio de hospitales, orfanatos, asilos y escuelas dirigidas por diversas órdenes y congregaciones religiosas –establecimientos destinados no solo al servicio de los católicos, sino también de “disidentes y mahometanos”–. En Tanta, vio cómo los misioneros franceses de Lyon abrían un nuevo hospicio, entre los muchos que administraban en todo el país; en El Cairo, descubrió que la mayoría de las “escuelas libres” pertenecían a órdenes religiosas, donde trabajan los Hermanos de la Doctrina Cristiana (Hermanos de La Salle), las Hermanas de San Vicente de Paul, las religiosas franciscanas, las Hermanas de San José, junto a otras comunidades religiosas. En el Bajo Egipto, se percató que los franciscanos, lazaristas y jesuitas realizaban “un inmenso bien”, y en Puerto Saíd, la presencia católica estaba marcada por las actividades de los franciscanos y las religiosas del Buen Pastor. Progresos similares pudo verificar en ciudades como Jerusalén, Mosul y Bagdad¹⁰²⁸. Para asegurar este rol regenerador que ejercía la Iglesia católica en Oriente era importante obtener la hegemonía en la enseñanza y la caridad. “Por eso el sabio León XIII se empeña tanto por el esplendor de las misiones y escuelas de Oriente, que afortunadamente en nuestros días toman un desarrollo considerable, con gran resultado para los intereses de la civilización en el seno de los pueblos sometidos al degradante yugo mahometano”¹⁰²⁹. Una cita, por otro lado, factible de leer a contrapelo de las persecuciones anticlericales en Uruguay y la región¹⁰³⁰. Gracias al esfuerzo misional en Oriente, el catolicismo prosperaba y se expandía a través de diversas instituciones de beneficencia y enseñanza. Y aunque esas misiones pudieran identificarse con una nación o un imperio particular, antes participaban de una comunidad

¹⁰²⁷ Cfr. Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 373.

¹⁰²⁸ Soler, *Memorias de un viaje*, t. 1, 34, 41, 43, 61, 104 y 231; Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 42 y 44.

¹⁰²⁹ Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 1, p. 34.

¹⁰³⁰ Sobre el anticlericalismo en Uruguay y América Latina, véase el trabajo de Roberto Di Stefano y José Zanca, comps., *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2013).

religiosa transnacional cuyos logros eran capitalizados desde otros espacios locales, como lo hizo la prensa católica rioplatense o las mismas obras de Soler.

La posición de autoridad que gozaba Soler en el campo católico uruguayo y latinoamericano dotaron a sus textos orientales de una fuerza proyectiva que desborda lo simplemente retórico y literario. A diferencia de otros textos producidos por turistas y viajeros, las exhortaciones y pastorales que Soler dedicó a Tierra Santa fueron leídas o comentadas en todas las parroquias del país. Además, estando al frente de la Iglesia uruguaya, Soler colaboró activamente en el sostenimiento de los Santos Lugares. Comenzó en 1890, cuando todavía era gobernador eclesiástico provisorio de la diócesis de Montevideo, con una “Exhortación a los fieles sobre la obligación cristiana de socorrer la custodia de los Santos Lugares”¹⁰³¹. En 1892, en la pastoral cuaresmal, ordenó a los párrocos que cumplieran con las disposiciones pontificias acerca de la recolección de las limosnas para los Santos Lugares, la Obra de la Preparación de la Fe y la Santa Infancia, y para abolir la esclavitud en Oriente¹⁰³². Poco después, en 1895, escribió al sacerdote francés Ferdinand Terrien, quien había trabajado en México como miembro de la Sociedad de las Misiones Africanas de Lyon, para incrementar el aporte de América Latina a las misiones católicas en Oriente¹⁰³³. Inspirándose en la encíclica leonina *Christi nomen* (1894), relativa a la Obra de la Propagación de la Fe y la unión de las Iglesias orientales, Soler le propuso a Terrien designar delegados de la Obra que recorriesen las principales diócesis americanas para recaudar fondos. “Nuestros fieles –le comentaba– son muy generosos, pero hay muchas obras particulares y locales, que perjudican a las obras de interés general, si nadie está ahí para sostenerlas especialmente”. Por eso estimaba que Sudamérica no rendía más de 18.000 francos, cuando enviando delegados a las distintas repúblicas se podía llegar a recoger más de un millón¹⁰³⁴. Poco tiempo después, en diciembre de 1896, Terrien arribó al puerto de Montevideo para organizar los trabajos de apostolado. Antes de viajar a Roma para recibir el palio arzobispal, Soler se tomó el tiempo de redactar

¹⁰³¹ Mariano Soler, “Exhortación a los fieles sobre la obligación cristiana de socorrer la custodia de los Santos Lugares”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 15 marzo 1890, 1637-1640.

¹⁰³² Mariano Soler, “Pastoral del Ilmo. y Rvmo. Señor Obispo Diocesano con ocasión de la Santa Cuaresma sobre el reino de la Cruz, sus triunfos y esperanzas”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 20 febrero 1892, 3167-3168.

¹⁰³³ Cfr. Ferdinand Terrien, *Douze ans dans l'Amérique Latine. Voyages, souvenirs, travaux apostoliques*. Paris: Librairie Blud & Cie, 1903.

¹⁰³⁴ “Memoria de Mons. Terrien, delegado de la Obra de la Propagación de la Fe en la América del Sur”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 23 abril 1898, 8736.

una carta pastoral recomendando al clero y a los católicos uruguayos la Obra de la Propagación de la Fe¹⁰³⁵. En años sucesivos volvió a dedicar otras dos exhortaciones pastorales alentando a contribuir con las actividades de la institución¹⁰³⁶.

3. *Oriente en las guerras culturales rioplatenses*

El paradigma de las guerras culturales, concebido como conflictos que se conducen en el terreno de los medios culturales –palabras, imágenes, símbolos–¹⁰³⁷, puede ayudarnos a iluminar otros aspectos del lugar y la función que tuvieron los relatos de viaje de Soler en el contexto local y regional. Como alguna vez expresó nuestro obispo, el viaje a Oriente era una oportunidad para perfeccionarse en el estudio de la Biblia¹⁰³⁸. Con esto quería poner de manifiesto su finalidad apologética. Así lo interpretó *La Semana Religiosa* de Montevideo cuando, con ocasión de la excursión por Mesopotamia en 1893, afirmó que Soler iba “a estudiar la Asiriología para vindicar la verdad católica de la crítica racionalista”¹⁰³⁹; y lo mismo el autor de una reseña dedicada a *Viajes bíblico por Asiria y Caldea*, publicada en la revista bonaerense *Artes y Letras*, al expresar: “Monseñor Soler ha aprovechado [...] su viaje a Oriente, para enriquecer el arsenal de la controversia religiosa, que ha sido siempre su especialidad durante su activa vida de sacerdote...”¹⁰⁴⁰. Vista desde este ángulo, la obra de Soler se presenta como un alegato a favor de la alianza entre ciencia y catolicismo, escrita en clave polémica contra el racionalismo y el positivismo, y ofrecida al laicado militante y al clero como modelo renovado de apologética.

¹⁰³⁵ Mariano Soler, *Exhortación pastoral recomendando la Obra de la Propagación de la Fe* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1896). La pastoral incluía la orden de que la exhortación fuese leída en todas las iglesias parroquiales –junto con la encíclica– y fijada en las puertas de los templos. Disponía además que se estableciera en las parroquias la Obra de la Propagación de la Fe, y a fin de mantener el celo de los asociados, que se practicase una función religiosa en las dos fiestas patronales de la Obra –la de San Francisco Javier y la de la Invención de la Santa Cruz, el 3 de diciembre y el 3 de mayo, respectivamente–, en las que durante toda la octava se ganaba indulgencia plenaria.

¹⁰³⁶ Mariano Soler, *Exhortación pastoral recomendando la gran Obra de la Propagación de la Fe* (Montevideo: Marcos Martínez, 1901); Soler, *Exhortación Pastoral recomendando la gran Obra de la Propagación de la Fe* (Montevideo: Barreiro y Ramos, 1902).

¹⁰³⁷ Cfr. Clark y Kaiser, eds., *Culture Wars...*

¹⁰³⁸ Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 1, 14.

¹⁰³⁹ “Nuestro Amado Obispo Diocesano Mons. Dr. D. Mariano Soler desde Alepo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 16 abril 1893, 4187.

¹⁰⁴⁰ L. D., “Viaje bíblico por Asiria y Caldea. Por Monseñor Mariano Soler, Obispo de Montevideo”, *Artes y Letras*, Buenos Aires, 3 diciembre 1893, 2.

La defensa de los dogmas católicos que hace Soler toma distancia de la argumentación teológica para recurrir a elementos del lenguaje secular de las ciencias modernas. Siguiendo este modelo, Oriente se convierte en un escenario estratégico de las guerras culturales que el obispo está librando en Uruguay. Al recorrer las páginas de su obra, el lector encuentra que los trabajos arqueológicos en Mesopotamia son un “trofeo de las victorias bíblicas”¹⁰⁴¹, las modernas asiriología y egiptología proporcionan una cantera de argumentos más eficaces que la teología para enfrentar a la crítica racionalista y la exégesis heterodoxa¹⁰⁴², y los progresos de los orientalistas demuestran que “el hombre no se elevó progresivamente hasta el concepto religioso, sino que fue iniciado en la religión por una enseñanza originariamente divina”¹⁰⁴³. Cuando en la conclusión de *Viaje bíblico por Asiria y Caldea* Soler se cuestiona de modo retórico qué ha ido a ver a Mesopotamia, su respuesta no podía ser otra que la de “contemplar el [...] triunfo científico-apologético más sonado que ha conseguido la Biblia sobre la crítica contemporánea”¹⁰⁴⁴.

No es este el único puente por medio del cual Soler conecta a Oriente con la circunstancia local y latinoamericana. Junto a su declarada afición por los progresos arqueológicos y filológicos en Asia –que lo lleva incluso a realizar breves estancias de investigación en el Museo Británico, el Museo del Louvre y el Museo de Antigüedades de Estocolmo–¹⁰⁴⁵, existe un interés profundo por valorizar el legado cultural de las civilizaciones prehispánicas¹⁰⁴⁶. Para Soler, los americanistas tenían mucho que aprender de sus homólogos orientalistas¹⁰⁴⁷. Sin embargo, la valoración arqueológica queda en todo momento subordinada a la defensa del cristianismo contra los embates del racionalismo, el darwinismo y el naturalismo. Esta pulsión apologética que anima sus relatos encuentra una influencia directa en la obra del teólogo y orientalista francés Fulcran G. Vigouroux, cuya lectura, en especial *La Bible et les*

¹⁰⁴¹ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, p. 20.

¹⁰⁴² Cfr. Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 29-30.

¹⁰⁴³ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 273.

¹⁰⁴⁴ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 404.

¹⁰⁴⁵ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 93 y 343-344.

¹⁰⁴⁶ Cfr. Soler, *Las ruinas de Palmira...*, 9.

¹⁰⁴⁷ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 16. Soler tenía la esperanza de que algún día los estudios sobre la escritura cuneiforme sirvieran para “determinar de una manera apodíctica el origen de las razas americanas primitivas y de su antigua civilización; pues quizás llegará a descubrirse en los monumentos precolombinos alguna otra Piedra de Roseta [sic], cuya clave, para la interpretación americanistas, pudiese ser la epigrafía acadiana”. Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 103. Ramón Solans ha visto en esto un intento de Soler por vincular a América con la historia bíblica. Ramón Solans, “The Creation of a Latin American Catholic Church...”: 331-332.

découvertes modernes en Égypte et en Assyrie (1877), fue determinante en su decisión de visitar el Oriente bíblico¹⁰⁴⁸.

De los cuatro libros orientalistas que Soler publicó, *Viaje bíblico por Asiria y Caldea* es el que mejor logra presentar su nuevo programa apologético. La obra trascendió el espacio local uruguayo para ganar cierto reconocimiento en América Latina y más allá. Cosechó reseñas positivas en Argentina, México e Italia¹⁰⁴⁹, y el chileno Carlos Walker Martínez, en su libro *Cartas de Jerusalén*, le dedicó algunas líneas elogiosas, reputándola como “una de las obras de más importancia que se han publicado sobre el Oriente; y es honor para todos nosotros que su autor sea sudamericano, y española la lengua en que se haya escrito”¹⁰⁵⁰. También se conoció en Medio Oriente por la difusión que le dio su autor entre sus amigos¹⁰⁵¹. *Viaje bíblico por Asiria y Caldea* fue escrita como respuesta a la tensión percibida entre lugares sagrados y sitios históricos, entre teología y arqueología, entre religión y ciencia¹⁰⁵². En la segunda de las tres partes que la estructuran, se argumenta que los avances de la asiriología y la egiptología estaban prestando un servicio notable al catolicismo, especialmente en el terreno de la controversia contra la crítica racionalista. Los temas allí tratados van desde la discusión histórica sobre los reinados de Nabucodonosor y Baltasar, las figuras de Abraham y el profeta Daniel, y la ubicación geográfica del Edén, hasta el cautiverio del pueblo hebreo en Babilonia y la relación entre la Biblia y El Avesta. El teólogo bíblico Vigouroux, los asiriólogos Oppert y Lenormant y el orientalista Henry C. Rawlinson se encuentran entre las principales autoridades citadas. Además, Soler se muestra al tanto del trabajo de otros orientalistas y arqueólogos contemporáneos como Charles de Harlez, Joachim Menant, William K. Loftus, Paul-Émile Botta y William Robertson Smith; y aunque no domine el idioma¹⁰⁵³,

¹⁰⁴⁸ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 24.

¹⁰⁴⁹ Cfr. “Conformidad de la Asiriología y la Egiptología con la Biblia”, *El Tiempo. Edición Ilustrada*, Ciudad de México, 13 mayo 1894, 15; “Viaje bíblico por Asiria y Caldea. Por Monseñor Mariano Soler, Obispo de Montevideo”, *Artes y Letras*, Buenos Aires, 3 diciembre 1893, 1-3; F. E., “Mariano Soler. Viaje por los países bíblicos. Montevideo, Martínez, 1907”, *Rivista Internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie. Pubblicazione periodica dell’Unione Cattolica per gli Studi Sociali in Italia*, Roma, año VI, vol. XVI, fasc. LXII, febrero 1898, 302-303.

¹⁰⁵⁰ Carlos Walker Martínez, *Cartas de Jerusalén* (Santiago de Chile: Imprenta, litografía y encuadernación Barcelona, 1904), 29.

¹⁰⁵¹ Fray Victoriano Argote a Mariano Soler (Alepo, 20 febrero 1894); Fray Pedro de la Madre de Dios a Mariano Soler (Bagdad, 22 enero 1894), ACEM, GMMS, Obispado, Correspondencia.

¹⁰⁵² Cfr. Nirit Koren-Lawrence y Nora Collins-Kreiner, “Visitors with their «Back to the archaeology»: religious tourism and archaeology”, *Journal of Heritage Tourism* 14: 2 (2019): 138-149.

¹⁰⁵³ Cfr. Mariano Soler a Nicolás Luquese (Berlín, 22 junio 1888), ACEM, GMIY, Correspondencia entre Mariano Soler y Nicolás Luquese.

no le resulta ajena la crítica bíblica en el mundo germano. No es mi intención entrar en el detalle de la validez de las pruebas argumentales esgrimidas en esas páginas, muchas de ellas ampliamente superadas o matizadas por los posteriores adelantos en los campos de la historia, la arqueología y los estudios bíblicos. Lo que me interesa rescatar es más bien la defensa del catolicismo que hace Soler en un contexto cultural e ideológico fragmentado por el proceso de secularización –como lo era el Río de la Plata a fines del siglo XIX–, en el que el catolicismo había dejado de ser la única vía intelectual posible para constituirse en una opción más entre otras¹⁰⁵⁴.

Dos postulados dan orden a la narrativa soleriana en torno a las relaciones entre ciencia y religión. El primero refiere a la falsa oposición entre ambas categorías, reducible a un desencuentro entre *hipótesis* científicas y *opiniones* teológicas. Para evitar caer en este abordaje erróneo del problema, Soler creía necesario distinguir entre una opinión parcial y una verdad aceptada en cada uno de estos campos. En otras palabras, había que saber diferenciar entre la opinión del exégeta y el magisterio oficial de la Iglesia católica, por un lado, y entre la hipótesis del científico y el consenso alcanzado por la comunidad de expertos, por otro¹⁰⁵⁵. El segundo postulado podría resumirse del siguiente modo: en la época de Soler, la ciencia se presentaba como un campo disputado entre católicos y naturalistas ateos. Se reconocía además una pérdida de terreno de la visión religiosa, contestada y deslegitimada por el uso que hacía el positivismo naturalista de los descubrimientos científicos con intenciones anti-metafísicas y antirreligiosas. Frente a este escenario epistemológico, los católicos debían esforzarse por “hacer católica la ciencia”¹⁰⁵⁶ empleando los mismos recursos retóricos que sus contrincantes, a fin de imponer un contrarrelato a favor de un modelo armonizador entre ciencia y religión. Siendo socio de la pontificia Academia de Religión Católica¹⁰⁵⁷, Soler aconsejaba seguir el ejemplo de este tipo de asociaciones científicas católicas, y de manera especial, el de los congresos científicos internacionales de católicos iniciados en Francia en 1888¹⁰⁵⁸. Lo importante en todo caso era que el clero y el laicado militante comprendieran

¹⁰⁵⁴ Sobre esta comprensión del concepto de secularización, véase Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass./Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

¹⁰⁵⁵ Cfr. Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 310.

¹⁰⁵⁶ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 302.

¹⁰⁵⁷ Diploma de socio de la Academia Religionis Catholicae (Roma, 22 junio 1891), ACEM, Carpetas Personales del Clero, “Soler, Mariano”.

¹⁰⁵⁸ La referencia a los congresos científicos de católicos no quedó en la mera retórica. Para el congreso que se celebró en París en 1891, Soler envió una lista de 150 adherentes respaldada por un cheque por 1.500 francos,

que la situación ideológica del momento exigía descender del terreno teológico para valerse de las ciencias naturales con fines apoloéticos¹⁰⁵⁹.

El discurso de Soler sobre las intersecciones entre ciencia y catolicismo debe encuadrarse en un contexto epistemológico particular, en el que las fronteras entre las categorías modernas de “ciencia” y “religión” todavía estaban experimentando un fuerte proceso de definición. La discusión se extendía también a los modelos de relacionamiento: ¿eran la ciencia y la religión fuerzas culturales opuestas e irreconciliables?, ¿o se trataba, en cambio, de esferas autónomas e independientes que debían mantenerse aisladas la una de la otra?, ¿o quizás era necesario estimular su diálogo, del cual ambas podían extraer múltiples beneficios? Los tres modelos –conflicto, separación e integración–, con sus múltiples variantes, podían fundamentarse desde una perspectiva histórica, y así lo hicieron los contrincantes del momento. Pero más allá de estos paradigmas –Soler fue un claro difusor de la tesis de la armonía entre ciencia y catolicismo–, tal como advierte John Hedley Brooke, es necesario trascender las limitaciones que estos presentan como explicaciones completas y cerradas, si se quiere apreciar las complejas interacciones históricas entre ciencia y religión¹⁰⁶⁰. El error que debemos evitar es pensar ambas categorías como carentes de sustrato histórico y por tanto inmutables en el tiempo¹⁰⁶¹.

En el contexto de las guerras culturales del Río de la Plata, las relaciones porosas entre ciencia y religión dividieron opiniones en torno a los modelos de interacción y sus mecanismos de legitimación¹⁰⁶². Para positivistas y liberales anticlericales, el progreso científico debía conducir indefectiblemente a una reducción de la presencia de la religión en las esferas de la sociedad y la cultura. Al mismo tiempo, la secularización así entendida aparecía

algo que causó una feliz impresión en Maurice d’Hulst, fundador del Instituto Católico de París y organizador del congreso. Cfr. Mariano Soler, “Diócesis de Montevideo. Circular”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 27 septiembre 1890, 1984-1985; Maurice d’Hulst, “Le Congrès Scientifique International des Catholiques”, *Bulletin de L’Institut Catholique de Paris* 4 (1891): 78; Nicolás Luquese a Maurice d’Hulst (Montevideo, 13 febrero 1891), ACEM, Libro de Notas n.º 6, ff. 132-133. El compromiso de Soler con el congreso también fue aplaudido por diversos periódicos franceses. Cfr. “Science”, *La Croix*, París, 18 marzo 1891, 4; “*Diocèse de Rouen*”, *La Semaine Religieuse du Diocèse de Rouen*, Ruan, 24 marzo 1891, 279.

¹⁰⁵⁹ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 305.

¹⁰⁶⁰ John H. Brooke, *Science and Religion. Some historical perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

¹⁰⁶¹ Cfr. Nongbri, *Before Religion...*; Peter Harrison, *The Territories of Science and Religion* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 2015).

¹⁰⁶² Cfr. Diego Castelfranco, “*La América del Sud (1876-1880) y las perspectivas católicas sobre el vínculo entre la ciencia y el catolicismo en la Buenos Aires de fines del siglo XIX*”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”* 47 (2017): 63-100.

como una condición necesaria para el avance científico¹⁰⁶³. En oposición a esta narrativa, Soler ofreció un relato apologético de las relaciones armoniosas entre ciencia y religión con un marcado tono ultramontano¹⁰⁶⁴. En la perspectiva del prelado uruguayo, los conflictos entre ambos campos no eran más que el resultado de un gran malentendido. Este es uno de los principales hilos argumentales que hilvana toda su obra orientalista, la cual recurre a Oriente para intervenir en el debate local haciendo una defensa del catolicismo basada en los descubrimientos de la ciencia moderna.

Amparándose en recientes estudios antropológicos, geológicos y astronómicos, *Viaje bíblico por Asiria y Caldea* examina las principales dificultades que la crítica racionalista presentaba al catolicismo. Entre los temas considerados se encuentran el relato genésico de la creación, la edad del mundo, el origen y la antigüedad del hombre, la unidad de las especies y la teoría de la evolución. Sobre la edad del mundo, por ejemplo, Soler recordaba que la Iglesia católica no había definido nada al respecto y probablemente jamás lo haría, puesto que el asunto no tenía relación con el objeto último de sus enseñanzas. Ante la “disonancia cognitiva” generada entre la cosmogonía mosaica y los nuevos descubrimientos científicos, proponía un modelo de armonización basado en lo que Nicolaas Rupke denomina exégesis “concordante” (“*concordist*”) o “interpretación día-era” (“*«day-age» interpretation*”)¹⁰⁶⁵. Según este modelo interpretativo los seis días en que Dios creó el mundo no debían interpretarse necesariamente como días de 24 horas, sino como “*periodos de tiempo*, exactamente como lo exigen los geólogos y astrónomos modernos”¹⁰⁶⁶.

Más polémica resultaba la teoría de la evolución y el problema del origen del hombre. El evolucionismo tuvo una amplia recepción en los círculos intelectuales y políticos de América Latina, sirviendo a menudo como dispositivo polarizante en las guerras culturales, ya que fue utilizado para sostener una narrativa de conflicto entre ciencia y religión¹⁰⁶⁷. En

¹⁰⁶³ Cfr. Ardao, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay...*, 283-398.

¹⁰⁶⁴ El tema se encuentra presente en otras obras de Soler, por ejemplo: *La Iglesia y la Civilización. Pastoral de Excmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo Dr. D. Mariano Soler* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1905), 1-96; *El espíritu nuevo...*, 209-214; *La sociedad moderna y el porvenir...*, 46-51.

¹⁰⁶⁵ Nicolaas A. Rupke, “Christianity and the Sciences”, en *The Cambridge History of Christianity. World Christianities...*, 164-171.

¹⁰⁶⁶ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 311.

¹⁰⁶⁷ Cfr. Thomas F. Glick, Miguel Ángel Puig-Samper y Rosaura Ruiz, eds., *The reception of Darwinism in the Iberian World: Spain, Spanish America and Brazil* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001); Adriana Novoa y Alex Levine, *From Man to Ape: Darwinism in Argentina, 1870-1920* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 2010).

Uruguay, el evolucionismo, y en particular el darwinismo, encontraron sus principales focos de difusión en la Asociación Rural –fundada en 1871 como agrupación de los sectores más progresistas entre estancieros y productores rurales– y la Universidad de la República, sobre todo durante el rectorado de Alfredo Vázquez Acevedo en la década de 1880. Diversas figuras de la *intelligentsia* nacional, entre ellos, el reformador del sistema educativo escolar José Pedro Varela, y varios profesores vinculados a las facultades de Derecho y Medicina, como Martín C. Martínez, Julio Jurkowski, Francisco Suñer y Capdevila, Eduardo Acevedo, José Arechavaleta y Carlos María Ramírez, dieron difusión al pensamiento evolucionista ligándolo a la ideología positivista¹⁰⁶⁸. Por aquellos años Soler dedicó varias de sus conferencias en el Club Católico de Montevideo a debatir sobre las ideas de Darwin y el evolucionismo. En 1878 dictó siete conferencias en torno al tema del “Génesis en sus relaciones con las ciencias”, polemizando con el racionalista Manuel B. Otero; y luego dedicó otras tres específicamente para tratar el darwinismo¹⁰⁶⁹. Dos años después, preparó un nuevo ciclo de conferencias sobre el poligenismo¹⁰⁷⁰ y publicó el opúsculo *El darwinismo ante la filosofía de la naturaleza*, en el que pretendía rebatir, desde la filosofía de la naturaleza, los principales presupuestos y tesis del darwinismo –variabilidad de las especies, transformismo, mecanismos de selección natural, diferenciación y caracterización permanente, adaptación al medio, transmisión hereditaria, antropogénesis– y su extensión a la teoría social¹⁰⁷¹. También utilizó el *Boletín* de la Sociedad Ciencias y Artes para defender una visión de la creación y de la evolución de las especies en conciliación con el relato bíblico y la doctrina católica¹⁰⁷².

¹⁰⁶⁸ Sobre la recepción del darwinismo en Uruguay se encuentran los trabajos de Thomas F. Glick, “The reception of darwinism in Uruguay”, en *The Reception of Darwinism in the Iberian World...*, 29-52, y *Darwin y el darwinismo en el Uruguay y América Latina* (Montevideo: Universidad de la República, 1989); Fernando Mañé Garzón, *Un siglo de darwinismo: un ensayo sobre la historia del pensamiento biológico en el Uruguay* (Montevideo: Facultad de Medicina, 1990). Sobre el positivismo en Uruguay, véase la obra ya citada de Ardao, *Espiritualismo y positivismo*.

¹⁰⁶⁹ Otero y Soler, *El Génesis y la Geología...*

¹⁰⁷⁰ Cfr. Monreal, “El Club Católico de Montevideo: confesionalidad...”, 682-683.

¹⁰⁷¹ Soler, *El Darwinismo ante la filosofía...*

¹⁰⁷² Mariano Soler, “Una importante conquista de la ciencia moderna” y “El hombre primitivo. Instinto de civilización”, *Boletín de la Sociedad Ciencias y Artes*, Montevideo, 22 julio 1883, 342-345; “Aplicación de las Matemáticas a la Cosmología y Antropogénia”, *Boletín de la Sociedad Ciencias y Artes*, Montevideo, 5 agosto 1883, 361-363; “Crítica del darwinismo. Bajo el aspecto de las ciencias experimentales y de la filosofía de la Naturaleza”, *Boletín de la Sociedad Ciencias y Artes*, Montevideo, 6 septiembre 1883, 428-431, el artículo continúa en los números 37 (438-441); 38 (447-450), 39 (462-462), 40 (472-474), 41 (481-483), 42 (499-501), 43 (509-511), 44 (522-525), 45 (544-548), 46 (555-559); “La teoría espiritualista del creacionismo, probada por la física matemática y molecular”, *Boletín de la Sociedad Ciencias y Artes*, Montevideo, 30 septiembre 1883, 447-450; “La cuestión del origen y naturaleza de la materia según la física molecular”, *Boletín de la Sociedad Ciencias y Artes*, Montevideo, 23 diciembre 1883, 589-593; “La Cosmogonía de la ciencia”, *Boletín*

En *Viaje bíblico por Asiria y Caldea* volvió sobre la cuestión del evolucionismo, al tratar sobre los aportes de la asiriología a los estudios bíblicos. Para Soler, menos que una teoría, el evolucionismo era una hipótesis, “una suposición basada sobre otras muchas suposiciones”, que distaba de resultar evidente para la ciencia¹⁰⁷³. Todavía se presentaba como un opositor radical del darwinismo, al que considera una ideología materialista y antirreligiosa fundada en premisas científicas de dudosa validez¹⁰⁷⁴. Pero su postura frente al evolucionismo era ahora más flexible y armonizadora. Comenzaba distinguiendo tres clases de evolucionistas: los “ateos”, que negaban la existencia de un Creador, como Ernst Haeckel, Carl Vogt, Ludwig Büchner y sus discípulos; los “positivistas” o agnósticos, que no admitían la existencia de un Dios creador, pero tampoco la negaban, caso de Herbert Spencer, John Tyndall, Thomas H. Huxley, Alexander Bain y Émile Littré; y por último, los “teístas” o “espiritualistas”, que afirmaban la intervención de la divinidad en la evolución de las especies, entre los que reconocía a Richard Owen, Asa Grey, John Herschel, Alfred Russell Wallace, William Thomson, entre otros¹⁰⁷⁵.

Soler no encontraba incompatible ni contradictorio que un católico pudiese ser evolucionista, si lo era en esta tercera vertiente. Aunque ningún católico podía negar una creación primitiva y absoluta en la que Dios había creado la materia *ex nihilo*, era legítimo pensar en una creación secundaria y derivada, en la que la divinidad imprimía en la naturaleza el poder de adquirir por evolución todas las formas que esta podía llegar a tomar en lo sucesivo. De esto se seguía que el surgimiento de formas de vida inferior procedentes de materia inorgánica, y el paso evolutivo de estas a otras superiores, de ningún modo estaba en riña con las enseñanzas de la Iglesia si se reconocía que las leyes evolutivas habían sido preestablecidas por un Dios creador. Soler recordaba además que figuras como Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Francisco Suárez se habían expresado con anterioridad a favor de una “creación derivada”¹⁰⁷⁶. En el punto en que se encontraba la cuestión, concluía nuestro obispo, en el que ni la Iglesia católica se había pronunciado oficialmente sobre el asunto ni existía una sola

de la Sociedad Ciencias y Artes, Montevideo, 2 marzo 1884, 97-101, continúa en los números 11 (122-124) y 12 (133-139); “El Creacionismo deducido de la constitución y sistema del Universo”, *Boletín de la Sociedad Ciencias y Artes*, Montevideo, 6 abril 1884, 157-159.

¹⁰⁷³ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 313.

¹⁰⁷⁴ Cfr. Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 342-343.

¹⁰⁷⁵ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 317.

¹⁰⁷⁶ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 319.

definición dogmática que implícitamente condenara la evolución, todo católico era libre de sostener la teoría de la evolución si le satisfacían los argumentos de sus partidarios (teístas)¹⁰⁷⁷.

Tanto con el tema general del evolucionismo como con el más específico de la evolución de la especie humana, Soler mostraba cierta simpatía por las ideas del biólogo inglés St. George Mivart (1827-1900), a quien menciona pero no cita ninguna obra en particular. Mivart había propuesto una vía seria de conciliación entre evolucionismo y cristianismo. En 1871 publicó *On the Genesis of Species* donde defendía la compatibilidad entre evolucionismo y doctrina católica, presentando al mismo tiempo serios reparos a determinados aspectos del mecanismo de selección natural propuesto por Darwin¹⁰⁷⁸. Como Mivart, Soler pensaba que, aunque la teoría de la evolución no podía extenderse en lo referente al alma humana, no había en cambio ningún impedimento dogmático para hacerlo con el cuerpo material del hombre. Además, recordaba que las ideas del biólogo inglés, en lo que respecta al evolucionismo, tampoco habían encontrado reparos en el Vaticano¹⁰⁷⁹. En efecto, la Santa Sede nunca condenó oficialmente el evolucionismo, sino que decidió mantener una política más bien pragmática. Sin embargo, un portavoz internacional del ultramontanismo como era *La Civiltà Cattolica*, dirigida por los jesuitas en Roma y supervisada por la propia Santa Sede, se encargó de difundir un discurso más bien negativo sobre el evolucionismo con una amplia recepción en la enseñanza y textos de teología en Europa¹⁰⁸⁰. Más allá de la opinión que pudiera tener al respecto, Soler se cuidó de no negar una interpretación literal de la Biblia acerca de la creación directa e inmediata del hombre, sin mediación de ningún proceso evolutivo. Tampoco entró a considerar problemas más peliagudos como la relación entre evolucionismo y el dogma del pecado original.

En 1893 León XIII promulgó la encíclica *Providentissimus Deus*, dedicada al estudio de la Sagrada Escritura. La encíclica ponía a resguardo la inerrancia de la Biblia advirtiendo de los peligros del racionalismo, la “alta crítica” y las interpretaciones heterodoxas. A su vez

¹⁰⁷⁷ Cfr. Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 317-320.

¹⁰⁷⁸ Cfr. Mariano Artigas, Thomas F. Glick y Rafael A. Martínez, *Negotiating Darwin. The Vatican confronts evolution, 1877-1902* (Baltimore: John Hopkins University Press, 2006), 236-269.

¹⁰⁷⁹ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 320.

¹⁰⁸⁰ Cfr. Artigas, Glick y Martínez, *Negotiating Darwin...*, 23-31 y 279-281; Rafael A. Martínez y Thomas F. Glick, “Catholicism”, en *Creationism in Europe*, eds. Stefaan Blancke, Hans Henrik Hjermitsev y Peter C. Kjærgaard (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014), 199-213.

definió criterios para la investigación de los estudios bíblicos en el diálogo entre teología y ciencias modernas¹⁰⁸¹. Coetáneo a la encíclica leonina y siguiendo su espíritu, *Viaje bíblico por Asiria y Caldea* pretendió ser un ensayo apologético sobre el carácter auténtico de la Biblia y la compatibilidad entre las enseñanzas del magisterio católico y los nuevos hallazgos científicos. El relato del viaje por las ruinas del imperio babilónico fue casi un pretexto narrativo para hacer de Oriente el lugar donde se manifestaba el triunfo del catolicismo sobre la crítica racionalista.

La experiencia orientalista de Mariano Soler fue el resultado de una vocación frustrada, de pasiones intelectuales y preocupaciones internacionalistas, de guerras culturales locales y transnacionales, de la sensibilidad del pontificado de León XIII por el Oriente cristiano, del surgimiento del turismo moderno, y de los intentos por vincular a América Latina con otra “periferia” del catolicismo global. Quizás como ningún otro de sus contemporáneos rioplatenses, Soler recurrió a un vasto aparato de erudición, fundamentado tanto en el trabajo de orientalistas europeos como en la propia investigación personal, para trasladar las guerras culturales locales al terreno simbólico de Oriente. En su obra, Palestina y la región se convirtieron en el lugar donde confirmar las conquistas internacionales del catolicismo y los servicios que esta religión prestaba a la propagación de una modernidad occidental. Oriente se configuró también en el espacio donde demostrar la autenticidad de la Biblia frente al racionalismo, la cantera de la cual extraer argumentos a favor de la armonía entre ciencia y religión.

El caso de Soler nos adentra en los complejos derroteros por los que avanzó el ultramontanismo en América Latina. Asimismo, nos advierte frente a la intención de querer dar cuenta del proceso de una romanización en el continente por la sola vía Roma-América. Oriente figuró como un pilar simbólico importante en la construcción de una imaginación ultramontana y como un lugar alternativo a los centros de renovación del catolicismo europeo. En el circuito de imágenes, ideas y saberes que recorría la “periferia” latinoamericana, no todo pasaba por Roma, aunque Roma siempre fuera el “centro”. Esto lo veremos cristalizado en el gran proyecto transnacional de Soler, la construcción del santuario mariano Hortus Conclusus en Palestina.

¹⁰⁸¹ León XIII, Encíclica *Providentissimus Deus*, en *Doctrina Pontificia. I. Documentos bíblicos*, ed. Salvador Muñoz Iglesias (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955), 200-242.

CAPÍTULO 8

UN TEMPLO BINACIONAL PARA UNA VIRGEN TRANSNACIONAL

Próximo al pueblo de Artas (en árabe, أرتاس), a escasos kilómetros al sur de Jerusalén, existe un oasis en medio del desierto cuyo recuerdo está ligado a los míticos jardines del rey Salomón. El lugar no integraba el principal circuito turístico que se estaba desarrollando en la Palestina otomana a mediados del siglo XIX¹⁰⁸², pero tampoco era difícil encontrar referencias a él en las guías y relatos de viaje por Tierra Santa¹⁰⁸³. Es probable que Mariano Soler hubiese leído algunas de esas reseñas antes de visitar el valle de Artas en 1885. Al rememorar años más tarde la impresión que le causó descubrir aquel oasis, nuestro clérigo escribió: “¡Contemplaba un Edén de exuberante hermosura en medio de un páramo desierto con profética desolación! Y estando absorto en una visión paradisiaca, el guía árabe de aquella excursión, dijo: «Aquel pensil florido que allí se ve, es el *Huerto cerrado*, el *Hortus conclusus*; y aquellas cristalinas aguas que le riegan y fertilizan, son de la *Fuente sellada*, del *Fons signatus*»”¹⁰⁸⁴. En ese preciso momento Soler concibió la idea de fundar un monumento en honor a la Virgen del Huerto.

¹⁰⁸² Cfr. Bar y Cohen-Hattab, “A New Kind of Pilgrimage...”; Cohen-Hattab y Shoval, *Tourism, Religion, and Pilgrimage*....

¹⁰⁸³ Cfr. Louis Énault, *La Terre-Sainte. Voyage des quarante pèlerins de 1853* (Paris: L. Maisson, 1854), 244-248, 419; José Ignacio V. Eyzaguirre, *El catolicismo en presencia de sus disidentes*, t. 2 (Barcelona: Librería Religiosa, 1856), 267-268; M^labbé Laurent de Saint-Aignan, *La Terre Sainte. Description topographique, historique et archéologique de tous les lieux célèbres de la Palestine* (Paris: C. Dillet, 1864), 291-293; Edward Robinson, *Physical Geography of the Holy Land* (London: John Murray, 1865) 259; Karl Baedeker, *Palestine and Syria. Handbook for Travellers* (London: Dulau, 1876), 252-256; José M. Hermo, *Guía del peregrino en Tierra Santa o sea reseña religiosa histórica de la Palestina. Con dos apéndices al fin* (Jerusalén: Tipografía de los PP. Franciscano, 1888), 245-246; Thomas Cook, *Cook’s Tourist’s Handbook for Palestine and Syria* (London: Thomas Cook and Sons. 1891), 203.

¹⁰⁸⁴ Mariano Soler, *¡Hortus Conclusus! Á Maria del Huerto* (San José de Mayo: Librería y Tipografía “La Minerva”, 1892), 4.

En la tradición católica, las imágenes del “huerto cerrado” y la “fuente sellada”, ambas contenidas en el *Cantar de los Cantares*, remiten a la figura de la Virgen María. Jerónimo, Bernardo de Claraval y Toribio de Mogrovejo, por ejemplo, comentaron acerca de esta asociación¹⁰⁸⁵. Pero mientras que la idea de construir un santuario mariano en aquel lugar sagrado tenía un significado simbólico evidente, Soler la dotó de un carácter innovador al imaginarlo como un proyecto transnacional. Desde el principio, en la mente de Soler, el proyecto entrelazaría a fieles, clérigos y religiosas de tres lugares muy distantes del mundo. En primer lugar, el santuario se vincularía con la ciudad genovesa de Chiavari, origen de la devoción a *Nostra Signora dell’Orto* (“Nuestra Señora del Huerto”) y hogar de la congregación *Figlie di Maria Santissima dell’Orto* (“Hijas de María Santísima del Huerto”). Asimismo, los recursos para financiar el santuario provendrían de Sudamérica, más específicamente, de las repúblicas de Argentina y Uruguay, como también lo haría el primer grupo de Hermanas del Huerto para custodiarlo. Por último, el santuario ataría estas localidades con Palestina, renovado centro mundial de peregrinación y sitio donde se construiría el santuario.

Casi dos décadas después de aquel primer viaje de Soler a Artas, el 2 de julio de 1902, se inauguró el santuario Hortus Conclusus. Soler fue el director y principal promotor de la obra, pero también estuvieron involucrados múltiples actores a uno y otro lado del Atlántico: los católicos argentinos y uruguayos, la congregación de las Hermanas del Huerto, la prensa confesional, y diversas autoridades eclesiásticas y políticas de América Latina, Europa y Oriente Próximo. Al margen de la aventura que significó llevar cabo el proyecto, la historia de la construcción del santuario nos permite observar, desde un ángulo aventajado, la relación dinámica entre la experiencia globalizadora que estaba viviendo el catolicismo en el siglo XIX, por un lado, y sus anclajes en el espacio local, por otro.

El objetivo de este capítulo es examinar las redes transnacionales creadas por Mariano Soler para construir el santuario argentino-uruguayo Hortus Conclusus en Palestina, como un caso que ilustra cómo lo local es incorporado a lo global y lo global emerge de la vinculación de localidades¹⁰⁸⁶. A través de la experiencia de Soler, mi argumento es que la Iglesia

¹⁰⁸⁵ Mariano Soler, *Exposición mística del Cántico de los Cánticos. Dedicada por Monseñor Soler, arzobispo de Montevideo, a las Religiosas que custodian el Santuario de N. Sra. del Huerto en Tierra Santa* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1902), 14-15; Soler, *Hortus Conclusus. El Huerto de María* (Montevideo: Tipografía de Marcos Martínez, 1906), 214.

¹⁰⁸⁶ Cfr. Beyer, *Religions in Global Society...*; Robertson, “Glocalization: Time-Space ...”, 25-44.

católica en el Río de la Plata funcionó como un espacio dinámico para la apropiación e incluso la universalización de devociones, congregaciones e imágenes de la renovación católica mundial de fines del siglo XIX. Esto, a su vez, nos conduce a replantear la comprensión tradicional del catolicismo global en este período que se ha centrado en la difusión, y presuntamente recepción pasiva, de congregaciones, imágenes y devociones de los “centros” europeos a las “periferias” del mundo. La vida de Soler ejemplifica cómo un agente transnacional de una de esas “periferias” tejió redes que unieron diferentes lugares del mundo, y al hacerlo amplificó la conciencia global del catolicismo a nivel local y continental. Al mismo tiempo, siendo la construcción del santuario una empresa religiosa sostenida por católicos argentinos y uruguayos, el capítulo ilustra cómo una devoción mariana podía funcionar como espacio simbólico al servicio de identidades políticas y vehículo para la movilización (trans)nacional¹⁰⁸⁷.

El relato sigue tres momentos del proceso de construcción del santuario en Palestina. El primero trata del nacimiento del proyecto, surgido durante el primer viaje de Mariano Soler a Tierra Santa. El proyecto contó con la bendición de León XIII y con el apoyo de figuras de la jerarquía eclesiástica en el Río de la Plata, Roma y Jerusalén. Dado que el proyecto implicó la colaboración de los católicos uruguayos y argentinos, se analizan las estrategias argumentativas –con fuertes elementos nacionales– desarrolladas para asegurar su financiación. El segundo momento está definido por las dificultades legales y materiales que surgieron poco después de la compra del terreno y que retrasaron el inicio de las obras hasta 1897, año en que se obtuvo la autorización del sultán para construir el santuario. De ahí en adelante, los progresos dependieron del dinero enviado desde el Río de la Plata. Por ese motivo se aborda la movilización del laicado –sobre todo de la rama femenina– y las organizaciones sociales y religiosas creadas, tanto en Argentina como en Uruguay, para costear la construcción del templo. El tercer y último momento considera los primeros años de actividad del santuario, desde su fundación en 1902 hasta la muerte de Soler en 1908. Finalmente, a partir de la experiencia del arzobispo uruguayo, se presentan algunas reflexiones en torno

¹⁰⁸⁷ Agnieszka Halemba, “From Dzhublyk to Medjugorje: The Virgin Mary as a transnational figure. Transnationalism and the Nation State”, *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 57: 3 (2008): 329-345; Roberto Di Stefano y Francisco Javier Ramón Solans, “Introduction”, en *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America* (New York: Palgrave Macmillan, 2016), 1-25.

a la internacionalización del catolicismo en el Río de la Plata y sus vínculos con la catolicidad global en el cambio de siglo.

1. *El sueño del hortelano*

De acuerdo con el testimonio de Mariano Soler, la idea de construir un santuario en el valle de Artas nació en 1885¹⁰⁸⁸. Ni el artículo que ese año publicó *El Diario Católico* de Montevideo sobre su peregrinación a Jerusalén¹⁰⁸⁹ ni *Memorias de un viaje por ambos mundos*, obra publicada tres años más tarde, contienen referencia alguna al respecto. Tampoco hay mención en la correspondencia privada que mantuvo en todo ese año, aunque el silencio bien puede explicarse por la temeridad del proyecto. Al fin y al cabo, no dejaba de ser el sueño personal del por entonces vicario general de Montevideo. Pese a la precariedad de esta atrevida idea, desde el principio Soler tuvo la mirada puesta en el lugar donde quería construir el santuario.

A mediados del siglo XIX, el Hortus Conclusus en Palestina¹⁰⁹⁰ estaba comprendido por un oasis rodeado de varios montes y era considerado por muchos como “el terreno más fértil” de toda Judea¹⁰⁹¹. Pero era la carga sagrada y su alusión mariana la que al final determinaron la elección de Soler¹⁰⁹². Su convicción quedó reforzada más tarde cuando le presentó sus intenciones a León XIII. En una audiencia que mantuvo con el sumo pontífice, Soler le hizo notar dos cosas: que en el Hortus Conclusus no había ningún monumento dedicado a la Virgen y que, de todos los institutos marianos existentes en el mundo, el único que con su advocación recordaba la figura del “huerto cerrado” era el de las religiosas de Nuestra Señora del Huerto¹⁰⁹³. También le comentó al papa que había sido el segundo arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo (1538-1606), el primero en introducir la invocación “*Hortus*

¹⁰⁸⁸ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 416.

¹⁰⁸⁹ Mariano Soler, “La Tierra Santa. Impresiones de un viaje a Oriente”, *El Diario Católico*, Montevideo, 5 diciembre 1885, 1.

¹⁰⁹⁰ Sobre los diferentes nombres asociados al valle de Artas en las tradiciones árabe y judeocristiana –Etham, Hortus Conclusus, Basāṭīn Sulaymān y Artas–, véase la investigación de Ida Falestin Naïli “La mémoire et l’oubli a Artas: Un élément de l’Histoire rurale de la Palestine, 1848-1948” (tesis de Doctorado en Historia, Université de Provence, Aix-Marseille I, 2007), 158-176.

¹⁰⁹¹ Soler, *Memorias de un viaje...*, t. 1, 172.

¹⁰⁹² Soler, *Hortus Conclusus...*, 226-227.

¹⁰⁹³ Soler, *Exposición mística...*, 12; Soler, *Hortus Conclusus...*, 226-227.

Conclusus, ora pro nobis” en unas letanías que más tarde aprobó Paulo V. Al escuchar esta explicación el papa respondió: “Pues bien [...], si Santo Toribio ha sido el primero en honrar a María en las letanías con la invocación simbólica de *Hortus Conclusus*, usted tendrá el honor de ser el primero en procurar se le erija un Santuario *en el mismo lugar simbólico* de su maternidad virginal, en *Hortus Conclusus*; y en ningún lugar se encontrará mejor María del Huerto”¹⁰⁹⁴.

De este modo, el plan de construir un santuario mariano en Palestina fue adquiriendo una impronta latinoamericana, tanto por el origen del proyecto y sus recursos, como por su aporte devocional. La propuesta tenía además el efecto de “consagrar” formalmente el lugar reforzando su valor religioso¹⁰⁹⁵. La interpretación católica que asociaba el valle de Artas con los jardines de Salomón, y a estos con la imagen virginal de María, quedaría materializada por medio de la construcción de un templo mariano.

Ahora bien, para la casi totalidad de uruguayos y argentinos, Artas era un lugar simplemente desconocido. ¿Cómo podrían entusiasmarse con un proyecto que se realizaría en una tierra de la que nada sabían?, ¿cómo podrían vincularse con un contexto histórico, cultural y religioso en principio tan ajeno a su propia imaginación y experiencia? En realidad, como vimos en el capítulo anterior, “Oriente” no era un país tan extraño para los rioplatenses. Gracias al desarrollo de la prensa moderna y su internacionalización, el Río de la Plata comenzó a recibir un mayor caudal de información sobre lo que acontecía en aquella parte del mundo. A esto se agregaba un creciente corpus literario que recorría el continente y que sirvió de soporte textual para vincular al público local con Oriente y los espacios bíblicos. Por otro lado, al menos el nombre “hortus conclusus” resultaba familiar entre los católicos uruguayos y argentinos debido a las actividades religiosas, sociales y educativas que llevaba a cabo la congregación de las Hermanas del Huerto. Soler reconoció que, estando en Palestina, tuvo la idea de construir el santuario cuando recordó la antifona que acostumbraba a oír a las religiosas en Montevideo: “*Hortus Conclusus, fons signatus, emissiones tuae paradisus*”¹⁰⁹⁶. Fueron las Hermanas del Huerto las encargadas de difundir la devoción a la *Madonna dell’Orto* en Sudamérica; una devoción que se remontaba al siglo XVII, con la milagrosa

¹⁰⁹⁴ Soler, *Hortus Conclusus...*, 226.

¹⁰⁹⁵ Cfr. David N. Bell, “Spirituality and Scholarship. Sacred Acts and Sacred Spaces”, en *Loci Sacri...*, 15.

¹⁰⁹⁶ Soler, *Hortus Conclusus...*, 214-215.

aparición de la Virgen en una zona de antiguos jardines en la ciudad de Chiavari¹⁰⁹⁷. En el área se construyó luego un templo que, siglos después, en 1892, adquirió el rango de catedral al crearse la diócesis de Chiavari; misma catedral donde un lustro más tarde Soler celebró su primera misa pontifical como arzobispo¹⁰⁹⁸. Las Hermanas del Huerto quedaron vinculadas al templo cuando el sacerdote y más tarde obispo de Bobbio, Antonio Maria Gianelli, fundó la congregación en Génova en 1829. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, la congregación se expandió por diversos países de América Latina, comenzando por Uruguay, lo que permitió la propagación transatlántica de esa antigua devoción genovesa.

Las primeras ocho Hermanas del Huerto arribaron al puerto de Montevideo el 4 de noviembre de 1856. Lo hicieron en el contexto de un “catolicismo de movimiento”, originado particularmente en Francia e Italia, y que trajo a las costas del Atlántico Sur un variado número de congregaciones religiosas dedicadas a la labor social y educativa¹⁰⁹⁹. Inicialmente, las Hermanas del Huerto fueron destinadas al Hospital de Caridad de Montevideo, pero poco después, a medida que la comunidad fue creciendo, comenzaron a ampliar sus tareas en diversos institutos de caridad y beneficencia pública, tanto en la capital como en otras ciudades del país¹¹⁰⁰. En 1859 la congregación se estableció en Argentina y luego, con el cambio de siglo, en Brasil (1908), Chile (1929) y Paraguay (1945)¹¹⁰¹.

Como cabeza de la Iglesia uruguaya, Soler se convirtió en un activo promotor de la devoción a la Virgen del Huerto y en el principal protector de la congregación en Uruguay y América. Dedicó pastorales, libros, opúsculos y folletos a la devoción, al instituto de Nuestra Señora del Huerto y a su fundador Gianelli¹¹⁰². Fue también –al menos así lo aseguraba– el

¹⁰⁹⁷ Cfr. Giuseppe Bontà, *Storia della Madonna dell'Orto, patrona di Chiavari. Dalla sua origine sino all'anno 1847* (Genova: Stamperia Casamara, 1847).

¹⁰⁹⁸ “Por la paz de la República”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 29 mayo 1897, 7933.

¹⁰⁹⁹ Cfr. Susana Monreal, “Mujeres consagradas en el Cono Sur en la segunda mitad del siglo XIX: inmigrantes sin fronteras”, en *Religiosas en América Latina: memorias y contextos*, eds. Ana L. Suárez, Brenda Carranza, Mariana Facciola, y Lorena Fernández Fastuca (Buenos Aires: IIFCS - Universidad Católica Argentina, 2020), 61-79; Monreal, “Educadoras viajeras: religiosas italianas y francesas en el Río de la Plata”, en *Uruguay: tierra de encrucijadas migratorias del pasado y del presente*, ed. Silvia Facal (Berlín: Editorial Academia Española, 2012), 39-53; Pollard, *Catholicism in Modern Italy...*, 32-33.

¹¹⁰⁰ Cfr. Susana Monreal, “Religiosas italianas en la consolidación de la Iglesia uruguaya moderna”, *Revista del Instituto Histórico Geográfico* 32 (2010): 151-175.

¹¹⁰¹ Amabile Ferraironi, “Our Lady of the Garden, Sister of”, en *New Catholic Encyclopedia*, segunda edición, vol. 10 (Detroit: Thomson/Gale, 2003), 724.

¹¹⁰² Soler, *¡Hortus Conclusus!...*; Soler, *Hortus Conclusus (Chiavari-Urthas). A las beneméritas Religiosas Hijas de María del Huerto. Memento. Julio 2 de 1894* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1894); Soler, “Invitación pastoral con motivo de la declaración de Venerable en pro del Fundador del Instituto de N.ª S.ª del Huerto” (Montevideo, 12 julio 1896), *La Semana Religiosa*, Montevideo, 18 julio 1896, 7105-

primer obispo en indulgenciar la antífona “*Hortus conclusus, ora pro nobis*”¹¹⁰³. En 1899 obtuvo permiso de la Santa Sede para que en todas las iglesias y capillas del instituto se celebrase la misa propia de María del Huerto –el 2 de julio– con rito doble de primera clase¹¹⁰⁴. Con ocasión del 50º aniversario de la llegada de la congregación a América, logró que Roma concediera indulgencia plenaria a todas las casas vinculadas al instituto en el continente por el año de 1906, e indulgencia plenaria cotidiana perpetua para la casa madre de Montevideo¹¹⁰⁵. También consiguió la autorización para fundar la cofradía de Nuestra Señora del Huerto en el continente americano¹¹⁰⁶ y gestionó con éxito la visita canónica de la madre superiora general al Río de la Plata¹¹⁰⁷. En agradecimiento por sus servicios, Soler fue recibido en el instituto como “Hermano e Hijo de María Santísima del Huerto” bajo el título de “insigne bienhechor”¹¹⁰⁸.

El prelado uruguayo cultivó una relación estrecha con las Hermanas del Huerto, tanto Montevideo y Buenos Aires como en Roma. Pero lo más interesante aquí, a los efectos de nuestro estudio, es que el sueño de Soler de erigir un santuario mariano en Palestina terminó por resignificar, desde el espacio rioplatense, la historia de una devoción y de una congregación religiosa, ambas originadas en Génova. En el opúsculo propagandístico *¡Hortus Conclusus! A María del Huerto* Soler hizo explícita la conexión que veía entre Palestina, las Hermanas del Huerto y el catolicismo rioplatense, y que terminó por dar significado a todo este proyecto transnacional:

7107; Soler, “Pastoral del Ilmo. Señor Obispo Diocesano sobre las órdenes religiosas en homenaje a la memoria del Venerable Obispo Antonio Maria Gianielli, fundador del Instituto de N. S. del Huerto” (Montevideo, 1 agosto 1896), *La Semana Religiosa*, Montevideo, 1 agosto 1896, 7137-7148; Soler, *Las moradas del cielo en la tierra* (Montevideo: s.n., 1896); Soler, *Exposición mística...*; Soler, *Hortus Conclusus. El Huerto...*; Soler, *Pastoral del Excmo. y Rmo. Sr. Arzobispo con ocasión del Jubileo Semi-Secular (1836-1906) del establecimiento de las dos Comunidades Religiosas de N. S. del Huerto y Visitación de Santa María. Defensa de las Órdenes Religiosas* (Montevideo: Tipografía de Marcos Martínez, 1906). La noticia de la declaración de Gianielli como “venerable” fue recibida en Uruguay con fiestas solemnes decretadas por Soler. Cfr. “En honor del Venerable Geanelli [sic]”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 15 agosto 1896, 7187.

¹¹⁰³ Soler, *Hortus conclusus. El Huerto...*, 7.

¹¹⁰⁴ Camillo Mazzella, “Congregationis Sororum Filiarum B.M.V. de Horto” (Roma, 24 julio 1899), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa. En el mismo archivo, idéntica carpeta, se encuentra el borrador de una carta escrita por Soler solicitando esa facultad al papa León XIII.

¹¹⁰⁵ Soler, *Hortus conclusus. El Huerto...*, 41-42.

¹¹⁰⁶ Mariano Soler a Pío X (s.f.), AAV, AES, Uruguay, fasc. 13, pos. 103, f. 9; Filippo Giustini a Pietro Gasparri (Roma, 24 marzo 1906), AAV, AES, Uruguay, fasc. 13, pos. 104, f. 12, ambas cartas reproducidas en Turcatti, *Diplomacia pontificia y secularización...*, 31 y 33-34.

¹¹⁰⁷ Cfr. “Reverenda Madre María Luisa Gibelli”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 15 julio 1905, 4982.

¹¹⁰⁸ Cfr. Soler, *Hortus conclusus. El Huerto...*, 41-42.

...al considerar que allá en Palestina, en el *Hortus conclusus*, exceptuado por Dios en medio de la más completa desolación, como oasis del mundo, por ser el título y la figura virginal de su inmaculada hermosura, no existía Santuario alguno que en aquel clásico Huerto representase el culto a *María del Huerto*, que había tenido la santa alegría de venerar en Chiavari, inflamado en su amor, dije a la Madre adorada:

“Hijas tienes en mi patria que tu nombre llevan y de llevarlo se glorían; yo les diré, asumiendo el grato oficio de Hortelano tuyo, que la gloria de tu nombre exige y reclama fundar en este *Huerto original*, un monumento sagrado”¹¹⁰⁹.

A pesar del entusiasmo que suscitó entre las religiosas el sueño de este “hortelano”, estaba el problema de convencer a los católicos uruguayos y argentinos de financiar un templo al otro lado del mundo. ¿Cómo podía justificarse? El trabajo llevó varios años y para ello hubo que tañer diversas cuerdas de la imaginación religiosa y política de ambos países.

Uno de los principales argumentos que sostuvo Soler era que el santuario debía ser, ante todo, una expresión de “gratitud” para con la Virgen y las Hermanas del Huerto¹¹¹⁰. “Para las Repúblicas del Plata el Instituto de María del Huerto ha sido su primer bienhechor”, les recordaba el obispo uruguayo. “Sus Hijas fueron las primeras heroínas que para servirnos en obras de beneficencia pública, tuvieron el coraje de trasladarse a nuestras playas, cuando en Europa pesaba sobre nosotros el descrédito de la inhospitalidad”. Si las religiosas eran pobres por vocación, los católicos cooperarían para levantar el templo. “¿Pues acaso no hemos contribuido a la creación de tantos templos y santuarios para el extranjero y en favor de instituciones que ningún beneficio han reportado a nuestra patria?”. A lo que agregaba: “negarnos a contribuir para la creación de un Santuario a María del Huerto, nosotros que tantos beneficios y favores le debemos, representados en los inmensos servicios que sus Hijas nos dispensan; eso no puede ni siquiera suponerse, no es tan ingrato nuestro corazón”¹¹¹¹. Este tipo de discurso tenía una resonancia especial por el contexto ideológico en que se enunciaba. En efecto, en la década de 1890 las Hermanas del Huerto se habían convertido en el blanco predilecto de los anticlericales que cuestionaban la función social que desempeñaban las religiosas¹¹¹². El apoyo a las religiosas se volvió en cierto modo una forma de resistencia a la

¹¹⁰⁹ Soler, *¡Hortus conclusus!...*, 6.

¹¹¹⁰ Soler, *¡Hortus conclusus!...*, 8.

¹¹¹¹ Mariano Soler, “El Santuario a Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa (Remember)”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 17 septiembre 1898, 9098.

¹¹¹² Cfr. Susana Monreal, “Católicos y anticlericales enfrentados por el aliado femenino. Polémica montevideana en torno a las Hermanas de Caridad (1893-1895)”, en *Derroteros en la construcción de religiosidades*.

cultura liberal y anticlerical que amenazaba con tomar la dirección del proceso de secularización en el espacio público¹¹¹³.

En un nivel argumental más amplio, Soler se refirió al aporte que significaría el santuario al patrimonio universal del catolicismo. Las lejanas repúblicas rioplatenses estarían contribuyendo a la piedad global al consagrar un monumento mariano único, por su vinculación espacial y simbólica, en el lugar místico preconizado en el *Cantar de los Cantares*¹¹¹⁴. Tampoco estuvieron ausentes las ideas islamofóbicas, tan comunes en el pensamiento católico intransigente europeo¹¹¹⁵. Inmersos en la era de los internacionalismos religiosos, a los católicos rioplatenses se les quiso hacer ver que el santuario cooperaría en “la conversión de los mahometanos”¹¹¹⁶ y que sería una conquista del catolicismo sobre el islam. Así lo presentaba, por ejemplo, la obra de teatro *Hortus Conclusus* (1894), compuesta para las alumnas del Colegio de Nuestra Señora del Huerto en Montevideo. En la apoteosis del último acto – con las alumnas representando a las Hermanas del Huerto y portando el estandarte de la Virgen y las banderas de Uruguay y Argentina–, el coro entonaba a viva voz:

*¡Viva, viva, María del Huerto!
Que resuene su nombre en Judea,
Y en Oriente radiante se vea
De la América el nombre brillar.*

Hoy, Hermanas, alegres cantemos
A la Patria Oriental y Argentina;
Ya el Oriente rendido se inclina
Humillado su altivo pendón.
Y a la sombra del *Huerto Cerrado*
De la *Fuente Sellada* el murmullo
Gustaremos, cual plácido arrullo
De invisible, perpetua oración¹¹¹⁷.

Sujetos, instituciones y poder en Sudamérica, siglos XVII al XX, eds. Gabriela Caretta e Isabel Zacca (Salta: UNSTA-CEPIHA-CONICET, 2012), 287-310.

¹¹¹³ Sobre el anticlericalismo en el Río de la Plata puede consultarse la obra de Roberto Di Stefano, *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos* (Buenos Aires: Sudamericana, 2010); y Susana Monreal, “El anticlericalismo en el Uruguay”, en *Pasiones anticlericales...*, 245-288.

¹¹¹⁴ Soler, *¡Hortus Conclusus!...*, 10.

¹¹¹⁵ Fernando Bravo López, “Cruzada y misión. La islamofobia de los antisemitas católicos franceses durante el siglo XIX”, *Studia Historica. Historia Contemporánea* 34 (2016): 403-435.

¹¹¹⁶ “Hortus Conclusus”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 10 mayo 1902, 2060.

¹¹¹⁷ *Hortus Conclusus. Drama en cuatro actos, compuesto y arreglado para las alumnas del Colegio de Nuestra Señora del Huerto en Montevideo* (Montevideo: Tipografía Uruguaya, 1894), 43.

Junto al motivo de la gratitud, otro tópico recurrente en la estrategia argumental de Soler fue acentuar la dimensión patriótica y (bi)nacionalista del proyecto. Los católicos chilenos habían sentado un precedente en América Latina cuando elevaron un monumento dedicado a la Virgen del Carmen en el Monte Carmelo (Haifa), pero el santuario argentino-uruguayo tendría un brillo más esplendoroso por sus dimensiones y el lugar simbólico que ocuparía¹¹¹⁸. En palabras de Soler, el santuario serviría para posicionar el nombre de las repúblicas del Plata “al lado de las naciones más sonadas del Cristianismo”¹¹¹⁹. Este fuerte componente nacionalista del que se revistió el proyecto puede rastrearse casi desde sus orígenes. En una carta escrita en 1890 y dirigida a Mercedes G. de Alcayaga, integrante de la asociación bonaerense encargada de recolectar fondos, Soler le comentó que al visitar Tierra Santa el peregrino no encontraba ninguna referencia que le recordase los nombres de las patrias de Artigas y de San Martín. No obstante, tenía la esperanza de “que muy pronto y en cercano día [se] contemple allí un gran monumento [en] honor de ambas naciones”¹¹²⁰. Ese recurso emocional que apelaba a la nación también fue destacado por *La Semana Religiosa*, cuando en uno de sus tantos artículos dedicados al santuario expresó: “todos deberán admitir y reconocer que el Santuario Asilo que las Repúblicas hermanas del Uruguay y la Argentina levantan en Tierra Santa es obra de fe y de patriotismo”¹¹²¹.

2. *Comprar una fracción del paraíso del rey Salomón*

La inspiración que tuvo Soler en 1885 fue gestándose a medida que comunicaba sus propósitos a sus amigos en Uruguay y Argentina. Es poca la información disponible –al menos, en el resultado de mis pesquisas– relativa al proyecto en sus primeros años. Si la intención original había sido financiarlo exclusivamente con recursos nacionales, el costo material de la

¹¹¹⁸ Cfr. “De las misiones católicas. Santuario Argentino-Uruguayo en Tierra Santa”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 3 junio 1899, 9755. Una vez construido el santuario, Soler escribió: “Siente Chile un orgullo santo y patriótico por poseer en la cumbre del Carmelo una columna monolítica dedicada a la Patrona de su ejército, Nuestra Señora del Carmen; pero no puede ser comparado al nuestro ante el notable y grandioso monumento que poseemos en los Jardines de Salomón”. Mariano Soler, “Pastoral de Excmo. y Rmo. Sr Arzobispo con ocasión de su último viaje a Roma y Jerusalén”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 15 julio 1905, 4973-4974.

¹¹¹⁹ Soler, *¡Hortus Conclusus!...*, 11.

¹¹²⁰ Soler, *¡Hortus Conclusus!...*, 11-12.

¹¹²¹ Benjamín Fernández y Medina, “Hortus Conclusus. El Santuario Argentino-Uruguayo en Tierra Santa”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 14 octubre 1899, 10081.

empresa rápidamente convenció a Soler de la necesidad de incorporar a los argentinos. Para 1890 funcionaba en Buenos Aires una asociación de mujeres católicas que recolectaba fondos por medio de suscripciones permanentes y donativos extraordinarios¹¹²².

La primera gran meta por alcanzar era la adquisición del terreno en una Palestina cada vez más internacionalizada. Además del costo de la compra, estaba la dificultad adicional de que el sitio en cuestión se encontraba en territorio musulmán, lo que implicaba tramitar un permiso especial de parte del sultán Abdul Hamid II. El imperio Otomano mantenía en posesión el territorio desde el siglo XVI, por lo que las disputas por el control de los espacios sagrados entre católicos latinos y ortodoxos griegos y armenios estaban reguladas por los sultanes otomanos. Sin embargo, los cambios en las relaciones internacionales a partir de las primeras décadas del siglo XIX introdujeron nuevos conflictos e intereses en la región, con la intervención de los gobiernos de París, Austria, San Petersburgo, Roma y Estambul. Religión y política internacional se instrumentalizaron mutuamente. Al mismo tiempo, la región se convirtió en un epicentro de peregrinaje mundial al que fueron a converger el auge masivo de las tradicionales peregrinaciones de cristianos ortodoxos desde Rusia, las revitalizadas peregrinaciones católicas, y el “redescubrimiento” de Tierra Santa por los protestantes occidentales¹¹²³. La aventura personal de Soler tenía, por tanto, grandes y complejos desafíos.

La compra del terreno tardó varios años y no pudo concretarse antes de 1893. En mayo de ese año Soler se hallaba en Jerusalén participando del VIII Congreso Eucarístico Internacional. En el tiempo libre que le dejaban las sesiones del congreso, realizó varias excursiones hasta el Hortus Conclusus para examinar con detención el lugar. En estas visitas le asesoraron el patriarca católico armenio Stephan Bedros X Azarian, el cardenal vicario del papa Lucido Parocchi –protector del Instituto de Nuestra Señora del Huerto y quien puso en contacto a Soler con Azarian– y Charles Ledoulx, cónsul de Francia en Jerusalén. Soler contó además con la colaboración de Gioacchino Tumayan, vicario de Azarian, a quien terminó

¹¹²² Cfr. Soler, *¡Hortus Conclusus!...*, 9-12.

¹¹²³ Cfr. Hannah Müller-Sommerfeld, “Zwischen Internationaler Politik und Religionstourismus: Palästina im Internationalisierungsprozess des 19. Jahrhunderts”, en *Weltreligion im Umbruch...*, 129-157; Simon Dixon, “Nationalism versus Imperialism: Russian Orthodoxy in Nineteenth-Century Palestine”, en *Religious Internationals in the Modern World...*, 139-162; Stephanie Rogers Stidham, *Inventing the Holy Land: American Protestant Pilgrimage to Palestine, 1865-1941* (Lanham: Lexington Books, 2011).

por nombrar “Custodio del Huerto” con el encargo de vigilar y coordinar los trabajos y el pago de la obra desde Jerusalén¹¹²⁴.

Luego de varios intentos frustrados en que Soler recibió algunas propuestas desalentadoras –con precios demasiado altos y en sitios pocos adecuados–, finalmente pudo adquirir el terreno. En junio, escribió desde Roma a Milcíades Echagüe –piolatino de la generación fundadora y director espiritual de la comisión ocupada de recaudar fondos en Argentina– para informarle que había obtenido una vasta superficie de más de 12.000 varas cuadradas por un precio bastante módico –unas 85.000 piastras turcas–, sufragado con limosnas de los católicos de Buenos Aires y Montevideo¹¹²⁵.

Gioacchino Tumayan estaba convencido de que había sido una fortuna adquirir una fracción de los jardines del rey Salomón en tan poco tiempo y en el punto más céntrico y ameno. Tres quintas partes del terreno estaban cubiertos de una frondosa arboleda con una acequia de agua proveniente de la “fuente sellada”, conectada a través de los célebres estanques de Salomón. Las otras dos quintas partes comprendían la zona alta en la ladera de la montaña adyacente al huerto. Dado que el valle era muy caluroso en verano y húmedo en invierno, Soler aceptó el consejo del conde francés Marie Paul Amédée de Piellat –a quien había conocido en el Congreso Eucarístico de Jerusalén, por intermedio del cardenal Langénieux– de edificar el santuario en la altura, aplanando previamente una de las laderas de la montaña¹¹²⁶. Esto permitió conservar el jardín mientras se daba perspectiva al edificio. Para ese entonces, Soler ya estaba pensando en incorporar junto al santuario, una escuela y un hospicio u orfanato a cargo de las Hermanas del Huerto¹¹²⁷.

Cuando finalizó el Congreso de Jerusalén, Soler viajó a Roma llevándose consigo un croquis del terreno para diseñar el plano del edificio. Esperaba construirlo con piedra de sillera y parte con piedra extraída de la montaña aledaña. Cuando tuviera listo el plano se lo enviaría al patriarca Azarian para que gestionara el segundo *firman*, necesario tanto para habilitar la construcción del santuario como para eximirlo de contribución por tratarse de una

¹¹²⁴ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 421.

¹¹²⁵ Mariano Soler a Milcíades Echagüe (Roma, 12 junio 1893), *La Semana Religiosa*, Montevideo, 29 julio 1893, 4443. Cfr. Mariano Soler a las Hermanas de Ntra. Sra. del Huerto en Tierra Santa (2 julio 1900), borrador, ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa.

¹¹²⁶ Soler, “El Santuario a Nuestra Señora del Huerto...”, 9098.

¹¹²⁷ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 418.

obra pía¹¹²⁸. Tumayan calculaba que el trámite podía demorarse al menos un año, aun contando con el influyente apoyo de Azarian en Constantinopla. Además, era necesario obtener un informe favorable del gobierno local de Jerusalén¹¹²⁹. Por varios motivos que se verán a continuación, el permiso tardó cuatro años en tramitarse.

3. *Dificultades en el paraíso*

A poco de adquirir el terreno comenzaron a surgir un cúmulo de problemas que dilataron en varios años la conclusión de la obra. La principal dificultad estuvo marcada por una serie de pleitos legales con el misionero alsaciano Henri Baldensperger, antiguo propietario del terreno¹¹³⁰. Baldensperger había llegado a Palestina en 1848 como parte de la primera misión protestante de St. Chrischona a Jerusalén. Pocos meses después abandonó la misión para integrarse a la colonia agrícola que dirigía en Artas el inglés de origen judío John Meshullam. La colonia era una empresa transnacional sustentada en una red de apoyo de protestantes milenaristas europeos y estadounidenses¹¹³¹. Pero la asociación de Baldensperger con Meshullam duró poco tiempo. Baldensperger regresó a Jerusalén junto a su familia, donde trabajó en la administración de un orfanato fundado por el obispo protestante Samuel Gobat, aunque continuó visitando Artas con regularidad, donde mantenía vínculos con la comunidad árabe local y con Meshullam¹¹³². Allí tenía también una propiedad que terminó por vender a Tumayan.

Según la correspondencia entre Tumayan y Soler, Baldensperger había comprado el terreno a cinco pequeños propietarios. Cuando el efendi local tuvo noticia de que el Hortus Conclusus había sido vendido para construir un santuario católico, alentó a los antiguos dueños a promover pleitos y demandas ante los tribunales turcos¹¹³³. El litigio duró años e

¹¹²⁸ Soler, *Viaje bíblico por Asiria...*, 421.

¹¹²⁹ Gioacchino Tumayan a Mariano Soler (Jerusalén, 26 septiembre 1893), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa.

¹¹³⁰ Cfr. Gioacchino Tumayan a Mariano Soler, Jerusalén (26 septiembre 1893).

¹¹³¹ Falestin Naïli, "Imaginaires et projets millénaristes en Palestine ottomane: L'exemple de la colonie euro-américaine dans la vallée d'Artas", *Chrétiens et sociétés* 17 (2011): 173-194.

¹¹³² Falestin Naïli, "Henri Baldensperger: un missionnaire alsacien et le «vivre ensemble» en Palestine ottomane", *Annuaire de la Société d'Histoire de la Hardt et du Ried* 23 (2011): 121-134.

¹¹³³ Cfr. Mariano Soler a las Hermanas de Ntra. Sra. del Huerto en el Santuario de Tierra Santa (2 julio 1900), borrador, f. 7.

involucró a Henri Baldensperger, a los aldeanos y jefes locales de Artas, a los gobiernos de Belén, Jerusalén y Beirut hasta llegar al sultán y la Sublime Puerta en Constantinopla. Las largas negociaciones dentro y fuera de los tribunales para defender los derechos de compra significaron una importante sangría de dinero a Soler –poco más de 10.000 francos– que se diluyó en el pago de jueces, abogados y sobornos¹¹³⁴. Casi dos años después de haber adquirido el terreno todavía no se colocaba una sola piedra del edificio, debido al litigio con Baldensperger y el efendi local. Sin perder las esperanzas en el éxito de la empresa, Tumayan le confesaba a Soler, sin embargo, que nunca había tenido que “sufrir tanto por culpa de un hombre tan engañoso, nunca tuve que padecer tantos problemas y vergüenza con el gobierno, y nunca me encontré en circunstancias tan críticas de tener que perder hasta mi prestigio, y todo por la hipocresía de un hombre que se presentó como honrado y honorable mientras solo era un masón, un enemigo de todo trabajo piadoso”¹¹³⁵.

La situación era realmente comprometida. La población de Artas era musulmana y, como sabía Soler, por regla general el gobierno turco no solía conceder permisos para edificar establecimientos cristianos en esos lugares. Si mantenía la ilusión era por la promesa de apoyo que le había dado el patriarca Azarian. Soler recordaría más tarde haber recibido en aquellos momentos de incertidumbre una nota anónima que le causó gran aflicción y pena: “¿Por qué estáis engañando a uruguayos y argentinos con la prometida erección de un Santuario en Hortus Conclusus, cuando es sabido que el Sultán de Constantinopla no dará permiso para edificarlo; y esto bien lo sabéis?”¹¹³⁶. En lo único que se podía avanzar mientras se aguardaba el segundo *firman* imperial era en la construcción del muro que circunvalaría el jardín. Pero también allí surgieron contratiempos. El arquitecto que en 1893 examinó el terreno concluyó que la calidad de la roca no era apta para construir el templo y solo serviría para rellenar sus paredes. Había, por tanto, que adquirir el material en otra parte¹¹³⁷. Por si fuera poco, en 1895 la disputa por los derechos de propiedad con el efendi local derivó en la

¹¹³⁴ Mariano Soler a las Hermanas de Ntra. Sra. del Huerto en Tierra Santa (2 julio 1900), borrador, f. 14.

¹¹³⁵ “...[giammai nella mia vita] ebbi a tanto penare per la colpa d'un uomo si ingannatore, mai ebbi a farmi tante noie e imbarazzi presso il Governo, e mai mi trovai in circostanze si critiche da dover perdere perfino il mio prestigio e tutto per l'ipocrisia d'un uomo che ci hanno presentato come probo e d'onore nel mentre non fu che un frammassone, inimico d'ogni pia opera”. Gioacchino Tumayan a Mariano Soler (Jerusalén, 6 junio 1895), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa. Agradezco a Francesco Cirino su ayuda con las traducciones del italiano.

¹¹³⁶ Mariano Soler, “Pastoral de Excmo. y Rmo. Sr Arzobispo con ocasión de su último viaje a Roma y Jerusalén” (Montevideo, 15 julio 1905), *La Semana Religiosa*, Montevideo, 5 julio 1905, 4973.

¹¹³⁷ Tumayan a Soler (Jerusalén, 26 septiembre 1893), ff. 10-11.

destrucción de una parte del muro¹¹³⁸. En un clima de inseguridad para los cristianos y en especial para los armenios en la región, Tumayan temía que el conflicto continuara escalando a niveles cada vez más violentos hasta desembocar en una revuelta de los aldeanos de Artas. Si eso no sucedió fue debido a los recursos legales presentados ante los tribunales y a la tenacidad de Tumayan y del patriarca Azarian. Para fines de 1893 el muro estaba al fin concluido¹¹³⁹.

Las redes de solidaridad que Soler había ido tejiendo en sus viajes a Roma y Palestina resultaron clave para el éxito de esta etapa y del emprendimiento en general. La internacionalización del Vaticano –promovida a través de la celebración de jubileos pontificios, peregrinaciones a Roma y congresos católicos internacionales, entre otros– sirvió a Soler de plataforma desde donde generar y articular esas redes. Sin la participación de Tumayan y Azarian actuando en Jerusalén y Constantinopla, el proyecto del santuario hubiera naufragado o, cuanto menos, se hubiese tenido que nombrar un procurador y abogado sin saber a qué atenderse. Al menos así lo creía Soler¹¹⁴⁰.

Luego de adquirir el terreno, Soler regresó a Jerusalén recién en marzo de 1897. Los comentarios que entonces escuchó sobre los progresos del proyecto no eran muy alentadores. Se decía que el nuevo *firman* nunca se obtendría y que tampoco el patriarca latino de Jerusalén permitiría que un obispo “extranjero” erigiera un templo en Tierra Santa¹¹⁴¹. Aun así, Soler ordenó acelerar los trabajos preparativos para la colocación de la piedra fundacional. Tal era su confianza en el apoyo de Roma. Además, sabía extraoficialmente por el patriarca Azarian que Constantinopla había concedido la autorización final para construir la obra. Con esas certezas, el 17 de marzo se trasladó hasta el Hortus Conclusus acompañado de Azarian, Tumayan, el archimandrita griego Girolamo Demetriades –otro colaborador a quien conocía desde su primer viaje a Palestina–, el arquitecto municipal de Jerusalén Ibrahim M. Nassar y el constructor de la obra, Selah Nassar, hermano del anterior, entre otras personas. “Hicimos la entrada con toda solemnidad –escribió más tarde Soler–, siendo recibidos por el Jeque beduino del lugar, antes fanático opositor y hoy amigo decidido del proyectado

¹¹³⁸ Gioacchino Tumayan a Mariano Soler (Jerusalén, 16 julio 1895), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa, f. 3.

¹¹³⁹ Gioacchino Tumayan a Mariano Soler (Jerusalén, 26 noviembre 1895), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa, f. 3.

¹¹⁴⁰ Soler a las Hermanas de Ntra. Sra. del Huerto en Tierra Santa (2 julio 1900), borrador, f. 7.

¹¹⁴¹ Soler a las Hermanas de Ntra. Sra. del Huerto en Tierra Santa (2 julio 1900), borrador, f. 11.

Santuario”¹¹⁴². Tras concluir las ceremonias de entrada, Soler bendijo la piedra angular, procediéndose luego a levantar y dar lectura al acta.

Esa misma tarde un telegrama informaba que el sultán Abdul Hamid II había concedido la autorización para construir el santuario¹¹⁴³. Con esta noticia Soler sentía que había puesto una pica en Flandes. A los católicos del Río de la Plata les escribió para anunciarles que, además de los trabajos de aplanamiento de la montaña, se había concluido el muro de circunvalación del terreno. Ahora solo restaba construir el santuario que se emprendería en lo inmediato con lo recolectado, esperando inaugurarlos en 1900. Asimismo, les comunicó que, al dar cuenta de todos estos progresos a León XIII, este “celebró mucho que fuesen las Repúblicas hermanas Argentina y Uruguay las primeras de América que poseyeran un monumento sagrado en Palestina, haciendo sonar su nombre al lado de la mayor parte de las naciones civilizadas de Europa, que se honran en tener allí un monumento nacional, incluso la cismática Rusia y la protestante Alemania”¹¹⁴⁴. Soler consiguió que el papa enviara una bendición especial a todos los miembros de las comisiones colectoras de Buenos Aires y Montevideo y a las tesoreras de la Obra Pía del Santuario¹¹⁴⁵. Una vez de regreso en Montevideo, en julio, dirigió una circular recomendando el santuario y el establecimiento de las Hermanas del Huerto en Palestina, a la cual se plegó oficialmente el arzobispo de Buenos Aires, Uladislao Castellano en octubre de 1898¹¹⁴⁶.

4. *Construir un templo al otro lado del mundo*

Al completarse esta primera etapa se activaron con mayor diligencia los trabajos de recolección de fondos. ¿Cómo se logró, pues, financiar la construcción del santuario? En cuanto a su origen, los capitales provinieron de Argentina y Uruguay, en gran parte de suscripciones, donativos y colectas. Se procuró conseguir donaciones por oraciones especiales y fundaciones perpetuas de misas, y se establecieron obras pías, comisiones y cofradías. Las comisiones

¹¹⁴² Mariano Soler, “El Santuario de Ntra. Sra. del Huerto en Palestina. Colocación de la piedra fundamental”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 17 julio 1897, 8043-8044.

¹¹⁴³ La traducción y reproducción del *firman* imperial, en Soler, “El Santuario de Ntra. Sra. del Huerto...”, 8044; Soler, *Viaje por los Países Bíblicos...*, 316-317.

¹¹⁴⁴ Soler, “El Santuario de Ntra. Sra. del Huerto...”, 8045.

¹¹⁴⁵ Soler, *Viaje por los Países Bíblicos...*, 318.

¹¹⁴⁶ Cfr. “Hortus Conclusus”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 12 febrero 1898, 8584-8585.

nacionales en ambos países organizaron eventos culturales y artísticos¹¹⁴⁷, fiestas infantiles¹¹⁴⁸, ferias¹¹⁴⁹ y funciones de teatro¹¹⁵⁰. En las iglesias se colocaron alcancías acompañadas de cartelera y cuadros de la Virgen del Huerto, llevando la propaganda más allá de Buenos Aires y Montevideo¹¹⁵¹. En Argentina, tanto la comisión de mujeres católicas como los clérigos Gregorio Romero y Juan N. Terrero –otro piolatino– intentaron ganarse el apoyo del presidente Julio A. Roca, del congreso nacional y de la Comisión de Culto¹¹⁵². Por su parte, Soler escribió al presidente uruguayo Julio Herrera y Obes solicitando una colaboración de 5.000 pesos para cubrir los costos de edición de las obras *La mujer católica*¹¹⁵³ e *Hiperdulía*¹¹⁵⁴, por un total de 30.000 ejemplares. Lo recaudado de la venta de ambos libros sería donado a las Hermanas del Huerto para la construcción del santuario¹¹⁵⁵. El poeta y escritor uruguayo Juan Zorrilla de San Martín hizo su aporte preparando la obra *Huerto Cerrado*, en la que incluyó una semblanza biográfica de su amigo Mariano Soler¹¹⁵⁶. Desde la prensa confesional se promocionó la construcción del santuario, defendiéndola de la crítica y el escepticismo de aquellos que recelaban de la obra.

Sin duda el Hortus Conclusus fue un proyecto mentado y dirigido por clérigos, pero su base se sustentó en la movilización femenina. Tanto en Uruguay como en Argentina, la dirección e integración de las comisiones nacionales y parroquiales y de la archicofradía de

¹¹⁴⁷ Cfr. “Hortus Conclusus”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 22 julio 1899, 9888; “Hortus Conclusus”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 29 julio 1899, 9901; “Regreso del Exmo. Sr. Arzobispo” y “Para el Santuario de Tierra Santa”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 24 noviembre 1900, 767 y 769.

¹¹⁴⁸ Cfr. María Teresa Ferreyra a Nicolás Luquese (Buenos Aires, 21 mayo 1899), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa, f. 2.

¹¹⁴⁹ “Santuario en Palestina. La reunión de ayer”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 9 julio 1898, 8937-8938.

¹¹⁵⁰ Cfr. “Para el Santuario de Tierra Santa”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 6 octubre 1900, 658.

¹¹⁵¹ María Teresa Ferrera a Nicolás Luquese (Santa Fe, 14 agosto 1899), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa, f. 3.

¹¹⁵² María Teresa Ferreyra a Nicolás Luquese (Buenos Aires, 26 junio 1899); María Teresa Ferreyra a Nicolás Luquese (Buenos Aires, 22 julio 1899); Ángela Cullen de Castellanos a Nicolás Luquese (Buenos Aires, 30 julio 1899), todas en ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa.

¹¹⁵³ Livia Bianchetti, *La mujer católica en las diversas condiciones de hija, esposa y madre*. Edición corregida y aumentada por Mariano Soler (Montevideo: Imprenta a vapor A. Migone, 1890).

¹¹⁵⁴ Mariano Soler, *Hiperdulía. Motivos eficaces para amar y honrar a María Madre de Dios. Edición dedicada a Nuestra Señora del Huerto* (Montevideo: Imprenta a vapor A. Migone, 1890).

¹¹⁵⁵ Mariano Soler a Julio Herrera y Obes (Montevideo, 11 septiembre 1890), copia, ACEM, Libro de Notas n.º 6, ff. 117-118.

¹¹⁵⁶ Juan Zorrilla de San Martín, *Huerto Cerrado*. Mitre. Gómez. Lavalleja (Montevideo: Dornaleche y Reyes, 1900). La obra tuvo varias ediciones en Uruguay y fue también editada en España. Zorrilla de San Martín, *Huerto Cerrado*. Mitre. Gómez. Lavalleja (Barcelona: F. Granada y C.ª editores, s.f.).

Nuestra Señora del Huerto¹¹⁵⁷ evidencian su carácter esencialmente femenino. En Buenos Aires, la Comisión Protectora de la Obra del Hortus Conclusus era presidida por Ángela Cullen de Castellanos¹¹⁵⁸, mientras que al frente de su homóloga en Montevideo estaba Bernarda Arrien de Howard¹¹⁵⁹, ambas integrantes de la elite social de sus respectivos países. Las dos comisiones mantuvieron estrechos vínculos entre sí, compartiendo estrategias de atracción de donantes y controlándose mutuamente¹¹⁶⁰. Por ejemplo, en mayo de 1899 la Hermana del Huerto María Teresa Ferreyra, tesorera de la Obra Pía del Santuario en Buenos Aires, se dirigió a Nicolás Luquese –quien hacía de director interino de la Obra Pía cuando Soler no se encontraba en Uruguay– esperando que la comisión de Montevideo se hubiese “organizado satisfactoriamente” y que tratase “de hacer algo, aprovechando la buena estación y, sobre todo, los fervores de la novedad”¹¹⁶¹. Al enterarse poco después del escaso éxito de los trabajos en la capital uruguaya, Ferreyra volvió a escribir a Luquese con cierto tono recriminatorio: “¿Sin resultado quedaron entonces los esfuerzos de la digna Presidenta de Montevideo?... ¡Es verdaderamente lamentable que no se corresponda en esa Capital al llamado de su digno Prelado! Pero paciencia, veremos de hacer por aquí cuanto se pueda para suplir a todo”¹¹⁶².

Desde 1894 funcionaba la Obra Pía Permanente del Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa, erigida en todas las iglesias y capillas vinculadas al Instituto de Nuestra Señora del Huerto en el Río de la Plata. Se trató de la principal red institucional y piadosa desde donde las comisiones nacionales buscaron atraer donaciones. En la cúpula organizativa se encontraba el director supremo, cargo ocupado por Soler como obispo de Montevideo, quien debía dar cuenta de su administración al cardenal Protector del Instituto de Nuestra

¹¹⁵⁷ En realidad, la Santa Sede nunca concedió la categoría de archicofradía a la así llamada Archicofradía de Nuestra Señora del Huerto, que sin embargo adoptó esa forma. En 1916, habiéndose trasladado del “Hortus Conclusus” a la casa general de Roma, la hermana Ferreyra procuró obtener la aprobación de la Santa Sede. La asociación había nacido en Montevideo, siendo sancionada por Soler en Montevideo y Espinosa en Buenos Aires. María T. Ferreyra a Ricardo Isasa (Rome, 6 febrero 1916), ACEM, Congregación “Hermanas del Huerto”.

¹¹⁵⁸ “La Sra. Angela Cullen de Castellanos”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 25 enero 1902, 1801.

¹¹⁵⁹ “Comisión permanente del Hortus Conclusus”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 8 julio 1899, 9852.

¹¹⁶⁰ Cfr. María T. Ferryra a Nicolás Luquese (3 junio 1899); Bernarda Arrien de Howard a Nicolás Luquese (Buenos Aires, 13 junio 1899); María T. Ferreyra a Nicolás Luquese (Buenos Aires, 22 julio 1899), todas en ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa.

¹¹⁶¹ María Teresa Ferreyra a Nicolás Luquese (Buenos Aires, 21 mayo 1899), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa.

¹¹⁶² María T. Ferreyra a Mariano Luquese (Buenos Aires, 3 junio 1899).

Señora del Huerto en Roma. Por debajo había un consejo directivo, establecido por el obispo y dependiente de él, que tenía el compromiso de velar por el cumplimiento y administración de la obra. Luego estaban las “celadoras-colectoras”, responsables de inscribir a los asociados, y finalmente los socios, definidos en cuatro categorías –“fundador”, “auxiliar”, “bienhechor” y “socio”–, dependiendo del grado de sus aportes¹¹⁶³. La Obra estaba unida canónicamente a la Archicofradía de la Asunción en Roma y continuó vigente luego de la inauguración del santuario para asegurar su sostenimiento¹¹⁶⁴.

Mientras estas organizaciones actuaban desde Sudamérica, en Palestina colaboraban diversas autoridades eclesiásticas y políticas. Junto al patriarca Azarian y a su vicario Tumayan, encargado principal de la obra y responsable directo ante las autoridades turcas¹¹⁶⁵, estaba el conde Marie Paul Amédée de Piellat, quien llevaba adelante una ingente labor en el fortalecimiento de la presencia católica y francesa en Palestina¹¹⁶⁶. Según Soler, Piellat estaba ocupado en la dirección de establecimientos religiosos y se mostraba muy entusiasta porque estos aumentasen para contrarrestar la influencia de los “cismáticos y mahometanos”¹¹⁶⁷. También colaboraban Girolamo Demetriades –amigo de Soler, cuya residencia en Belén le permitía trasladarse con facilidad hasta el Hortus Conclusus y supervisar el estado de la obra¹¹⁶⁸– y los hermanos Nassar, contratados por Tumuyan para construir el santuario: Ibrahim, arquitecto municipal de Jerusalén; Saleh, arquitecto e ingeniero de la obra; Marcos, ingeniero supervisor y capataz; y Suleyman, constructor¹¹⁶⁹.

¹¹⁶³ “Santuario de Ntra. Sra. del Huerto en Tierra Santa (Palestina). En propiciación y para honor de las Repúblicas Argentina y Uruguay”, “Obra Pía del Santuario de Ntra. Señora del Huerto en Tierra Santa. Segunda serie. Certificado de agregación como social auxiliar”, ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa.

¹¹⁶⁴ “Obra Pía Permanente del Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa, fundada el 8 de setiembre de 1894. Unida a la archicofradía de la Asunción en Roma”, Montevideo, 2 de julio de 1898, folleto, ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa.

¹¹⁶⁵ Cfr. Stepanos Bedros X Azarian a Mariano Soler (Constantinopla, 8 diciembre 1898), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa

¹¹⁶⁶ Zvi Shilony, “Un mécène catholique: le comte de Piellat et les communautés françaises de Terre Sainte”, en *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine, 1799, 1917*, dirs. Dominique Trimbur y Ran Aaronsohn (Paris: CNRS, 2008), 255-280.

¹¹⁶⁷ Soler, “El Santuario a Nuestra Señora del Huerto...”, 9099.

¹¹⁶⁸ Soler a las Hermanas de Ntra. Sra. del Huerto en Tierra Santa (2 julio 1900), borrador, f. 17.

¹¹⁶⁹ Cfr. Estado de cuentas del “Hortus Conclusus” (Jerusalén, 6 junio 1900), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa; Soler a las Hermanas de Ntra. Sra. del Huerto en Tierra Santa (2 julio 1900), borrador, f. 18.

Transcurridos dos años desde su anterior visita, Soler volvió al Hortus Conclusus en 1899. El motivo principal de su viaje era la asistencia al Concilio Plenario Latino Americano, pero no quiso excluir de sus planes visitar Tierra Santa y supervisar los progresos del santuario¹¹⁷⁰. Una vez en Palestina, Soler concurrió hasta el lugar acompañado por Tumayan y Demetriades, donde encontró que el edificio mostraba ya un aspecto “soberbio y majestuoso”¹¹⁷¹. Trabajaban en Artas 180 operarios¹¹⁷². En una carta que escribió a su amigo Luquese, Soler le comentó que el santuario se elevaba “a más de un metro de altura, continuando con rapidez la construcción”¹¹⁷³. Su terminación dependía solo de los recursos que se remitieran desde el Río de la Plata¹¹⁷⁴. El último día de Soler en el Hortus Conclusus, el 8 de mayo, lo acompañaron el cónsul de España, Tumayan, Demetriades, el presbítero uruguayo Francisco Mugica, el arquitecto constructor, el capataz de la obra y los principales vecinos de Artas. Fue un día de fiesta, tanto para el arzobispo de Montevideo como para la comunidad local¹¹⁷⁵.

Donde no hubo un clima festivo fue en Buenos Aires, luego de conocerse los detalles de la obra. Había generado bastante inquietud saber que el santuario apenas superaba el metro de altura. Como le confesó la Hermana Ferreyra a Luquese, las católicas argentinas esperaban “algo más, pues, a decir verdad, parece que prometía más también la carta que me dirige a mí el Sr. Arzobispo, y que haremos publicar, como dirigida a Mons. [Juan Nepomuceno] Terrero, por creer que de este modo producirá mejor efecto”¹¹⁷⁶. Luego de discutirlo, Ferreyra y la presidenta Ángela Cullen de Castellanos acordaron que lo mejor era no filtrar ese dato a la prensa y evitar el desaliento. Ferreyra le recomendó a Luquese que obrara con igual resguardo en Montevideo¹¹⁷⁷. Y así fue. La carta de Soler que publicó la prensa católica en

¹¹⁷⁰ “El Excmo. Arzobispo en viaje”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 8 abril 1899, 9624.

¹¹⁷¹ Mariano Soler a Nicolás Luquese (Roma, 16 mayo 1899), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa; cfr. “Noticias del Excmo. Señor Arzobispo desde Jerusalem”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 17 junio 1899, 9797.

¹¹⁷² Mariano Soler a Nicolás Luquese (Jerusalén, 6 mayo 1899), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa.

¹¹⁷³ Mariano Soler a Nicolás Luquese (Roma, 16 mayo 1899).

¹¹⁷⁴ “Entre Prelados. De Monseñor Soler a Monseñor Terrero. Hortus Conclusus”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 24 junio 1899, 9812-9813.

¹¹⁷⁵ Cfr. Mariano Soler a María T. Ferreyra (Roma, 17 mayo 1899), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa.

¹¹⁷⁶ María T. Ferreyra a Nicolás Luquese (Buenos Aires, 14 junio 1899), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, 12, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa.

¹¹⁷⁷ María T. Ferreyra a Nicolás Luquese (Buenos Aires, 14 June 1899).

Montevideo como dirigida a Terrero, obispo auxiliar de la arquidiócesis de Buenos Aires, se limitaba a señalar que el edificio surgía “en toda su extensión a diversa altura”¹¹⁷⁸. Pero existían otras novedades que causaron igual o mayor preocupación. Por un lado, se temía no poder finalizar la obra para el año 1900, tal como se había anunciado en más de una ocasión; por otro, aunque relacionado con lo anterior, se sabía que el costo inicialmente presupuestado y que era de público conocimiento –unos 50.000 pesos oro– era ahora insuficiente¹¹⁷⁹. Los trabajos de construcción, sin embargo, continuaron avanzando al ritmo del dinero enviado desde el Río de la Plata. Mientras tanto, a fines de 1899, Soler escribió a la madre general de las Hermanas del Huerto en Roma para preparar el envío de las religiosas al santuario¹¹⁸⁰.

5. *La inauguración del santuario*

Para mediados de 1900 el santuario seguía en construcción. La muerte de Azarian, ocurrida en mayo de 1899, restó un importante aliado al proyecto entre las altas esferas del gobierno turco. Al nuevo patriarca, Boghos Bédros XI Emmanuélian, lo movía la misma buena disposición hacia la obra, pero carecía de la influencia de su antecesor ante la Sublime Puerta y poco pudo conseguir en la exención de impuestos¹¹⁸¹. En noviembre, las presiones de Montevideo suscitaron una reunión en Belén entre Demetriades y Tumayan, a fin de acordar junto con los arquitectos aquello que quedaba por hacer y la suma final de gastos. Se estimó que faltaban unos 40.000 francos para dar cierre a la obra, lo que hacía ascender a 326.000 francos la cifra total de gastos. Según Demetriades, de estos, 130.000 se habían invertido en los trabajos exteriores al edificio, como cortar la montaña, levantar paredes y puentes, y construir las dos cisternas, mientras que 200.000 se emplearon en la casa de las religiosas y el templo¹¹⁸².

¹¹⁷⁸ “Entre Prelados. De Monseñor Soler a Monseñor Terrero. Hortus Conclusus”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 24 junio 1899, 9813.

¹¹⁷⁹ María T, Ferreyra a Nicolás Luquese (Buenos Aires, 14 June 1899).

¹¹⁸⁰ Maria del Sacro Cuore Raffo a Mariano Soler (Roma, 29 noviembre 1899), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa.

¹¹⁸¹ Girolamo Demetriades a Mariano Soler (Belén, 29 octubre 1900), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa.

¹¹⁸² Girolamo Demetriades a Mariano Soler (Belén, 5 noviembre 1900), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa.

El 20 de junio de 1901 Demetriades escribió a Soler indicándole que faltaba un par de semanas para finalizar la construcción del convento y la iglesia. Se estaba trabajando en el piso del santuario y esperaba que en la semana siguiente se colocara la tribuna, la balaustrada y el altar. También se había terminado el camino que permitiría llegar al pueblo de Artas en carreta. El campanario con su cruz dorada también estaba terminado, aunque sin las campanas¹¹⁸³. El archimandrita griego solicitaba un último esfuerzo económico para saldar las deudas contraídas con los bancos y concluir así los detalles de la obra. Soler respondió haciendo un llamado a todas las asociaciones y congregaciones católicas uruguayas a colaborar con el amueblamiento y dotación de útiles y objetos religiosos para el templo. “Esta instalación debe ser digna del Santuario, como obra de propiciación y de honor uruguayos”, remarcaba la circular del arzobispo, “pues representa una gloria nacional en Tierra Santa, la tierra más amada y venerada de los pueblos cristianos: allí se ostentará nuestro escudo y verán los peregrinos de todo el mundo flamear nuestro pabellón bicolor”¹¹⁸⁴.

Finalmente, a principios de agosto de 1901, los trabajos en el Hortus Conclusus se dieron por acabados, aunque todavía quedaran detalles por resolver. La casa que alojaría a las religiosas estaba pronta para recibir a sus habitantes¹¹⁸⁵. Las nueve Hermanas del Huerto provenientes del Río de la Plata tomaron posesión del santuario el 12 de noviembre¹¹⁸⁶. Al mes siguiente, Demetriades informó a Soler que estas estaban perfectamente instaladas gracias a la colaboración del clérigo uruguayo Francisco Mugica. Le comentaba además que existía la posibilidad de establecer el santuario bajo la órbita del protectorado de Francia en Jerusalén¹¹⁸⁷. A principios de 1902 *La Semana Religiosa* de Montevideo anunció a sus lectores que el santuario estaba terminado y que pronto comenzaría a funcionar el asilo¹¹⁸⁸. Las religiosas

¹¹⁸³ Girolamo Demetriades a Mariano Soler (Belén, 20 junio 1901), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa.

¹¹⁸⁴ Mariano Soler, “Santuario Nacional de Ntra. Sra. del Huerto en Palestina”, hoja suelta, ACEM, GMMS, Arzobispado, Circulares.

¹¹⁸⁵ Girolamo Demetriades a Mariano Soler (Belén, 6 agosto 1901), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa.

¹¹⁸⁶ Las nueve religiosas eran: María Filipina Prefumo, María Sofía Liengme, María Teresa Ferreyra, María Paulina Zanoni, María Modesta Sierra, María Chantal Reinoso, María Juliana Echenique, Pascualina Miglior-elli y Clara Sanzi. Hermanas del Huerto a Mariano Soler (Hortus Conclusus, 7 diciembre 1901), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa.

¹¹⁸⁷ Girolamo Demetriades a Mariano Soler (Jerusalén, 9 diciembre 1901), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa.

¹¹⁸⁸ “El Santuario Hortus Conclusus”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 18 enero 1902, 1777.

abrieron un dispensario médico y farmacéutico gratuito que prestaba servicios a la población local. Como el santuario quedó finalmente bajo la protección de Francia –los títulos otomanos originales pasaron a nombre de la hermana superiora, considerada como súbdita francesa¹¹⁸⁹– se logró extender las garantías definidas en el segundo *firman* imperial. Así, junto a la exención de contribuciones, el santuario se benefició de la libre circulación de personas y bienes en el territorio, y del pasaje gratuito en los vapores que hacían la carrera entre Marsella y Jafa¹¹⁹⁰. También se pudo saldar la totalidad de la deuda, que en agosto del año anterior ascendía a 30.000 francos¹¹⁹¹. “Con gran ansia –escribió Tumayan a Soler– esperamos la llegada de Su Excelencia a estos lugares para poder estimar y apreciar ante su presencia todo nuestro trabajo por medio de arquitectos extranjeros experimentados en las obras de nuestro país, y luego compararlo con lo gastado, donde Su Excelencia podrá tener un buen conocimiento de este laborioso y sincero trabajo”¹¹⁹².

El 2 de julio de 1902, fiesta de la Virgen del Huerto, se inauguró solemnemente el santuario. Varias misas se celebraron ese día en el Hortus Conclusus. Oficiaron el obispo Luigi Piccardo en representación del patriarca de Jerusalén, el capellán del santuario en rito latino, y Gioacchino Tumayan en rito armenio. También León XIII se hizo presente por medio de un telegrama en el que felicitaba e impartía su bendición a las religiosas y a todos los que participaron de la ceremonia religiosa. El gran ausente fue Mariano Soler, imposibilitado de viajar para esa fecha. Una muchedumbre se trasladó hasta el santuario desde las ciudades de Jerusalén y Belén, mientras la población local hacía sentir su regocijo con fuegos piro-técnicos, globos y disparos al aire¹¹⁹³.

En los años siguientes el santuario continuó creciendo y ampliando sus conexiones entre el Río de la Plata y Artas. En 1903 las Hermanas del Huerto inauguraron el asilo para

¹¹⁸⁹ “El santuario durante la guerra (1914-1919). (Relación enviada por la Rda. Hna. Superiora del santuario-asilo)”, en *Homenaje a la memoria...*, s. p.

¹¹⁹⁰ “El Santuario Hortus Conclusus”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 18 enero 1902, 1777.

¹¹⁹¹ Cfr. Gioacchino Tumayan a Mariano Soler (Jerusalén, 24 febrero 1902); Girolamo Demetriades a Mariano Soler (9 diciembre 1901), ACEM, GMMS, Obispado, Comisiones y Organizaciones Católicas, Santuario de Nuestra Señora del Huerto en Tierra Santa.

¹¹⁹² “*Con molto desiderio aspettiamo l’arrivo della Sua Eccellenza in questa parti per poter far stimare ed apprezzare inanzi alla sua presenza tutto il nostro lavora per mezzo di architetti stranieri sperimentati nelli lavori del nostro paese, e poi paragonarlo collé spesi fatti, donde potrà S. Eccellenza avere una buona e chiara conoscenza del nostro faticoso e sincero impiego*”. Tumayan a Soler (Jerusalén, 24 febrero 1902).

¹¹⁹³ “Bendición del Hortus Conclusus”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 16 agosto 1902, 2294.

huérfanas, que un año después acogía a 14 niñas armenias católicas¹¹⁹⁴. Mientras tanto, en la escuela, también dirigida por las religiosas, el número de educandos ascendía a 40¹¹⁹⁵.

Soler regresó a Palestina en dos ocasiones más. Una fue en 1905, donde conoció el santuario ya concluido, permaneciendo en él por más de un mes. Previo al viaje estuvo en Roma para prestar su homenaje al papa Pío X y cumplir con la visita *ad limina*¹¹⁹⁶. En el trayecto de Roma a Palestina, le acompañaron 4 Hermanas del Huerto que se integrarían a la comunidad del Hortus Conclusus, 4 obispos y 53 peregrinos¹¹⁹⁷. “El Hortus me gustó mucho”, escribió el arzobispo a Santiago Haretche. Esta visita le permitió a Soler acordar con el patriarca asuntos relativos al capellán del santuario, adquirir más terreno y proyectar la ampliación del edificio, cuyos planos y presupuestos había encargado en Roma¹¹⁹⁸. La segunda visita fue en 1908, pocos antes de su muerte. El viaje incluyó una audiencia con el papa en Roma y la tradicional visita a Tierra Santa; tenía también una intención terapéutica, ya que esperaba recuperar parte de la salud perdida¹¹⁹⁹. En recuerdo de lo que sería su última visita al Hortus Conclusus, Soler mandó colocar una cruz de piedra en la cima de la montaña a cuya falda se elevaba el santuario¹²⁰⁰. Semanas más tarde del fallecimiento de Soler, tuvo lugar la primera peregrinación argentino-uruguaya al santuario Hortus Conclusus, que recordó en sentido homenaje la figura de su fundador¹²⁰¹.

6. *De Chiavari a Palestina, pasando por el Río de la Plata: itinerarios de una Virgen*

Al informar sobre las piscinas del rey Salomón y el valle de Artas, la edición de 1891 de *Cook's Tourist Handbook for Palestina and Syria* mencionaba también de la existencia de

¹¹⁹⁴ “Ecos del Santuario Argentino-Uruguayo en Tierra Santa”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 6 febrero 1904, 3694. Gaudiano señala, en cambio, que eran 26 las huérfanas asiladas, cfr. “Mons. Mariano Soler, primer arzobispo...” (tesis de Doctorado), 178.

¹¹⁹⁵ “Hortus Conclusus”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 25 marzo 1904, 3800.

¹¹⁹⁶ “El Excmo. y Rvmo. Mñor. Dr. D. Mariano Soler, Arzobispo de la Arquidiócesis. Su viaje a Roma, visita ad limina y al Hortus Conclusus”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 4 marzo 1905, 4655.

¹¹⁹⁷ “El Exmo. y Rmo. Sr. Arzobispo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 8 abril 1905, 4774.

¹¹⁹⁸ Mariano Soler a Santiago Haretche (Roma, 20 mayo 1905); ACEM, GMMS, Arzobispado, Curia, Correspondencia entre Mariano Soler y Santiago Haretche.

¹¹⁹⁹ “Embarque del Excmo. Sr. Arzobispo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 29 febrero 1908, 7759-7760; Mariano Soler a Antonio Bachini (Montevideo, 25 febrero 1908), ACEM, Libro de Notas n.º 7, f. 387.

¹²⁰⁰ “De la Hna. María Teresa Ferreira”, en *Homenaje a la memoria...*, s. p.

¹²⁰¹ “Primera peregrinación argentino-uruguaya al santuario «Hortus Conclusus» (octubre 18 de 1908)”, en *Homenaje a la memoria...*, s. p.

“una pequeña colonia europea” donde la gente estaba “logrando hacer que «el desierto florezca como la rosa»”. Además, se señalaba que “Mr. Meshullam”, un “colono cristiano”, estaba haciendo una gran labor por la villa¹²⁰². Años después, la edición de 1907 reproducía casi la misma información sobre el sitio, pero introducía un importante cambio en el paisaje religioso de Artas. Nada decía de la colonia agrícola de Meshullam. En cambio, dedicaba algunas líneas a señalar que había “un convento y una capilla católica romana ocupada por algunas integrantes de la congregación Sudamericana del «Hortus Conclusus», o «Jardín cerrado» [...], que se habían erigido en los últimos años en el lado sur del valle frente al pueblo de campesinos”¹²⁰³. Desde una perspectiva amplia y global, este cambio de referencia puede ser interpretado como una pequeña conquista católica en un territorio disputado con el protestantismo, el islam y el cristianismo ortodoxo. Al fin y al cabo, Palestina no era solo un escenario de interés para las potencias políticas de Europa, sino también para los “imperios religiosos”¹²⁰⁴. Sea esta u otra la interpretación que se le quiera dar, el hecho es que el cambio se produjo por la vinculación de dos localidades distantes en el mundo –el Río de la Plata y Palestina–, articuladas por Mariano Soler en el marco de la globalización de la Iglesia católica.

Tomando la devoción mariana como punto de referencia, podríamos incluso añadir que el movimiento fue triangular. El viaje transnacional de la Virgen del Huerto –de Chiavari al Río de la Plata, y desde allí a Palestina– abre una puerta a la reflexión acerca de la dimensión globalizadora que, a fines del siglo XIX, estaba tomando el catolicismo en América Latina y el Río de la Plata. Como se dijo antes, esta devoción se remontaba al siglo XVII con la aparición de la Virgen en una zona de antiguos jardines en Chiavari. El salto transatlántico coincidió con el impulso misionero que vivía Europa a mediados del siglo XIX, momento en el cual llegaron las primeras Hermanas del Huerto a Uruguay. La congregación pasó poco después a la Argentina, reforzando la dinámica de multiplicar fundaciones desde los institutos

¹²⁰² “*There is a small Euroepan colony here, and the people are succeeding in making the «wilderness to blossom as the rose.» Mr. Meshallum, a Christian colonist, has done much for the neighbourhood*”. Cook, *Cook’s Tourist’s Handbook...*, 203.

¹²⁰³ “*A Roman Catholic nunnery and chapel occupied by some members of the South American Sisterhood of the «Hortus Conclusus», or «Inclosed [sic] Garden» [...], has of late years been erected on the southern side of the valley opposite the fellah village*”. Thomas Cook, *Cook’s Handbook for Palestine and Syria*, eds. J. E. Hanauer y E. G. Masterman (London: Thomas Cook and Son, 1907), 144.

¹²⁰⁴ Cfr. Cohen-Hattab y Shoval, *Tourism, Religion, and Pilgrimage ...*; Bayly, *The Birth of the Modern World...*, 325-365.

americanos. Como obispo y luego arzobispo de Montevideo, Mariano Soler se convirtió en el principal protector de la congregación en la región y en un activo difusor de la devoción mariana. En sus discursos, el prelado remarcó la rama latinoamericana que existía en el árbol genealógico de la figura de María del Huerto y que terminó por engrandecer con la fundación del santuario Hortus Conclusus. Soler recordaba que la imagen del “huerto cerrado”, contenida en el *Cantar de los Cantares*, era figura de la Virgen María, tal como lo habían comentado san Jerónimo y san Bernardo de Claraval, pero también otro santo “latinoamericano”, Toribio de Mogrovejo. Esta identificación entre la imagen salomónica y la figura mariana, que ya existía en la tradición católica, alcanzó un nuevo impulso simbólico y material con la construcción del santuario en Palestina. Como les dijo Soler a las Hermanas del Huerto: “Chiavari ha sido la cuna dichosa del Instituto de María del Huerto; por eso no lo podréis olvidar; pero el Instituto ha sido el instrumento providencial para propagar el culto de María bajo la advocación bíblica de María del Huerto. Su sede clásica, propia, es por tanto, el *Hortus Conclusus* de Palestina, que la Providencia y María Santísima os tenían deparado”¹²⁰⁵. Con esto el prelado pretendía trasladar el centro simbólico de Chiavari a Palestina, lugar que le correspondía –según él– por derecho histórico y divino. Y en esta acción, el tejido ultramontano y transnacional resultó más fortalecido cuando el Hortus Conclusus quedó unido canónicamente al santuario de Chiavari y a la basílica de Santa María la Mayor en Roma, beneficiándose de sus mismos privilegios espirituales¹²⁰⁶.

El Hortus Conclusus fue el producto de la convergencia de múltiples fuerzas religiosas y culturales que a fines del siglo XIX estaban operando en el catolicismo rioplatense y global: la sensibilidad del pontificado de León XIII por la cuestión de Oriente y la unión con las Iglesias cristianas orientales, la romanización de las Iglesias en América Latina, el nuevo interés por Oriente en la cultura –secular y religiosa– del Río de la Plata, y la capacidad de las mujeres para movilizarse en el desarrollo incipiente de un catolicismo de masas. También estaba el movimiento misionero y la aparición de nuevas congregaciones religiosas surgidas como empresas transnacionales capaces de vincular una densa red de instituciones educativas y de caridad. Articulando todas estas fuerzas estuvo el activismo de Mariano Soler, que medió en la creación de lazos de solidaridad entre el Río de la Plata, Roma y Palestina.

¹²⁰⁵ Soler, *Hortus conclusus. El Huerto...*, 227.

¹²⁰⁶ Mariano Soler, *Pastoral del Excmo. y Rvmo. Señor Arzobispo sobre la Peregrinación a Roma y Tierra Santa* (Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1907), 44.

El santuario mariano se convirtió así en un espacio capaz de contener y fortalecer múltiples identidades, tanto religiosas como políticas. Algunas de estas identidades destacaron las contribuciones latinoamericanas y rioplatenses a la devoción universal de la Virgen del Huerto, mientras que otras resaltaron el lugar de Uruguay y Argentina –y sus respectivas Iglesias– entre las grandes naciones “civilizadas” del mundo. En la ceremonia de bendición de la piedra fundamental del santuario, Soler conjugó varios de estos intereses al afirmar que:

El templo y el hospicio, que aquí se construyen, se deben a la generosidad piadosa de argentinos y uruguayos, que erigen este Santuario, así en testimonio de su devoción a la Virgen Sma. del Huerto, como en gratitud por los beneficios recibidos de su santo Instituto y para honor de ambas Repúblicas Argentina y Uruguay en esta Tierra Santa, cuna de la redención del mundo y origen de su civilización¹²⁰⁷.

La historia de la construcción del santuario Hortus Conclusus representa así un caso exitoso de las complejas imbricaciones entre la Iglesia en Río de la Plata y la internacionalización del catolicismo. En un contexto local y regional removido por discursos críticos respecto al espacio tradicional que ocupaba la religión en la sociedad y la cultura, el santuario sirvió como instancia para afirmar un catolicismo nacional en el contexto de una Iglesia cada vez más globalizada. Para Soler y los católicos uruguayos y argentinos, se trató de una oportunidad para dar visibilidad a la Iglesia local en el conjunto de una comunidad religiosa transnacional.

¹²⁰⁷ “El Santuario de Ntra. Sra. del Huerto en Palestina”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 17 julio 1897, 8044.

CONCLUSIÓN

LA AMPLITUD DEL MARGEN

Era una situación por todos conocida que la salud del arzobispo de Montevideo se encontraba minada desde antes de su partida a Roma y Palestina en 1908. Así que cuando embarcó en el vapor “Umbria”, la numerosa concurrencia que asistió al puerto para despedirlo lo hizo con el anhelo de que un cambio de aires lo animara y restableciera sus fuerzas¹²⁰⁸. El 17 de marzo Mariano Soler llegó a Génova solo para encontrarse con un frío gélido que lo obligó a guardar cama durante varios días. Una vez recuperado, prefirió no pasar por Roma y viajó directamente a Puerto Saíd, desde donde se trasladó a Tierra Santa¹²⁰⁹. Sin embargo, su salud continuaba siendo incierta. “Yo no voy tan bien como esperaba”, le reveló a Santiago Haretche desde Artas, “el traqueteo de una visita a Belén me produjo una irritación intestinal que parece convertida en cólico hepático, [y] que me tiene a mal traer desde hace ocho días; hoy vendrá el médico de Jerusalén y veremos en qué acaba. Es probable que el 7 de junio partamos a Roma con la Rma. M[adre] General del Huerto”¹²¹⁰. Al promediar junio se confirmó en Uruguay lo que era una sospecha preocupante: la salud del prelado mostraba signos de acelerado deterioro¹²¹¹. Incluso el papa Pío X, informado de la gravedad de la situación, le envió un telegrama deseándole una pronta mejoría¹²¹². A pesar del esfuerzo que consumiría

¹²⁰⁸ Cfr. “La salud del Exmo. y Rmo. Sr. Arzobispo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 25 enero 1908, 7633; “Nuestro Venerable Metropolitano”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 22 febrero 1908, 7739; “Embarque del Excmo. Sr. Arzobispo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 22 febrero 1908, 7759-7760.

¹²⁰⁹ “De nuestro metropolitano”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 16 abril 1908, 7901.

¹²¹⁰ Mariano Soler a Santiago Haretche (Artas, 24 mayo 1908), ACEM, GMMS, GMMS, Arzobispado, Curia, Correspondencia entre Mariano Soler y Santiago Haretche.

¹²¹¹ “La salud de nuestro Prelado”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 25 julio 1908, 8175.

¹²¹² Rafael Merry del Val a Mariano Soler (Roma, 1908), telegrama, ACEM, Arzobispado, Documentos varios, Enfermedad de Mons. Mariano Soler.

el viaje, Soler se despidió de Artas para instalarse en Roma. Llegado el mes de julio, su estado de salud era calificado de “gravísimo” y en agosto los telegramas que se leyeron en Montevideo no lograron apaciguar el nerviosismo¹²¹³. La prensa uruguaya y argentina comenzó a seguir de cerca su evolución médica. Aquejado de una enfermedad cardíaca, Soler permanecía internado desde el 13 de julio en el sanatorio de Frascati, un centro hospitalario a cargo de religiosas francesas del convento de San Carlo¹²¹⁴. Su pulso era inestable, a veces muy alto y otras demasiado bajo, llegando a descender a 40 o apenas superar las 20 pulsaciones por minuto. “En una de esas *puede quedarse*”, le advirtieron los médicos. Por ese motivo, el 2 de agosto decidió recibir el viático y la extremaunción¹²¹⁵. Desde entonces, la curia de Montevideo recibió telegramas casi a diario del rector del Colegio Pío Latino Americano¹²¹⁶ informando de la salud del prelado: 16 de agosto: “sensible mejoría”; 17 de agosto: “estado siempre grave alternativas consulta medicas disuaden pronto regreso”; 19 de agosto: “estado estacionario”; 22 de agosto: “pequeño mejoramiento”; ese mismo día, otro telegrama advertía con alarma: “repentinamente aumenta hinchazón gran debilidad síntomas alarmantes”; 23 de agosto: “continúa hinchazón pulsaciones ciento veinte moral deprimido”; 24 de agosto: “desinflamación operada arzobispo aliviado bendice todos”; 25 de agosto: “ninguna mejoría pulso demasiado alto”; 26 de agosto: “ligerísimo alivio”; 28 agosto: “sigue mejoría”¹²¹⁷.

Por unos días Soler pareció mejorar. Entre el 29 y el 31 de agosto tuvo ánimo suficiente para escribir a Nicolás Luquese y a Ricardo Isasa. Al primero le comunicó que avanzaba en su recuperación y que era muy probable que partiera para Montevideo en septiembre. No desconocía lo delicada que era su situación, pero le parecía que los médicos “exageraban

¹²¹³ “La salud del Excmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 8 agosto 1908, 8210-8211.

¹²¹⁴ Cfr. “La salud del Prelado”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 15 agosto 1908, 8228-8230; “La salud del Prelado”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 22 agosto 1908, 8249-8250; “La salud del Prelado”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 29 de agosto de 1908, 8271-8272.

¹²¹⁵ Mariano Soler a Nicolás Luquese (Frascati, 31 agosto 1908), reproducido en “Noticias del Prelado”, *El Bien Público*, Montevideo, 24 septiembre 1908, 2.

¹²¹⁶ Cfr. “Nuestro Prelado”, *El Bien Público*, Montevideo, 22 septiembre 1908, 2.

¹²¹⁷ Rector a curia de Montevideo (Roma, 16 agosto 1908), telegrama; Rector a curia de Montevideo (Roma, 17 agosto 1908), telegrama; Rector a curia de Montevideo (Roma, 19 agosto 1908), telegrama; Rector a curia de Montevideo (Roma, 22 agosto 1908), telegrama; Rector a curia de Montevideo (Roma, 23 agosto 1908), telegrama; Rector a curia de Montevideo (Roma, 25 agosto 1908), telegrama; Rector a curia de Montevideo (Roma, 26 agosto 1908), telegrama; Rector a curia de Montevideo (Roma, 28 agosto 1908), telegrama, todos en ACEM, GMMS, Arzobispado, Documentos varios, Enfermedad de Mons. Mariano Soler.

con tantos cuidados”¹²¹⁸. El 18 de septiembre un nuevo telegrama del rector del Colegio Pío Latino transmitió con desasosiego que Soler, “muy abatido” y contrariando el consejo de los médicos, insistía en abandonar el sanatorio para viajar a Uruguay¹²¹⁹. El presbítero José M. Vidal, quien acompañó a Soler en sus últimos días en Roma, rememoró las últimas palabras que este le comunicó: “o vivo o muerto, me voy a Montevideo”¹²²⁰. Nada se pudo hacer para disuadir al empeinado arzobispo, quien, posiblemente avizorando su muerte, deseara bajo todo riesgo esperarla en su tierra natal. El 21 de septiembre Soler llegó con buen ánimo al puerto de Génova. Un telegrama que dirigió a la Archicofradía del Huerto (“Mejorado, embarco día veinticuatro”) produjo gran consuelo y esperanzas en Montevideo, pero al subir al vapor “Umbria” tres días después se informó que su estado era “muy grave”¹²²¹. Se redoblaron los rezos en Uruguay.

Los días 28 y 29 de septiembre se enviaron a Montevideo telegramas desde Roma, Génova, Tenerife y Buenos Aires. Todos contenían la misma descarnada, trágica noticia: Mariano Soler había fallecido durante el viaje, a la altura del estrecho de Gibraltar¹²²². Su asistente, el presbítero Francisco Mugica, informó que había muerto a las 5 de la mañana del sábado 26 de septiembre, “tras un ataque cardíaco violento. La agonía, aunque tranquila, duró tres horas”¹²²³. “Pensaba regresar para despedirnos. Ya no había tiempo. Murió recordándonos”, escribió más tarde *El Bien Público* de Montevideo¹²²⁴. Según el certificado médico, Soler falleció como consecuencia de arterioesclerosis¹²²⁵. Tenía 62 años.

La edición del martes 29 de septiembre de *El Bien Público* apareció enlutada en sus columnas. En la primera página, ocupando casi todo el espacio, figuraba un retrato de Soler.

¹²¹⁸ Mariano Soler a Nicolás Luquese (Frascati, 29 agosto 1908); Mariano Soler a Ricardo Isasa (Frascati, 30 agosto 1908); Mariano Soler a Nicolás Luquese (Frascati, 31 agosto 1908), todas reproducidas en “Noticias del Prelado”, *El Bien Público*, Montevideo, 24 septiembre 1908, 2.

¹²¹⁹ “*Arcivescovo accompagnato medio torno Roma abita collegio molto abbattuto persiste partire montevideo contro parere medici*”. Rector a curia de Montevideo (Roma, 18 septiembre 1908), telegrama, ACEM, GMMS, Arzobispado, Documentos varios, Enfermedad de Mons. Mariano Soler.

¹²²⁰ Vidal, *El primer arzobispo...*, t. 2, 60.

¹²²¹ “La salud del prelado”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 19 septiembre 1908, 8337; “Nuestro Metropolitano”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 26 septiembre 1908, 8355.

¹²²² “La muerte del Prelado”, *El Bien Público*, Montevideo, 29 septiembre, 3; “Noticias telegráficas anunciando el fallecimiento”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 3 octubre 1908, 8377-8378.

¹²²³ “La muerte del Prelado”, *El Bien Público*, Montevideo, 30 septiembre 1908, 1; cfr. Atto di Morte Mons. Mariano Soler arcivescovo di Montevideo (Tenerife, 29 setiembre 1908), ACEM, GMMS, Arzobispado, Muerte de Mons. Soler.

¹²²⁴ “La muerte del Prelado”, *El Bien Público*, Montevideo, 29 septiembre 1908, 3.

¹²²⁵ Constancia de entrega del cadaver de Mariano Soler, ACEM, GMMS, Arzobispado, Muerte de Mons. Soler.

La última fotografía que le había sacado el periódico, “cuando la enfermedad que lo aquejaba había impreso ya su huella en el rostro del amado Metropolitano”¹²²⁶. La prensa del Río de la Plata, tanto la católica como la liberal, publicó numerosos artículos recordando su vida y su obra. En los días siguientes llegaron a la curia de Montevideo un gran número de cartas y telegramas procedentes de varias partes del mundo. Prelados y clérigos de América, diplomáticos, embajadores, autoridades políticas y militares uruguayas, asociaciones religiosas y civiles, instituciones católicas, culturales y educativas; todos presentando sus condolencias y respetos¹²²⁷. Ricardo Isasa, que asumió como gobernador eclesiástico interino de la arquidiócesis, dispuso para el 30 de septiembre que todas las iglesias del país efectuaran tres redobles mayores de campanas de media hora cada uno —el primero a las siete de la mañana, el segundo al mediodía, y el tercero al toque de las oraciones— y durante el resto del día redobles de cinco minutos cada una hora. Nunca los uruguayos habían escuchado las campanas en tan prolongado rugido como en ese día. También se ordenó que en los días próximos y hasta la realización del sepelio se hicieran dos redobles de cinco minutos, uno a las diez de la mañana y otro antes del toque de ánimas¹²²⁸. El gobierno nacional, pese a las tensas relaciones que mantenía con la Iglesia, se plegó a los honores fúnebres y hubo homenajes en las Cámaras de Diputados y Senadores¹²²⁹.

El cadáver del prelado llegó en el vapor “Umbría” el 13 de octubre¹²³⁰. Una marea de gente asistió al puerto de Montevideo para acompañar al cortejo fúnebre que trasladó el féretro hasta la catedral. La comitiva principal estaba integrada por el obispo Isasa, el presidente de la república Claudio Williman, los secretarios de Estado, el cuerpo diplomático, delegados argentinos, miembros de la Unión Católica y representantes de otras corporaciones católicas. “Las veredas materialmente repletas por el pueblo, lo mismo que todos los balcones y ventanas aparecían atestadas de familias, que arrojaban flores sobre el carro fúnebre que llevaba los queridos restos”, escribió el cronista de *La Semana Religiosa*. El día 15 la catedral de Montevideo estaba abarrotada de gente. Asistieron al funeral los hermanos del

¹²²⁶ “La muerte del Prelado”, *El Bien Público*, Montevideo, 29 septiembre 1908, 3.

¹²²⁷ Cfr. ACEM, GMMS, Arzobispado, Muerte de Mons. Soler, Condolencias con motivo de la muerte de Mons. Soler; “Telegramas de correspondencia”, *El Bien Público*, Montevideo, 30 septiembre 1908, 1.

¹²²⁸ “Disposiciones de la Arquidiócesis”, *El Bien Público*, Montevideo, 30 septiembre 1908, 1.

¹²²⁹ Ministerio de Relaciones Exteriores, Decreto del Presidente de la República (Montevideo, 8 octubre 1908), ACEM, GMMS, Arzobispado, Muerte de Mons. Soler; “Homenaje del Senado” y “Homenaje de la Cámara de Representantes”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 3 octubre 1908, 8381-8382.

¹²³⁰ Constancia de entrega del cadáver de Mariano Soler, ACEM, GMMS, Arzobispado, Muerte de Mons. Soler.

desaparecido arzobispo, Eduardo y el presbítero Estanislao Soler, varios de sus sobrinos, los prelados argentinos Luis Duprat y Gregorio Romero –este último en representación de los antiguos alumnos del Colegio Inmaculada Concepción de Santa Fe–, autoridades eclesiásticas uruguayas, el clero, representantes de todas las corporaciones e instituciones católicas, y un gran número de fieles, tanto de la capital como del resto del país. Concluida la misa de réquiem que presidió el obispo Pío Stella, se procedió a la sepultura¹²³¹.

Los actos de homenaje se extendieron a otras partes del mundo, reflejando el cariz transnacional que había definido la vida de Soler. Los hubo en Buenos Aires, con redobles de campanas en todas las iglesias de la ciudad y una misa oficiada en la iglesia de Santo Domingo¹²³², y también en Santa Cruz de Tenerife¹²³³. Palestina y Roma, las dos patrias religiosas de Soler, también fueron escenarios de actos conmemorativos. El 15 de octubre la capilla del Colegio Pío Latino Americano fue adornada con colgaduras de color negro y oro y un catafalco coronado con las insignias arzobispales de Soler. Allí se realizó una misa presidida por el arzobispo de Buenos Aires Mariano A. Espinosa, mientras que la oración fúnebre estuvo a cargo del obispo de Chiapas Francisco Orozco. Al mes siguiente, el 19 de noviembre, el obispo mexicano Ignacio Montes de Oca dedicó unas breves palabras a la memoria de Soler en su “elogio fúnebre” por los fundadores y bienhechores del Colegio¹²³⁴. Mientras tanto, en Tierra Santa, con ocasión de la primera peregrinación argentino-uruguaya al Hortus Conclusus, el 18 de octubre de 1908, luego de un tedeum, los peregrinos recordaron emocionados la figura del entrañable “hortelano”¹²³⁵. Para que su memoria no fuera olvidada en aquel lugar sagrado, donde se había hecho notar que no existía “ni un simple epitafio que recuerde el nombre del ilustre fundador del querido Santuario, su obra predilecta y a la que

¹²³¹ “El último tributo de veneración y amor filial al Padre y Pastor”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 17 octubre 1908, 8429-30; Juan Varese, Acta relativa a la sepultura del Excmo. Señor Arzobispo de Montevideo, Doctor Don Mariano Soler, ACEM, GMMS, Arzobispo, Muerte de Mons. Soler; “Homenaje a Monseñor Soler”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 3 octubre 1892, 8391-8392.

¹²³² “Resolución de la Curia Argentina”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 3 octubre 1892, 8382; Ricardo Isasa a fray Álvaro Álvarez y Sánchez (Montevideo, 17 octubre 1908), ACEM, GMMS, Arzobispado, Condo-
lencias con motivo de la muerte de Mons. Mariano Soler.

¹²³³ “Funerales en Santa Cruz de Tenerife”, *La Semana Religiosa*, Montevideo, 3 octubre 1892, 8382.

¹²³⁴ Maina, “Memorias del Pontificio Colegio...”, t. 1, cap. Rectorado del R. P. Tomás Ghetti, 19; “Elogio fúnebre de los fundadores y bienhechores del Pontificio Colegio Pío Latino Americano de Roma pronunciado en la capilla del mismo por el Ilmo. Sr. Obispo de San Luis Potosí Dr. D. Ignacio Montes de Oca y Obregón, administrador apostólico de Tamaulipas, el 19 de noviembre de 1908”, *El Tiempo*, Ciudad de México, 19 enero 1909, 4.

¹²³⁵ “Primera peregrinación argentino-uruguaya al santuario «Hortus Conclusus» (octubre 18 de 1908)”, en *Homenaje a la memoria...*, s. p.

consagró tantos afanes y fatigas”, el Consejo Superior de la Archicofradía de Nuestra Señora del Huerto resolvió iniciar una suscripción para fabricar un busto de Soler que más tarde envió a Palestina¹²³⁶. De esa forma, imagen y memoria del arzobispo de Montevideo se convertían en elementos vinculantes entre tan distantes localidades y generaban en aquellos que habían conocido su obra una mayor conciencia de la globalidad del catolicismo. América Latina, Roma y Palestina, unidas una vez más ahora por la muerte del prelado, confirmaron el activismo ultramontano transnacional de Mariano Soler.

Quizás bajo una inducción demasiado europeísta del fenómeno, se ha sostenido que hasta la Primera Guerra Mundial no existió un internacionalismo católico transatlántico ni transcontinental¹²³⁷. La vida de Mariano Soler constituye un fuerte argumento a favor de la tesis contraria. Su derrotero vital ilustra cómo durante la segunda mitad del siglo XIX América Latina se incorporó a los canales del internacionalismo católico hasta convertirse en un escenario importante en la movilización por el papado. Aunque no agotara todas las vías e interconexiones, Soler participó en muchas de las iniciativas que impulsaron el giro ultramontano de la Iglesia en el continente y moldearon una identidad latinoamericana en el contexto de un catolicismo globalizado. La acción conjugada de obispos y clérigos comprometidos con la romanización de las estructuras eclesiales, la movilización del laicado, el surgimiento de una prensa católica moderna, la coordinación de agentes vaticanos y el protagonismo de activistas transnacionales como Soler, favorecieron la creación de un marco colaborativo transnacional y continental orientado a la defensa de los intereses del Vaticano y la transformación de la sociedad moderna bajo la autoridad moral del papa.

Impregnados de una sensibilidad “romana” que los distinguía de las generaciones precedentes, Soler y muchos otros obispos latinoamericanos de su tiempo viajaron a Roma para dar cuenta del estado de sus diócesis y manifestar su adhesión personal a la cátedra petrina. Promovieron una prensa ultramontana comprometida con la defensa de los reclamos internacionales del papado y combativa con las ideologías anticlericales, la masonería y el protestantismo. La reforma de los seminarios, la disciplina del clero y la difusión de devociones ultramontanas fueron lugares comunes en el accionar renovador de estos prelados. Como arzobispo de Montevideo, Soler ahondó en el proceso de romanización de la Iglesia

¹²³⁶ Consejo Superior de la Archicofradía de Nuestra Señora del Huerto a Ricardo Isasa (Montevideo, 3 octubre 1908), ACEM, GMMS, Arzobispado, Condolencias con motivo de la muerte de Mons. Mariano Soler.

¹²³⁷ Cfr. Viaene, “International History...”, 600.

uruguaya, al tiempo que incorporó nuevas prácticas y mecanismos de reforma, como la aprobación de las constituciones diocesanas, la reforma de la música litúrgica, la regularización del óbolo de San Pedro y la búsqueda de una autonomía financiera para el sostenimiento del culto. Si en Uruguay la romanización del catolicismo tuvo una dimensión “interna” que se definió por los procesos vinculados y vinculantes de burocratización, territorialización, jerarquización y homogenización, en el plano “externo”, como la otra cara de una misma moneda, estuvo marcado por el proceso de internacionalización de la Iglesia local. Con el envío de delegaciones diocesanas y la organización de las primeras peregrinaciones nacionales a Roma, la Iglesia uruguaya, al tiempo que se internacionalizaba, encontraba una estrategia para conciliar una identidad nacional y ultramontana. Soler fue particularmente hábil en utilizar los escenarios internacionales para tejer redes de solidaridad y dar visibilidad a la Iglesia “nacional” en la órbita romana. Eso no impidió, sin embargo, que varios de los procesos mencionados terminaran siendo afectados por las diferencias internas en el catolicismo uruguayo y los conflictos que la Iglesia mantenía con el Estado por el lugar de la religión en el ordenamiento simbólico de la sociedad.

Aunque Soler se formó a la sombra del Vaticano durante el reinado de Pío IX, su activismo transnacional tuvo a León XIII como piedra angular para la promoción de una arquitectura vaticana global. “Guardadas las proporciones, yo veo una gran analogía entre el carácter y los procedimientos del metropolitano uruguayo con relación a su iglesia, y los de León XIII con respecto a la universal”, escribió en una ocasión Juan Zorrilla de San Martín¹²³⁸. En diversas alocuciones, el papa Pecci se había presentado a sí mismo como el centro de una comunidad religiosa global capaz de superar las fragmentaciones nacionalistas, de clase o de cualquier otro género provocadas por la vorágine de la sociedad moderna¹²³⁹. Por los más diversos medios –libros, folletos, artículos, cartas pastorales, sermones, discursos y conferencias–, Soler asumió el compromiso de propagar las enseñanzas papales en los distintos escenarios locales e internacionales a los que tuvo acceso. Preocupado por una centralización romana efectiva, se aventuró a proponer al Vaticano algunas ideas para asegurar el gobierno del papa sobre el universo católico y posicionarlo como un poder moral en el sistema de naciones. La misión del catolicismo de cristianizar las bases de la sociedad moderna

¹²³⁸ Zorrilla de San Martín, *Obras completas. Huerto cerrado...*, 84.

¹²³⁹ Cfr. Zambarbieri, “Forms, Impulses and Iconography...”, 251.

dependía, en la visión de Soler, de que las Iglesias locales, y en especial los obispos y el clero, respondieran con una férrea disciplina a las directrices del Vaticano. Pero el arzobispo de Montevideo encontraba una falla en el mecanismo de control que podía llegar a ejercer Roma sobre las diócesis. El eslabón necesario, aunque todavía faltante, era la figura de un “inspector pontificio” que ejerciera la doble función de control sobre el espacio diocesano y de informante independiente ante la Santa Sede. Su propuesta no encontró la recepción esperada. En gran medida porque desestimó el valor que tenían los nuncios y delegados apostólicos en el plan del Vaticano para reposicionarse en un mundo inestable y que pronto se vería sacudido en sus cimientos por dos guerras mundiales. No obstante, hasta el final de su vida continuó acompañando la estrategia vaticana de mantener vivos los reclamos políticos y territoriales de la Santa Sede y construir una imagen del papado como autoridad moral en medio de la comunidad internacional.

Desde el lugar de activista, Soler fue un creador de opinión ultramontana, tanto a nivel local como regional y continental. La identificación de un enemigo internacional articulado en una conspiración masónica, liberal y protestante, lo llevó a plantear una liga transnacional que promoviera las aspiraciones del internacionalismo católico en América Latina. Esa liga debía servir, además, como generadora de conciencia de una identidad común entre los católicos latinoamericanos y como amplificador de los reclamos papales en la “cuestión romana”. Tampoco aquí alcanzó el éxito deseado, pero la recepción que tuvo en la prensa ultramontana del continente fue un claro indicio de que existía algo parecido a una “Iglesia latinoamericana” y que esta era algo más que la mera suma de las Iglesias locales en el continente. Había una identidad en construcción, pero identidad al fin. El incremento de alumnos en el Colegio Pío Latino Americano y la celebración del Concilio Plenario Latino Americano, el primero de su naturaleza en la historia de la Iglesia, confirmaron la viabilidad de ese proyecto identitario, más allá de su problemática conciliación con los intereses locales y nacionales.

La vida transnacional de Soler también resalta la creatividad existente en los márgenes del internacionalismo católico. El ultramontanismo en América Latina no fue un movimiento que se haya limitado a reproducir modelos, prácticas e imágenes importados de Europa. Al contrario, demostró ser lo suficientemente dinámico como para generar modelos propios en el diseño de un catolicismo moderno. En sus viajes y escritos Soler apuntó a Chile, Argentina, Colombia, Ecuador y Brasil como espacios inspiradores para una reacción

transformadora del catolicismo latinoamericano. Ampliando la referencia a todo el continente americano, también destacó el lugar de Estados Unidos como un centro de la renovación católica mundial. Pero por encima de las singularidades nacionales, Soler insistió que la respuesta de la Iglesia católica a los retos de la modernidad liberal debía darse a escala transnacional y global. De otra forma, la batalla estaría perdida.

A la cultura ultramontana en la América Latina del siglo XIX, Soler aportó su nota distintiva al tender varios lazos con Oriente Próximo. Sus aventuras de “arqueología bíblica”, sus memorias de viajes cargadas con descripciones de los progresos del catolicismo en el imperio Otomano, sus escritos apologéticos que defendían la conciliación entre ciencia y religión fundada en los adelantos de la asiriología y la egiptología, sus esfuerzos por movilizar a los fieles a contribuir con el sostenimiento del patrimonio cristiano en Tierra Santa, y, de forma muy especial, su exitoso proyecto de construir un santuario mariano en Palestina, dieron soporte a la circulación de ideas, imágenes, bienes y personas entre dos espacios tan alejados entre sí pero integrados al internacionalismo católico. De ese modo, Soler contribuyó a enriquecer la conciencia global de los católicos rioplatenses al incorporar a “Oriente” en sus horizontes religiosos, al mismo tiempo que plantó referencias latinoamericanas en la lejana Palestina.

Conexiones transnacionales y procesos de emulación y competencia originados en América Latina modificaron geografías religiosas en Palestina, influyeron en la definición de contornos ideológicos y culturales de macro regiones y continentes, resignificaron devociones, mediaron en las pretensiones de control, pero también de comunicación y cooperación entre las Iglesias locales y la Santa Sede. Una historia del internacionalismo católico desde América Latina –como la que en parte nos da acceso la vida de Soler– no solo tiene relevancia por su potencial para reinterpretar contextos y cambios dentro del catolicismo latinoamericano, sino también por la oportunidad que ofrece para vislumbrar mejor los caminos de la globalización de la Iglesia universal al relativizar el foco europeo. No es extraño que las interconexiones entre periferias suelen permanecer ocultas para el centro y que solo resulten visibles desde esos mismos ángulos periféricos. Toda aspiración de construir una perspectiva global de la Iglesia católica en la era de los internacionalismos necesita multiplicar las entradas y puntos de vista. Lo que me propuse con esta biografía de Mariano Soler ha sido ofrecer una escala móvil distinta desde la cual comprender el complejo entramado que

aseguró el movimiento ultramontano en América Latina y favoreció su aporte al desarrollo del internacionalismo católico en el cambio de siglo.

No se trata de subvertir un supuesto orden, de oponer una “periferia” a un “centro”, sino de complejizar una relación, evidenciando la permeabilidad de esos límites por medio de influencias recíprocas. El activismo transnacional de Soler nos presenta una visión superadora de la tradicional dialéctica “centro-periferia” que, aunque asegurada en los discursos, muchas veces era desmentida o socavada por la realidad social. Por supuesto, Roma continuó siendo Roma, el centro de la catolicidad mundial, y ningún otro “centro” o “periferia”, por más de que contuviera los ánimos religiosos, culturales, intelectuales o económicos, pudo sustituirla. Acierta Giovanni Levi cuando expresa que “provincializar quiere decir integrar, más que contraponer”¹²⁴⁰. La necesaria “provincialización” de Roma solo es comprensible en su integración a un internacionalismo católico construido desde un multilateralismo ultramontano.

Por otra parte, los internacionalismos religiosos como el católico no fueron simples expresiones de la religión en condiciones de modernidad, sino también un modo en que la religión “construyó” modernidad, como ha insistido en afirmar Viaene con su habitual agudeza¹²⁴¹. La observación es una oportunidad para escapar de discursos reduccionistas que suelen identificar a la Iglesia católica en el siglo XIX solo como una fuerza conservadora y reaccionaria a la construcción de un particular proyecto de modernidad liberal. Pudo ser eso —en mayor o menor medida dependiendo de las circunstancias locales—, pero también otras cosas más. La organización de peregrinaciones nacionales a Europa y Tierra Santa, la participación de los católicos latinoamericanos en asambleas internacionales —eclesiásticas y seculares—, la modernización y globalización de la prensa ultramontana, el desarrollo de un turismo religioso de masas, y la creación de instituciones y organizaciones internacionales, fueron también expresiones del internacionalismo católico que dieron forma a una modernidad occidental y global. Las imágenes y recuerdos que dejó el activismo ultramontano de Mariano Soler en Roma, América Latina y Oriente, pueden servir como punto de partida para nuevos estudios.

¹²⁴⁰ Levi, “Microhistoria e Historia Global...”, 25.

¹²⁴¹ Viaene, “International History...”, 594; cfr. Green y Viaene, “Introduction: Rethinking Religion and Globalization...”.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

ARCHIVOS

Archivo Apostólico Vaticano (Ciudad del Vaticano).
Archivo de la Curia de Tacuarembó (Tacuarembó).
Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo (Montevideo).
Archivo de la Parroquia de San Fructuoso (Tacuarembó).
Archivo de la Parroquia Inmaculada Concepción de Minas (Minas).
Archivo del Museo Histórico Nacional - Casa Lavalleja (Montevideo).
Archivo General de la Nación - Argentina (Buenos Aires).
Archivo General de la Nación - Chile (Santiago de Chile).
Archivo General de la Nación - Uruguay (Montevideo).
Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago de Chile (Santiago de Chile).

BIBLIOTECAS

Biblioteca de la Compañía de Jesús - Centro de Espiritualidad Manresa (Montevideo).
Biblioteca de la Facultad de Humanidades - Universidad de la República (Montevideo).
Biblioteca de la Facultad de Teología “Monseñor Mariano Soler” (Montevideo).
Biblioteca de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago de Chile).
Biblioteca de la Universidad de los Andes, Chile (Santiago de Chile).
Biblioteca de la Universidad de Zaragoza (Zaragoza).
Biblioteca del Seminario Pontificio Mayor de Santiago (Santiago de Chile).
Biblioteca Mayor “P. Manuel Gutiérrez Semprún, SJ” - Universidad Católica del Uruguay (Montevideo).
Biblioteca Nacional de Chile (Santiago de Chile).
Biblioteca Nacional de Uruguay (Montevideo).
Biblioteca y Archivo “Dr. Pablo Blanco Acevedo” - Museo Histórico Nacional (Montevideo).
Centro de Documentación y Estudios de Iberoamérica - Universidad de Montevideo (Montevideo).

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

Artes y Letras, Buenos Aires.
Boletín de la Sociedad Ciencias y Artes, Montevideo.
Bulletin de l'Association de Secours Mutuels des Chevaliers Pontificaux et des catholiques honorés de distinctions par le Sain-Siège, Saint-Amand-Montrond, Cher.
Bulletin de L'Institut Catholique de Paris, París.
Diario del Hogar, Ciudad de México.
El Amigo de la Verdad, Puebla de los Ángeles.
El Amigo del Obrero, Montevideo.
El Áncora. Diario católico popular de las Baleares, Palma de Mallorca.
El Bien Público, Montevideo.
El Bien, Montevideo.
El Bromista, Montevideo.
El Diario Católico, Montevideo.
El Eco de la Liga de Damas Chilenas, Santiago de Chile.
El Evangelista, Montevideo.
El Mensajero del Pueblo, Montevideo.
El Nacional, Ciudad de México.
El País, Ciudad de México.
El Siglo, Montevideo.
El Tiempo, Ciudad de México.
El Tiempo. Edición Ilustrada, Ciudad de México.
El Vigía Católico de Ciudadela, Ciudadela.
Giornale di Roma, Roma.
La Civiltà Cattolica, Roma.
La Colonia Española, Montevideo.
La Croix, París.
La Defensa Católica, Ciudad de México.
La Democracia, Montevideo.
La España Moderna, Madrid.
La España, Montevideo.
La Ilustración Católica, Madrid.
La Ilustración del Plata, Montevideo.
La Ilustración Española y Americana, Madrid.
La Nación, Montevideo.
La Razón, Montevideo.
La República del Sagrado Corazón, Quito.
La Revista Católica, Montevideo.
La Semaine Religieuse du Diocèse de Rouen, Ruan.
La Semana Religiosa, Montevideo.
La Tribuna Popular, Montevideo.
Los Debates, Montevideo.
O Apostolo, Río de Janeiro.
Razón y Fe, Madrid.
Revue Bleue. Revue politique et littéraire, París.

Rivista Internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie. Pubblicazione periodica dell'Unione Cattolica per gli Studi Sociali in Italia, Roma.

The Call, San Francisco.

The Evening Times, Washington D.C.

The New York Herald, París.

The Times, Washington D.C.

LIBROS Y FOLLETOS

Acha, Francisco X. de. *El conflicto eclesiástico. Compilación de los documentos oficiales cambiados entre el Gobierno y la Vicaria Apostólica del Estado con motivo de la destitución del Cura de la Iglesia Matriz, y de los principales artículos publicados en el diario La República y el periódico La Revista Católica.* Montevideo: Imprenta de la Revista Católica, 1861.

Acta Sanctae Sedis. Volumen 20. (Roma: Typis Polyglottae Officinae S. O. De Propaganda Fide, 1887). New York: Johnson Reprint Corporation, 1968.

Actas y decretos del Concilio Plenario de la América Latina celebrado en Roma el año del Señor de MDCCCXCIX. Traducción oficial. Roma: Tipografía Vaticana, 1906.

Alonso Criado, Matías, y Emiliano Alonso Martínez. *Colección Legislativa de la República Oriental del Uruguay. Ó sea recopilacion cronologica de las leyes, decretos, resoluciones gubernativas, tratados internacionales, acordadas del tribunal y demas disposiciones de carácter permanente, sancionadas con fuerza de ley desde la independencia de la república hasta la fecha por Matías Alonso Criado. Continuada hasta nuestros días por Emilio Alonso Martínez.* Tomo 19. Montevideo: Imprenta a vapor de "El Siglo", 1897.

Alonso Criado, Matías. *Colección Legislativa de la República Oriental del Uruguay.* Tomo 10, primer parte. Montevideo: Manuel A. Criado, 1886.

Alonso Criado, Matías. *Colección Legislativa de la República Oriental del Uruguay.* Tomo 24. Montevideo: A. Barreiro y Ramos, 1902.

Anónimo. *Hortus Conclusus. Drama en cuatro actos, compuesto y arreglado para las alumnas del Colegio de Nuestra Señora del Huerto en Montevideo.* Montevideo: Tipografía Uruguaya, 1894.

Apología popular de la religión católica. Declarada texto de la diócesis por el Primer Congreso Catequístico de Montevideo. Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1895.

Aracena, Domingo. *América pontificia o tratado completo de los privilegios que la Silla Apostólica ha concedido a los católicos de la América Latina, i de las gracias que éstos pueden obtener de sus respectivos Obispos en virtud de las facultades decenales. Traducción libre de la obra escrita en latin con el título de Brasilia Pontificia por el Reverendo Padre Simón Marques de la Compañía de Jesus, correjida e ilustrada con importantes notas i apéndices por el R. P. M. F. Domingo Aracena, de la Orden de Predicadores.* Santiago de Chile: Imprenta Nacional, 1868.

Armand Ugon, Enrique, Julio C. Cerdeiras Alonso, Luis Arcos Ferrand y César Goldaracena. *Compilaciones de Leyes y Decretos. 1825-1930.* Tomo 10. Montevideo: s.e., 1930.

Berra, Francisco. *Progresos de la pedagogía en la República O. del Uruguay,* segunda edición. Montevideo: Dornaleche y Reyes, 1889.

- Bianchetti, Livia. *La mujer católica en las diversas condiciones de hija, esposa y madre*. Edición corregida y aumentada por Mariano Soler. Montevideo: Imprenta a vapor A. Migone, 1890.
- Brown Scott, James, director. *The Proceedings of The Hague Peace Conferences. Translation of the Official Texts. Prepared in the Division of International Law of the Carnegie Endowment for International Law. Under the supervision of James Brown Scott. The Conference of 1907*. Volumen 1. New York: Oxford University Press, 1920.
- Carlen, Claudia, editora. *The Papal Encyclicals, 1878-1903*. Raleigh: McGrath Publishing Company, 1981.
- Catálogo General de la Exposición Histórico-Americana de Madrid 1892*. Tomo 1. Madrid: Est. Tip. Sucesores de Rivadeneyra, 1893.
- Catecismo diocesano. Contiene la exposición apologética y catequística de la doctrina cristiana. Con aprobación del Ordinario*. Montevideo: El Bien Público, 1881.
- Chevalier, Michel. *Le Mexique ancien et moderne*. Paris: Libraire de L. Hachette et. Cie., 1863.
- Chevalier, Michel. *Lettres sur l'Amérique du Nord*. Tomo 1. Paris: Librairie de Charles Gosselin et Cie., 1836.
- Congreso Internacional de Americanistas. *Congrès International des Américanistes. Compte-rendu de la septième session. Berlin 1888*. Berlin: Librairie W.H. Kühl, 1890.
- Congreso Internacional de Americanistas. *Congrès International des Américanistes. XII^e session tenue a Paris en 1900*. (París: 1900). Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, 1968.
- Congreso Internacional de Americanistas. *Congreso Internacional de Americanistas. Actas de la novena reunión. Huelva 1892*. Tomo 1. Madrid: Tipografía de los Hijos de M. G. Hernández, 1894.
- Congreso Internacional de Americanistas. *Congreso Internacional de Americanistas. Actas de la undécima reunión. México 1895*. Ciudad de México: Agencia Tipográfica de F. Díaz de León, 1897.
- Congreso Internacional de Americanistas. *International Congress of Americanists. Thirteenth Session Held in New York in 1902*. (New York: 1902). Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, 1968.
- Congreso Internacional de Americanistas. *Internationaler Amerikanisten-Kongress. Vierzehnte Tagung Stuttgart 1904*. (Stuttgart: 1902). Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, 1968.
- Cook, Thomas. *Cook's Handbook for Palestine and Syria*, editado por J. E. Hanauer y E. G. Masterman. London: Thomas Cook and Son, 1907.
- Cook, Thomas. *Cook's Tourist's Handbook for Palestine and Syria*. London: Thomas Cook and Sons. 1891.
- Cronache della commemorazione del IV Centenario Colombiano*. Genova: A cura del Municipio, 1892.
- Cuestas, Juan L. *Memoria presentada a la Honorable Asamblea General en el primer período de la 15^a Legislatura, por el Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, correspondiente al ejercicio de 1884-1885*. Montevideo: s.e., s.f.
- Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes. Segundo período de la Novena Legislatura*. Tomo 4. Montevideo: Tipografía Oriental, 1886.

- Diario de Sesiones de la H. Asamblea General de la República Oriental del Uruguay.* Tomo 3. Montevideo: Laurak-Bat, 1886.
- Diario de Sesiones de la H. Cámara de Senadores de la República Oriental del Uruguay.* Tomo 70. Montevideo: Tipografía de la Escuela Nacional de Artes y Oficios, 1897.
- Díaz, Pedro. *El crucifijo; su retiro de las casas de beneficencia.* Montevideo: Tipografía de Giménez y Cía., 1906.
- Discours de Notre Très Saint-Père le Pape Pie IX. Adressés dans la palais du Vatican aux fidèles de Rome et du monde catholique depuis le commencement de sa captivité. Recueillis et publiés pour la première fois par le R. Père D. Pasquale de Franciscis.* Tomo 3. Paris: Librairie Adrien Le Clere, 1876.
- Döllinger, Ignaz von [Janus]. *A questão religiosa. O Papa e o Concílio por Janus. Versão e Instrução de Ruy Barbosa.* Rio de Janeiro: Brown & Evaristo Editores, 1877.
- El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesu Cristo, traducido de la Biblia Vulgata latina en español por el Rmo. P. Felipe Scio de S. Miguel, obispo electo de Segovia. Reimpreso, literal y diligentemente, conforme a la segunda edición hecha en Madrid, año de 1797, revisada y corregida por su mismo autor.* New York: edición estereotipada por Elihu White, 1819.
- El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo: con notas, y además índices histórico, cronológico, de Sentencias Sagradas, y de las Epístolas y Evangelios para todos los domingos del año.* Londres: s.e., 1874.
- El Uruguay en la Exposición Histórico-Americana de Madrid. Memoria de los trabajos realizados por la Comisión Nacional encargada de organizar los elementos de concurrencia.* Montevideo: Imprenta Artística de Dornaleche y Reyes, 1892.
- Énault, Louis. *La Terre-Sainte. Voyage des quarante pèlerins de 1853.* Paris: L. Maison, 1854.
- Estatutos de la Arquidiócesis de Montevideo y Diócesis Sufragáneas de Salto y Melo.* Montevideo: Talleres Gráficos Don Bosco, 1918.
- Estatutos del Club Católico Central de Montevideo inaugurado el 24 de junio de 1875.* Montevideo: El Mensajero del Pueblo, 1875.
- Eyzaguirre, José I. V. *El catolicismo en presencia de sus disidentes.* Tomo 2. Barcelona: Librería Religiosa, 1856.
- Eyzaguirre, José I. V. *Le catholicisme en présence des sectes dissidentes, par Joseph-Ignace-Victor Eyzaguirre, de la faculté de Théologie et vice-président de la chambre des députés du Chili; traduit de l'espagnol par P.-F. Verdot, Chanoine honoraire, Curé de la Paroisse Saint-Maurice de Besançon.* 2 tomos. Paris: J. Vermot, 1856.
- Eyzaguirre, José I. V. *Los intereses católicos en América.* 2 tomos. Paris: Garnier Hermanos, 1859.
- Gutiérrez García, José Luis, editor. *Doctrina pontificia. II. Documentos políticos,* estudio introductorio y sumario de tesis por Alberto Martín Artajo con la colaboración de Venancio Luis Agudo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.
- Hermo, José M. *Guía del peregrino en Tierra Santa o sea reseña religioso histórica de la Palestina. Con dos apéndices al fin.* Jerusalén: Tipografía de los PP. Franciscano, 1888.
- Instrucciones para el gobierno y organización de la obra diocesana del Tesoro del Culto.* Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1911.
- Invitación a todos los católicos ecuatorianos para el Congreso Eucarístico.* Quito: Imprenta del Clero, 1886.

- La exposición-protesta de las Damas uruguayas sobre la enseñanza religiosa. Contiene los documentos principales al respecto y el texto de las veinticinco mil firmas.* Montevideo: Laurak-Bat, 1883.
- La Gerarchia Cattolica. La Cappella e la Famiglia Pontificie. Per l'anno 1886. Con appendice di altre notizie riguardanti la Santa Sede.* Roma: Tipografía Vaticana, 1886.
- La Santa Biblia: traducida al español de la Vulgata latina y anotada conforme al sentido de los santos padres y espositores católicos por Felipe Scío de San Miguel.* Paris: Librería de Garnier Hermanos, 1871.
- Muñoz Iglesias, Salvador, editor. *Doctrina Pontificia. I. Documentos bíblicos.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.
- Murray Milne, Andrés. *La Sociedad Bíblica Americana a sus amigos en el Río de la Plata.* Montevideo: El Ferro-carril, 1878.
- Murray Milne, Andrés. *Vindicación de la Sociedad Bíblica Americana contra los ataques de sus enemigos. Dedicada a los que poseen La Biblia, El Nuevo Testamento o los Evangelios que se propagan por dicha Sociedad. Con un premio de \$100 oro.* Montevideo: El Ferro-carril, 1877.
- Navarro Viola, Enrique, director. *Anuario Bibliográfico de la República Argentina.* Año VIII. Buenos Aires: Imprenta de M. Biedma, 1887.
- Odrizola y Grimaud, Carlos de. *Libro de Oro de la Sagrada Orden Militar Jerosolimitana del Santo Sepulcro de N. S. Jesucristo que contiene los nombres de los caballeros de dicha Orden desde la conquista de Jerusalén en 1099, hasta nuestros días como así mismo de las Damas de la misma orden desde 1888 hasta la fecha y un catálogo de los Santos de la Iglesia Católica que han venerado el Santo Sepulcro.* Zaragoza: Mariano Escar, 1905.
- Otero, Manuel B., y Mariano Soler. *El Génesis y la Geología ó refutación y defensa de la armonía del Génesis con las ciencias geológicas. Conferencias leídas en el "Club Católico" por el doctor don Mariano Soler y en el "Ateneo del Uruguay" por el doctor don Manuel B. Otero.* Montevideo: Librería Nacional de A. Barreiro y Ramos, 1878.
- Parisís, Pierre-Louis. *Liberté de L'Église. Du silence et de la publicité.* Bruxelles: De Mortier Frères, 1846.
- Péchenard, Pierre-Louis. *De Reims a Jérusalem en 1893.* Reims: Dubois-Poplímont, Imprimeur-Éditeur, 1893.
- Restrepo, Juan Pablo. *La Iglesia y el Estado en Colombia.* London: Emiliano Isaza, 1885.
- Reyes, José María. *Descripción geográfica del territorio de la República Oriental del Uruguay. Acompañada de observaciones geológicas y cuadros estadísticos con un atlas topográfico de los Departamentos del Estado por el General de Ingenieros Don José María Reyes.* Montevideo: Luciano Mége, 1859.
- Riva Palacio, Vicente, director. *México al través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la Antigüedad más remota hasta la época actual.* Tomo 1. Ciudad de México/Barcelona: Ballezá y Cía./Espasa y Cía., [1884].
- Robinson, Edward. *Physical Geography of The Holy Land.* London: John Murray, 1865.
- Rodó, José E. *Liberalismo y jacobinismo.* Montevideo: Librería La Anticuaria, 1906.

- Rodríguez, Federico, editor. *Doctrina pontificia. III. Documentos sociales*, traducción de los textos latinos e italianos de Carlos Humberto Núñez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.
- Roma y América. Ensayo poético que en prenda de gratitud ofrecen y dedican a su benémerito fundador monseñor José Ygnacio Víctor Eyzaguirre, protonotario apostólico y prelado doméstico de S.S., los alumnos del Colejio Pio Latino-Americano.* Roma: Imprenta Poliglotta de Prop. Fide, 1874.
- Saint-Aignan, M. L'Abbé de. *La Terre Sainte. Description topographique, historique et archéologique de tous les lieux célèbres de la Palestine.* París: C. Dillet, 1864.
- Sancha y Hervás, Ciriaco M. *El Kulturkampf Internacional*, segunda edición. Madrid: Librería Religiosa de D. Enrique Hernández, 1901.
- Solans, Joaquín. *Manual Litúrgico, ó sea breve exposicion de las sagradas ceremonias que han de observarse en el Santo Sacrificio de la Misa, así privada como solemne; en la Exposición del SS. Sacramento; en las funciones más principales de entre año; en la administración de los SS. Sacramentos, Bendiciones, etc. del Ritual Romano. Va tambien un apéndice muy útil á los RR. Párrocos, en el cual se pone el método que han de guardar en los oficios del patrón del lugar, etc., y en las traslaciones que dichos oficios importan. Por el presbítero D. Joaquin Solans, Beneficiado, Maestro de ceremonias de la Sta. Iglesia Catedral de Uriel y profesor de liturgia en el Seminario de la Misma Ciudad.* 2 tomos. Terragona: Imprenta de Puigrubí y Arís, 1880.
- Soler, Mariano. *¡Hortus Conclusus! Á Maria del Huerto.* San José de Mayo: Librería y Tipografía "La Minerva", 1892.
- Soler, Mariano. "The Duty of the Present Hour". *The Catholic World. A Monthly Magazine. General Literature and Science published by the Paulist Fathers.* Volumen 85. New York: The Office of the Catholic World, 1907, 125-128.
- Soler, Mariano. *América precolombiana. Ensayo etnológico basado en las investigaciones arqueológicas y etnográficas de las tradiciones, monumentos y antigüedades de América indígena. Dedicado a la Sociedad de Ciencias y Artes por el Doctor Mariano Soler, ex-presidente de la misma.* Montevideo: s.e., 1887.
- Soler, Mariano. *Apología del Pontificado. Homenaje a S.S. León XIII con ocasión de su jubileo pontificio por el Exmo. y Rmo. Sr. Arzobispo de Montevideo.* Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1902.
- Soler, Mariano. *Apuntes para la historia de América hacia la época de su independencia. Dictados a los alumnos de Historia en el Liceo Universitario por su Director Pbro. Dr. Mariano Soler.* Montevideo: El Mensajero del Pueblo, 1877.
- Soler, Mariano. *Constituciones diocesanas promulgadas por el Ilmo. y Rmo. Sr. Obispo de Montevideo Dr. D. Mariano Soler.* Montevideo: Tipografía Librería y Encuadernación de los Talleres de Don Bosco, 1896.
- Soler, Mariano. *El Catolicismo, la civilización y el progreso.* Montevideo: Librería Nacional de A. Barreiro y Ramos, 1878.
- Soler, Mariano. *El Darwinismo ante la filosofía de la naturaleza.* Montevideo: Marella Hnos., 1880.
- Soler, Mariano. *El deber de la hora presente. Pastoral del Excmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo.* Montevideo: Tip. Uruguaya, 1906.
- Soler, Mariano. *El espíritu nuevo. La Iglesia y el Siglo. Tendencias, conveniencias y razones de la conciliación de ambos. Pastoral del Exmo. Sr. Arzobispo Dr. D. Mariano Soler*

- con ocasión de el solemne homenaje á Jesucristo Redentor en el año 1900.* Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1898.
- Soler, Mariano. *El legado del siglo XIX. Temores y esperanzas respecto de la sociedad moderna. Pastoral del Exmo. y Rvmo. Señor Arzobispo, publicada en forma de folleto.* Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1901.
- Soler, Mariano. *El pontificado en la Iglesia. Obra magna del Redentor. Sus vicisitudes y porvenir. Homenaje a Jesucristo redentor y a su Vicario por el Exmo. y Rmo. señor Arzobispo de Montevideo.* Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1899.
- Soler, Mariano. *El problema de la educación en sus relaciones con la Religión, el Derecho y la libertad de enseñanza.* Montevideo: El Bien Público, 1880.
- Soler, Mariano. *Ensayo de paralelo entre el catolicismo y el protestantismo. Bajo el aspecto filosófico, religioso, político, social en sus relaciones con la civilización, el progreso y bienestar de los pueblos.* Montevideo: El Bien Público, 1880.
- Soler, Mariano. *Ensayos de una pluma.* Montevideo: El Mensajero del Pueblo, 1877.
- Soler, Mariano. *Exhortación pastoral recomendando la gran Obra de la Propagación de la Fe.* Montevideo: Marcos Martínez, 1901.
- Soler, Mariano. *Exhortación Pastoral recomendando la gran Obra de la Propagación de la Fe.* Montevideo: Barreiro y Ramos, 1902.
- Soler, Mariano. *Exhortación pastoral recomendando la Obra de la Propagación de la Fe.* Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1896.
- Soler, Mariano. *Exposición mística del Cántico de los Cánticos. Dedicada por Monseñor Soler, arzobispo de Montevideo, a las Religiosas que custodian el Santuario de N. Sra. del Huerto en Tierra Santa.* Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1902.
- Soler, Mariano. *Hiperdulía. Motivos eficaces para amar y honrar a María Madre de Dios. Edición dedicada a Nuestra Señora del Huerto.* Montevideo: Imprenta a vapor A. Migone, 1890.
- Soler, Mariano. *Hortus Conclusus (Chiavari-Urthas). A las beneméritas Religiosas Hijas de María del Huerto. Memento. Julio 2 de 1894.* Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1894.
- Soler, Mariano. *Hortus Conclusus. El Huerto de María.* Montevideo: Tipografía de Marcos Martínez, 1906.
- Soler, Mariano. *Imputaciones y sofismas contra la Iglesia Católica.* Montevideo: Marella Hnos., 1883.
- Soler, Mariano. *Instrucción a los fieles al publicar oficialmente la Encíclica Sapientiae de S.S. León XIII, sobre los principales deberes de los católicos como ciudadanos.* Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1890.
- Soler, Mariano. *Instrucción sobre la obligación de contribuir al sostenimiento del culto. Del Excmo. y Rvmo. Señor Arzobispo...* Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1907.
- Soler, Mariano. *La cuestión social ante las teorías racionalistas y el criterio católico. Pastoral del Ilmo. y Rvmo. Sr. Obispo Diocesano Dr. D. Mariano Soler para la cuaresma de 1896.* Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1896.
- Soler, Mariano. *La gran cuestión en páginas de la historia.* Montevideo: El Bien Público, 1879.
- Soler, Mariano. *La Iglesia y el Estado.* Montevideo: El Bien Público, 1880.

- Soler, Mariano. *La Iglesia y la Civilización. Pastoral de Excmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo Dr. D. Mariano Soler*. Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1905.
- Soler, Mariano. *La Masonería Universal ante la religión, la moral y la dignidad humana*. Montevideo: El Bien Público, 1881.
- Soler, Mariano. *La masonería y el catolicismo. Estudio comparado bajo el aspecto del derecho común, las instituciones democráticas y filantrópicas, la civilización y su influencia social*. Montevideo: Andrés Rius, 1885.
- Soler, Mariano. *La propaganda irreligiosa y la actitud que deben asumir los católicos*. Montevideo: Marella Hnos., 1883.
- Soler, Mariano. *La sociedad moderna y el porvenir en sus relaciones con la Iglesia y la Revolución. Reflexiones sobre los tiempos modernos, por el Dr. D. Mariano Soler, gobernador de la diócesis de Montevideo*. Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1890.
- Soler, Mariano. *Las moradas del cielo en la tierra*. Montevideo: s.e., 1896.
- Soler, Mariano. *Las ruinas de Palmira. Con ocasión de una excursión arqueológica profanosagrada*. Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1889.
- Soler, Mariano. *Manifiesto pastoral del Ilmo. Señor Obispo diocesano sobre el Pontificado y la unidad italiana*. s.l.: s.e., [1895].
- Soler, Mariano. *Memorandum apologético sobre la organización gerárquica de la Iglesia nacional*. Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1896.
- Soler, Mariano. *Memorandum confidencial al Venerable Clero Secular y Regular*. Montevideo: Tipografía de Marcos Martínez, 1905.
- Soler, Mariano. *Memorial dedicado a los alumnos del Colegio P. L. Americano por el Dr. Mariano Soler*. Roma: Imprenta de la S. C. de Propaganda, 1888.
- Soler, Mariano. *Memorial sobre el gran instituto eclesiástico de la América Latina. Dedicado al venerable clero de la Iglesia Latino-Americana*. Montevideo: Tipografía Uruguaya, 1887.
- Soler, Mariano. *Memorias de un viaje por ambos mundos. El Oriente-Europa-América. Escritas por el Doctor D. Mariano Soler*. 2 tomos. Montevideo: s.e., 1888.
- Soler, Mariano. *Pastoral del Excmo. Sr. Arzobispo publicando la Encíclica de S.S. León XIII*. Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1902.
- Soler, Mariano. *Pastoral del Excmo. Sr. Arzobispo sobre el divorcio absoluto*. Montevideo: Marcos Martínez Impresor, 1902.
- Soler, Mariano. *Pastoral del Excmo. Sr. Arzobispo sobre las persecuciones y los triunfos de la Iglesia*. Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1904.
- Soler, Mariano. *Pastoral del Excmo. y Rmo. Sr. Arzobispo con ocasión del Jubileo Semi-Secular (1836-1906) del establecimiento de las dos Comunidades Religiosas de N. S. del Huerto y Visitación de Santa María. Defensa de las Órdenes Religiosas*. Montevideo: Tipografía de Marcos Martínez, 1906.
- Soler, Mariano. *Pastoral del Excmo. y Rvmo. Señor Arzobispo sobre el divorcio*. Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1905.
- Soler, Mariano. *Pastoral del Excmo. y Rvmo. Señor Arzobispo sobre la Peregrinación á Roma y Tierra Santa*. Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1907.
- Soler, Mariano. *Pastoral del Excmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo por la cesación de la guerra civil y por los caídos en ella*. Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1904.

- Soler, Mariano. *Pastoral del Exmo. y Rmo. Sr. Arzobispo sobre la Encíclica de Su Santidad Pío X, acerca de la enseñanza del Catecismo*. Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1906.
- Soler, Mariano. *Programa de los exámenes públicos del Liceo Universitario (Universidad Libre). Curso académico correspondiente al año 1880*. Montevideo: El Bien Público, 1880.
- Soler, Mariano. *Protestantismo y catolicismo. Demuéstrase que el verdadero cristianismo no se encuentra en las sectas protestantes, ya se llamen luterana, evangélica, meto-dista, etc. sino en la Iglesia Católica*. Montevideo: Marella Hnos., 1883.
- Soler, Mariano. *Racionalismo y catolicismo. Conferencias dadas por el Doctor Mariano Soler y discutidas en el Club Católico*. Montevideo: Librería Nacional, 1880.
- Soler, Mariano. *Reflexiones sobre la Propaganda Anticlerical. Pastoral del Excmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo*. Montevideo: Tipografía de Marcos Martínez, 1906.
- Soler, Mariano. *Refutación-protesta a las erróneas apreciaciones del Inspector Nacional de I. P. sobre la enseñanza religiosa*. Montevideo: El Bien Público, 1881.
- Soler, Mariano. *Un folleto interesante. El Apostolado de la prensa*. Montevideo: El Bien Público, 1880.
- Soler, Mariano. *Viaje bíblico por Asiria y Caldea ó excursión á Mesopotamia al traves de los monumentos y ruinas asirio-caldeas en sus relaciones con los estudios biblico-orientales, por el Doctor Don Mariano Soler obispo de Montevideo. Con mapas del itinerario y de las ruinas*. Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1893.
- Soler, Mariano. *Viaje por los Países Bíblicos. Excursión al través de la Península Sinaítica de la Arabia pétrea y desierta, de la Filistea y del País de Moab*. Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez, 1897.
- Terrien, Ferdinand. *Douze ans dans l'Amérique latine. Voyages, souvenirs, travaux aposto-liqués*. Paris: Librairie Blud & Cie, 1903.
- Torres Caicedo, José María. *Religión, patria y amor. Colección de versos escritos*. Paris: Th. Ducessois, impresor-editor, [1863].
- Vaillant, Adolfo. *Apuntes estadísticos y mercantiles sobre la República Oriental del Uru-guay*. Montevideo: Imprenta Tipográfica a Vapor, 1863.
- Vaughan, Kenelm. *Invitación que hace a los fieles el presbítero Kenelm Vaughan para que coadyuven a la obra de la impresión y propagación de las Sagradas Escrituras*. Su-cre: Tipografía del Cruzado, 1875.
- Vaughan, Kenelm. *Una justificación*. Buenos Aires: Pablo E. Coni, 1880.
- Vaughan, Kenelm. *Viajes en España y Sud-América con el objeto de conseguir fondos para la capilla hispano-americana del Santísimo Sacramento en la Catedral de Westminster, Londres*. Tomo 1. New York: Christian Press Association, 1904.
- Vera, Jacinto. *Pastoral de S.S. Ilustrísima y Reverendísima don Jacinto Vera, Vicario Apos-tólico y Gobernador Eclesiástico, en toda la República Oriental del Uruguay*. Mon-tevideo: Imprenta de la República, 1860.
- Vera, Jacinto. *Pastoral. Nos: el Presbítero Don Jacinto Vera, por la gracia de Dios y de la Santa Sede, Vicario Apostólico en toda la República Oriental del Uruguay, etc. etc. A todos los Venerables Párrocos, respetables Sacerdotes y fieles*. Buenos Aires: Bernheim y Boneo, 1862.
- Walker Martínez, Carlos. *Cartas de Jerusalén*. Santiago de Chile: Imprenta, litorgrafía y en-cuadernación Barcelona, 1904.

- Warren Currier, Charles. *Lands of the Southern Cross. A Visit to South America*. Washington, D.C.: Spanish-American Publication Society, 1911.
- White, Trumbull, y William Igleheart. *The World's Columbian Exposition, Chicago, 1893*. Philadelphia/Saint Louis: P.W. Ziegler & Co., 1893.
- Wood, Thomas B. *Breves informaciones para los miembros y amigos de la Iglesia Metodista Episcopal en las Repúblicas del Plata por Tomás B. Wood superintendente de la Misión Evangélica de la Iglesia Metodista Episcopal en estas Repúblicas*. Montevideo: Rius y Becchi, 1881.
- Yéregui, Inocencio M. *Exposición del Obispo Diocesano a la Honorable Asamblea Legislativa*. Montevideo: El Bien Público, 1885.
- Yéregui, Inocencio M. *Pastoral de S. S. I. Monseñor Inocencio María Yéregui, obispo de Montevideo sobre la divinidad de Jesucristo y de la Santa Iglesia*. Montevideo: A. Rius y C.^a, 1885.
- Zorrilla de San Martín, Juan. *Conferencias y discursos*. Tomo 2. Montevideo: Imprenta Nacional Colorada, 1930.
- Zorrilla de San Martín, Juan. *Huerto Cerrado. Mitre. Gómez. Lavalleja*. Montevideo: Dornaleche y Reyes, 1900.
- Zorrilla de San Martín, Juan. *Huerto Cerrado. Mitre. Gómez. Lavalleja*. Barcelona: F. Granada y C.^a editores, s.f.
- Zorrilla de San Martín, Juan. *Obras completas. Huerto Cerrado*. Montevideo: Imprenta Nacional Colorada, 1930.

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, Eduardo. *Anales históricos del Uruguay*. Tomo 5. Montevideo: Casa A. Barreiro y Ramos S.A., 1934.
- Adrover Orellano, Fernando. “Recepción, relecturas y debates en torno a la cuestión social en la Iglesia uruguaya bajo el gobierno episcopal de Marino Soler”. *Sociedad y Religión* 50: 28 (2018): 37-61.
- Aguerre Core, Fernando. “El proyecto de creación del obispado de Montevideo en 1809: un aspecto ignorado de la demanda de autonomía local”. *Hispania Sacra* LXIX: 140 (2017): 661-215.
- Alares López, Gustavo, y Javier Moreno Luzón, coordinadores. “Conmemoraciones e identidades (trans)nacionales, entre España y América Latina”. Dossier de *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série* 50: 2 (2020): 9-15.
- Albornoz, Martín, y Diego A. Galeano. “Los agitadores móviles: las trayectorias anarquistas y las vigilancias portuarias en el Atlántico sudamericano, 1894-1908”. *Almanack* 21 (2019): 310-357.
- Algorta Camusso, Rafael. *El Padre Dámaso Antonio Larrañaga. Apuntes para su biografía*. Montevideo: A. Barreiro y Ramos, 1922.
- Alonso Criado, Matías. *Colección legislativa de la República Oriental del Uruguay*. Tomo 1. Montevideo: s.e., 1876.
- Álvarez Cardozo, Adriana C. “La aparición del cólera en Buenos Aires (Argentina), 1865-1996”. *HiSTORELo. Revista de historia regional y local* 4: 8 (2012): 172-208.
- Amestoy, Norman R. “Thomas Wood y su presencia en el Río de la Plata”. *Invenio* 12: 2 (2009): 29-41.

- Anderson, Gerald H., editor. *Biographical Dictionary of Christian Missions*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Andes, Stephen J. C. *The mysterious Sofia. One Woman's Mission to Save Catholicism in Twentieth-Century Mexico*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2019.
- Andes, Stephen J. C., y Julia G. Young, editors. *Local Church, Global Church: Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2016.
- Andrade, Tonio. "A Chinese Farmer, Two African Boys, and a Warlord: Toward a Global Microhistory". *Journal of World History* 21: 4 (2011): 573-591.
- App, Urs. *The Birth of Orientalism*. Philadelphia/Oxford: University of Pennsylvania Press, 2010.
- Aquino, Mauricio de. "O conceito de romanização do catolicismo brasileiro e a abordagem histórica da Teologia da Libertação". *Horizonte* 11: 32 (2013): 1485-1505.
- Ardao, Arturo. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, segunda edición. Montevideo: Universidad de la República, 1968.
- Ardao, Arturo. *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Montevideo: Universidad de la República, 1971.
- Ardao, Arturo. *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideo: C. García, 1945.
- Ardao, Arturo. *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980.
- Ardao, Arturo. *La Universidad de Montevideo. Su evolución histórica*. Montevideo: Universidad de la República, 1950.
- Ardao, Arturo. *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*. Montevideo: Publicaciones de la República, 1962.
- Ardao, Arturo. *Romania y América Latina*. Montevideo: Biblioteca de Marcha/Universidad de la República, 1991.
- Artigas, Mariano, Thomas F. Glick y Rafael A. Martínez. *Negotiating Darwin. The Vatican Confronts Evolution, 1877-1902*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2006.
- Aubert, Roger. *Vatican I*. Paris: Editions de L'Orante, 1964.
- Auza, Néstor T. "Los seminarios y la formación de los eclesiásticos en el periodo de la Confederación: 1852-1861". *Teología* 39 (1982): 63-83.
- Auza, Néstor T. *Católicos y liberales en la generación del ochenta*. Buenos Aires: Educa, 2007.
- Ayala Mora, Enrique. "El origen del nombre América Latina y la tradición católica del siglo XIX". *Anuario Colombiano de Historia Social* 40: 1 (2013): 213-241.
- Ayrolo, Valentina. "El papel de Roma en la construcción de la Provincia de Córdoba en las primeras décadas del siglo XIX". *Procesos: revista ecuatoriana de historia* 50 (2019): 69-96.
- Ayrolo, Valentina. "Una nueva lectura de los informes de la misión Muzi: la Santa Sede y la iglesia de las Provincias Unidas". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, tercera serie, 14 (1996): 31-60.
- Ayrolo, Valentina. *Funcionarios de Dios y de la República: clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*. Buenos Aires: Biblos, 2007.
- Baedeker, Karl. *Palestine and Syria. Handbook for Travellers*. London: Dulau, 1876.
- Banchoff, Thomas, editor. *Religious Pluralism, Globalization and World Politics*. New York: Oxford University Press, 2008.

- Banchoff, Thomas, y José Casanova. "Introduction: The Jesuits and Globalization". En *The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges*, editado por Thomas Banchoff y José Casanova. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2016, 1-24.
- Banchoff, Thomas. "Introduction: Religious Pluralism in World Affairs", En *Religious Pluralism, Globalization, and World Politics*, editado por Thomas Banchoff. Oxford: Oxford University Press, 2008, 3-38.
- Banner, Lois W. "Biography as History". *The American Historical Review* 114: 3 (2009): 579-586.
- Bar, Doron, y Kobi Cohen-Hattab. "A New Kind of Pilgrimage: The Modern Tourist Pilgrim of Nineteenth-Century and Early Twentieth-Century Palestine". *Middle Eastern Studies* 39: 2 (2003): 131-148.
- Barrán, José P. *Apogeo y crisis del Uruguay pastoril y caudillesco*. Montevideo: Banda Oriental, 2011.
- Barrán, José P., y Benjamín Nahum. *Batlle, los estancieros y el Imperio Británico*. Tomo 3. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1982.
- Barry, Colman James. "O'Connell, Denis Joseph". En *New Catholic Encyclopedia*. Volumen 14, segunda edición. Detroit: Thomson/Gale; Washington D.C.: The Catholic University of America, 541-542.
- Bastian, Jean-Pierre, compilador. *Protestantes, liberales y masones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Bastian, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Bautista García, Cecilia A. "Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines del siglo XIX". *Historia Mexicana* 55: 1 (2005): 99-144.
- Bayly, Christopher A. *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Bayly, Christopher A., Sven Beckert, Matthew Connelly, Isabel Hofmeyr, Wendy Kozol, Patricia Seed, "AHR Conversation: On Transnational History". *American Historical Review* 111: 5 (2006): 1441-1464.
- Bazzano, Daniel, Carlos Vener, Álvaro Martínez y Héctor Carrere. *Breve visión de la Historia de la Iglesia en el Uruguay*. Montevideo: Obsur, 1993.
- Bazzano, Daniel. "Un episodio de la secularización uruguaya: el conflicto de la Iglesia con el régimen santista en 1885". *Soleriana* 27: 17 (2002): 65-91.
- Beirne, Charles J. "Latin American Bishops of the First Vatican Council, 1869-1870". *The Americas* 25: 3 (1969): 265-280.
- Bell, Catherine. "Paradigms Behind (and Before) the Modern Concept of Religion". *History and Theory* 45 (2006): 27-46.
- Bell, David N. "Spirituality and Scholarship. Sacred Acts and Sacred Spaces". En *Loci Sacri. Understanding Sacred Places*, editado por Thomas Coomans, Herman De Dijn, Jan De Maeyer, Rajesh Heynickx, y Bar Verschaffel. Leuven: Leuven University Press, 2012, 13-28.
- Bergel, Martín. "Modernización de la prensa y nuevas imágenes del «Oriente». Una aproximación al problema de la emergencia de una opinión pública sobre temas globales (Buenos Aires, 1880-1914)". En *Territorios en disputa: prensa, literatura y política*

- en la modernidad rioplatense*, editado por María I. de Torres. Montevideo: Universidad de la República, 2017, 195-218.
- Berger, Stefan y Sean Scalmer. "The Transnational Activist: An Introduction". En *The Transnational Activist. Transformation and Comparison from the Anglo-World Since the Nineteenth Century*, editado por Stefan Berger y Sean Scalmer. Cham: Palgrave Macmillan, 2018, 1-30.
- Bertrand, Romain y Guillaume Calafat. "Global Microhistory: A Case to Follow". *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 73: 1 (2018): 3-17.
- Bethell, Leslie. "O Brasil e a ideia de «America Latina» em perspectiva histórica". *Estudos históricos* 44 (2009): 289-231.
- Beyer, Peter y Lori Beaman, editores. *Religion, Globalization and Culture*. Leiden/Boston: Brill, 2007.
- Beyer, Peter. "Globalization and the Institutional Modeling of Religions". En *Religion, Globalization and Culture*, editado por Peter Beyer y Lori Beaman. Leiden/Boston: Brill, 2007, 167-186.
- Beyer, Peter. *Religions in Global Society*. Abingdon: Routledge, 2006.
- Bontà, Giuseppe. *Storia della Madonna dell'Orto, patrona di Chiavari. Dalla sua origine sino all'anno 1847*. Genova: Stamperia Casamara, 1847.
- Bonvini, Alessandro. "Los exiliados del Risorgimento. El mazzinianesimo en el Cono Sur". *Memoria y Sociedad* 22: 44 (2018): 42-65.
- Bordoli, Domingo. *Vida de Juan Zorrilla de San Martín*. Montevideo: Concejo Departamental de Montevideo, 1961.
- Borutta, Manuel. "Anti-Catholicism and the Culture War in Risorgimento Italy". En *The Risorgimento Revisited. Nationalism and Culture in Nineteenth-Century Italy*, editado por Silvana Patriarca y Lucy Riall. New York: Palgrave Macmillan, 2012, 191-213.
- Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, traducido por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1977.
- Boutry, Philippe. "Ultramontanisme". En *Dictionnaire Historique de la Papauté*, dirigido por Philippe Levillain. Paris: Fayard, 1994, 1651-1653.
- Brading, David. "Ultramontane Intransigence and the Mexican Reform: Clemente de Jesús Munguía". En *The Politics of Religion in an Age of Revival: Studies in Nineteenth Century Europe and Latin America*, editado por Austen Ivereich. London: Institute of Latin American Studies, 2000, 115-142.
- Bravo López, Fernando. "Cruzada y misión. La islamofobia de los antisemitas católicos franceses durante el siglo XIX". *Studia Historica. Historia Contemporánea* 34 (2016): 403-435.
- Brennan, Brian. "Visiting «Peter in Chains»: French Pilgrimage to Rome, 1873-93". *Journal of Ecclesiastical History*, 51: 4 (2000): 741-765.
- Bresciano, Juan A. "Órganos representativos de la colectividad italiana". En *La prensa de la inmigración europea en Uruguay (1860-1960). Índice analítico. Serie II: 1*, dirigido por Dante Turcatti. Montevideo: Universidad de la República, 2013, pp. 11-44.
- Britton, John A. *Cables, Crisis, and the Press: The Geopolitics of the International Information System in the Americas, 1866-1903*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2013.
- Brooke, John H. *Science and Religion. Some Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

- Bruno, Cayetano. "La expulsión del delegado apostólico en la Argentina, Monseñor Luis Matera (14 de octubre de 1884)". *Revista del Instituto de Historia del Derecho "Ricardo Levene"* 25 (1979): 129-170.
- Burgués Dalmau, José P. "La Biblia del P. Scío, primera edición católica de la Biblia en español (1790-1793)". *Analecta Calasanciana* 58 (1967): 259-335.
- Byrne, Patricia. "American Ultramontaniam". *Theological Studies* 56 (1995): 301-326.
- Caetano, Gerardo, y Roger Geymonat. *La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*. Montevideo: Taurus/Obsur, 1997.
- Caimari, Lila. "News from Around the World: The Newspapers of Buenos Aires in the Age of the Submarine Cable, 1866-1900". *Hispanic American Historical Review* 96: 4 (2016): 607-640.
- Caine, Barbara. *Biography and History*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Calvo, Nancy. "«Cuando se trata de civilización del clero». Principios y motivaciones del debate sobre la Reforma Eclesiástica porteña de 1822". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, tercera serie, 24 (2001): 73-104.
- Carbonetti, Adrián. "Los caminos del cólera en la Argentina en la segunda mitad del Siglo XIX". *III Congreso de la Asociación latinoamericana de Población*, Córdoba (Argentina), 24-26 septiembre 2008.
- Cárdenas Ayala, Elisa. "Hispanoamérica: impronta de una región en la renovación del catolicismo internacional. El siglo XIX". *Rivista di storia del cristianesimo* 17: 2 (2020): 297-318.
- Cárdenas Ayala, Elisa. *Roma: el descubrimiento de América*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2018.
- Cárdenas, Eduardo. "El Primer Concilio Plenario de la América Latina, 1899". En *Manual de Historia de la Iglesia. Tomo X. La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina*, dirigido por Quintín Aldea y Eduardo Cárdenas. Barcelona: Herder, 1987, 465-552.
- Casanova, José. "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective". En *Religion, Globalization and Culture*, editado por Peter Beyer y Lori Beaman. Leiden/Boston: Brill, 2007, 101-120.
- Castelfranco, Diego. "De la «Iglesia libre en el Estado libre» a la amenaza del «Estado ateo». José Manuel Estrada y su trayectoria intelectual". Em *Catolicismo en perspectiva histórica. Argentina y Brasil en diálogo*, compilado por Roberto Di Stefano y Ana Rosa Clochet da Silva. Santa Rosa: IEHSOLP Ediciones, 2020, 83-111.
- Castelfranco, Diego. *Dios y libertad. Félix Frías y el surgimiento de una intelectualidad y un laicado católicos en la Argentina del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria, 2019.
- Castelfranco, Diego. "La América del Sud (1876-1880) y las perspectivas católicas sobre el vínculo entre la ciencia y el catolicismo en la Buenos Aires de fines del siglo XIX". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, tercera serie, 47 (2017): 63-100.
- Chadwick, Owen. *A History of the Popes, 1830-1914*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Chamberlayne, Prue, Joanna Bornat y Tom Wengraf, editores. *The Turn to Biographical Methods in Social Science. Comparative issues and examples*. London/New York: Routledge, 2000.

- Chamedes, Giuliana. *A Twentieth-Century Crusade: The Vatican's Battle to Remake Christian Europe*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2019.
- Chernavski Bozzolo, Carolina. *La religión en letra de molde: Iglesia y prácticas de lectura en la Arquidiócesis de Santiago, 1843-1899*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2014.
- Cid, Gabriel. “La Revista Católica: prensa, esfera pública y secularización en Chile (1843-1874)”. *Mapocho* 71 (2012): 137-155.
- Cifuentes, Alfredo. *Historia de Chile (1536-1945). Curso de seminario de Historia Eclesiástica de la Facultad de Teología (1944)*. Santiago de Chile: Imprenta Chile, 1945.
- Clark, Christopher, y Michael Ledger-Lomas. “The Protestant International”. En *Religious Internationals in the Modern World. Globalization and Faith Communities since 1750*, editado por Abigail Green y Vincent Viaene. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012, 23-52.
- Clark, Christopher, y Wolfram Kaiser, editores. *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Clark, Christopher. “The New Catholicism and the European Culture Wars”, En *Culture Wars: Secular-Catholic conflict in Nineteenth-Century Europe*, editado por Christopher Clark y Wolfram Kaiser. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 11-46.
- Clavin, Patricia. “Defining Transnational”. *Contemporary European History* 14: 4 (2005): 421-439.
- Cloclet da Silva, Ana Rosa, e Ítalo D. Santirocchi. “O século da secularização e a contribuição brasileira para a universalização do catolicismo”. *Rivista di storia del cristianesimo* 17: 2 (2020): 351-366.
- Cloclet da Silva, Ana Rosa, y Lais Da Silva Laureço. “A imprensa católica a serviço da reforma ultramontana: o caso do Mensageiro do Coração de Jesus”. *Antíteses* 11: 21 (2018): 157-182.
- Cloclet da Silva, Ana Rosa. “Imprensa católica e identidade ultramontana no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal *O Apóstolo*”. *Horizonte* 18: 56 (2020): 542-569.
- Cohen-Hattab, Kobi, y Noam Shoval. *Tourism, Religion, and Pilgrimage in Jerusalem*. London/New York: Routledge, 2015.
- Congregatio pro Causis Sanctorum, *Beatificationis et canonizationis Servi Dei Hyacinthi Vera, episcopi Montisvidei (1813-1881). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*. 3 volúmenes. Montevideo: s.e., 2012.
- Conrad, Sebastian. *What is Global History?* Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Coppa, Frank. “Italy: The Church and the *Risorgimento*”. En *World Christianities, c.1815-c.1914*, editado por Sheridan Gilley y Brian Stanley. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 233-249.
- Corbett, John. “Cornoldi, Giovanni Maria”. En *The Catholic Encyclopedia*. Volumen 4, editado por Charles G. Herbermann, Edward A. Pace, Condé B. Pallen, Thomas J. Shahan y John J. Wynne. New York: The Encyclopedia Press, 1913, 379.
- Cortright, David. *Peace. A History of Movements and Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Crespo, Horacio. “El erudito coleccionista y los orígenes del americanismo”. En *Historia de los intelectuales en América Latina. I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, dirigido por Carlos Altamirano. Buenos Aires: Katz Editores, 2008, 290-311.
- Csordas, Thomas J. “Introduction: Modalities of Transnational Transcendence”. En *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, editado por Thomas

- J. Csodras. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2009, 1-29.
- Csordas, Thomas J., editor. *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. Berkeley/London: University of California Press, 2009.
- Cubas Ramacciotti, Ricardo D. *The Politics of Religion and the Rise of Social Catholicism in Peru (1884-1935). Faith, Workers and Race before Liberation Theology*. Leiden/Boston: Brill, 2017.
- D'Agostino, Peter R. *Rome in America: Transnational Catholic Ideology from the Risorgimento to Fascism*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2004.
- Da Silveira, Pablo, y Susana Monreal. *Liberalismo y jacobinismo en el Uruguay batllista. La polémica entre José E. Rodó y Pedro Díaz*. Montevideo: Taurus, 2003.
- Dahan, Michael. "From Rome to Montreal: Importing Relics of Catacomb Saints Through Ultramontane Networks, 1820-1914". *Histoire sociale/Social History* 51: 104 (2018): 255-277.
- Deacon, Desley, Penny Russell y Angela Woollacott. *Transnational Lives. Biographies of Global Modernity, 1700-present*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.
- Del Castillo, Federico. "Huellas evolucionistas en la literatura proto-antropológica uruguaya sobre los Charrúas en el cambio de siglo (1890-1911)". *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 28: 1 (2020): 59-73.
- Della Porta, Donatella. "Afterword: Transnational Activism in Social Movement Studies". En *The Transnational Activist. Transformation and Comparison from the Anglo-World since the Nineteenth Century*, editado por Stefan Berger y Sean Scalmer. Cham: Palgrave Macmillan, 2018, 339-351.
- Di Stefano, Roberto, y Francisco Javier Ramón Solans, editores. "Decentering Catholicism. A Re-Reading of the Nineteenth Century Catholic Church from a Latin American Perspective". *Rivista di storia del cristianesimo* 17: 2 (2020): 219-296.
- Di Stefano, Roberto, y Francisco Javier Ramón Solans, editores. *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- Di Stefano, Roberto, y Francisco Javier Ramón Solans. "Introduction". En *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, editado por Roberto Di Stefano y Francisco Javier Ramón Solans. New York: Palgrave Macmillan, 2016, 1-25.
- Di Stefano, Roberto, y José Zanca, compiladores. *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2013.
- Di Stefano, Roberto, y Loris Zanatta. *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, segunda edición. Buenos Aires: Sudamericana, 2009.
- Di Stefano, Roberto. "Colegas clérigos del joven Darwin". *Anuario IEHS* 25 (2010): 259-280.
- Di Stefano, Roberto. "El laberinto religioso de Juan Manuel de Rosas". *Anuario de Estudios Americanos* 63: 1 (2006): 19-50.
- Di Stefano, Roberto. *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2004.
- Di Stefano, Roberto. "Formar al «clero nacional». La financiación estatal de los seminarios eclesiásticos en la Argentina (1862-1916)". *Rivista di storia del cristianesimo* 17: 2 (2020): 427-442.

- Di Stefano, Roberto. “La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX”. *Procesos: revista ecuatoriana de historia* 40 (2014): 91-114.
- Di Stefano, Roberto. “La revista *La Relijion* (1853-1862) y la formación de un círculo intelectual ultramontano en Buenos Aires”. En *Manifestações do pensamento católico na América do Sul*, editado por Cândido Moreira Rodrigues, Gizele Zanotto y Rodrigo Coppe Caldeira. San Pablo: Fonte Editorial, 2015, 13-39.
- Di Stefano, Roberto. “Le processus historique de sécularisation et de laïcité en Amérique latine”. En *La laïcité en Amérique latine*, dirigido por Arnaud Martin. Paris: L’Harmattan, 2015, 11-47.
- Di Stefano, Roberto. *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires: Sudamericana, 2010.
- Dittrich, Lisa. “European Connections, Obstacles, and the Search for a New Concept of Religion: The Freethought Movement as an Example of Transnational Anti-Catholicism in the Second Half of the Nineteenth Century”. *Journal of Religious History* 39: 2 (2015): 261-279.
- Dittrich, Lisa. “Propuestas para una interpretación europea del anticlericalismo en el siglo XIX: historia cultural, identidad y secularización”. *Historia Social* 84 (2016): 113-139.
- Dixon, Simon. “Nationalism versus Imperialism: Russian Orthodoxy in Nineteenth-Century Palestine”. En *Religious Internationals in the Modern World. Globalization and Faith Communities since 1750*, editado por Abigail Green y Vincent Viaene. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012, 139-162.
- Dosse, Françoise. *La apuesta biográfica. Escribir una vida*, traducido por Inmaculada Miñana y Josep Aguado. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2007.
- Dujardin, Carine. “World Mission as a Field of Inspiration for New Vatican Strategies Towards Modern Society (1830-1940)”. En *World Views and Worldly Wisdom. Religion, Ideology and Politics, 1750-2000*, editado por Jan de Maeyer y Vincent Viaene. Leuven: Leuven University Press, 2016, 225-244.
- Edwards, Lisa M. “Latin American Seminary Reform: Modernization and the Preservation of the Catholic Church”. *The Catholic Historical Review* 95: 2 (2009): 261-282.
- Edwards, Lisa M. *Roman Virtues. The Education of Latin American Clergy in Rome, 1858-1962*. New York: Peter Lang, 2011.
- Ellis, Katherin. *The Politics of Plainchant in fin-de-siècle France*. London/New York: Routledge, 2013.
- Esponera Cerdán, Alfonso. “La Rerum Novarum y Uruguay: la cuestión social según Monseñor Soler (1896)”. En *León XIII y su tiempo*, editado por Ángel Galindo García y José Barrado Barquilla. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2004, 315-344.
- Etchechury Barrera, Mario. “Uruguay en el mundo”. En *Uruguay. Revolución, independencia y construcción del Estado, 1808-1880*, dirigido por Gerardo Caetano y coordinado por Ana Frega. Montevideo: Planeta/Fundación Mapfre, 2016, 87-131.
- Favaro, Edmundo. *Dámaso Antonio Larrañaga. Su vida y su época*. Montevideo: Rex, 1950.
- Feitoza, Pedro. “Experiments in Missionary Writing: Protestant Missions and the Imprensa Evangelica in Brazil, 1864-1892”. *Journal of Ecclesiastical History* 69: 3 (2018): 585-605.
- Feres Júnior, João. “El concepto de América en el mundo atlántico (1750-1850): Perspectivas teóricas y reflexiones sustantivas a partir de una comparación de múltiples casos”. En

- Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850.* Tomo 1, dirigido por Javier Fernández Sebastián. Madrid: Fundación Carolina/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, 51-67.
- Fernández Techera, Julio. *Jesuitas, Masones y Universidad.* Tomo 1. Montevideo: Ediciones de la Plaza, 2007.
- Fernández Techera, Julio. *Jesuitas, Masones y Universidad.* Tomo 2. Montevideo: Ediciones de la Plaza, 2010.
- Ferraironi, Amabile. "Our Lady of the Garden, Sister of". En *New Catholic Encyclopedia.* Volumen 14, segunda edición. Detroit: Thomson/Gale; Washington D.C.: The Catholic University of America, 724.
- Ferroggiaro, Luis, y Víctor M. Ochoa Cadavid, coordinadores. *Los últimos cien años de la Evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina.* Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2000.
- Filipazzi, Antonio Guido. "Missione ecclesiale e diplomatica dei nunzi apostolici: l'ordine interno del can. 267 §1 del Codice Pio-Benedettino". *Dall'Archivio Segreto Vaticano. Miscellanea di testi, saggi e inventari IV* (2009): 3-37.
- Fisher, James T. *Communion of Immigrants: A History of Catholics in America.* New York: Oxford University Press, 2008.
- Furlong Cardiff, Guillermo. *La misión Muzi en Montevideo: 1824-1825.* Montevideo: El Siglo Ilustrado, 1937.
- García Ugarte, Marta E. "Proyectos de formación eclesiástico en México (1833-1899)". *Lusitania Sacra* 26 (2012): 25-54.
- Gasquet, Axel. *El llamado de Oriente: historia cultural del orientalismo argentino 1900-1950.* Buenos Aires: Eudeba, 2015.
- Gasquet, Axel. *Oriente al Sur: el orientalismo literario argentino, de Esteban Echeverría a Roberto Arlt.* Buenos Aires: Eudeba, 2007.
- Gaudiano, Pedro. "El Concilio Plenario Latino Americano (Roma, 1899): preparación, celebración y significado". *Revista Eclesiástica Platense* 10-12 (1998): 105-132.
- Gaudiano, Pedro. "El primer antecedente de la creación del arzobispado de Montevideo en el Archivo Vaticano". *Soleriana* 9 (1998): 87-94.
- Gaudiano, Pedro. "Mons. Mariano Soler, primer arzobispo de Montevideo, y el Concilio Plenario Latino Americano. Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra". *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia. Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología* 37 (1999): 375-462.
- Gaudiano, Pedro. "Presidentes, relatores y miembros del Concilio Plenario de América Latina". En *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina. Simposio histórico. Ciudad del Vaticano, 21-25 de Junio de 1999,* coordinado por Luis Ferroggiaro y Víctor M. Ochoa Cadavid. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2000, 733-784.
- Gaudiano, Pedro. "Una nueva biografía de Mariano Soler en el centenario de su muerte". *Soleriana* 29-30 (2008-2009): 159-163.
- Geyer, Martin H., y Johannes Paulmann, editores. *The Mechanics of Internationalism: Culture, Society, and Politics from the 1840s to the First World War.* Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Geyer, Martin H., y Johannes Paulmann. "Introduction: The Mechanics of Internationalism". En *The Mechanics of Internationalism: Culture, Society, and Politics from the 1840s*

- to the First World War*, editado por Martin H. Geyer y Johannes Paulmann. Oxford: Oxford University Press, 2001, 1-25.
- Ghobrial, John-Paul A. "The Secret Life of Elias of Babylon and the Uses of Global Micro-history". *Past and Present* 222: 1 (2014): 51-93.
- Giladi, Amotz. "The Elaboration of Pan-Latinism in French Intellectual Circles, From the Turn of the Nineteenth Century to World War I". *Journal of Romance Studies* 14: 1 (2014): 56-72.
- Gilley, Sheridan. "The Papacy". En *The Cambridge History of Christianity. World Christianities c.1815-1914*, editado por Sheridan Gilley y Brian Stanley. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 13-29.
- Glick, Thomas F. "The Reception of Darwinism in Uruguay". En *The Reception of Darwinism in the Iberian World: Spain, Spanish America and Brazil*, editado por Thomas F. Glick, Miguel Ángel Puig-Samper y Rosaura Ruiz. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, 29-52.
- Glick, Thomas F., Miguel Ángel Puig-Samper y Rosaura Ruiz, editores. *The reception of Darwinism in the Iberian World: Spain, Spanish America and Brazil*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Glick, Thomas G. *Darwin y el darwinismo en el Uruguay y América Latina*. Montevideo: Universidad de la República, 1989.
- Gobat, Michel. "The Invention of Latin America: A Transnational History of Anti-Imperialism, Democracy, and Race". *American Historical Review* 118: 5 (2013): 1345-1375.
- Godfrey Wayman, Dorothy. "O'Connell, William Henry". En *New Catholic Encyclopedia*. Volumen 14, segunda edición. Detroit: Thomson/Gale; Washington D.C.: The Catholic University of America, 542-544.
- González Merlano, José G. *El conflicto eclesiástico (1861-1863). Aspectos jurídicos de la discusión acerca del Patronato Nacional*. Montevideo: Tierra Adentro/Universidad Católica del Uruguay, 2010.
- Goyau, Georges, André Pératé y Paul Fabre. *Le Vatican, les Papes et la Civilization. Le gouvernement central de l'Église*. Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie., 1895.
- Gras-Geyer, Jacques M. "Ultramontanism". En *New Catholic Encyclopedia*. Volumen 14, segunda edición. Detroit: Thomson/Gale; Washington D.C.: The Catholic University of America, 2003, 283-286.
- Green, Abigail, y Vincent Viaene. "Introduction: Rethinking Religion and Globalization". En *Religious Internationals in the Modern World. Globalization and Faith Communities since 1750*, editado por Abigail Green y Vincent Viaene. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012, 1-19.
- Green, Abigail. "Religious Internationalism". En *Internationalisms. A Twentieth-Century History*, editado por Glenda Sluga y Patricia Clavin. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 17-37.
- Green, Abigail. *Moses Montefiore: Jewish Liberator, Imperial Hero*. Cambridge, MA/Londres: Belknap Press of Harvard University Press, 2010.
- Greising, Carolina. "La Unión Social del Uruguay: el Ejército Social Católico en tiempos de secularización (1911-1930)". En *Iglesia y religiosidades de la colonia al siglo XX. Nuevos problemas, nuevas miradas*, compilado por Mercedes Tenti. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2017, 117-131.

- Griego, María del Rosario. "Soler y el Liceo de Estudios Universitarios". En *Monseñor Soler. Acción y obras*, María del Rosario Griego, Susana Monreal, Ana María Scala, Juan Villegas y Carlos Yelpe. Montevideo: s.d., 1991, 371-432.
- Haggis, Jane, Clare Midgley, Margaret Allen y Fiona Paisley. *Cosmopolitan Lives on the Cusp of Empire. Interfaith, Cross-Cultural and Transnational Networks, 1860-1950*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.
- Hajjar, Joseph. "Las Iglesias orientales católicas". En *Nueva Historia de la Iglesia. Tomo V: La Iglesia en el mundo moderno (1848 al Vaticano II)*, segunda edición, Roger Aubert, J. Bruls, Paul E. Crunican, John Tracy Ellis, Joseph Hajjar y Fredrick B. Pike, traducido por T. Muñoz Schiaffino. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984, 409-465.
- Halemba, Agnieszka. "From Dzhublyk to Medjugorje: The Virgin Mary as a Transnational Figure. Transnationalism and the Nation State". *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 57: 3 (2008): 329-345.
- Hanneken, Jaime. "Infinite Latinité: French Imperial Discourse between l'Afrique latine and America Latina". *Contemporary French and Francophone Studies* 17: 2 (2013): 236-244.
- Hans de Valk, J. P. "A Diplomatic Disaster. The Exclusion of the Holy See from the 1899 Hague Peace Conference". En *The Papacy and the New World Order. Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII, 1878-1903*, editado por Vincent Viaene. Leuven: Leuven University Press, 2005, 435-452.
- Harrington, Thomas. "Hidden in Plain View: Catalans and the Making of Modern Uruguay". En *Theorising the Ibero-American Atlantic*, editado por Harald E. Braun y Lisa Volendorf. Leiden: Brill, 2013, 199-219.
- Harrison, Peter. *The Territories of Science and Religion*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2015.
- Hefner, Robert W., John Hutchinson, Sara Mels y Christiane Timmerman, editores. *Religions in Movement. The Local and the Global in Contemporary Faith Traditions*. Abingdon: Routledge, 2013.
- Heimann, Mary. "Catholic Revivalism in Worship and Devotion". En *The Cambridge History of Christianity. World Christianities c. 1815-1914*, editado por Sheridan Gilley y Brian Stanley. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 70-83.
- Henkel, Willi. "Leone XIII e l'America Latina". En *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina. Simposio histórico. Ciudad del Vaticano, 21-25 de Junio de 1999*, coordinado por Luis Ferroggiaro y Víctor M. Ochoa Cadavid. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2000, 803-811.
- Hérisson, Arthur. "Une mobilisation internationale de masse à l'époque du Risorgimento: l'aide financière des catholiques français à la papauté (1860-1870)". *Revue d'histoire du XIXe siècle* 52 (2016): 175-192.
- Hernández Méndez, Sebastián. "Catolicismo y protestantismo en los inicios del Uruguay moderno (1876-1880)". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, tercera serie, 46 (2017): 110-146.
- Hernández Méndez, Sebastián. "El patronato en la erección de la diócesis de Montevideo: el caso del Cabildo Eclesiástico y el Seminario Conciliar". *Historia Crítica* 54 (enero-abril 2014): 153-157.
- Hodes, Martha. "A Story with an Argument: Writing the Transnational Life of a Sea Captain's Wife". En *Transnational Lives. Biographies of Global Modernity, 1700-*

- present*, editado por Desley Deacon, Penny Russel y Angela Woollacott. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010, 15-26.
- Homenaje a la memoria del Primer Arzobispo de Montevideo. Mons. Dr. Don Mariano Soler. Con motivo del XXV aniversario de la fundación de la Archicofradía de Nuestra Señora del Huerto*. Montevideo: Mosca Hermanos, 1942.
- Howsam, Leslie, y Scott McLaren. "Producing the Text: Production and Distribution of Popular Editions of the Bibles". En *The New Cambridge History of the Bible*. Volumen 4, editado por John Riches. New York: Cambridge University Press, 2015, 49-62.
- Iriye, Akira. *Global Community. The Role of International Organizations in the Making of the Contemporary World*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2002.
- Isérn, Juan. *La formación del clero secular de Buenos Aires y la Compañía de Jesús*. Buenos Aires: San Miguel, 1936.
- Jonas, Raymond. *France and the Cult of Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times*. Berkeley/Los Angeles/London: University California Press, 2000.
- Kaiser, Wolfram. "«Clericalism- That is Our Enemy!»: European Anticlericalism and the Culture Wars". En *Culture Wars: Secular-Catholic conflict in Nineteenth-Century Europe*, editado por Christopher Clark y Wolfram Kaiser. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 47-76.
- Kaiser, Wolfram. *Christian Democracy and the Origins of European Union*. New York: Cambridge University Press, 2007).
- Kaiser, Wolfram. "Transnational Mobilization and Cultural Representation: Political Transfer in an Age of Proto-Globalization, Democratization and Nationalism 1848-1914". *European Review of History: Revue europeenne d'histoire* 12: 3 (2005): 403-424.
- Kessler-Harris, Alice. "Why Biography?". *The American Historical Review* 114: 2 (2009): 625-630.
- Knarr, James C. *Uruguay and the United States, 1903-1929. Diplomacy in the Progressive Era*. Kent: The Kent State University Press, 2012.
- Koren-Lawrence, Nirit, y Nora Collins-Kreiner. "Visitors with Their «Back to the Archaeology»: Religious Tourism and Archaeology". *Journal of Heritage Tourism* 14: 2 (2019): 138-149.
- Krebs, Ricardo, Sofía Correa, Alfredo Riquelme, Sol Serrano, Patricia Arancibia y M. Eugenia Pinto. *Catolicismo y laicismo. Las bases doctrinarias del conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chile 1875-1885*. Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad, 1981.
- La Bella, Gianni. "Leo XIII and the Anti-Slavery Campaign". En *The Papacy and the New World Order. Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII, 1878-1903*, editado por Vincent Viaene. Leuven: Leuven University Press, 2005, 381-394.
- Laforcade, Geoffrey de. "Federative Futures: Waterways, Resistance Societies, and the Subversion of Nationalism in the Early 20th-Century Anarchism of the Río de la Plata Region". *Estudios Interdisciplinarios de América Latina* 22: 2 (2011): 71-92.
- Lagrée, Michel. *Religion et modernité: France, XIX^e - XX^e siècles*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2003.
- Lamberts, Emiel. "L'Internationale noire. Une organisation secrète au service du Saint-Siège". En *The Black International: The Holy See and Militant Catholicism in*

- Europe. 1870-1878*, editado por Emiel Lamberts. Leuven: Leuven University Press, 2002, 15-102.
- Laurière, Christine. “La discipline s’acquiert en s’internationalisant. L’exemple des congrès internationaux des américanistes (1875-1947)”. *Revue Germanique Internationale* 12 (2010): 69-90.
- Leckie, Shirley A. “Biography Matters: Why Historians Need Well-Crafted Biographies More than Ever”. En *Writing Biography. Historians & Their Craft*, editado por Loyd E. Ambrosius. Lincoln/London: University of Nebraska Press, 2004, 1-26.
- Lehner, Ulrich L., editor. *Women, Enlightenment and Catholicism. A Transnational Biographical History*. London: Routledge, 2017.
- Lepore, Jill. “Historians Who Love Too Much: Reflections on Microhistory and Biography”. *The Journal of American History* 88: 1 (2001): 129-144.
- Lértora de Mendoza, Celina A. “Mariano Soler (1846-1908)”. En *Teología en América Latina. Vol. II/2. De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*, dirigido por Josep-Ignasi Saranyana y coordinado por Carmen-José Alejos Grau. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2008, 859-871.
- Leturia, Pedro de. *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. II. Época de Bolivia, 1800-1835*. Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959.
- Levi, Giovanni. “Microhistoria e Historia Global”. *Historia Crítica* 69 (2018): 21-35.
- Levi, Giovanni. “The Uses of Biography”. En *Theoretical Discussions of Biography. Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*, editado por Hans Renders y Binne de Haan. Leiden/Boston: Brill, 2014, 61-74.
- Lida, Miranda. “Fragmentación política y fragmentación eclesiástica. La revolución de independencia y las iglesias rioplatenses (1810-1830)”. *Revista de Indias* LXIV: 231 (2004): 383-404.
- Lida, Miranda. “Iglesia Católica, sociabilidad y canto gregoriano en Buenos Aires, en el primer tercio del siglo XX”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 21 (2012): 401-422.
- Lida, Miranda. “Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XIX”. *Anuario de Estudios Americanos* 63: 1 (2006): 51-75.
- Lida, Miranda. *Historia del catolicismo en la Argentina: entre el siglo XIX y el XX*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2015.
- Lisiero, Darío. “Iglesia y Estado del Uruguay en el lustro definitorio 1859-1863”. *Revista Histórica* 42 (1971): 1-230.
- Lisiero, Darío. “Iglesia y Estado del Uruguay en el lustro definitorio 1859-1863”. *Revista Histórica* 43 (1972): 1-225.
- Londoño Vega, Patricia. *Religión, cultura y sociedad en Colombia: Medellín y Antioquia, 1850-1930*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- López-Ocón, Leoncio, Jean-Pierre Chaumeil y Ana Verde Casanova, editores. *Los americanistas del siglo XIX. La construcción de una comunidad científica internacional*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2005.
- López-Ocón, Leoncio. “El papel de los primeros Congresos Internacionales de Americanistas en la construcción de una comunidad científica”. En *Élites intelectuales y modelos colectivos: mundo ibérico (siglos XVI-XIX)*, coordinado por Mónica Quijada Mauriño y Jesús Bustamante García. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003.
- Luque Alcaide, Elisa. “El ciclo conciliar latinoamericano de la era republicana”. En *Teología en América Latina. Vol. II/2: De las guerras de independencia hasta finales del siglo*

- XIX (1810-1899)*, dirigido por Josep-Ignasi Saranyana y coordinado por Carmen-José Alejos Grau. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2008, 873-1005.
- Luque Alcaide, Elisa. “La restauración de la vida católica en América Latina en la segunda mitad del siglo XIX”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 12 (2003): 71-89.
- Lynch, John. *Dios en el nuevo mundo: una historia religiosa de América Latina*, traducido por Alejandra Chaparro. Buenos Aires: Crítica, 2012.
- Maeyer, Jan de, y Vincent Viaene, editores. *World Views and Worldly Wisdom. Religion, Ideology and Politics, 1750-2000*. Leuven: Leuven University Press, 2016.
- Maina, Pedro. “Il Pontificio Collegio Pio Latino Americano nel LXXV anniversario della sua fondazione in Roma (1858-1933)”. *La Civiltà Cattolica* 84: 4 (1933): 272-282.
- Maina, Pedro. “Memorias del Pontificio Colegio Pío Latino Americano de Roma. Desde su fundación hasta nuestros días. 1858-1958”. 2 tomos. Manuscrito. Roma: Colegio Pío Latino Americano, 1958.
- Mañé Garzón, Fernando. *Un siglo de darwinismo: un ensayo sobre la historia del pensamiento biológico en el Uruguay*. Montevideo: Facultad de Medicina, 1990.
- Marichal, Carlos. “El nacimiento de los estudios internacionales sobre América Latina: comentarios a las obras de José María Torres Caicedo y Carlos Calvo a mediados del siglo XIX”. *Foro Internacional* 55: 3 (2015): 707-736.
- Marraro, Howard R. “Canadian and American Zouaves in the Papal Army, 1868-1870”. *CCHA Report* 12 (1944-1945): 83-102.
- Martina, Giacomo. “Documenti vaticani sulla Chiesa Brasiliana dell’ottocento”. *Archivum Historiae Pontificiae* 29 (1991): 313.
- Martina, Giacomo. “La prima missione pontificia nell’America Latina”. *Archivum Historiae Pontificiae* 32 (1994): 149-193.
- Martínez Teixidó, Antonio. “La Orden de Caballería del Santo Sepulcro de Jerusalén”. *Studia Historica. Historia Contemporánea* 24 (2002): 207-219.
- Martínez, Ignacio. “Circulación de noticias e ideas ultramontanas en el Río de la Plata tras la instalación de la primera nunciatura en la América ibérica (1830-1842)”. *Historia Crítica* 52 (2014): 73-97.
- Martínez, Ignacio. “Consolidación de la autoridad episcopal, reforma ultramontana y poder temporal en las diócesis argentinas de Salta y Cuyo durante la segunda mitad del siglo XIX”. En *Jurisdicciones, soberanías, administraciones: configuración de los espacios políticos en la construcción de los Estados nacionales en Iberoamérica*, coordinado por Alejandro Agüero, Andréa Slemian y Rafael Diego-Fernández Sotelo. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba/El Colegio de Michoacán, 2018, 407-439.
- Martínez, Ignacio. “El «obispo universal» y sus tenientes. Ingreso de la autoridad papal a las iglesias rioplatenses, 1820-1853”. *Signos en el Tiempo y Rastros en la Tierra* 5 (2011): 17-38.
- Martínez, Ignacio. “La prensa religiosa en Argentina y México como herramienta moderna de la reforma ultramontana, 1840-1870”. *Hispania Sacra* LXXI: 144 (2019): 659-668.
- Martínez, Ignacio. “Nuevos espacios para la construcción de la Iglesia: Estado nacional y sectores ultramontanos en la Confederación Argentina, 1853-1862”. *Quinto Sol* 19 (2015): 1-23.
- Martínez, Rafael A., y Thomas F. Glick. “Catholicism”. En *Creationism in Europe*, editado por Stefaan Blancke, Hans Henrik Hjermitsev y Peter C. Kjærgaard. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014, 199-213.

- Martinière, Guy. "Michel Chevalier et la latinité de l'Amérique". *Revista Neiba, Cuadernos Argentina-Brasil* 3: 1 (2014): 1-10.
- Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 2005).
- Mauro, Diego. "Los «liberales» argentinos y la cuestión religiosa. El Partido Autonomista Nacional y los conflictos en torno al ejercicio del patronato en la década de 1880". *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas* 5 (2006): 45-67.
- McAdam, Doug, Sidney Tarrow y Charles Tilly. *Dynamics of Contention*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- McGuinness, Aim. "Searching for «Latin America»: Race and Sovereignty in the Americas in the 1850s". En *Race and Nation in Modern Latin America*, editado por Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson y Karin Alejandra Roseblatt. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003, 87-107.
- McLean, David. "Garibaldi in Uruguay: A Reputation Reconsidered". *The English Historical Review* 13: 451 (1998): 351-366.
- McLeod, Hugh. *Religion and the People of Western Europe, 1789-1989*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1997.
- Medina Ascensio, Luis. *Historia del Colegio Pío Latino Americano (Roma: 1858-1978)*. México: Editorial Jus, 1979.
- Menozi, Daniele. "Contro la modernità politica. L'Immacolata Concezione di Maria". *Politica e religione. Annuario di teología política* 5 (2014): 149-176.
- Menozi, Daniele. "La chiesa cattolica". En *Storia del cristianesimo. IV. L'età contemporanea*, editado por Giovanni Filoramo y Daniele Menozzi. Bari: Editori Laterza, 2006), 131-257.
- Menozi, Daniele. *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*. Roma: Viella, 2001.
- Michel, Patrick. "Contribution to a Socio-History of the Relations Between «Nation» and «Religion»: The Case of Catholicism". En *Religions, Nations and Transnationalism in Multiple Modernities*, editado por Patrick Michel, Adam Possamai y Bryan S. Turner. New York: Palgrave Macmillan, 2017, 19-36.
- Mignolo, Walter D. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, traducido por Silvia Jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona: Gedisa, 2007.
- Míguez, Néstor, y Daniel Bruno. "The Bible in Latin America". En *The New Cambridge History of the Bible*. Volumen 4, editado por John Riches. New York: Cambridge University Press, 2015, 427-460.
- Monreal, Susana. "Católicos y anticlericales enfrentados por el aliado femenino. Polémica montevideana en torno a las Hermanas de Caridad (1893-1895)". En *Derroteros en la construcción de religiosidades. Sujetos, instituciones y poder en Sudamérica, siglos XVII al XX*, editado por Gabriela Caretta e Isabel Zacca. Salta: UNSTA-CEPIHA-CONICET, 2012, 287-310.
- Monreal, Susana. "Educadoras viajeras: religiosas italianas y francesas en el Río de la Plata". En *Uruguay: tierra de encrucijadas migratorias del pasado y del presente*, editado por Silvia Facal. Berlín: Editorial Academia Española, 2012, 39-53.
- Monreal, Susana. "El anticlericalismo en el Uruguay". En *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, compilado por Roberto Di Stefano y José Zanca. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2013, 245-288.

- Monreal, Susana. "El Club Católico de Montevideo (1875-1890). Presencia de Mariano Soler". En *Monseñor Soler: acción y obras*, María del Rosario Griego, Susana Monreal, Ana María Scala, Juan Villegas y Carlos Yelpe. Montevideo: s.e., 1991, 241-370.
- Monreal, Susana. "El Club Católico de Montevideo: confesionalidad, sociabilidad y polémica (1875-1893). Una biografía colectiva". *Hispania Sacra* LXIX: 140 (2017): 675-687.
- Monreal, Susana. "La «mujer fuerte» en el pensamiento y la obra de Mariano Soler (1880-1908)". En *Iglesia y religiosidades de la colonia al siglo XX. Nuevos problemas, nuevas miradas*, compilado por María Mercedes Tenti. Rosario: Prohistoria, 2017, 173-189.
- Monreal, Susana. "Le catholicisme social dans le cône sud-américain. Étude comparative des cas argentin, chilien et uruguayen". En *World Views and Worldly Wisdom. Religion, Ideology and Politics, 1750-2000*, editado por Jan de Maeyer y Vincent Viaene. Leuven: Leuven University Press, 2016, 125-147.
- Monreal, Susana. "Libertad de enseñanza en Uruguay. Cuestionamientos y debates (1868-1888)". *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas* 5 (2016): 127-150.
- Monreal, Susana. "Mujeres consagradas en el Cono Sur en la segunda mitad del siglo XIX: inmigrantes sin fronteras". En *Religiosas en América Latina: memorias y contextos*, editado por Ana L. Suárez, Brenda Carranza, Mariana Facciola, y Lorena Fernández Fastuca. Buenos Aires: IIFCS - Universidad Católica Argentina, 2020, 61-79.
- Monreal, Susana. "Religiosas italianas en la consolidación de la Iglesia uruguaya moderna". *Revista del Instituto Histórico Geográfico* 32 (2010): 151-175.
- Monreal, Susana. *Universidad Católica del Uruguay. El largo camino hacia la diversidad*. Montevideo: Universidad Católica del Uruguay, 2005).
- Müller-Sommerfeld, Hannah. "Zwischen Internationaler Politik und Religionstourismus: Palästina im Internationalisierungsprozess des 19. Jahrhunderts". En *Weltreligion im Umbruch. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung*, editado por Olaf Blaschke y Francisco Javier Ramón Solans. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 2019, 129-157.
- Muñoz, Carmen C. "Imaginario nacional en la Exposición Histórico-Americana de Madrid, 1892. Hispanismo y pasado prehispánico". *Iberoamericana* 13: 50 (2013): 101-118.
- Nahum, Benjamín, y José P. Barrán. *Historia rural del Uruguay moderno*. Tomo 2. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1971.
- Naïli, Falestin. "Henri Baldensperger: um missionnaire alsacien et le «vivre ensemble» en Palestine ottomane". *Annuaire de la Société d'Histoire de la Hardt et du Ried* 23 (2011): 121-134.
- Naïli, Falestin. "Imaginaires et projets millénaristes en Palestine ottomane: L'exemple de la colonie euro-américaine dans la vallée d'Artas". *Chrétiens et sociétés* 17 (2011): 173-194.
- Nasaw, David. "Historians and Biography". *The American Historical Review* 114: 2 (2009): 573-578.
- Nongbri, Brent. *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven/London: Yale University Press, 2013.
- Norton, David. "English Bibles from c. 1520 to c. 1750". En *The New Cambridge History of the Bible*. Volumen 3, editado por Euan Cameron. New York: Cambridge University Press, 2016, 305-344.

- Novoa, Adriana, y Alex Levine. *From Man to Ape: Darwinism in Argentina, 1870-1920*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2010.
- O'Malley, John W. *Vatican I: The Council and the Making of the Ultramontane Church*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University, 2018.
- Oddone, Juan A. y Blanca París de Oddone. *Historia de la Universidad*. Tomo 1. Montevideo: Universidad de la República, 2010 [1963].
- Ortemberg, Pablo. "Panamericanismo, hispanoamericanismo y nacionalismo en los festejos identitarios de América Latina, 1880-1920. Performances y encrucijadas de diplomáticos e intelectuales". *Anuario IEHS* 32: 1 (2017): 99-110.
- Osterhammel, Jürgen. *The Transformation of the World. A Global History of the Nineteenth Century*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Papenheim, Martin. "Roma o morte: Culture Wars in Italy". En *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, editado por Christopher Clark y Wolfram Kaiser. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 202-226.
- Park, Soyank. "Internationalisms". En *The Palgrave Dictionary of Transnational History. From the Mid-19 Century to the Present Day*, editado por Akira Iriye y Pierre-Yves Saunier. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan, 2009, 586-590.
- Parrabère, Arnaldo P. *Homenaje al Arzobispo Sabio y Patriota Monseñor Dr. Mariano Soler*. Montevideo: Mosca Hnos., 1942.
- Pazos, Anton M. "Objectifs de la diplomatie vaticane en Amérique Latine à l'époque de Léon XIII". En *Le pontificat de Léon XIII. Renaissances du Saint-Siège?*, dirigido por Philippe Levillain y Jean-Marc Ticchi. Rome: École Française de Rome, 2006), 243-250.
- Pazos, Antón M. "América Latina y el Caribe hacia 1898 según la diplomacia vaticana". *Hispania Sacra* XLIX: 100 (1997): 543-560.
- Pazos, Antón M. "El iter del Concilio Plenario Latino Americano de 1899 o la articulación de la Iglesia latinoamericana". *Anuario de Historia de la Iglesia* 7 (1998): 185-206.
- Pazos, Antón M. *La Iglesia en la América Latina del IV Centenario*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- Pazos, Antón M., y Diego R. Piccardo. *El Concilio Plenario de América Latina. Roma 1899*. Frankfurt am Main/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2002.
- Pereira da Silva, Ivo. "Anticlericais do mundo, uni-vos. O papado de Pio IX e a dinamização transcontinental do anticlericalismo oitocentista: ecos no parlamento imperial brasileiro". *Almanack* 1: 26 (2020): 1-46 [en línea]. Recuperado de <https://periodicos.unifesp.br/index.php/alm/article/view/9810>.
- Pérez, Rafael. *La Compañía de Jesús restaurada en la República Argentina y Chile, el Uruguay y el Brasil*. Barcelona: Henrich y Cía., 1901.
- Phelan, John L. "Pan-latinism, French Intervention in Mexico (1861-1867) and the Genesis of the Idea of Latin America". En *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, editado por Juan Antonio Ortega y Medina. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1968, 279-298.
- Pi Hugarte, Renzo. "Sobre la Antropología en Uruguay". *Horizontes Antropológicos* 3: 7 (1997): 36-61.
- Piccardo, Diego R. "Historia del Concilio Plenario Latinoamericano (Roma, 1899)". *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia. Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología* 59: 6 (2012): 417-503.

- Piccinini G., Doris. "Domingo Aracena Baigarri, O.P. 1810-1874". *Anales de la Facultad de Teología* 31: 1 (1980): 102-144.
- Pinto Rodríguez, Jorge. "Las exposiciones universales y su impacto en América Latina (1850-1930)". *Cuadernos de Historia* 26 (2007): 57-89.
- Plata Quezada, William E. "Catolicismo y prensa en el siglo XIX colombiano: compleja inserción de la Iglesia en la modernidad". *Franciscanum* 56: 162 (2014): 161-211.
- Politis, Gustavo. "The Socio-Politics of the Development of Archaeology in Hispanic South America". En *Theory in Archaeology: A World Perspective*, editado por Peter J. Ucko. London: Routledge, 1995, 194-231.
- Pollard, John F. "Leo XIII and the United States of America, 1898-1903". En *The Papacy and the New World Order. Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII, 1878-1903*, editado por Vincent Viaene. Leuven: Leuven University Press, 2005, 468-470.
- Pollard, John F. *Catholicism in Modern Italy. Religion, Society and Politics since 1861*. New York: Routledge, 2008.
- Pollard, John F. *Money and the Rise of the Modern Papacy: Financing the Vatican, 1850-1950*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Pollard, John F. *Papal Diplomacy in the Modern Age*. Westport: Praeger, 1994.
- Pons, Lorenzo A. *Biografía del Ilmo. y Rvmo. Señor D. Jacinto Vera y Durán, primer Obispo de Montevideo*. Montevideo: A. Berreiro y Ramos, 1905.
- Porrini, Rodolfo. "Izquierdas internacionales y organizaciones de trabajadores en Uruguay (1870-1973)". En *El movimiento obrero y las izquierdas en América Latina. Experiencias de lucha, inserción y organización*. Volumen 1, editado por Hernán Camarero y Martín Mangiantini. Raleigh: A Contracorriente, 2018, 93-118.
- Prien, Hans-Jürgen. *Christianity in Latin America*, traducido por Stephen Buckwalter y Brian McNeil. Leiden/Boston: Brill, 2013.
- Quijada, Mónica. "Sobre el origen y difusión del nombre «América Latina» (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)". *Revista de Indias* 58: 214 (1998): 595-616.
- Racine, Karen. "Commercial Christianity: The British and Foreign Bible Society's Interest in Spanish America, 1805-1830". En *Informal Empire in Latin America: Culture, Commerce and Capital*, editado por Matthew Brown. Oxford: Wiley-Blackwell publishing, 2008, 78-98.
- Raedts, Peter. "The Church as Nation State: A New Look at Ultramontane Catholicism (1850-1900)". *Nederlandsch archief voor kerkgeschiedenis* 84: 1 (2004): 476-496.
- Rahner, Karl. "Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II". *Theological Studies* 40: 4 (1979): 716-727.
- Ramón Solans, Francisco Javier. "¿Una historia conceptual del ultramontanismo? Reflexiones en torno a la obra de Ítalo Domingos Santirocchi". *Debates de Redhisel* 3: 2 (2019): 51-60.
- Ramón Solans, Francisco Javier. "«A Most Select Gathering». Mexican National Pilgrimages to Rome during the Papacy of Leo XIII". *Religions* 12: 474 (2021): 1-18.
- Ramón Solans, Francisco Javier. "De centros y periferias. Una reflectora del catolicismo europeo desde el caso latinoamericano". *Rivista di storia del cristianesimo* 17: 2 (2020): 319-334.

- Ramón Solans, Francisco Javier. “Iglesia y políticas conmemorativas. La celebración católica del IV Centenario del Descubrimiento de América”. *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série* 50: 2 (2020): 17-40.
- Ramón Solans, Francisco Javier. “José Ignacio Víctor Eyzaguirre (1817-1875). Internacionalismo católico y redes ultramontanas en Latinoamérica”. En *Más allá de los nacionalcatolicismos. Redes transnacionales de los catolicismo hispánicos*, editado por José Ramón Rodríguez Lago y Natalia Núñez Bargueño. Madrid: Sílex, 2021, 105-127.
- Ramón Solans, Francisco Javier. “La fiesta de las Banderas. Hispanoamericanismo católico en Santiago de Chile, Zaragoza y Buenos Aires (1887-1910)”. *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série* 47: 2 (2017): 229-247.
- Ramón Solans, Francisco Javier. *Historia global de las religiones en el mundo contemporáneo*. Madrid: Alianza, 2019.
- Ramón Solans, Francisco Javier. *Más allá de los Andes: los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020.
- Ramón Solans, Francisco Javier. “The Creation of a Latin American Catholic Church: Vatican Authority and Political Imagination, 1854-1899”. *Journal of Ecclesiastical History* 71: 2 (2020): 316-336.
- Ramón Solans, Francisco Javier. “The Roman Question in Latin America: Italian Unification and the Development of a Transatlantic Ultramontane Movement”. *Atlantic Studies* 18: 2 (2021): 129-148.
- Ramón Solans, Francisco Javier. “Una utopía ultramontana. El papa como árbitro internacional de la paz en el siglo XIX”. *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* 23 (2021): 117-138.
- Real Academia de Jurisprudencia y Legislación. *Congreso Jurídico Ibero-Americano reunido en Madrid el año 1892*. Madrid: s.e., 1893.
- Real de Azúa, Carlos. *El impulso y su freno. Tres décadas de batllismo*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1964.
- Renders, Hans. “The Limits of Representativeness: Biography, Life Writing, and Microhistory”. En *Theoretical Discussions of Biography. Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*, editado por Hans Renders y Binne de Haan. Leiden/Boston: Brill, 2014, 129-138.
- Revel, Jacques, organizador. *Jogos de escala. A experiênciã da microanálise*, traducido por Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getulio Vargas, 1998.
- Revuelta González, Manuel. “Sesenta años de reapariciones inestables (1815-1874)”. En *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, coordinado por Teófanos Egido. Madrid: Fundación Carolina - Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos/Marcial Pons, 2004), 291-311.
- Ricciardi, Giuseppe. *L'Anticoncilio di Napoli del 1869: Promesso e descritto da Giuseppe Ricciardi, guìá deputato al parlamento italiano*. Napoli: Stabilimento Tipografico, 1870.
- Robertson, Roland. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage, 1992.
- Robertson, Roland. “Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity”. En *Global Modernities*, editado por Mike Featherstone, Scott Lash y Roland Robertson. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage, 1997, 25-44.
- Robles Muñoz, Cristóbal. “La Iglesia y la «americanización» del Caribe (1899-1920)”. *Archivum Historiae Pontificiae* 41 (2003): 195-229.

- Rodríguez Lago, José Ramón. “Cambio de guardia: del patronato hispánico a la Pax Americana (1889-1903)”. *Almanack* 26 (2020): 1-33.
- Rodríguez Ximénez, Margarita. “En los albores de la iglesia uruguaya: la relación ad limina (1888) del obispo de Montevideo Inocencio María Yéregui”. *Quinto centenario* 16 (1999): 55-100.
- Rogers Stidham, Stephanie. *Inventing the Holy Land: American Protestant Pilgrimage to Palestine, 1865–1941*. Lanham: Lexington Books, 2011.
- Roggeband, Conny. “Translators and Transformers: International Inspiration and Exchange in Social Movements”. *Social Movements Studies* 6: 3 (2007): 245-259.
- Rojas Mix, Miguel. “Bilbao y el hallazgo de América latina: Unión continental, socialista y libertaria...”. *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 46 (1986): 35-47.
- Roux, Rodolfo R. de. “La romanización de la Iglesia en América Latina: una estrategia de larga duración”. *Pro-Posições* 25: 7 (2014): 31-54.
- Rupke, Nicolaas A. “Christianity and the Sciences”. En *The Cambridge History of Christianity. World Christianities c. 1815-1914*, editado por Sheridan Gilley y Brian Stanley. Cambridge: Cambridge University Press: 2008, 164-171.
- Rüschenschmidt, David. “Amerikanismus, Modernismus und Antomodernismus um 1900: Transnationale Perspektiven auf die katholische Ideengeschichte”. En *Weltreligion im Umbruch. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung*, editado por Olaf Blaschke y Francisco Javier Ramón Solans. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 2019, 103-128.
- Sabato, Hilda. “Nuevos espacios de formación y actuación intelectual: prensa, asociaciones, esfera pública (1850-1900)”. En *Historia de los intelectuales en América Latina. I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, editado por Jorge Myers. Buenos Aires: Katz, 2008, 387-411.
- Sachsenmaier, Dominic. *Global Entanglements of a Man Who Never Traveled: A Seventeenth-Century Chinese Christian and His Conflicted Worlds*. New York: Columbia University Press, 2018.
- Sagrado, Rafael. “Nacer para morir o vivir para padecer. Los enfermos y sus patologías”. En *Historia de la vida privada en Chile. Tomo II. El Chile moderno, de 1840 a 1925*, dirigido por Rafael Sagrado y Cristián Gazmuri. Santiago de Chile: Taurus, 2006, pp. 10-57.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo, 2008.
- Salinas Araneda, Carlos. “La participación del arzobispo de Montevideo, Mariano Soler, en los inicios del proceso de Codificación del Derecho Canónico de 1917”. *Revista Chilena de Historia del Derecho* 22: 2 (2010): 1279-1300.
- Salinas Araneda, Carlos. “Reformas a la curia romana propuestas por obispos hispanoamericanos al inicio del proceso de codificación del Derecho Canónico de 1917”. En *Incorrupta Monumenta Ecclesiam Defendunt. Studi offerti a mons. Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano. I. La Chiesa nella storia. Religione, cultura, costume*, t. 2, editado por Andreas Gottsmann, Pierantonio Piatti y Andreas E. Rehberg. Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2018, 1501-1516.
- Salvatore, Nick. “Biography and Social History: An Intimate Relationship”. *Labour History* 87 (2004): 187-192.
- Sanders, James E. “Garibaldi, the Garibaldinos, and the Guerra Grande”. En *The Vanguard of the Atlantic World: Creating Modernity, Nation, and Democracy in the Nineteenth-Century Latin America*. Durham/London: Duke University Press, 2014, 24-38.

- Santirocchi, Ítalo D. *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.
- Saranyana, Josep-Ignasi, director, y Carmen-José Alejos Grau, coordinador. *Teología en América Latina. Vol. II/2: De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2008.
- Saranyana, Josep-Ignasi. “Teólogos y canonistas académicos en las Repúblicas independientes y Cuba”. En *Teología en América Latina. Vol. II/2. De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*, dirigido por Josep-Ignasi Saranyana y coordinado por Carmen-José Alejos Grau. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2008, 739-755.
- Saunier, Pierre-Yves. *Transnational History*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.
- Scala, Ana M. “Los viajes de Soler”. En *Monseñor Soler: acción y obras*, María del Rosario Griego, Susana Monreal, Ana María Scala, Juan Villegas y Carlos Yelpe. Montevideo: s.e., 1991, 199-239.
- Scarone, Arturo. “La prensa periódica del Uruguay de los años 1866 a 1880”. *Revista Nacional* 29 (1940): 232-261.
- Scott, Jamie S. “Representing Sacred Space: Pilgrimage and Literature”. En *Loci Sacri: Understanding Sacred Places*, editado por Thomas Coomans, Herman De Dijn, Jan De Maeyer, Rajesh Heynickx y Bart Verschaffel. Leuven: Leuven University Press, 2012, 139-167.
- Secco Illa, Joaquín. *Historia de la Unión Cívica*. Montevideo: Impresora “Zorrilla de San Martín, 1946.
- Seiguer, Paula. “«Los caminos de Penzotti». Las misiones protestantes en América del Sur y la construcción de la laicidad”. *Iberoamericana* XIX: 70 (2019): 157-179.
- Seijo, Carlos. *Carolinus ilustres, patriotas y beneméritos*. Montevideo: El Siglo Ilustrado, s.f.
- Sergi, Pantaleone. *Storia della stampa italiana in Uruguay*. Montevideo: Fondazione Italia nelle Americhe, 2014.
- Serrano, Sol. *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Shawcross, Edward. *France, Mexico and Informal Empire in Latin America, 1820-1867. Equilibrium in the New World*. London: Palgrave Macmillan, 2018.
- Shilony, Zvi. “Un mécène catholique: le comte de Piellat et les communautés françaises de Terre Sainte”. En *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine, 1799, 1917*, dirigido por Dominique Trimbur y Ran Aaronsohn. Paris: CNRS, 2008, pp. 255-280.
- Silva Cotapos, Carlos. *Monseñor José Ignacio Víctor Eyzaguirre Portales*. Santiago de Chile: Soc. Imprenta-Litográfica Barcelona, 1919.
- Sluga, Glenda y Patricia Clavin, editores. *Internationalisms. A Twentieth-Century History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Stauffer, Brian. “The Routes of Intransigence: Mexico’s «Spiritual Pilgrimage» of 1874 and the Globalization of Ultramontane Catholicism”. *The Americas* 75: 2 (2018): 291-342.
- Struck, Bernhard, Kate Ferris y Jacques Revel. “Introduction: Space and Scale in Transnational History”. *The International History Review* 33: 4 (2011): 573-584.
- Taboada, Hernán G. H. “Un orientalismo periférico: viajeros latinoamericanos, 1786-1920”. *Estudios de África y Asia* 33: 2 (1998): 285-305.

- Tarrow, Sidney, y Donatella della Porta. "Conclusion: «Globalization,» Complex Internationalism, and Transnational Contention". En *Transnational Protest and Global Activism*, editado por Donatella della Porta y Sidney Tarrow. New York: Roman & Littlefield Publishers, 2005, 227-246.
- Tarrow, Sidney. *The New Transnational Activism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Mass./Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Tenorio-Trillo, Mauricio. *Latin America. The Allure and Power of an Idea*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2017.
- Ther, Philipp. "Comparisons, Cultural Transfers, and the Study of Networks. Toward a Transnational History of Europe". En *Comparative and Transnational History: Central European Approaches and New Perspectives*, editado por Heinz-Gerhard Haupt y Jürgen Kocka. New York/Oxford: Berghahn Books, 2010, 204-225.
- Thier, Maike. "The View of Paris: «Latinity», «Anglo-Saxonism», and the Americas, as discussed in the *Revue des Races Latines*, 1857-1864". *The International History Review* 33: 4 (2011): 627-644.
- Ticchi, Jean-Marc. "Le Jubilé pontifical de 1888. Un exemple de l'interaction entre Question romaine, diplomatie vaticane et dévotion de masse au pape". En *The Papacy and the New World Order. Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII, 1878-1903*, editado por Vincent Viaene. Leuven: Leuven University Press, 2005, 225-248.
- Tonda, Américo A. *Historia del Seminario de Santa Fe*. Santa Fe: Editorial Castellví S.A., 1957.
- Torre, Angelo. "Micro/macro: ¿local/global? El problema de la localidad en una historia especializada". *Historia Crítica* 69 (2018): 37-67.
- Tracy Ellis, John. *The Life of James Cardinal Gibbons. Archbishop of Baltimore*. Volumen 2. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1952.
- Trivellato, Francesca. "Is There a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History?", *California Italian Studies* 2 (2011).
- Turcatti, Dante. "Contribución al análisis de las posturas eclesiales respecto de las específicas migraciones del clero secular: 1870-1940". En *Migraciones minoritarias en Uruguay. Cuestiones metodológicas y fuentes*, compilado por Dante Turcatti. Montevideo: Universidad de la República, 2010.
- Turcatti, Dante. "Los curas seculares italianos y sus dificultades de inserción en Argentina y Brasil. La mirada de la Santa Sede, 1870-1940". En *Las migraciones italo-rioplatenses. Memoria cultural, literatura y territorialidades*, dirigido por Adriana C. Crolla. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 2013, 73-89.
- Turner, Bryan S. "Globalization, Religion and Empire in Asia". En *Religion, Globalization and Culture*, editado por Peter Beyer y Lori Beaman. Leiden/Boston: Brill, 2007, 146-165.
- Vanger, Milton I. *El país modelo. José Batlle y Ordóñez 1907-1915*, segunda edición. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1991.
- Vanger, Milton I. *José Batlle y Ordóñez, el creador de su época*, segunda edición. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1992.

- Vecca, Ignazio. "Nascita dell'obolo di San Pietro. Le origini politiche di una moderna devozione (1847-19)". *Studi Storici. Rivista della Fondazione Gramsci* 59: 4 (2018): 1031-1054.
- Verdesio, Gustavo. "La mudable suerte del amerindio en el imaginario uruguayo: su lugar en las narrativas de la nación de los siglos XIX y XX y su relación con los saberes expertos". *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 14 (2005): 161-195.
- Verhoeven, Timothy. *Transatlantic Anti-Catholicism. France and the United States in the Nineteenth Century*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Viaene, Vincent. "A Pope's Dilemma. Temporal Power and Moral Authority in the History of the Modern Vatican". En *World Views and Worldly Wisdom. Religion, Ideology and Politics, 1750-2000*, editado por Jan de Maeyer y Vincent Viaene. Leuven: Leuven University Press, 2016, 245-256.
- Viaene, Vincent. *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX (1831-1859): Catholic Revival, Society and Politics in 19th-Century Europe*. Leuven: Leuven University Press, 2001.
- Viaene, Vincent. "Gladiators of Expiation: The Cult of the Martyrs in the Catholic Revival of the Nineteenth Century". *Studies in Church History* 40 (2004): 301-316.
- Viaene, Vincent. "International History, Religious History, Catholic History: Perspectives for Cross-Fertilization (1830-1914)". *European History Quarterly* 38: 4 (2008): 578-607.
- Viaene, Vincent. "Nineteenth-Century Catholic Internationalism and Its Predecessor". En *Religious Internationalism in the Modern World. Globalization and Faith Communities since 1750*, editado por Abigail Green y Vincent Viaene. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012, 82-110.
- Viaene, Vincent. "Reality and Image in the Pontificate of Leo XIII". En *The Papacy and the New World Order. Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII, 1878-1903*, editado por Vincent Viaene. Leuven: Leuven University Press, 2005, 9-29.
- Viaene, Vincent. "The Roman Question. Catholic Mobilisation and Papal Diplomacy during the Pontificate of Pius IX (1846-1878)". En *The Black International: The Holy See and Militant Catholicism in Europe. 1870-1878*, editado por Emiel Lamberts. Leuven: Leuven University Press, 2002, 135-177.
- Vidal, José M. *El primer arzobispo de Montevideo. Doctor Don Mariano Soler*. 2 tomos. Montevideo: Don Bosco, 1935.
- Villa, Oscar Jorge. "La celebración del IV Centenario en el Uruguay finisecular". *Deslindes: Revista de la Biblioteca Nacional* 2-3 (1993): 29-58.
- Villegas, Juan. "El Pbro. Mariano Soler, diputado, 1880". En *Monseñor Soler: acción y obras*, María del Rosario Griego, Susana Monreal, Ana María Scala, Juan Villegas y Carlos Yelpo. Montevideo: s.e., 1991, 101-197.
- Villegas, Juan. "Mons. Ricardo Isasa. 1846-1929". *Soleriana* 20: 3 (1995): 143-150.
- Von Arx, Jeffrey P. *Varieties of Ultramontanism*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1998.
- Werner, Yvonne Maria, y Jonas Harvard, editores. *European Anti-Catholicism in Comparative and Transnational Perspective*. Amsterdam/New York: Rodopi, 2013.

- Winslow, Francis J. "Titular bishop". En *New Catholic Encyclopedia*. Volumen 14, segunda edición. Detroit: Thomson/Gale; Washington D.C.: The Catholic University of America, 2003, 92-93.
- Zambarbieri, Annibale. "Forms, Impulses and Iconography in Devotion to Pope Leo XIII". En *The Papacy and the New World Order. Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII, 1878-1903*, editado por Vincent Viaene. Leuven: Leuven University Press, 2005, 249-285.
- Zubillaga, Carlos, y Mario Cayota. *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919)*. Montevideo: ClaeH/Banda Oriental, 1988.

TESIS DOCTORALES

- Bilbao, Lucas. "Agentes de cambio. El clero secular, las comunidades y las instancias de poder local en la construcción de la estructura eclesial de Buenos Aires en la segunda mitad del siglo XIX". Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2018.
- Gallardo, Milagros. "Clero secular y territorialización parroquial en la diócesis de Córdoba, 1875-1925. Prácticas y poder pastoral en el marco del proceso de romanización de la Iglesia y modernización del Estado". Tesis de Doctorado en Historia, Universidad de La Plata, 2016.
- Gaudiano, Pedro. "Mons. Mariano Soler, primer arzobispo de Montevideo, y el Concilio Plenario Latinoamericano". Tesis de Doctorado en Teología, Universidad de Navarra, 1997.
- Naïli, Falestin. "La mémoire et l'oubli a Artas: Un élément de l'Histoire rurale de la Palestine, 1848-1948". Tesis de Doctorado en Historia, Université de Provence, Aix-Marseille I, 2007.
- Penadés Aliaga, Josep V. "La Exposición Vaticana de 1888, Roma y las «guerras culturales» del siglo XIX". Tesis de Doctorado en Historia y Civilización, European University Institute, 2013.

