



SEBASTIÁN HERNÁNDEZ MÉNDEZ

El activista del papa

Mariano Soler
y el internacionalismo católico
en América Latina (1846-1908)



PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

EL ACTIVISTA DEL PAPA
Mariano Soler y el internacionalismo católico
en América Latina (1846-1908)

EL ACTIVISTA DEL PAPA
Mariano Soler y el internacionalismo católico
en América Latina (1846-1908)

Sebastián Hernández Méndez

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

- © Sebastián Hernández Méndez
- © De la presente edición, Prensas de la Universidad de Zaragoza
(Vicerrectorado de Cultura y Patrimonio)
1.ª edición, 2025

La presente obra obtuvo el Premio Feliciano Montero a la mejor monografía de la Asociación Española de Historia Religiosa Contemporánea en el año 2023.

Colección Ciencias Sociales, n.º 193
Director de la colección: Pedro Rújula López

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330
puz@unizar.es <http://puz.unizar.es>

La colección Ciencias Sociales de Prensas de la Universidad de Zaragoza está acreditada con el sello de calidad en ediciones académicas CEA-APQ, promovido por la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y avalado por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) y la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT).

ISBN 979-13-87705-37-4
Impreso en España
Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza
D.L.: Z 1403-2025

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 sobre la vida de la Iglesia y la época contemporánea*, 1904.

AGRADECIMIENTOS

Este libro surge de la tesis doctoral que presenté en mayo de 2022 como parte de mis estudios en la Universidad de los Andes (Chile) y la Universidad de Zaragoza. Continué trabajando en el manuscrito durante mi itinerancia académica entre las ciudades de Minas, Montevideo y Santiago de Chile, con algunas estancias de investigación intercaladas en Berlín, Buenos Aires y Roma. Este largo recorrido, que culmina en las páginas que ahora se presentan, habría quedado inconcluso sin la colaboración de numerosas personas e instituciones. Aunque no puedo mencionarlas a todas, deseo dejar constancia de aquellas que resultaron primordiales en las diversas etapas de la investigación.

Mi mayor deuda es con mis tutores, Ricardo Cubas Ramacciotti y Francisco Javier Ramón Solans. El rigor intelectual y la calidez humana que los caracteriza fueron un sostén y un estímulo permanentes. A sus consejos y agudas recomendaciones debo lo mejor que puedan contener estas páginas. El aliento y apoyo brindados por Javier fueron cruciales para que este libro pudiera finalmente materializarse. También quisiera expresar mi gratitud hacia los programas de Doctorado en Historia de la Universidad de los Andes y de Doctorado en Historia Contemporánea de la Universidad de Zaragoza, así como a mis amigos y compañeros de estudio en Chile y España.

A Roberto Di Stefano, Elisa Cárdenas y Alexandrine de la Taille, quienes integraron el tribunal de tesis, les agradezco las provechosas con-

versaciones y sugerencias que permitieron enriquecer este texto. Ignacio Martínez, Álvaro Caso, Carolina Cerrano y Manfred Svensson leyeron y comentaron algunos capítulos en sus diversas fases. Pedro Gaudiano me facilitó una copia del libro mecanografiado de Pedro Maina, *Historia del Colegio Pío Latino Americano*, cuyo original luego pude consultar en Roma, y 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 brindó referencias muy útiles en el Archivo General de la Nación de Argentina. Un reconocimiento especial merece Susana Monreal, quien desde Uruguay siguió de cerca los vericuetos de este trabajo con su distintiva generosidad intelectual. Mariana Moraes asumió con compromiso la tarea de leer y corregir el manuscrito; sin embargo, cualquier error que pueda existir es responsabilidad mía.

Varias ideas contenidas en este libro fueron discutidas en diversos congresos y seminarios en los que participé en Alemania, Argentina, Chile, España y Uruguay. Los comentarios y críticas recibidos me permitieron superar dudas conceptuales y metodológicas. La fascinante y siempre desafiante tarea de investigación debe mucho a la colaboración desinteresada de directores y funcionarios de los distintos archivos y bibliotecas consultados. Quisiera mencionar especialmente a Andrea Fraga, encargada del Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo; a Alejandro M. Dieguez, asistente del Archivo Apostólico Vaticano; y a Federica Marinelli, responsable del archivo y biblioteca del Colegio Pío Latino Americano en Roma. Una síntesis del capítulo 7 y una versión en inglés del capítulo 8 fueron publicadas previamente en *Rivista di storia del cristianesimo* y *Journal of Iberian and Latin American Studies*. Agradezco a ambas publicaciones por concederme los permisos de derecho de autor correspondientes.

En sus inicios, esta investigación recibió el apoyo financiero del Fondo de Ayuda a la Investigación (FAI) de la Universidad de los Andes y de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID), a través de su programa de becas Doctorado Nacional (folio n.º 21191337). No habría podido completar el manuscrito en las condiciones deseadas sin el respaldo fundamental de Stipendiendwerk Lateinamerika-Deutschland e.V. (Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, ICALA) y de ANID, que a través del programa Fondecyt Postdoctorado (proyecto n.º 3230240) ha financiado mi actual investigación en el Instituto de Historia de la Pon-

tificia Universidad Católica de Chile. Gracias a ambas instituciones pude realizar estancias de investigación en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin, en la biblioteca de Ibero-Amerikanisches Institut, en los archivos del Vaticano, y en diversos archivos y bibliotecas en Buenos Aires.

En 2023, la Asociación Española de Historia Religiosa Contemporánea distinguió mi tesis doctoral con el Premio «Feliciano Montero» a la mejor monografía de historia religiosa contemporánea. El reconocimiento no solo sirvió como un estímulo invaluable para concluir este trabajo, sino que también allanó el camino para su publicación en Prensas de la Universidad Zaragoza. Agradezco profundamente a la Asociación por el apoyo y la oportunidad brindada.

Por último, aunque sin duda lo más importante, quiero expresar mi infinita gratitud hacia mi familia. A mis padres, Hugo y Maricel, así como a mis cuatro hermanos, cuñadas y sobrinos, les agradezco por su amor incondicional a lo largo de este camino. A ellos, especialmente a mis padres, está dedicado este libro.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAV	<i>Archivio Apostolico Vaticano</i>
AA. EE. SS.	<i>Affari Ecclesiastici Straordinari</i>
ASRS	<i>Archivio Storico della Segreteria di Stato</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
ANH-C	Archivo Nacional Histórico – Chile
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 – Uruguay
VA	Vicariato Apostólico

a.	año
Arz.	Arzobispado
Ob.	Obispado
b.	<i>busta</i>
f./ff.	folio/s

fasc.	fascículo
leg.	legajo
pos.	<i>posizione</i>
rub.	<i>rubrica</i>

INTRODUCCIÓN

LOS MUNDOS DE UN OBISPO LATINOAMERICANO

El 12 de abril de 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, constituían el principal propósito de su excursión por Medio Oriente. Durante veinticuatro días cabalgó por el desierto agreste sin apenas tomar descanso, pues también lo apremiaba estar en Jerusalén para mediados de mayo, donde se celebraría un nuevo Congreso Eucarístico Internacional. Poco tiempo pasó para que los *múcaros* —arrieros o muleros árabes— comenzaran a sentir las extenuantes jornadas de trabajo que se alargaban desde las siete de la tarde hasta el mediodía del día siguiente. En el trayecto encontraron que parte del camino se había inundado por las crecientes del Éufrates. Lo más sensato hubiera sido regresar por el camino andado y buscar otra ruta, pero el prelado estaba empeinado 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 gran fatiga por el pesado fango. En ropas menores, a veces caminando

con el agua hasta la altura del pecho y otras sobre las espaldas de un *múcaro*, el obispo logró avanzar tres kilómetros hasta que le fue posible retomar la marcha con normalidad. Más tarde escribiría orgulloso haber tardado tan solo treinta y cinco días en completar el viaje hasta Jerusalén, cuando otro prelado, que también asistió al congreso, pero desde una distancia menor, le había tomado tres meses.¹

Una vez en Jerusalén, Mariano Soler —ese es el nombre de nuestro obispo— experimentó con asombro el vuelco globalizador que estaba viviendo la Iglesia católica a fines del siglo xix. Millares 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 cristianas 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 llegado desde la otra mitad del mundo, el congreso se presentaba —al margen de la cuestión eclesiológica en torno a la unión de las iglesias 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 Potosí revela que los prelados latinoamericanos ya no tenían como único circuito de movilización el espacio euroamericano.³ Por último, este viaje a Tierra

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, pp. 43-50.

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

3 Cfr. Pierre-Louis Péchenard, *De Reims a Jérusalem en 1893*, Reims, Dubois-Polymont, Imprimeur-Éditeur, 1893, p. 224.

Santa permitió a Soler concretar un sueño por años anhelado y conectar dos espacios tan lejanos como eran las repúblicas del Río de la Plata (Argentina y Uruguay) y la Palestina otomana. 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 una anterior estancia en Roma y luego en Jerusalén, el prelado tejió una red de contactos que más tarde le permitiría dirigir la obra desde el otro lado del Atlántico.

Aunque hoy día el nombre de Mariano Soler resulte poco conocido, a fines del siglo XIX destacaba como uno de los activistas ultramontanos más visibles de América Latina. Primer arzobispo de Montevideo, intelectual, viajero, divulgador científico, 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 simbólico.⁴

La savia que recorrió las nervaduras de ese internacionalismo católico fue el ultramontanismo, una corriente dentro del catolicismo orientada a exaltar la figura del papa por encima de cualquier otra autoridad. En América Latina, el ultramontanismo avanzó por la senda de una acentuación del poder de Roma frente a los Estados nacionales y las posturas 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. Cada una a su ritmo, las diócesis fueron adquiriendo una estructura más vertical, burocrática y sensible a las orientaciones vaticanas. Los fieles se plegaron a las colectas del óbolo de San Pedro, participaron de jubileos, peregrinaciones y congresos internacionales, e incluso algunos viajaron a Roma para alistarse como zuavos pontificios. Estas y otras ma-

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

nifestaciones de solidaridad hacia el papa hicieron resonar a viva voz la opinión católica en la esfera internacional.

En este contexto hace su aparición la figura de Mariano Soler. Su formación religiosa e intelectual fue consecuencia de un complejo tejido de redes transatlánticas que más tarde él mismo contribuyó a densificar y extender. Educado con los jesuitas, primero en el Colegio Inmaculada Concepción de Santa Fe (Argentina) y luego en la Universidad Gregoriana (Roma), fue testigo presencial 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 oportunidades, 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. Su vida nos acerca, pues, desde un ángulo aventajado, al desarrollo de una nueva cultura católica, más sensible a las directrices vaticanas, en los márgenes del orbe católico.

El propósito de este libro es ofrecer una historia del internacionalismo católico desde una perspectiva latinoamericana, tomando como eje de análisis la experiencia de Mariano Soler en tanto activista ultramontano transnacional. Al reconstruir su biografía analizaré aquellos circuitos y conexiones de personas, bienes, ideas e imágenes que, canalizadas en su figura, sirvieron para acrecentar la autoridad del papado y favorecer la internacionalización del catolicismo en América Latina.

Antes de adentrarnos en la particular vida de nuestro prelado, quisiera abordar de manera crítica los principales conceptos que articulan esta investigación. El primer término que me interesa clarificar es el de internacionalismo católico, en el contexto más genérico de los internacionalismos religiosos, para luego discutir la necesidad de pensar el 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. Dejaré para el final de esta introducción el problema de la biografía y el estudio de las vidas transnacionales, que amerita algunas consideraciones especiales por su implicancia metodológica.

Globalización e internacionalismos religiosos

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 a 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».⁵ El sustantivo «internacionalismo» subraya la dimensión política y social del fenómeno y sirve para distinguirlo de la vocación universalista de las denominadas «religiones mundiales».⁶ 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

5 Abigail Green y Vicent Viaene, «Introduction: Rethinking Religion and Globalization», en *Religious Internationalism...*, p. 1. Todas las traducciones son mías, a menos que se expícite lo contrario. Véase también Abigail Green, «Religious Internationalism», en Glenda Sluga y Patricia Clavin (eds.), *Internationalisms. A Twentieth-Century History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 17-37; Soyank Park, «Internationalisms», en Akira Iriye y Pierre-Yves Saunier (eds.), *The Palgrave Dictionary of Transnational History. From the mid-19 Century to the Present Day*, Basingstoke/Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 586-590; 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.

6 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/Londres, The University of Chicago Press, 2005.

y modernidad(es).⁷ 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 emergieron 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 internacionales.⁸

Como paradigma interpretativo, el internacionalismo religioso ofrece un marco epistemológico que pone en diálogo los estudios religiosos con la historia global y transnacional. La premisa en la que se sustenta podría formularse 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 religión.⁹ Las autoridades religiosas adquirieron es-

7 Vincent Viaene, «International History, Religious History, Catholic History: Perspectives for Cross-Fertilization (1830-1914)», *European History Quarterly*, vol. 38, n.º 4 (2008), pp. 594.

8 Cfr. Martin H. Geyer y Johannes Paulmann, «Introduction: The Mechanics of Internationalism», en *The Mechanics of Internationalism...*, p. 3.

9 Christopher A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, pp. 325-365; Jürgen Osterhammel, *The Transformation of the World. A Global History of the Nineteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 2014, pp. 873-901. Sobre el concepto moderno de religión, véase el estudio de Brent Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2013. El surgimiento y los usos genéricos de los principales paradigmas que han servido para entender la idea moderna de religión en la cultura cristiana occidental ha sido tratado por Catherine Bell, en «Paradigms behind (and before) the Modern Concept of Religion», *History and Theory*, n.º 45 (2006), pp. 27-46. Por su parte, Peter Beyer relativiza el peso del modelo cristiano en la globalización de las religiones mundiales en: «Globalization and the Institutional Modeling of Religions», en Peter Beyer y Lori Beaman (eds.), *Religion, Globalization and Culture*, Leiden/Boston, Brill, 2007, pp. 167-186.

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 considerar al siglo XIX como la época en que las llamadas «religiones mundiales» adquirieron un perfil realmente global.¹⁰

En el caso específico del catolicismo, el proceso de centralización administrativa tuvo un impulso vertiginoso a partir del pontificado de Pío IX. 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 —quien 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 fieles.¹¹ 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. En el campo de la liturgia, se persiguió una reforma que diera mayor uniformidad al ritual, y lo mismo se quiso hacer —aunque con menor éxito— en el ámbito de la música sacra.¹² También se estimularon aquellas devociones que tenían una difusión transversal a las que pudieran apelar todos los católicos. Entre estas devociones, los casos más paradigmáticos fueron sin duda la del Sagrado Corazón, el Santísimo Sacramento y, de modo muy especial, la Virgen

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

11 Peter Raedts, «The Church as Nation State: A New Look at Ultramontane Catholicism (1850-1900)», *Nederlandsch archief voor kerkgeschiedenis*, vol. 84, n.º 1 (2004), pp. 484-485.

12 Cfr. Katherine Ellis, *The Politics of Plainchant in fin-de-siècle France*, Nueva York, Routledge, 2016.

María.¹³ Vinculadas con el modelo romano de Iglesia, estas devociones sirvieron a una centralización doctrinal promovida por el papado a través de encíclicas, indulgencias y peregrinaciones masivas.

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 finalmente fueron 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 culturales.¹⁴ 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

13 Una visión general sobre las devociones en el *revival* católico del siglo XIX, en Mary Heimann, «Catholic revivalism in worship and devotion», en Gilley y Stanley (eds.), *he Cambridge History of Christianity. World Christianities c.1815-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 70-83; Daniele Menozzi realiza un sugestivo comentario sobre la politización de estas devociones en el siglo XIX, en «La chiesa cattolica», en Giovanni Filoramo y Daniele Menozzi (eds.), *Storia del cristianesimo. IV. L'età contemporanea*, Bari, Editori Laterza, 2006, pp. 159-166, y en «Contro la modernità politica. L'Immacolata Concezione di Maria», *Politica e religione. Annuario di teologia politica*, n.º 5 (2014), pp. 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/Londres, University California Press, 2000. La difusión de las devociones marianas en perspectiva transatlántica, en Roberto Di Stefano y Francisco Javier Ramón Solans (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Nueva 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*, vol. 40 (2004), pp. 301-316; su proyección transatlántica puede verificarse en el trabajo de Michael Dahan, «From Rome to Montreal: Importing Relics of Catacomb Saints Through Ultramontane Networks, 1820-1914», *Histoire sociale/Social History*, vol. 51, n.º 104 (2018), pp. 255-277.

14 Cfr. Owen Chadwick, *A History of the Popes, 1830-1914*, Nueva York, Oxford University Press, 2002, pp. 109-131; Christopher Clark, «The New Catholicism and the European Culture Wars», en Christopher Clark y Wolfram Kaiser (eds.), *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 11-46.

pasada la conmoción, la diplomacia vaticana comenzó a trabajar a fin de transformar a la Iglesia en un actor político internacional y reposicionarla en el escenario misionero global.¹⁵

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 comentada propuesta teórica de Green y Viaene, el estudio de los internacionalismos religiosos se enmarca en el ámbito de la esfera civil internacional y la construcción de una cultura global. 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 comprensión del mundo como de la intensificación de la conciencia del mundo en su conjunto».¹⁶ 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. Ahora simplemente me adelanto a comentar que esta perspectiva permite destacar una serie de coordenadas (particular/universal, local/global, homogeneización/heterogeneización) útiles para orientarnos en la comprensión del proceso de construcción de la centralidad romana en el contexto del internacionalismo católico.

Uno de los aportes robertsonianos más influyentes a la teoría de la globalización es el concepto de *glocalización*.¹⁷ 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»

15 Carine Dujardin, «World Mission as a Field of Inspiration for New Vatican Strategies Towards Modern Society (1830-1940)», en De Maeyer y Viaene (eds.), *World Views and Worldly Wisdom. Religion, Ideology and Politics, 1750-2000*, Leuven, Leuven University Press, 2016, pp. 225-244; Giuliana Chamedes, *A Twentieth-Century Crusade: The Vatican's Battle to Remake Christian Europe*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2019.

16 Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage, 1992, p. 8.

17 Cfr. Roland Robertson, «Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity», en Mike Featherstone, Scott Lash y Roland Robertson (eds.), *Global Modernities*, Londres/Thousand Oaks/Nueva Delhi, Sage, 1997, pp. 25-44.

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 puede decirse de la díada 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 globales.¹⁸

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 dé lugar a una nueva universalización o expansión. Sin embargo, es importante notar —como lo hace 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 involucren relaciones de dominio.¹⁹

18 Peter Beyer, *Religions in Global Society*, Abingdon, Routledge, 2006, p. 24.

19 Beyer, *Religions in Global Society*..., p. 25.

Las relaciones homogeneización-heterogeneización y global-local, tal como se exponen aquí, resultan clave al momento de dar un marco analítico a las dinámicas de flujo y reflujo de la cultura ultramontana entre Roma y América Latina. 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 eclesial, 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 de Oriente.

La vida de Soler como agente globalizador del catolicismo nos abre el acceso a un número de problemáticas relevantes para el estudio del ultramontanismo como fenómeno transnacional y global desde el espacio 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 opción para conceptualizarla, en tanto epifenómeno social y político de la religión en la sociedad civil internacional, es comprenderla como la transformación de la religión de «comunidades de creyentes» (*communities of believers*) en «comunidades de convicción» (*communities of opinion*).²⁰ 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

20 Green, «Religious Internationalism...», pp. 17-18. Agradezco a Manfred Svensson la sugerencia de esta traducción.

movilizaciones masivas que potenciaron la presencia 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 todo esto surgieron nuevos espacios colectivos de cooperación transnacional que posibilitaron manifestaciones masivas y dieron soporte a audiencias internacionales.

Internacionalismo católico y ultramontanismo

Las mismas coordenadas que definen el internacionalismo religioso se aplican al caso particular del internacionalismo católico. Viaene define 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».²¹ Esta nueva modalidad de participación del catolicismo en la sociedad civil internacional se nutrió de la cultura reaccionaria del reavivamiento católico de matriz europea. Según este autor, existieron cuatro coyunturas transnacionales que posibilitaron el desarrollo de un internacionalismo católico en el siglo XIX: 1.º) 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; 2.º) el movimiento misionero de ultramar como canal a través del cual se difundieron las devociones ultramontanas; 3.º) 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 4.º) el catolicismo político, escenario del apostolado laical de las elites, que vinculó textos y personas más allá de las fronteras nacionales.²² A través de estas coyunturas operó el vuelco ultramontano en el interior del universo católico y el nuevo posicionamiento del Vaticano en la esfera internacional.

21 Viaene, «Nineteenth-Century Catholic Internationalism...», p. 83.

22 Viaene, «Nineteenth-Century Catholic Internationalism...», pp. 88-96.

A semejanza de lo que aconteció en otras identidades religiosas, experiencias traumáticas colectivas sufridas por el catolicismo —en particular, la Revolución francesa y la abolición de los Estados Pontificios— sirvieron para articular una consciencia religiosa moderna y tejer redes de solidaridad transnacionales.²³ Para mediados del siglo XIX, la movilización por la defensa del papa había logrado constituirse en la argamasa de un internacionalismo católico. El futuro político del obispo de Roma se convirtió en un asunto que afectaba tanto a los católicos italianos como a los del mundo entero. En un estudio sobre las repercusiones que tuvieron en los Estados Unidos los conflictos entre el papado y el Estado italiano, Peter D'Agostino ha descrito la fuerza de estos acontecimientos en la configuración de una identidad católica norteamericana, así como su condicionamiento en la percepción que protestantes, judíos y liberales tenían 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 mundial.²⁴

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.²⁵ Estos trabajos han abierto nuevos caminos para el estudio de la cultura católica moderna bajo miradas que exponen tanto los

23 Cfr. Green y Viaene, «Introduction: Rethinking Religion...».

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

25 Emiel Lamberts (ed.), *The Black International: The Holy See and Militant Catholicism in Europe. 1870-1878*, Leuven, Leuven University Press, 2002; Vincent 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; Jan de Maeyer y Vincent Viaene (eds.), *World Views and Worldly Wisdom. Religion, Ideology and Politics, 1750-2000*, Leuven, Leuven University Press, 2016; Wolfram Kaiser, *Christian Democracy and the origins of European Union*, Nueva York, Cambridge University Press, 2007; Clark y Kaiser (eds.), *Culture Wars...*; John F. Pollard, *Money and the Rise of the Modern Papacy: Financing the Vatican, 1850-1950*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; D'Agostino, *Rome in America...*; Olaf Blaschke y Francisco Javier Ramón Solans (eds.), *Weltreligion im Umbruch. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung*, Frankfurt am Main/Nueva York, Campus Verlag, 2019.

vínculos y circuitos transnacionales como las complejidades de espacios considerados «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 revisitar temas clásicos como el papado, las oleadas misioneras y el ultramontanismo, más allá del marco de las historias nacionales, diplomáticas y de las relaciones internacionales.²⁶ 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 adjetivo ultramontano —del latín *ultramontanus*— refiere, literalmente, a aquello que se encuentra 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), sirvió para popularizar el adjetivo «ultramontano» ligándolo a quienes sostenían la preeminencia jurisdiccional del obispo de Roma por encima de sus homólogos y los concilios. Intrínsecamente controversial y polémico, el término ultramontanismo ha encerrado a lo 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 la época moderna. Detrás de estos intereses han existido motivaciones eclesiológicas, dogmáticas, jurisdiccionalistas, localistas, regionalistas, nacionalistas, anticlericales, anticristianas, anti-italianas, protestantes, y un largo etcétera.²⁷

26 Viaene, «International History...».

27 Philippe Boutry, «Ultramontanisme», en Philippe Levillain (dir.), *Dictionnaire Historique de la Papauté*, París, Fayard, 1994, pp. 1651-1653; Jacques M. Gras-Geyer, «Ultramontanism», en *New Catholic Encyclopedia*, 2.^a edición, vol. 14, Detroit/ Washington D.C., Thomson/Gale/The Catholic University of America, 2003, pp. 283-286.

Sin duda, el siglo ultramontano por excelencia fue el XIX. En términos generales, el concepto remite en esta época a la tendencia imperante dentro del catolicismo de adhesión a la autoridad papal y a la Santa Sede, sobreponiéndola a lealtades locales o nacionales, sean estas eclesiásticas o políticas.²⁸ Posiciones más extremas sostuvieron que el papa no solo era el guardián de la unidad de la Iglesia sino también su fuente.²⁹ 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 romano.³⁰ 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 su recepción tampoco se desentendió de una cultura religiosa transnacional que enfrentó diversos problemas de segmentación social, inestabilidad política y vacilaciones intelectuales.³¹ 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».³² En el presente estudio, cuando se hable de ultramontanismo, me referiré a su acepción más general, así como a la renovada cultura católica del siglo XIX, y no de manera exclusiva ni preferente a la corriente de pensamiento político católica conservadora de la época.

Lo que distingue al ultramontanismo en el siglo XIX de otras expresiones anteriores es la de haber funcionado como un fenómeno de carácter masivo, transnacional, multidireccional y multipolar, que, en tanto arte-

28 Viaene, «International History...», p. 587.

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

30 Viaene, «International History...», p. 587.

31 Cfr. Hugh McLeod, *Religion and the People of Western Europe, 1789-1989*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 1997, pp. 36-53; Patricia Byrne, «American Ultramontanismo», *Theological Studies*, n.º 56 (1995), pp. 301-326.

32 Viaene, «International History...», pp. 587; Francisco Javier Ramón Solans, «A King of This World: Ultramontanismo and the Mobilization of the Mases During the Papacy of Pius IX (1846-1878)», en Andoni Artola y Álvaro París (eds.), *Royalism, War and Popular Politics in the Age of Revolutions, 1780s-1870s. In the Name of the King*, Cham, Palgrave Macmillan, 2023, pp. 213-232.

facto cultural, posibilitó la imaginación de una comunidad religiosa global dirigida por el papa. Gran parte de la renovación historiográfica en torno a los estudios sobre la internacionalización y globalización del catolicismo contemporáneo ha seguido esta interpretación. El resultado ha sido la elaboración de 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 para dar cuenta de la nueva imagen con la que se revistió la Iglesia católica en la época de lo que Bayly llama «religiones imperiales».³³ 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 resistencias.³⁴ 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.

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, y en lo metodológico, desde una perspectiva más local y nacional que transnacional o global. En *Questão de Consciência*, Ítalo D. Santirocchi realiza un análisis crítico sobre los conceptos «ultramontanismo» y «romanización» utilizados por 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 desnacionalizante.³⁵ Esta línea fue continuada y profundizada en los años setenta con la labor de historiadores y teólogos vinculados a la Teología de la Liberación, la *Revista Eclesiástica Brasileira* que

33 Bayly, *The Birth of the Modern World...*, pp. 325-365.

34 Cfr. Vincent Viaene, «A Pope's Dilemma. Temporal Power and Moral Authority in the History of the Modern Vatican», en De Maeyer y Viaene (eds.), *World World Views and Worldly Wisdom. Religion...*, pp. 245-255.

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

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 institucional.³⁶ 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 apreciar con más claridad las acciones que desde el Brasil y América Latina se tomaron para romanizar el catolicismo en el continente y el mundo entero.³⁷ 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 Europa.³⁸ Sin embargo, este acento en el carácter romano, sin duda real, no puede explicarse sin tener en cuenta la acción de los márgenes. Como podremos apreciar a través de la vida de Mariano Soler, el movimiento ultramontano en América Latina fue lo suficientemente libre como para relativizar el centro romano y buscar otros referentes, otras imágenes, otros símbolos, complementarios o alternativos.

Junto a esa perspectiva más limitada del ultramontanismo y la romanización,³⁹ también gravita cierto 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», analizadas como compartimentos herméticos y aislados de otras

36 Mauricio de Aquino, «O conceito de romanização do catolicismo brasileiro e a abordagem histórica da Teologia da Libertação», *Horizonte*, vol. 11, n.º 32 (2013), pp. 1485-1505.

37 Cfr. Ana Rosa Clocler da Silva e Ítalo D. Santirocchi, «O século da secularização e a contribuição brasileira para a universalização do catolicismo», *Rivista di storia del cristianesimo*, vol. 17, n.º 2 (2020), pp. 351-366.

38 O'Malley, *Vatican I...*, p. 227.

39 Cfr. Rodolfo R. de Roux, «La romanización de la Iglesia en América Latina: una estrategia de larga duración», *Pro-Posições*, vol. 25, n.º 7 (2014), pp. 31-54.

iglesias. Esta opción también puede detectarse en 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 eclesiástica promovidos 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.

En años recientes, sin embargo, han surgido nuevas perspectivas en torno al ultramontanismo latinoamericano que, a través de temas y enfoques metodológicos diversos, han posibilitado una comprensión más compleja y global del fenómeno. En primer lugar, ha habido una reivindicación crítica del término, justificada en que su uso no se limitó a funcionar como arma conceptual de sectores 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 Sede.⁴⁰ Además, como observa Francisco Javier Ramón Solans, el ultramontanismo tampoco puede asociarse de modo unívoco al legitimismo o al antiliberalismo, ya que su discurso en América no dejó de estar permeado por ideas liberales y republicanas.⁴¹ Los estudios sobre el ultramontanismo en Argentina y en Brasil ofrecen fuertes argumentos a favor de la tesis de que el movimiento ultramontano se construyó gracias a la iniciativa y la colaboración de agentes americanos.⁴² No se trató por tanto de una operación gestada e impuesta desde Roma frente a la pasividad de las autoridades eclesiásticas locales,

40 Santirocchi, *Questão de consciência...*, p. 43.

41 Francisco Javier Ramón Solans, «¿Una historia conceptual del ultramontanismo? Reflexiones en torno a la obra de Ítalo Domíngos Santirocchi», *Debates de Redhiesel*, vol. 3, n.º 2 (2019), pp. 51-60.

42 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*, n.º 52 (2014), pp. 73-97; Martínez, «Nuevos espacios para la construcción de la Iglesia: Estado nacional y sectores ultramontanos en la Confederación Argentina, 1853-1862», *Quinto Sol*, n.º 19 (2015), pp. 1-23; Santirocchi, *Questão de consciência...*; Ana Rosa Cloquet da Silva, «Impresa católica e identidade ultramontana no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal *O Apóstolo*», *Horizonte*, vol. 18, n.º 56 (2020), pp. 542-569.

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. Como bien ha subrayado Elisa Cárdenas, el «descubrimiento» de América por Roma fue también una labor latinoamericana.⁴³ Finalmente, estas nuevas investigaciones han arrojado luces sobre las 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 como Francia, España, Estados Unidos y Tierra Santa.⁴⁴ Estos trabajos han promovido una «provincialización» de Roma en los estudios sobre las transformaciones del catolicismo decimonónico, revalorizando la creatividad del movimiento ultramontano en América Latina.⁴⁵

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 original respecto al que puede encontrarse en trabajos que abordan el ultramontanismo latinoamericano desde una espacialidad más acotada y definida —por ejemplo, una diócesis, un país o incluso una región— o que se proponen explicarlo desde una mirada continental y macrohistórica. Al centrarme en la figura de una agencia individual como Mariano Soler, este trabajo tiene afinidad metodológica con la «microhistoria global», puesto

43 Elisa Cárdenas Ayala, *Roma: el descubrimiento de América*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2018.

44 Francisco Javier Ramón Solans, *Más allá de los Andes: los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2020; Ramón Solans, «De centros y periferias. Una relectura del catolicismo europeo desde el caso latinoamericano», *Rivista di storia del cristianesimo*, vol. 17, n.º 2 (2020), pp. 319-334; Matías Maldonado Araya, «El espíritu de asociación católica lo está invadiendo todo», Joaquín Larraín Gandarillas en Estados Unidos (1851-1852)», *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n.º 12 (2022), pp. 23-48; Brian Stauffer, «The Routes of Intransigence: Mexico's "Spiritual Pilgrimage" of 1874 and the Globalization of Ultramontane Catholicism», *The Americas*, vol. 75, n.º 2 (2018), pp. 291-342.

45 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*, vol. 17, n.º 2 (2020).

que busca conjugar aspectos de la microhistoria, la historia global y la biografía para analizar el desarrollo e impacto que tuvieron amplios procesos religiosos, sociales y culturales en personas y grupos concretos.⁴⁶ 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 y, en última instancia, arrojar nuevas luces para la comprensión de los procesos de configuración y definición religiosa de los espacios interconectados.

Tras los pasos de un activista transnacional

Mariano Soler formó parte de un particular grupo 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, Soler se afilió a reclamos internacionales por medio de recursos y redes propios de la sociedad en la que vivía. Desde este punto de vista, la vida de nuestro obispo bien puede ser analizada como la de un «cosmopolita arraigado» (*'rooted cosmopolitan'*). Sidney Tarrow emplea esta categoría para referirse a «individuos y grupos que movilizan recursos y oportunidades nacionales e internacionales para promover demandas en nombre de actores externos, contra

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

oponentes externos o en favor de objetivos que comparten con los aliados transnacionales». ⁴⁷ En el esquema teórico propuesto por Tarrow, los activistas transnacionales forman un subgrupo dentro del conjunto 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». ⁴⁸ 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 de intermediación entre esos espacios. ⁴⁹ El otro elemento distintivo es la habilidad 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 locales. ⁵⁰

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

47 Sidney Tarrow, *The New Transnational Activism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 29.

48 Tarrow, *The New Transnational Activism...*, p. 29. Cfr. Sidney Tarrow y Donatella della Porta, «Conclusion: 'Globalization,' Complex Internationalism, and Transnational Contention», en Donatella della Porta y Sidney Tarrow (eds.), *Transnational Protest and Global Activism*, Nueva York, Roman y Littlefield Publishers, 2005, pp. 237-240.

49 Cfr. Doug McAdam, Sidney Tarrow y Charles Tilly, *Dynamics of Contention*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 26 y 142-143.

50 Stefan Berger y Sean Scalmer, «The Transnational Activist: An Introduction», en Stefan Berger y Sean Scalmer (eds.), *The Transnational Activist. Transformation and Comparison from the Anglo-World since the Nineteenth Century*, Cham, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 12-13. Los autores critican el sustrato ideológico del sustantivo «cosmopolita» por su carácter limitado y su vínculo estrecho 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».

de aprendizaje en los que la adopción de experiencias ajenas termina por resignificarlas.⁵¹ 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, transnacional e internacional. Reconstruir su repertorio de acción en el proceso de generación, difusión e intermediación de ideas ultramontanas⁵² —flujos de poder, «inversos» y «transversales»— puede servir para vislumbrar mejor los derroteros del catolicismo en América Latina en la época de los internacionalismos.

No es mi intención, empero, escribir la biografía de un individuo como representante de un grupo social —una «biografía estándar», al decir de Giovanni Levi—⁵³ 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 XIX,⁵⁴ y, como bien hace notar Donatella della

51 Conny Roggeband, «Translators and Transformers: International Inspiration and Exchange in Social Movements», *Social Movements Studies*, vol. 6, n.º 3 (2007), pp. 245-259.

52 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*, vol. 12, n.º 3 (2005), pp. 403-424.

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

54 Entre los escasos estudios 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 José Ramón Rodríguez Lago y Natalia Núñez Bargueño (eds.), *Más allá de los nacionalcatolicismos. Redes transnacionales de los catolicismo hispánicos*, Madrid, Sílex, 2021, pp. 105-127. Dos estudios biográficos recientes dedicados a activistas católicos en el continente son *Dios y libertad. Félix Frías y el surgimiento de una intelectualidad y un laicado católicos en la Argentina del siglo XIX*, Rosario, Prohistoria, 2019, de Diego Castelfranco; y *The mysterious Sofia. One Woman's Mission to Save Catholicism in Twentieth-Century Mexico*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2019, de Stephen J. C. Andes.

Porta, las capacidades de intermediación de los activistas transnacionales varían sensiblemente de acuerdo con el contexto en el que se mueven.⁵⁵ Faltan más estudios de vidas para poder siquiera pensar en un abordaje comparativo y clasificatorio. No obstante, 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 una cultura ultramontana global en y desde América Latina.

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 y escalas 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 beneficiado por el aporte de los estudios postcoloniales, raciales, de género, de las transferencias culturales, la microhistoria y la historia global. Esto ha favorecido un cambio en la percepción de la biografía, concebida ya no como género autónomo sino como un modo más de hacer historia.⁵⁶ Los motivos en este cambio de valoración son numerosos. Para David Nasaw, por ejemplo, deben contarse la posibilidad que ofrece la

55 Cfr. Donatella della Porta, «Afterword: Transnational Activism in Social Movement Studies», en Stefan Berger y Sean Scalmer (eds.), *The Transnational Activist. Transformation and Comparison from the Anglo-World since the Nineteenth Century*, Cham, Palgrave Macmillan, 2018, p. 350.

56 Cfr. Barbara Caine, *Biography and History* (Basingstoke/Nueva York: Palgrave Macmillan, 2010), pp. 23-24; Prue Chamberlayne, Joanna Bornat y Tom Wengraf (eds.), *The Turn to Biographical Methods in Social Science. Comparative issues and examples*, Londres/Nueva York, Routledge, 2000; Lois W. Banner, «Biography as History», *The American Historical Review*, vol. 114, n.º 3 (2009), p. 580; Hans Renders y Binne de Haan (eds.), *Theoretical Discussions of Biography. Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*, Leiden/Boston, Brill, 2014; Loyd E. Ambrosius (ed.), *Writing Biography. Historians & Their Craft*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2004, pp. 1-26; Jill Lepore, «Historians Who Love Too Much: Reflections on Microhistory and Biography», *The Journal of American History*, vol. 88, n.º 1 (2001), pp. 129-144; Sebastian Conrad, *What is Global History?*, Princeton, Princeton University Press, 2016, pp. 129-132.

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 otorga como alternativa conciliadora entre la historia social empirista y la historia cultural deudora del giro lingüístico.⁵⁷

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 tenían las vidas de «hombres ilustres» vinculados al poder. 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 historia social y cultural. Tampoco se sostiene ya que el método biográfico deba explorar cada uno de los aspectos de la vida del biografiado o que incluso tenga que ceñirse a un discurso diacrónico y lineal.⁵⁸ 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 amplios.⁵⁹

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 transnacional⁶⁰ —y ciertamente es lo que define la relación de nuestro prelado con el ultramontanismo y el internacionalismo católico—, el marco de referencia a la nación se convierte en un espacio

57 David Nasaw, «Historians and Biography», *The American Historical Review*, vol. 114, n.º 2 (2009), pp. 573-578.

58 Cfr. Alice Kessler-Harris, «Why Biography?», *The American Historical Review*, vol. 114, n.º 2 (2009), p. 626.

59 Nick Salvatore, «Biography and Social History: An Intimate Relationship», *Labour History*, n.º 87 (2004), pp. 190.

60 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*, vol. 111, n.º 5 (2006), pp. 1444 y 1451-1452.

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 micro y viceversa.⁶¹ 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 Latina.⁶² 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 unidireccionales,⁶³ los que a menudo han afectado la percepción de las relaciones entre «centro» y «periferia» en la historia del catolicismo moderno.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede afirmar que una «biografía transnacional»⁶⁴ 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

61 Bernhard Struck, Kate Ferris y Jacques Revel, «Introduction: Space and Scale in Transnational History», *The International History Review*, vol 33, n.º 4 (2011), p. 577; Angélo Torre, «Micro/macro: ¿local/global? El problema de la localidad en una historia especializada», *Historia Crítica*, n.º 69 (2018), pp. 37-67.

62 Cfr. Bayly *et al.*, «AHR Conversation...», p. 1458; Iriye, *Global and Transnational...*, p. 2.

63 Cfr. Struck *et al.*, «Introduction: Space and Scale...», pp. 574-575; Conrad, *What is Global...*, pp. 37-89.

64 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. La obra colectiva de 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, ofrece, 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, de 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 Ultramontanism*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 1998.

historiadores que, en general, han limitado su estudio al plano nacional.⁶⁵ Segundo, porque nos ayuda a identificar y lidiar 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, para así explorar los modos en que funcionaron sus conexiones y reconstruir los circuitos donde se canalizó, desvió o interrumpió el capital simbólico y relacional.⁶⁶ Y cuarto, porque nos previene de caer en ciertas explicaciones simplistas sobre la llamada romanización de la Iglesia en América Latina, a

65 La primera reseña biográfica importante que se conoce sobre Mariano Soler fue escrita por el poeta, periodista y diplomático uruguayo Juan Zorrilla de San Martín en 1900. Apareció con el título «El primer arzobispo de Montevideo» y fue incluida más tarde en *Obras completas. Huerto Cerrado*, Montevideo, Imprenta Nacional Colorada, 1930, pp. 47-107. De tónica apologetica y laudatoria semejante, pero con un mayor valor historiográfico, es *El primer arzobispo de Montevideo. Doctor Don Mariano Soler*, 2 tomos, Montevideo, Don Bosco, 1935, escrita por el presbítero salesiano José María Vidal. 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*, n.º 29-30 (2008-2009), pp. 159-163. En las 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», 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*, vol. 37 (1999), pp. 375-462. Más recientemente, destacan los trabajos de Celina A. Lértora de Mendoza, «Mariano Soler (1846-1908)», en Josep-Ignasi Saranyana (dir.) y Carmen-José Alejos Grau (coord.), *Teología en América Latina. III/2. De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2008, pp. 859-871; Carlos Salinas Aráneda, «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*, vol. 22, n.º 2 (2010), pp. 1279-1300; Susana Monreal, «La “mujer fuerte” en el pensamiento y la obra de Mariano Soler (1880-1908)», en María Mercedes Tenti (comp.), *Iglesia y religiosidades de la colonia al siglo XX. Nuevos problemas, nuevas miradas*, Rosario, Prohistoria, 2017, pp. 173-189; y Francisco Javier Ramón Solans, que ha sido hasta el momento quien más atención ha prestado a las actividades transnacionales de Soler, *cfr.* Ramón Solans, *Más allá de los Andes...*, *passim*.

66 Saunier, *Transnational History...*, p. 57.

menudo vista como receptora pasiva de las directrices vaticanas, y, además, permite 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 argumento.⁶⁷ Se presenta como *una* historia posible del ultramontanismo en América Latina y su integración al internacionalismo católico, siguiendo las huellas del activismo transnacional de Mariano Soler. La hipótesis articuladora sostiene que, a través de la vida de Soler, se pueden apreciar los complejos derroteros del movimiento ultramontano en América Latina, que 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, afirmo que el ultramontanismo fue también, en el plano de lo simbólico y lo relacional, una expresión multilateral y transversal que es posible de apreciar reconstruyendo la vida de intermediarios religiosos y redes transnacionales. Mariano Soler sería un caso destacado en ese proceso. Al mismo tiempo, me propongo 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 estudiaré la labor de Soler para fortalecer la posición del papado y la cultura ultramontana en el contexto local, continental e internacional. Más específicamente, me propongo: (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 una cultura ultramontana en América Latina y su relación con el «centro» romano. En este punto, tendré en cuenta, por un lado,

67 Martha Hodes, «A Story with an Argument: Writing the Transnational Life of a Sea Captain's Wife», en *Transnational Lives...*, p. 17.

el discurso orientalista de Soler en el marco de las «guerras culturales» locales; y por otro, su participación en la construcción del santuario Hortus Conclusus en la Palestina otomana, como expresión de la globalización del catolicismo rioplatense y latinoamericano.

Una vida entre Roma, América Latina y Oriente

Para dar cabida a los objetivos propuestos, he optado por estructurar esta investigación en torno a tres ejes espaciales-temáticos: Roma, América Latina y Oriente. Como consecuencia, he renunciado a componer una biografía siguiendo 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.

Al mismo tiempo, los aspectos que me interesa retratar responden a tres dimensiones interrelacionadas que en cierto punto superan la vida del biografiado. La primera dimensión considera 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 dimensión atiende a los tres grandes espacios geográficos, culturales e ideológicos que marcaron la vida del clérigo uruguayo —Roma, América Latina y Oriente Próximo—. 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.⁶⁸ Dichos 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

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

Uruguay y la diócesis de Montevideo —de la que Soler fue su obispo, 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, está la dimensión «internacional» como espacio distinguible de lo estrictamente transnacional, donde la defensa del papado y los derechos de la Santa Sede se convirtieron en el principal eje de actuación ante la internacionalización de la «cuestión romana». Estos cambios de escalas, aunque involucran diferentes rangos de sujetos, objetivos y reclamos,⁶⁹ se entrelazan y conectan en la experiencia de Soler.

Esta apuesta metodológica amerita algunas consideraciones. En primer lugar, se sustenta en una 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 continuidad y coherencia compactas.⁷⁰ 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 temático 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 impone a los historiadores.⁷¹

Cuatro partes, compuestas de dos capítulos cada una, dan forma a esta biografía. La primera, titulada «El nacimiento de un activista transna-

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

70 Pierre Bourdieu, «La ilusión biográfica», en *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 76.

71 Cfr. Françoise Dosse, *La apuesta biográfica. Escribir una vida*, trads. Inmaculada Miñana y Josep Aguado, València, Publicacions de la Universitat de València, 2007; Levi, «The Uses of Biography...».

cional», 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, ante un rápido deterioro de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, se vio forzado a ausentarse del país. Estos 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 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, circunscriptas 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 y que definirán de ahí en adelante 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 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 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 determinados 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 estos temas 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 superar estas deficiencias explorando el entramado de lógicas sociales e institucionales en el catolicismo uruguayo, sin descuidar un enfoque transnacional del asunto.

A continuación, el relato retorna al año 1885 para emprender el camino en dirección 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 libros, informes, artículos y folletos que nos adentran en la visión que Soler tenía de la reforma ultramontana en América Latina, su crítica al li-

beralismo 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 el continente 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 a estudiar. 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, la región 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 apartaba de la verdadera fuente de la civilización, que no podría ser otra que la Roma papal. En el séptimo capítulo se repasan los viajes orientales de Soler y los 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. El capítulo octavo estudia la difusión del proyecto y las de redes de solidaridad entre América Latina, Roma y Tierra Santa que, articuladas por nuestro prelado, 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 este libro 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.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

José Ignacio Víctor Eyzaguirre.....	59
Presbítero Mariano Soler	87
Montevideo, circa 1870	99
<i>El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo</i>	117
Iglesia del Sagrado Corazón y Seminario Conciliar de Montevideo, circa 1900	153
Recepción de Mariano Soler en Montevideo	163
Catedral de Montevideo, circa 1890.....	183
León XIII.....	201
Mariano Soler	223
<i>Memorial sobre el gran instituto eclesiástico de la América Latina</i>	254
Mariano Soler	270
Mariano Casanova, arzobispo de Santiago de Chile.....	307
Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti, arzobispo de Río de Janeiro.....	320
Mapa del viaje a Oriente emprendido por Mariano Soler en 1893 ...	336

Mariano Soler	350
Santuario Hortus Conclusus en Palestina.....	372
Hermana María Teresa Ferreyra.....	385
Las primeras Hermanas del Huerto que sirvieron en el santuario Hortus Conclusus.	389
Tumba de Mariano Soler.....	401

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	9
SIGLAS Y ABREVIATURAS.....	13

INTRODUCCIÓN

LOS MUNDOS DE UN OBISPO LATINOAMERICANO.....	17
Globalización e internacionalismos religiosos.....	21
Internacionalismo católico y ultramontanismo.....	28
Tras los pasos de un activista transnacional	36
Biografía histórica y vidas transnacionales.....	39
Una vida entre Roma, América Latina y Oriente.....	44

PARTE I

EL NACIMIENTO DE UN ACTIVISTA TRANSNACIONAL

CAPÍTULO 1. A LA SOMBRA DEL VATICANO	51
En América, lejos de Roma	56
Un espacio de formación ultramontana.....	68
Las sombras del Vaticano	78
En Roma, cerca de América	85

CAPÍTULO 2. ENTRE GUERRAS CULTURALES	95
Escenarios disputados	96
Renovación ultramontana y liderazgo	102
La guerra de las biblias	109
Secularización, anticlericalismo y resistencia	116
Contra el liberalismo y los «cristianos pusilánimes».....	123
A solas con el Vicario de Cristo	129

PARTE II

ROMA

CAPÍTULO 3. CON LA MIRADA EN ROMA Y LOS PIES EN URUGUAY	139
Ascenso al episcopado	141
La consolidación de la Iglesia uruguaya.....	145
«Satán anda suelto en todas partes»	173
«¡Siempre el mismo obispo!». Desgaste y renuncia	188
Más cerca de Roma, más lejos del Estado.....	193
CAPÍTULO 4. EL GENERALÍSIMO Y SU LUGARTENIENTE..	195
Una cruzada para los tiempos modernos	212
El árbitro supremo	219
El ojo del generalísimo	227
La apuesta internacionalista	234

PARTE III

AMÉRICA LATINA

CAPÍTULO 5. EL DESPERTAR DE UNA CONCIENCIA LATINOAMERICANA.....	239
Al rescate del Colegio Pío Latino Americano	240
La gira por América	244
Una sucursal en Roma para la Iglesia latinoamericana	251
La regeneración de un continente.....	255
Cruzada contra la internacional liberal y masónica	262
Los caminos del internacionalismo católico en América Latina ...	270

CAPÍTULO 6. POR UNA AMÉRICA LATINA CATÓLICA, ROMANA Y UNIDA.....	277
Los orígenes de la idea de América Latina	279
Presente, futuro y pasado de un continente	286
De adanes, amerindios y ultramontanos	289
El navegante y el papa.....	296
Una Iglesia para América Latina	303

PARTE IV ORIENTE

CAPÍTULO 7. VIAJES Y RELATOS DE UN OBISPO LATINO- AMERICANO POR ORIENTE.....	327
Los «viajes bíblicos» de un clérigo latinoamericano	329
¿Un orientalismo ultramontano?	339
Oriente en las guerras culturales rioplatenses	348
CAPÍTULO 8. UN TEMPLO BINACIONAL PARA UNA VIR- GEN TRANSNACIONAL.....	361
El sueño del hortelano.....	364
En el jardín del rey Salomón	373
Problemas en el paraíso	375
¿Cómo levantar un templo al otro lado del mundo?	379
La inauguración del santuario	386
Itinerarios de una Virgen.....	390
CONCLUSIÓN. LA AMPLITUD DEL MARGEN	395
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.....	409
ÍNDICE ONOMÁSTICO Y DE LUGARES.....	451
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES.....	461

*Este libro se terminó de imprimir
en los talleres del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza
en septiembre de 2025*



Títulos de Ciencias Sociales

- 1 Luis Gracia Martín, *El actuar en lugar de otro en derecho penal* (1985).
- 2 Antonio Serrano González, *Michel Foucault: Sujeto, derecho, poder* (1986).
- 3 Ignacio Peiró Martín y Gonzalo Pasamar Alzuria, *Historiografía y práctica social en España* (1987).
- 4 Fernando Pérez Cebrián, *La planificación de la encuesta social* (1987).
- 5 Yolanda Polo Redondo, *Desarrollo de nuevos productos: aplicaciones a la economía española* (1988).
- 6 Eloy Fernández Clemente, *Estudios sobre Joaquín Costa* (1988).
- 7 Gema Martínez de Espronceda Sazatornil, *El canceller de bolsillo. Dollfuss en la prensa de la II República* (1988).
- 8 José Ignacio Lacasta Zabalza, *Cultura y gramática del Leviatán portugués* (1988).
- 9 José M.^a Rodanés Vicente, *La Prehistoria. Apuntes sobre concepto y método* (1988).
- 10 Cástor Díaz Barrado, *El consentimiento como causa de exclusión de la ilicitud del uso de la fuerza en derecho internacional* (1989).
- 11 Harvey J. Kaye, *Los historiadores marxistas británicos. Un análisis introductorio* (1989).
- 12 Antonio Beltrán Martínez, *Ensayo sobre el origen y significación del arte prehistórico* (1989).
- 13 José Luis Moreu Ballonga, *El nuevo régimen jurídico de las aguas subterráneas* (1990).
- 14 Santiago Míguez González, *La preparación de la transición a la democracia en España* (1990).
- 15 Jesús Hernández Aristu, *Pedagogía del ser: aspectos antropológicos y emancipatorios de la pedagogía de Paulo Freire* (1990).
- 16 Alfonso Sánchez Hormigo, *Valentín Andrés Álvarez. (Un economista del 27)* (1991).
- 17 José Antonio Ferrer Benimeli y Manuel A. de Paz Sánchez, *Masonería y pacifismo en la España contemporánea* (1991).
- 18 Gonzalo Pasamar Alzuria, *Historiografía e ideología en la postguerra española: la ruptura de la tradición liberal* (1991).
- 19 Sidney Pollard, *La conquista pacífica. La industrialización de Europa, 1760-1970* (1991).
- 20 Jesús Lalinde Abadía, *Las culturas represivas de la Humanidad* (1992).
- 21 Fernando Baras Escolá, *El reformismo político de Jovellanos. (Nobleza y poder en la España del siglo XVIII)* (1993).
- 22 José Antonio Ferrer Benimeli (coord.), *Masonería y periodismo en la España contemporánea* (1993).
- 23 John Clanchy y Brigid Ballard, *Cómo se hace un trabajo académico. Guía práctica para estudiantes universitarios*, 2.^a ed. (2000).
- 24 Eloy Fernández Clemente, *Ulises en el siglo XX. Crisis y modernización en Grecia, 1900-1930* (1995).
- 25 Enrique Fuentes Quintana, *El modelo de economía abierta y el modelo castizo en el desarrollo económico de la España de los años 90* (1995).

- 26 Alfred D. Chandler, Jr., *Escala y diversificación. La dinámica del capitalismo industrial* (1996).
- 27 Richard M. Goodwin, *Caos y dinámica económica*, traducción y revisión técnica de Julio Sánchez Chóliz, Dulce Saura Bacaicoa y Gloria Jarne Jarne (1997).
- 28 M.^a Carmen Bayod López, *La modificación de las capitulaciones matrimoniales* (1997).
- 29 Gregory M. Luebbert, *Liberalismo, fascismo o socialdemocracia. Clases sociales y orígenes políticos de los regímenes de la Europa de entreguerras* (1997).
- 30 Ángela Cenarro Lagunas, *Cruzados y camisas azules. Los orígenes del franquismo en Aragón, 1936-1945* (1997).
- 31 Enrique Fuentes Quintana y otros, *La Hacienda en sus ministros. Franquismo y democracia* (1997).
- 32 Gaspar Mairal Buil, José Ángel Bergua Amores y Esther Puyal Español, *Agua, tierra, riesgo y supervivencia. Un estudio antropológico sobre el impacto socio-cultural derivado de la regulación del río Ésera* (1997).
- 33 Charles Tilly, Louise Tilly y Richard Tilly, *El siglo rebelde, 1830-1930* (1997).
- 34 Pedro Rújula, *Contrarrevolución. Realismo y Carlismo en Aragón y el Maestrazgo, 1820-1840* (1998).
- 35 R. A. C. Parker, *Historia de la Segunda Guerra Mundial* (1998).
- 36 José Aixalá Pastó, *La peseta y los precios. Un análisis de largo plazo (1868-1995)* (1999).
- 37 Carlos Gil Andrés, *Echarse a la calle. Amotinados, huelguistas y revolucionarios (La Rioja, 1890-1936)* (2000).
- 38 Francisco Comín y otros, *La Hacienda desde sus ministros. Del 98 a la Guerra Civil* (2000).
- 39 Ángela López Jiménez, *Zaragoza ciudad hablada. Memoria colectiva de las mujeres y los hombres* (2001).
- 40 Juan Carmona, Josep Colomé, Juan Pan-Montojo y James Simpson (eds.), *Víñas, bodegas y mercados. El cambio técnico en la vitivinicultura española, 1850-1936* (2001).
- 41 Ève Gran-Aymerich, *El nacimiento de la arqueología moderna, 1798-1945* (2001).
- 42 Rafael Vallejo Pousada, *Reforma tributaria y fiscalidad sobre la agricultura y la propiedad en la España liberal, 1845-1900* (2001).
- 43 Robert S. DuPlessis, *Transiciones al capitalismo en Europa durante la Edad Moderna* (2001).
- 44 Carlos Usabiaga, *El estado actual de la macroeconomía. Conversaciones con destacados macroeconomistas* (2002).
- 45 Carmelo Lisón Tolosana, *Caras de España. (Desde mi ladera)* (2002).
- 46 Hanneke Willemse, *Pasado compartido. Memorias de anarcosindicalistas de Albalade de Cinca, 1928-1938* (2002).
- 47 M.^a Pilar Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)* (2002).
- 48 Ana José Bellostas Pérez-Grueso, Carmen Marcuello Servós, Chaime Marcuello Servós y José Mariano Moneva Abadía, *Mimbres de un país. Sociedad civil y sector no lucrativo en Aragón* (2002).
- 49 Mercedes Yusta Rodrigo, *Guerrilla y resistencia campesina. La resistencia armada contra el franquismo en Aragón (1930-1952)* (2003).

- 50 Francisco Beltrán Lloris (ed.), *Antiqua Iuniora. En torno al Mediterráneo en la Antigüedad* (2004).
- 51 Roberto Ceamanos Llorens, *De la historia del movimiento obrero a la historia social. L'Actualité de l'Histoire (1951-1960) y Le Mouvement Social (1960-2000)* (2004).
- 52 Carlos Forcadell, Gonzalo Pasamar, Ignacio Peiró, Alberto Sabio y Rafael Valls (eds.), *Usos de la Historia y políticas de la memoria* (2004).
- 53 Aitor Pérez Ruiz, *La participación en la ayuda oficial al desarrollo de la Unión Europea. Un estudio para Aragón* (2004).
- 54 Gloria Sanz Lafuente, *En el campo conservador. Organización y movilización de propietarios agrarios en Aragón (1880-1930)* (2005).
- 55 Francisco Comín, Pablo Martín Aceña y Rafael Vallejo (eds.), *La Hacienda por sus ministros. La etapa liberal de 1845 a 1899* (2006).
- 56 Pedro Lains, *Los progresos del atraso. Una nueva historia económica de Portugal, 1842-1992* (2006).
- 57 Alessandro Roncaglia, *La riqueza de las ideas. Una historia del pensamiento económico* (2006).
- 58 Kevin H. O'Rourke y Jeffrey G. Williamson, *Globalización e historia. La evolución de la economía atlántica en el siglo XIX* (2006).
- 59 Fernando Casado Cañeque, *La RSE ante el espejo. Carencias, complejos y expectativas de la empresa responsable en el siglo XXI* (2006).
- 60 Marta Gil Lacruz, *Psicología social. Un compromiso aplicado a la salud* (2007).
- 61 José Ángel Bergua Amores, *Lo social instituyente. Materiales para una sociología no clásica* (2007).
- 62 Ricardo Robledo y Santiago López (eds.), *¿Interés particular, bienestar público? Grandes patrimonios y reformas agrarias* (2007).
- 63 Concha Martínez Latre, *Musealizar la vida cotidiana. Los museos etnológicos del Alto Aragón* (2007).
- 64 Juan David Gómez Quintero, *Las ONGD aragonesas en Colombia. Ejecución y evaluación de los proyectos de desarrollo* (2007).
- 65 M.^a Alexia Sanz Hernández, *El consumo de la cultura rural* (2007).
- 66 Julio Blanco García, *Historia de las actividades financieras en Zaragoza. De la conquista de Zaragoza (1118) a la aparición del Banco de Aragón (1909)* (2007).
- 67 Marisa Herrero Nivelá y Elías Vived Conte, *Programa de Comprensión, Recuerdo y Narración. Una herramienta didáctica para la elaboración de adaptaciones curriculares. Experiencia en alumnos con síndrome de Down* (2007).
- 68 Vicente Pinilla Navarro (ed.), *Gestión y usos del agua en la cuenca del Ebro en el siglo XX* (2008).
- 69 Juan Mainer (coord.), *Pensar críticamente la educación escolar. Perspectivas y controversias historiográficas* (2008).
- 70 Richard Hocquellet, *Resistencia y revolución durante la guerra de la Independencia. Del levantamiento patriótico a la soberanía nacional* (2008).
- 71 Xavier Darcos, *La escuela republicana en Francia: obligatoria, gratuita y laica. La escuela de Jules Ferry, 1880-1905* (2008).

- 72 María Pilar Galve Izquierdo, *La necrópolis occidental de Caesaraugusta en el siglo III. (Calle Predicadores, 20-30, Zaragoza)* (2009).
- 73 Joseba de la Torre y Gloria Sanz Lafuente (eds.), *Migraciones y coyuntura económica del franquismo a la democracia* (2009).
- 74 Laura Sancho Rocher (coord.), *Filosofía y democracia en la Grecia antigua* (2009).
- 75 Víctor Lucea Ayala, *El pueblo en movimiento. La protesta social en Aragón (1885-1917)* (2009).
- 76 Jesús Gascón Pérez, *Alzar banderas contra su rey. La rebelión aragonesa de 1591 contra Felipe II* (2010).
- 77 Gaspar Mairal Buil, *Tiempos de la cultura. (Ensayos de antropología histórica)* (2010).
- 78 Marie Salgues, *Teatro patriótico y nacionalismo en España: 1859-1900* (2010).
- 79 Jerònia Pons Pons y Javier Silvestre Rodríguez (eds.), *Los orígenes del Estado del bienestar en España, 1900-1945: los seguros de accidentes, vejez, desempleo y enfermedad* (2010).
- 80 Richard Hocquellet, *La revolución, la política moderna y el individuo. Miradas sobre el proceso revolucionario en España (1808-1835)* (2011).
- 81 Ismael Saz y Ferran Archilés (eds.), *Estudios sobre nacionalismo y nación en la España contemporánea* (2011).
- 82 Carlos Flavián y Carmina Fandos (coords.), *Turismo gastronómico. Estrategias de marketing y experiencias de éxito* (2011).
- 83 José Ángel Bergua Amores, *Estilos de la investigación social. Técnicas, epistemología, algo de anarquía y una pizca de sociología* (2011).
- 84 Fernando José Burillo Albacete, *La cuestión penitenciaria. Del Sexenio a la Restauración (1868-1913)* (2011).
- 85 Luis Germán Zuberó, *Historia económica del Aragón contemporáneo* (2012).
- 86 Francisco Ramiro Moya, *Mujeres y trabajo en la Zaragoza del siglo XVIII* (2012).
- 87 Daniel Justel Vicente (ed.), *Niños en la Antigüedad. Estudios sobre la infancia en el Mediterráneo antiguo* (2012).
- 88 Jeffrey G. Williamson, *El desarrollo económico mundial en perspectiva histórica. Cinco siglos de revoluciones industriales, globalización y desigualdad* (2012).
- 89 Carlos Laliena Corbera, *Siervos medievales de Aragón y Navarra en los siglos XI-XIII* (2012).
- 90 Enrique Cebrián Zazurca, *Sobre la democracia representativa. Un análisis de sus capacidades e insuficiencias* (2013).
- 91 Ignacio Simón Cornago, *Los soportes de la epigrafía paleohispánica. Inscripciones sobre piedra, bronce y cerámica* (2013).
- 92 Ignacio Peiró Martín, *Historiadores en España. Historia de la Historia y memoria de la profesión* (2013).
- 93 Gabriel Sopena Gensor (ed.), *Aragón antiguo: fuentes para su estudio* (2013).
- 94 José Antônio de C. R. de Souza y Bernardo Bayona Aznar (eds.), *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)* (2013).
- 95 Elisabel Larriba, *El público de la prensa en España a finales del siglo XVIII (1781-1808)* (2013).

- 96 Emilio Benedicto Gimeno, José Antonio Mateos Royo, *La minería aragonesa en la cordillera Ibérica durante los siglos XVI y XVII. Evolución económica, control político y conflicto social* (2013).
- 97 José Ángel Sesma Muñoz, *Revolución comercial y cambio social. Aragón y el mundo mediterráneo (siglos XIV-XV)* (2013).
- 98 Alain Hugon, *La insurrección de Nápoles, 1647-1648. La construcción del acontecimiento* (2014).
- 99 Arno J. Mayer, *Las Furias. Violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa* (2014).
- 100 Francisco Javier Ramón Solans, «La Virgen del Pilar dice...». *Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea* (2014).
- 101 Ángel Alcalde, *Los excombatientes franquistas. La cultura de guerra del fascismo español y la Delegación Nacional de Excombatientes (1936-1965)* (2014).
- 102 Raúl Susín Betrán y M.^a José Bernuz Beneitez (coords.), *Seguridad(es) y derechos inciertos* (2014).
- 103 María Asunción Bellosta Martínez, *Sentir la muerte hoy. El género al final de la vida* (2014).
- 104 Chabier Gimeno Monterde, *Buscavidas. La globalización de las migraciones juveniles* (2014).
- 105 Jordi Canal, *La historia es un árbol de historias. Historiografía, política, literatura* (2014).
- 106 David Vila Viñas, *La gobernabilidad más allá de Foucault. Un marco para la teoría social y política contemporáneas* (2014).
- 107 Javier Rodrigo (ed.), *Políticas de la violencia. Europa, siglo XX* (2014).
- 108 Jerònia Pons Pons y Margarita Vilar Rodríguez, *El seguro de salud privado y público en España. Su análisis en perspectiva histórica* (2014).
- 109 Fernando Arlettaz, *Religión, esfera pública, mundo privado. La libertad religiosa y la neutralidad del Estado en las sociedades secularizadas* (2015).
- 110 Alessandro Roncaglia, *Economistas que se equivocan. Las raíces culturales de la crisis* (2015).
- 111 Laura Sancho Rocher (coord.), *La Antigüedad como paradigma. Espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos* (2015).
- 112 José Ignacio Gómez Zorraquino, *Patronazgo y clientelismo. Instituciones y ministros reales en el Aragón de los siglos XVI y XVII* (2016).
- 113 George L. Mosse, *Soldados caídos. La transformación de la memoria de las guerras mundiales* (2016).
- 114 Domingo Gallego Martínez, Luis Germán Zubero y Vicente Pinilla Navarro (eds.), *Estudios sobre el desarrollo económico español. Dedicados al profesor Eloy Fernández Clemente* (2016).
- 115 Maurice Agulhon, *Política, imágenes, sociabilidades: de 1789 a 1989*, ed. de Jordi Canal (2016).
- 116 María José Estarán Tolosa, *Epigrafía bilingüe del Occidente romano. El latín y las lenguas locales en las inscripciones bilingües y mixtas* (2016).
- 117 Raanan Rein y Joan Maria Thomàs (eds.), *Guerra Civil y franquismo: una perspectiva internacional* (2016).

- 118 Eugenio García Gascón, *Sayyid Qutb. Nostalgia del islam* (2016).
- 119 Bernardo Bayona Aznar y José Antônio de C. R. de Souza (eds.), *Iglesia y Estado. Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII y Juan XXII* (2016).
- 120 Alexandre Coello de la Rosa y Josep Lluís Mateo Dieste, *Elogio de la antropología histórica. Enfoques, métodos y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo* (2016).
- 121 Stéphane Michonneau, «*Fue ayer*». *Belchite: un pueblo frente a la cuestión del pasado* (2017).
- 122 Alessandro Roncaglia, *Breve historia del pensamiento económico* (2017).
- 123 Cristina Monge Lasierra, *15M: un movimiento político para democratizar la sociedad* (2017).
- 124 F. Rosario Espinoza Rodríguez, *El agua para la producción de energía en Centroamérica. Régimen jurídico* (2017).
- 125 Manuel Chust (ed.), *De revoluciones, Guerra Fría y muros historiográficos: acerca de la obra de Manfred Kossok* (2017).
- 126 Antonio Peiró Arroyo, *El golpe de Estado del general Palafox* (2017).
- 127 Juan Postigo Vidal, *El paisaje y las hormigas. Sexualidad, violencia y desorden social en Zaragoza (1600-1800)* (2018).
- 128 Antonio Rivera (ed.), *Naturaleza muerta. Usos del pasado en Euskadi después del terrorismo* (2018).
- 129 Carolina Armenteros, *La idea francesa de la historia. Joseph de Maistre y sus herederos* (2018).
- 130 Jesús A. Martínez Martín, *Los negocios y las letras. El editor Francisco de Paula Mellado (1807-1876)* (2018).
- 131 David Alegre, Miguel Alonso y Javier Rodrigo (coords.), *Europa desgarrada: guerra, ocupación y violencia, 1900-1950* (2018).
- 132 Ana M.ª Rodrigo Echalecu, *El libro autárquico y la biblioteca nacional católica. La política del libro durante el primer franquismo (1939-1951)* (2018).
- 133 Vicente Pinilla, Luis Germán y Agustín Sancho, *El transporte público en Zaragoza. Desde 1885 hasta la actualidad* (2018).
- 134 Ángel Rafael Lombardi Boscán, *Banderas del rey. Los realistas y las guerras de España en América (1810-1823)* (2019).
- 135 Daniele Menozzi, *Iglesia y derechos humanos. Ley natural y modernidad política, de la Revolución francesa hasta nuestros días* (2019).
- 136 Pierre Serna, *Como animales. Historia política de los animales durante la Revolución francesa (1750-1840)* (2019).
- 137 Carlos Franco de Espés, *Los enigmas de Valençay. Fernando VII y la corte española en el exilio (1808-1814)* (2019).
- 138 Ramon Arnabat Mata, *Asociaos y seréis fuertes. Sociabilidades, modernizaciones y ciudadanía en España, 1860-1930* (2019).
- 139 Alessandro Roncaglia, *La era de la disgregación. Historia del pensamiento económico contemporáneo* (2019).
- 140 Maurizio Ridolfi, *Las fiestas nacionales en la Italia contemporánea* (2020).
- 141 Marcela García Sebastiani y Xosé M. Núñez Seixas (eds.), *Hacer patria lejos de casa. Nacionalismo español, migración y exilio en Europa y América (1870-2010)* (2020).

- 142 Sergio Luzzatto, *El cuerpo del Duce. Un ensayo sobre el desenlace del fascismo* (2020).
- 143 Carlos Fernández Rodríguez, *Los otros camaradas. El PCE en los orígenes del franquismo (1939-1945)* (2020).
- 144 Mona Ozouf, *La fiesta revolucionaria, 1789-1799* (2020).
- 145 Lourenzo Fernández Prieto, Antonio Míguez Macho y Dolores Vilavedra Fernández (eds.), *1936. Un nuevo relato* (2020).
- 146 Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español* (2020).
- 147 Miguel Ángel del Arco Blanco y Claudio Hernández Burgos (eds.), «*Esta es la España de Franco*». *Los años cincuenta del franquismo (1951-1959)* (2020).
- 148 Francesc Valls Junyent, *La Cataluña atlántica. Aguardiente y tejidos en el arranque industrial catalán* (2020).
- 149 Pierre-Yves Saunier, *La historia transnacional* (2020).
- 150 Bertrand Noblet, *Virilidad nacional. Modelos y valores masculinos en los manuales de historia (1931-1982)* (2020).
- 151 Alexandre Dupont, *La internacional blanca. Contrarrevolución más allá de las fronteras (España y Francia, 1868-1876)* (2021).
- 152 Josep Escrig Rosa, *Contrarrevolución y antiliberalismo en la independencia de México (1810-1823)* (2021).
- 153 Loreto Di Nucci, *La democracia distributiva. Ensayo sobre el sistema político de la Italia republicana* (2021).
- 154 Marcela Ternavasio, *Los juegos de la política. Las independencias hispanoamericanas frente a la contrarrevolución* (2021).
- 155 Arianna Arisi Rota, *El Risorgimento. Un viaje político y sentimental a la unidad de Italia* (2021).
- 156 Ekaitz Etxeberria Gallastegi y Jon Andoni Fernández de Larrea (coords.), *La guerra privada en la Edad Media. Las coronas de Castilla y Aragón (siglos XIV y XV)* (2021).
- 157 Paul Aubert, *La civilización de lo impreso. La prensa, el periodismo y la edición en España (1906-1936)* (2021).
- 158 Antonino De Francesco, *La Revolución francesa. Doscientos años de combates por la historia* (2022).
- 159 Philipp Ther, *Extranjeros. Refugiados en Europa desde 1492* (2022).
- 160 David Ballester, *Las otras víctimas. La violencia policial durante la Transición (1975-1982)* (2022).
- 161 José Luis Fernández Martínez, *¿Qué esperamos de la democracia participativa? Preferencias de los ciudadanos e impacto de los procesos participativos* (2022).
- 162 Gabriel Sanz Casanovas, *Rabies indomita. Representación del bárbaro y violencia contra los no romanos en las Res gestae de Amiano Marcelino* (2022).
- 163 Daniele Menozzi, *De Cristo Rey a la ciudad de los hombres. Catolicismo y política en el siglo XX* (2022).
- 164 Gaspar Mairal Buil, *Historia cultural del riesgo. Imaginar el futuro antes de la modernidad* (2022).
- 165 Paul Aubert, *El diario El Sol en su época (1917-1939)* (2022).
- 166 José Ignacio Gómez Zorraquino, *En el marco político del pactismo. La clientela regia aragonesa que sirvió a los Austrias en la corte, los dominios mediterráneos y las Indias* (2022).

- 167 Jean-Philippe Luis, *Aguado o la embriaguez de la fortuna. Un genio de los negocios* (2023).
- 168 Fred Spier, *La gran historia y sus regímenes* (2023).
- 169 Quintí Casals Bergés, *Todo por el pueblo y para el pueblo. Los orígenes de la democracia contemporánea en España (1808-1890)* (2023).
- 170 Diego Cucalón Vela, *De la conspiración al poder y del poder a la nada: El Partido Republicano Radical Socialista (1929-1933)* (2023).
- 171 Lynn Hunt, *La novela familiar de la Revolución francesa* (2023).
- 172 José Luis Agudín Menéndez, *El Siglo Futuro. Un diario carlista en tiempos republicanos (1931-1936)* (2023).
- 173 Pierre Géal y Pedro Rújula (coords.), *Los funerales políticos en la España contemporánea. Cultura del duelo y usos públicos de la muerte* (2023).
- 174 José Ángel Sesma Muñoz, *Oro blanco. La lana de Aragón en el Mediterráneo medieval (siglos XIII-XV)* (2023).
- 175 Carlo Verri, *Los carlistas en las Cortes Constituyentes (1869-1871)* (2023).
- 176 Maximiliano Fuentes Codera (coords.), *La gripe de 1918. Una aproximación política y cultural tras la pandemia de COVID* (2023).
- 177 Dario Migliucci, *El mundo de la historia. Una guía para explorarlo* (2024).
- 178 Gabriela de Tord Basterra, *Epigrafía religiosa en lenguas locales del Occidente mediterráneo* (2024).
- 179 Iñaki Iriarte-Goñi y Juan Infante-Amate (coords.), *Impactos ambientales del crecimiento económico en España. Una perspectiva histórica* (2024).
- 180 María José Esteban Zuriaga, *Entre la fábrica y la sacristía. Catolicismo de base, división eclesial y tensiones políticas en la diócesis de Zaragoza (1946-1979)* (2024).
- 181 Luis Horrillo Sánchez, *El espionaje británico y Franco. Desde Hendaya hasta Torch* (2024).
- 182 Raquel Sánchez (coord.), *Hijos del siglo. Valores sociales y trayectorias biográficas masculinas en España (1830-1890)* (2024).
- 183 Ignazio Veca, *El mito de Pío IX. Historia de un papa liberal y nacional* (2024).
- 184 Tomás Pérez Vejo, *México, la nación doliente. Imágenes profanas para una historia sagrada* (2024).
- 185 Antonino De Francesco, *Repúblicas atlánticas. Historia global de las prácticas revolucionarias (1776-1804)* (2024).
- 186 David Martínez Fiol y Josep Pich Mitjana, *Regionalismos y regeneracionismos enfrentados. Entre la energía unificadora y el impulso centrífugo (1875-1914)* (2024).
- 187 Lara Campos Pérez, *Recordar la República. La imagen de la Primera República en la Segunda* (2025).
- 188 Ivana Frassetto y Josep Escrig (coords.), *El Primer Imperio Mexicano (1821-1823)* (2025).
- 189 Pierre Bauduin, *Historia de los vikingos. De las invasiones a la diáspora* (2025).
- 190 Guillermo Zermeño Padilla, *Historiografía, temporalidad y saber histórico* (2025).
- 191 Paolo Grillo, *Las puertas del mundo. Europa y la globalización medieval* (2025).
- 192 Angela Orlandi, *La riqueza de la deuda pública (siglos XII-XXI)* (2025).

A FINES DEL SIGLO XIX, MARIANO SOLER SE CONVIRTIÓ en una de las figuras más visibles del ultramontanismo en América Latina. Escritor prolífico, viajero infatigable y apologeta combativo, su trayectoria acompañó el auge de un internacionalismo católico donde se entrelazaban activismo social, movilización de masas y diplomacia vaticana. Esta biografía del primer arzobispo del Uruguay ofrece una vía de entrada para comprender los derroteros del ultramontanismo en el continente: la articulación de redes transnacionales, la consolidación de un catolicismo orientado hacia Roma, los vínculos inesperados con la Palestina otomana y la emergencia de una identidad latinoamericana en el marco de una Iglesia cada vez más globalizada.



Prensas de la Universidad
Universidad Zaragoza



SEBASTIÁN HERNÁNDEZ MÉNDEZ
(Minas, Lavalleja, 1988) es doctor en Historia por la Universidad de los Andes (Chile) y en Historia Contemporánea por la Universidad de Zaragoza. Es investigador asociado del Sistema Nacional de Investigadores de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (Uruguay) y del Centro de Documentación y Estudios de Iberoamérica de la Universidad de Montevideo (CEDEI-UM). Ha realizado estancias académicas en Berlín, Buenos Aires, Roma y Tel Aviv. Sus líneas de investigación se centran en la historia del catolicismo en Uruguay, la difusión del ultramontanismo en el Cono Sur y sus proyecciones hacia el Cercano Oriente. Actualmente se desempeña como investigador postdoctoral Fondecyt-ANID en el Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile.