

RECEPCIÓN, RELECTURAS Y DEBATES EN TORNO A LA CUESTIÓN SOCIAL EN LA IGLESIA URUGUAYA BAJO EL GOBIERNO EPISCOPAL DE MARIANO SOLER (1891-1908)

Reception, re-readings and debates on catholic social doctrine in the Uruguayan church during Mariano Soler's episcopal government (1891-1908)

FERNANDO ADROVER ORELLANO

Instituto de Historia, Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación Udelar, Uruguay
fernandoadrover@fhuce.edu.uy

Recibido: 16.03.17
Aceptado: 18.05.18

Resumen

Este artículo estudia –entre 1891 y 1908– la relectura que el arzobispo uruguayo Mariano Soler hizo de la *Rerum Novarum* en torno a la cuestión social, dialogando con las diversas tendencias en el clero y laicado local. Se analiza primeramente la evolución del discurso público de sus pastorales, para luego buscar una explicación a los atenuantes de los términos más progresistas del magisterio papal en los complejos diálogos y negociaciones con su feligresía. Mediante el tratamiento de la cuestión social por los principales órganos de la prensa católica y los congresos de los Círculos Católicos de Obreros, busca establecer en qué medida las organizaciones católicas se vieron influenciadas por el nuevo discurso social de la Iglesia. Este estudio se emprende por medio del análisis de fuentes primarias del archivo eclesiástico uruguayo, la prensa católica y las cartas pastorales de Mariano Soler. Vertebrada este trabajo la idea de que la necesaria unidad de la “causa” en el contexto de un intenso proceso secularizador (y abiertamente anticlerical al final del período estudiado) favoreció la preeminencia de abordajes conservadores de la cuestión social y marcó los límites del discurso progresista de Soler y parte del laicado.

Palabras clave: Mariano Soler, doctrina social de la Iglesia, cuestión social, Uruguay.

Abstract

This article studies –from 1891 to 1908– the re-reading of the *Rerum Novarum* proposed by the Uruguayan archbishop Mariano Soler, dialoging with the multiple opinions about social issues of the clergy and laity. First, it analyzes the development of Soler’s public discourse through his pastoral letters, and tries to explain his attenuation of the most progressive contents in the papal message, related with the complex dialogues and negotiations with his parishioners. This work attempts to explain how the local catholic organizations were influenced by the new church’s social doctrine, paying attention to the catholic press and the *Círculos Católicos de Obreros’* debates on social issues. The study is based on primary documents of the local ecclesiastical archives, the catholic press and the pastoral letters written by Mariano Soler. The hypothesis that structures this work is that the necessary unity of all the catholic in the context of an intense secularization (openly anticlerical by the end of the studied period) favored the preeminence of conservative catholic thought about social issues and restricted Soler’s and a portion of the laity’s progressist thought in the local church.

Keywords: Mariano Soler, catholic social doctrine, social issues, Uruguay.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es transcribir el análisis de la relectura que el episcopado uruguayo hizo de la doctrina social de la Iglesia y en particular de la encíclica *Rerum Novarum*, desde su publicación en 1891 hasta la muerte de Mariano Soler en 1908. A su vez se la relaciona con las posiciones dentro del clero y el laicado local sobre el tema, con las que dialogó Soler tácitamente, explicando las variantes y matices surgidos entre el documento papal y el magisterio de Soler, y en los diferentes momentos del discurso episcopal.

Estos temas relativos al pensamiento social católico han sido poco estudiados por la historiografía uruguaya, abordados lateralmente por algunos títulos que estudian procesos más amplios (Ardao, 2005; Ardao, 2013; Barrán, 1988; Barrán, 1989; Barrán, 2004) y por obras generales sobre el lugar de lo religioso en Uruguay (Caetano, 2013; Caetano & Geymonat, 1997; Geymonat, 2004). Sólo el libro de Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social* (1988), lo adopta como objeto de estudio, por lo que su consulta es ineludible.

No se pretende aquí identificar categóricamente a Soler como un conservador, como lo ha hecho José Pedro Barrán (2004), quien lo presenta como el principal exponente de una “teología de la dominación social” en la cual la virtud va de la

mano con el orden social establecido y el pecado con su contestación revolucionaria, una de cuyas manifestaciones es la huelga, salvo contadas excepciones. Tampoco se pretende reivindicar su progresismo, tal como hacen en buena medida Zubillaga y Cayota (1988), quienes buscan señalar claramente las distancias del arzobispo respecto de las “clases conservadoras”, distancias desdibujadas en el planteo de Barrán. Este artículo estudia la conformación dinámica del discurso público de Soler en función de su diálogo y negociación con diversos grupos de opinión. Deliberadamente no se ocupa del diálogo entre los sectores católicos y la intelectualidad positivista o su respuesta al anticlericalismo batllista, ya que este es un tema más abundantemente estudiado.

1. CONTEXTUALIZACIÓN DEL TEMA

La doctrina social de la Iglesia enfrentó los profundos cambios económicos y sociales iniciados por el avance de la industrialización en Europa en la segunda mitad del siglo XIX (Broadberry & O'Rourke, 2010; Jedin, 1978), gestando una respuesta alternativa a la de socialistas y anarquistas. La *Rerum Novarum* “representa no el inicio de la acción social [de la Iglesia], sino la intervención clarificadora y estimulante de Roma” (Martina, 1974: 107). Dicha encíclica de León XIII, fue el punto de llegada de reflexiones iniciadas en su *Quod apostolici muneris* (1878) y *Auspicato Concessum* (1882), en las que se alejó progresivamente de algunos enfoques conservadores del pensamiento social cristiano.

El documento comienza con un agudo diagnóstico de los cambios operados en la sociedad industrial y el crecimiento del poder reivindicativo obrero. Como sus predecesores, León XIII hizo una enconada crítica al socialismo, defendió el derecho a la propiedad privada y la desigualdad natural entre clases. Pero también planteó ideas renovadoras: una condena más categórica al lujo y un llamado al uso moral de la riqueza, la definición de criterios de justicia y defensa de la dignidad humana, que suponían derechos y deberes para patrones y obreros (León XIII, 1891: 6-7). Reivindicó también el justo salario, observando que a menudo la necesidad empujaba al trabajador a aceptar condiciones indignas. Tal retribución, siendo un derecho natural, no podía ser relativizada, a riesgo de ir contra el designio divino; rechaza una concepción meramente mercantil de la mano de obra. Finalmente asignó al Estado el papel de control y arbitraje mediante una legislación preventiva de la conflictividad social, enfrentándose a los postulados más caros al liberalismo clásico.

Sin embargo, mantuvo una gran ambigüedad en torno a otros puntos, como en lo referente a las asociaciones obreras: enalteció a los antiguos gremios

medievales pero llamó a adaptarlos a los nuevos tiempos. Las organizaciones que promovía debían contar con la guía espiritual eclesial, aunque no es claro si debían ser mixtas o exclusivamente obreras: la tensión entre paternalismo eclesial y autonomía obrera no fue resuelta. Tampoco era claro el papel previsto para la huelga. El énfasis de la encíclica estaba en la caridad cristiana –diferente de la filantropía deseclesial– y el papel de guía espiritual de la Iglesia como solución a la problemática social.

La *Rerum Novarum* se conoció en Uruguay en un período en que la cuestión social comenzaba a verse como un problema a partir del crecimiento de la actividad industrial y de la aparición de un sector obrero de relativa importancia y creciente politización, proceso muy asociado al fenómeno inmigratorio (Beretta, 2014; D'Elía & Miraldi, 1984; Jacob, 1981). La ausencia de legislación laboral determinó la indefensión de los obreros ante condiciones de vida y trabajo sumamente duras (Zubillaga & Balbis, 1988: tomo III).

Las incipientes organizaciones gremiales industriales, por su parte, opusieron una fuerte resistencia conservadora a las reivindicaciones obreras y luego a las iniciativas reformistas en cuestiones laborales iniciadas por el primer batllismo.

Un segundo proceso importante estaba en curso: el de secularización, que tuvo un marcado avance entre 1876 y 1885 y fue profundizado por el anticlericalismo batllista tras 1904; frente a él, y antes de su retracción en la segunda década del siglo, la Iglesia inicialmente desarrolló una oposición militante (Caetano & Geymonat, 1997: cap. III). Sin embargo, mostró una gran debilidad estructural heredada desde el período colonial (Sansón, 2011) y agravada por la legislación secularizante y los embates del racionalismo espiritualista y del positivismo (Ardao, 2005; Ardao, 2013).

2. RECEPCIÓN Y RELECTURAS DE LA RERUM NOVARUM EN LA JERARQUÍA ECLESIAÍSTICA DURANTE EL EPISCOPADO DE MARIANO SOLER¹ (1891-1908)

Hablo de “relectura” ya que la jerarquía de la iglesia nacional adaptó el magisterio pontificio a sus circunstancias particulares, implicando esto variaciones en su significado y diferencias de énfasis en algunos puntos.

En su carta pastoral de 1894 (Soler, 1894) Soler aún trataba el tema cautelosamente, sin presentar ideas verdaderamente progresistas. No obstante, al hacer de la cuestión social el tópico principal de una extensa pastoral, lo jerarquizaba. El documento tenía como propósito definir el concepto de caridad cristiana y revalorizar las obras de las instituciones religiosas en su nombre, reivindicándolas en relación con la filantropía, entendida como la caridad despojada de sus cualidades morales cristianas, mera limosna sin guía espiritual, germen del vicio e insulto a la dignidad humana. Concluía que la idea de Dios suponía el principio de caridad, siendo esta virtud elemental base de todas las demás.

Soler no desaprovechó la ocasión para reafirmar el derecho de propiedad y las desigualdades naturales en la sociedad y criticar al socialismo y al anarquismo por su oposición a estos principios.

Esta pastoral no reconocía aún en la “cuestión social” un problema en sí mismo, sino que la veía como una derivación del proceso de “descristianización” de la sociedad. En este sentido se distanciaba, en parte, de la *Rerum Novarum*. En esta adaptación de Soler de la doctrina social de la Iglesia puede verse un matiz más condescendiente con los sectores económicamente poderosos, e incluso un

¹ Mariano Soler (1846-1908) fue nombrado obispo en 1891 y tras la creación del arzobispado obtuvo este nombramiento en 1897. Fue una de las figuras intelectuales más importantes de la “causa” católica (Ardao, 2005) vanguardia de una “Iglesia militante”, buscando reservarle un lugar en la sociedad ante el avance de la secularización (Barrán, 2004: 12-13). A pesar mostrar coincidencias con el pensamiento católico conservador de su época, se distanció en parte de él, pues expresó una tendencia, que también encarnara el pontificado de León XIII, hacia la “reconciliación con el siglo” o el “espíritu nuevo” (Soler, 1896; Soler, 1900). Incluso propuso “una convergencia en la acción con los sectores reformistas” no “jacobinos” (Zubillaga & Cayota, 1988: 104), hasta que su fracaso lo llevó a considerar preferible la separación de la Iglesia y el Estado. Sobre el pensamiento y obra de Soler ver Griego (1985 y 1991).

cierto apego a la idea conservadora del obrero resignado ante sus penurias en espera de una recompensa ultraterrena.

Su pastoral de 1895 (Soler, 1895) tuvo un tenor diferente. Reconocía ya en la cuestión social un problema en sí mismo y se dedicaba a definir sus características y sus causas, para luego proponer soluciones y medios prácticos de implementarlas. Comentaba la *Rerum Novarum* mediante preguntas que contestaba con citas textuales del documento papal y comentarios propios allí donde juzgaba necesario hacer aclaraciones.

Comenzaba con una definición del trabajo que tomaba distancia de las doctrinas economicistas, liberales y socialistas las cuales, a su entender, lo reducían a una mercancía. Para Soler, el trabajo y la prosperidad tenían fundamento divino.

Una formulación más clara de la cuestión social ya no como un subproducto secundario del proceso de secularización no suponía que la descristianización dejara de estar en la raíz (moral) de este problema. El “pueblo”² era la víctima ingenua de las tendencias “masónicas y masonizantes”, y estaba en ello y no en la pobreza el origen de la cuestión social: nuevamente redundaba sobre el origen moral, relegando el material. La pobreza era vista como una virtud cristiana, “*natural al hombre caído*” (Soler, 1895: 22) y deseable. El problema, para Soler, estaba en la miseria, en la introducción de la degeneración moral y la desesperanza que exasperaba la pobreza. Esta es una distinción terminológica central en su análisis de la cuestión social. El surgimiento de la miseria por el avance desmesurado del liberalismo individualista no encontró el freno que tenía en el pasado debido a la destrucción de los gremios medievales. Su disolución implicó la destrucción de los factores de equilibrio para la vida de los pueblos, existentes antes de la era revolucionaria: “*a saber: la vida material fácil y barata y el continuo contacto entre las clases sociales*” (Soler, 1895: 8). Si una economía política liberal no era capaz de garantizar el sustento adecuado y justo para el pueblo, no era válida ni legítima y debía implementarse otra sobre principios cristianos, y en este sentido:

(...) el Evangelio y las homilias de los Padres de la Iglesia más célebres, recuerdan con frecuencia los peligros de la riqueza, los deberes rigurosos de la limosna del rico al pobre, la obligación imperiosa de hacer por un abandono voluntario, el sacrificio que el pobre cumple por la resignación y la paciencia; y no se pueden leer sin espanto las

² Soler distinguió los términos “pueblo” y “proletariado” de la siguiente manera: “*el pueblo es la fuente de la vida, el proletariado las heces de la muchedumbre; aquel representa la fé, éste el libertinaje; (...) el pueblo es siempre y en todos los casos el áncora de salvación, la vida; en el proletariado está la ruina, la muerte de la sociedad.*” (Soler, 1895: 19-20).

amenazas y los anatemas repetidos de Jesucristo contra el rico que olvida su carácter y su deber (Soler, 1895: 41).

Claramente, el elemento central en la solución del problema era la caridad y se insistía sobre una concepción del pobre como resignado y paciente: éste era casi un sujeto pasivo y no en vano el cristianismo, decía Soler, “*nos recuerda que los ricos son en este mundo los representantes y los intermediarios de Dios para con los pobres que deben socorrer*”. A ellos “[l]a caridad cristiana exige por lo tanto, dar lo superfluo a los pobres; pero satisfecha la necesidad y el decoro, deber nuestro es, dar lo que sobra socorrer a los indigentes” (Soler, 1895: VIII). Soler dejó, a pesar de su condena abstracta al lujo, un margen bastante indeterminado al no definir (como sí definió el justo alcance del salario obrero) en qué consistía el decoro para las personas de alta posición.

La contraparte de un rico piadoso era un obrero paciente: así, la Iglesia apaciguaba los conflictos sociales, imponiendo a la legislación humana los límites divinos.

Finalmente propuso –ciñéndose mucho más estrictamente al texto de la *Rerum Novarum*– un orden social cristiano asentado sobre las bases de la familia, las corporaciones y la acción paternalista del Estado.

Es llamativo el hecho de que en lo tocante a los duros términos de condena al rico, Soler citara de forma textual la *Rerum Novarum*, evitando comentarios de su puño y letra que sí hizo en otros pasajes.

Su concepción del salario obrero era la de un *mínimum* austero en el que “«[e]l trabajo significa para el trabajador lo que él necesita para su sustentación y la de su familia.»” (Soler, 1895: 200), aunque protegido de los efectos de la libre oferta y demanda y la opresión del capital. Este salario, no obstante, debía ser suficiente para que un obrero debidamente instruido en el ahorro, “*llegue antes de la vejez a ser propietario*” (Soler, 1895: 206).

Su actitud ante la huelga, aunque distanciada de una posición meramente represiva, era condenatoria. Existe, a pesar de esto, un pasaje en que se consigna la oposición de la Iglesia a las “*huelgas no legítimas*” (Soler, 1895: 68), lo que deja abierta la pregunta acerca de cuáles podrían ser consideradas legítimas.

En contraposición a los sindicatos que practicaban la huelga como forma de protesta, Soler secundó “*como forma-tipo, de las asociaciones que deben fundarse, la corporación profesional, reuniendo en su seno a los patrones y obreros.*” (Soler, 1895: 221). Estas corporaciones, adaptadas a los nuevos tiempos, debían organizar bolsas de trabajo, proveer socorros mutuos, estimular cooperativas de consumo, crédito y producción. Este, según Soler, era el modelo que deben seguir los Círculos

Católicos de Obreros (en adelante CCO). En ellos se eliminaría el factor moral que alentaba a las huelgas. La tutela de la Iglesia era vital para su constitución, llamando al involucramiento directo del clero en ellos.

En este punto el magisterio de Soler adolecía de las mismas debilidades que el de León XIII: una concepción paternalista tendiente a neutralizar la iniciativa reivindicativa obrera y que comprometía su capacidad de arraigo en las masas trabajadoras. En gran medida por miedo al desorden social guardó un lugar preeminente a la iniciativa caritativa de los patrones. Incluso la persistencia de la idea del obrero resignado se destacaba en Soler más que en el discurso papal. Con todo, sus posicionamientos eran menos ambiguos que los del papa, al definir más claramente el ideal corporativo que deseaba.

A pesar de sus debilidades, la pastoral de 1895 supuso un gran avance en el tratamiento de la cuestión social, pues se afirmó en criterios de dignidad humana y de justicia distributiva, hizo suyas reivindicaciones importantes de las masas obreras sobre las condiciones de trabajo y el salario, y condenó principios muy caros al liberalismo, llamando al Estado a la intermediación en amparo de los desfavorecidos.

Otras dos pastorales, una de 1903 (Soler, 1903) y otra de 1906 (Soler, 1906), completaron el tratamiento del tema por parte de Soler. En la primera expuso un modelo de acción caritativa (Soler, 1903: 9-10), mientras que en la segunda el lugar dado a la cuestión social –no desdeñable– fue puesto en el contexto de una prédica en pos de la reconciliación de la Iglesia con la sociedad contemporánea y la reconquista de su lugar social. Su posición en 1903 seguía apegada a fórmulas tradicionales de resignación obrera y paternalismo patronal basado en la moral cristiana.

En la pastoral de 1906 repasó nuevamente las obras caritativas de la Iglesia en la historia: al comunismo le contrapuso lo que denominaba un “*comunismo de la caridad*” (Soler, 1906: 151), que renunciaba a la falsa idea de la pobreza como algo fortuito, optando por rodearla de honor, por rendirle culto como parte –al igual que la propiedad– de un plan universal divino, en el que “*una y otra tienen por objeto servir para la salvación*” (Soler, 1906: 150). Pobreza y sufrimiento eran necesarios e ineludibles. Sin embargo, se trataba de una pobreza como virtud, como actitud libre del alma formada en los preceptos cristianos, donde el trabajo suponía una expiación de pecados y no una imposición vejatoria de la dignidad humana. De nuevo volvía sobre una distinción entre pobreza y miseria.

No obstante, este documento fue más lejos que los anteriores en los términos de su crítica a la opulencia y la acumulación. En su condena a los excesos de la propiedad, hizo suyas las palabras del mártir católico francés Schoeffler:

El uso de la propiedad supone una necesidad real y razonable. Fuera de esta suposición, la propiedad pierde su derecho esencial. He aquí lo que no debe olvidar la riqueza opulenta e inmoral, cuando quiere demostrar al proletariado el derecho de propiedad (Soler, 1906: 150).

Y expresó luego en términos más duros:

El impío no ama a los pobres; éstos le recuerdan demasiado la idea de una justicia que recompensa y castiga, el pensamiento de un porvenir en el que cada uno tendré señalado su lugar conforme a sus obras y para toda la eternidad. El rico perverso, el glotón de nuestro tiempo, más duro aún que el del Evangelio, tampoco quiere sufrir a Lázaro de la puerta de su palacio (Soler, 1906: 151).

La definición más concreta de lo que consideraba “una necesidad real y razonable”, sin embargo, no fue desarrollada con profundidad, aunque con cierta vaguedad se podía ver el llamado a un cambio en el régimen de acumulación y de distribución de la riqueza.

3. CONTRASTE Y DIÁLOGO DE LA POSICIÓN DE SOLER CON EL CONTEXTO ECLESIAÍSTICO LOCAL

3.1. Diálogo dentro de la iglesia uruguaya y con el laicado local

Como ya se señaló, los escritos de Soler mostraban cierta atenuación de algunas ideas avanzadas de León XIII, aunque se distanciaba también de las visiones más conservadoras. Si bien este es el panorama de sus pastorales éditas, sus manuscritos inéditos evidencian algún matiz con respecto a lo antes expuesto. Sus expresiones condenatorias al rico no caritativo eran más duras y por primera vez hacían referencia explícita a la perspectiva del castigo eterno:

(...) el obrero no es una máquina inventada para enriquecer a otro hombre, sino un ser inmortal creado para gloria de Dios. Si tú le impones un trabajo que lo envilece, si tú consigues así la debilidad de su cuerpo y la degradación de su alma no olvides que la injuria hecha a los derechos de Dios y el ultraje hecho a sus hijos no pueden

quedar sin castigo. (Manuscrito “Las influencias sociales de la Iglesia, ACEM-FGEMS, Caja 6, Carpeta 21, Carpetín 11, f. 7)³

A su vez, exponía más claramente la necesaria preocupación de la Iglesia por el pueblo, que no era, a su entender, una cuestión de oportunismo para “*captamos el favor popular, sino que constituye la disciplina fundamental y permanente de la Iglesia*” (Idem, f. 2).

Enfatizaba la necesidad de la desaparición de la idea de “libre concurrencia” que sometía a una “miseria inmerecida” al obrero laborioso y honesto, y defendía incondicionalmente una serie de derechos que enumeraba de forma muy concreta, basándose en el magisterio leonino. Comenzando por el derecho a una vida plena y a la reproducción, continuaba:

3° Tienen derecho, si carecen de capital acumulado, de sostenerse honestamente ellos y sus hijos por medio de un trabajo razonable y retribuido.

4° Tienen derecho de descansar en el curso de la vida, para no gastar antes de tiempo el lote de fuerzas que les fué dado por el Creador.

5° Tienen derecho, si han sido probos y laboriosos, cuando la vejez los invada con sus impotencias, á vivir sin mendigar, y sin prolongar un trabajo de que se han hecho incapaces. (Idem.: f. 12-13)

El respeto a la dignidad del trabajo entraba en contradicción, según Soler, con el libre mercado, la libre contratación de la mano de obra. A su vez, la “*donación providencial de la Tierra*”, que se fundaba en la necesidad de satisfacer las necesidades de todos los hijos de Dios sobre ella, no era compatible con la radical consideración de la propiedad del liberalismo: sostenía que se debía “*mantener la propiedad privada, pero con su carácter relativo y el papel social implicados en su razón de ser*” (Manuscrito “Declaración de principios de la Sociología Cristiana y bases de la solución del problema social”. ACEM-FGEMS, Caja 6, Carpeta 21, Carpetín 28, f. 1).

En algunos pasajes puede interpretarse que legitimaba algún tipo de actividad militante de los trabajadores (Idem.: f. 16), aunque de manera muy ambigua. De todas formas, en su correspondencia mantuvo rasgos del rechazo casi instintivo a la huelga que caracterizaba a la mayoría de los católicos uruguayos:

³ En adelante se referirá al Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo mediante la sigla ACEM y a los diversos fondos contenidos en él de la siguiente manera: Fondo Gobierno Eclesiástico de Monseñor Soler como FGEMS, Fondo Organizaciones Católicas como FOC, y Fondo Medios de Comunicación Social como FMCS.

(...) Extraña a Ud. que esté apenado por lo que pasa contra la Iglesia y la Patria. Pero ¡sí vamos de mal en peor! Todo está subvertido y tenemos huelgas todos los días y de todos los gremios; y el protector principal es Batlle y Ordóñez. (Carta de Mariano Soler a Santiago Haretche, 21/2/1906, ACEM-FGEMS, Arzobispado, Vicaría General, Correspondencia, Carpetín 4b, f. 1a)

Para explicar la atenuación en sus pastorales de las ideas más avanzadas presentes en sus manuscritos es necesario preguntarse quiénes eran los interlocutores a los que Soler dirigía su mensaje, qué reacciones podía despertar en ellos, cuáles eran sus funciones como obispo y las situaciones imperantes a las que creía que debía dar respuesta. Soler buscaba afanosamente la movilización de un clero para el cual la llamada “cuestión social” era una realidad relativamente nueva y con la que tenía poco compromiso. Pensaba que la poca disposición de los religiosos y las deficiencias en su organización, habían llevado a que el clero dejara de ser “*muy apreciado y popular*”, perdiendo influencia:

(...) el Clero (...) ha abandonado una parte muy principal de su misión, que consiste en la tutela de los intereses sociales, la protección de los desgraciados, de los débiles, de los oprimidos (...). Este punto de vista (...) ha sido de tal modo descuidado que la inmensa mayoría de los sacerdotes se creen dispensados de trabajar para la organización cristiana y económico-social de las masas populares, y hasta consideran como una virtud no mezclarse en esas cuestiones y obras sociales, siendo letra muerta los clamores del Papa para la inmensa mayoría del Clero: la sacristía y no el pueblo, parece ser su único campo de acción. (Borrador de la carta de Mariano Soler al Cardenal Rampolla, s/f. ACEM-FGEMS, Escritos, Carpeta 1, Carpetín 21, f. 3)

Es por ello que llamaba al clero a la acción, recordando la “voluntad reiterada” del papa para que “vaya al pueblo”. Concluía: “*Es necesario que el Clero salga de la Iglesia para que las masas populares no abandonen la Iglesia*” (Circular confidencial de Soler a los curas de la República, marzo de 1902. ACEM-FOC, CCO, Carpeta 1).

Así, la referida atenuación en Soler de las ideas más avanzadas de la *Rerum Novarum*, pudo reflejar la voluntad realista de no despertar prejuicios en un clero conservador al que se quería movilizar. Una conclusión similar vale para el laicado, cuyo apoyo moral y económico requerían las obras de la Iglesia.

La tendencia conservadora del clero se expresaba en las publicaciones de algunos sacerdotes en *La Semana Religiosa*, boletín de la Curia Eclesiástica de Montevideo. Esto atestigua también la cautela de Soler, que no parecía intervenir para darle a la publicación una línea más afín a la suya propia.

La Semana Religiosa estaba destinado a sectores sociales distanciados de la condición de jornaleros, como lo atestiguan los escritos en que se definía la

limosna o se daban consejos de cómo practicarla –en aras, también, de la propia utilidad de los capitales– (La Semana Religiosa, 3/1/1903:2638), o en las exhortaciones paternalistas al “cuidado” de los obreros. En ellos solía usarse la segunda persona gramatical, a diferencia de la tercera persona empleada usualmente en los textos relativos a la virtud del trabajo y temas afines. Predominaba una idea del trabajador y del pobre como sujeto pasivo, como objeto del acto caritativo, delimitándose apropiadamente la distancia entre un nosotros o el “ustedes”-lectores y el “ellos” obrero.

Un ejemplo de esto es la fábula publicada en 1890, titulada “Para qué sirven los pobres”, en la que se describía una sociedad materialista y ridículamente igualitaria en la que se había logrado una gran prosperidad. Sin embargo, se había corrompido moralmente, hasta el día en que un cristiano pidió que le “enviaran” una familia pobre para alentarla luego a mendigar puerta a puerta. El “experimento social” funcionó cuando una niña se apiadó de los mendigos, llevando a que otros siguieran su ejemplo:

Esta fue la primera obra de caridad llevada a cabo en aquél país sin Dios, sin religión: ésta fue también la primera vez que la igualdad dejó realmente de existir, y con ella el egoísmo, el aislamiento y el odio. (La Semana Religiosa, 7/6/1890: 1736)

En esa sociedad materialista y moralmente degenerada el elemento que reintrodujo la virtud fue la mendicidad –un “mal necesario”– y, en definitiva, la desigualdad social. Los sujetos activos del relato eran el predicador católico y los impíos acomodados que devinieron cristianos caritativos: los mendigos eran instrumentos en una especie de experimento social, medio para la regeneración moral del rico. Su virtud no radicaba en una actitud libre y consciente, sino que estaba dada por el imperativo de la necesidad: esto se alejaba de la distinción hecha por Soler entre pobreza como virtud practicada y miseria como deshumanización impuesta.

La Semana Religiosa reclamaba con ahínco únicamente un derecho para el trabajador, el descanso dominical –también, como la limosna, justificado en función de las ventajas para el capital–, exigencia “razonable” para su público lector. Daba poca importancia a reivindicaciones menos razonables sobre el salario, las horas de trabajo o las condiciones del mismo (La Semana Religiosa, 19/1/1901: 907). A lo ya expuesto pueden sumarse todavía en 1907 las referencias a la dignidad del sufrimiento a la espera de un “*premio eterno*”.

En resumen, las resistencias por parte del clero a un nuevo enfoque de la acción social y de los laicos piadosos más comprometidos con la “causa”, lectores de la

prensa católica y probablemente también de las pastorales de Soler,⁴ podrían postularse como razones de los matices y la adopción de declaraciones cautas. Primaba para Soler la voluntad de mantener la unidad de la “causa”, condición de posibilidad para la acción católica que a su entender reclamaba el momento histórico.

3.2. Impacto del magisterio de Soler en las organizaciones católicas locales: la Unión Católica y los Círculos Católicos de Obreros

3.2.1. Disensos en la Unión Católica

El 25 de abril de 1889 se reunió el Primer Congreso Católico del Uruguay, en el que se creó la Unión Católica, institución tendiente a concertar la acción del laicado en las diferentes áreas de la esfera pública. La Unión Católica tomó al diario *El Bien* como su vocero.

El Congreso se hizo eco de la concepción que sobre ese asunto primaba por entonces en los CCO, esto es, una concepción paternalista y asistencialista basada en la idea de que “*el orden cristiano y la sumisión tranquila del jornalero afianzan y acrecientan el bienestar general*” (Congreso Católico Uruguayo, 1889: 31).

En el segundo congreso (enero de 1893) se mantuvo una continuidad con respecto al anterior. El dirigente Carlos Muñoz Anaya se distanció del espíritu de la *Rerum Novarum* al sostener que al obrero, que consideraba “*falta de pan y de luces intelectuales*”, se “*le impone la resignación como un deber ineludible del cristiano, que (...) ha de saber sobrellevar con virtud el infortunio*”. La vida era entendida como un “valle de lágrimas” en el que se espera el “galardón prometido” (Segundo Congreso Católico Uruguayo, 1893: 45).

Uno de los impulsores principales de los CCO y primer presidente de su consejo superior, el Dr. Luis Pedro Lenguas, defendió sin lugar a ambigüedades las organizaciones mixtas de obreros y patrones. Lenguas reiteró la vieja fórmula: “*Resignación de parte del pobre, pero también, compasión, amor y caridad, de parte*

⁴ Barrán sostiene: “*Mariano Soler sabía que los lectores más asiduos de sus pastorales (...) se hallaban entre los miembros de las ‘clases conservadoras’ uruguayas y los intelectuales de la ‘causa’, a menudo también pertenecientes a ellas o por riqueza o por prestigio social*” (Barrán, 2004: 47).

del rico” (Círculos Católicos de Obreros, 1900: 147). Al citar la *Rerum Novarum* eligió sólo aquellos pasajes en que se insistía en la iniquidad del espíritu de odios y lucha entre clases.

A pesar de esta tendencia, *El Bien*, tenía desde 1894 y bajo la dirección de Juan Zorrilla de San Martín una línea más avanzada. Sus editoriales cuestionaban insistentemente la deshumanización impuesta al obrero, e incluso denunciaban la existencia de “esclavos pagos” (*El Bien*, 23/1/1894: 1).

En cuanto a las organizaciones obreras, entre 1901 y 1904 tomó una posición clara que llevaría al choque decidido con los exponentes más conservadores de la Unión Católica a la que el diario pretendía representar.

En los editoriales de *El Bien*, Zorrilla cometió dos faltas intolerables desde el punto de vista del conservadurismo católico: apoyó iniciativas de reforma social del batllismo y algunas huelgas obreras. En primer lugar, defendió un proyecto del ministerio de Hacienda batllista para la reforma de la contribución inmobiliaria, buscando atemperar ciertas “*desigualdades irritantes*” (*El Bien*, 2/4/1905: 1), que suponía una tímida apuesta a la justicia redistributiva. Asimismo, apoyó un proyecto tendiente a regular las horas de trabajo, la higiene y la seguridad en las fábricas, el trabajo infantil y femenino, el descanso dominical y el arbitraje entre obreros y patrones (*El Bien*, 24/2/1905: 1).

En ocasión de la huelga de empleados portuarios en 1901 Zorrilla aclaró una postura para muchos radical:

1. El trabajo humano tiene un valor absoluto, y no sólo el relativo impuesto por el apremio de las circunstancias.
2. El valor del trabajo del hombre no debe regularse sólo, por consiguiente, por la ley de la oferta y la demanda, según la cual (...) puede imponerse al hombre una remuneración notoriamente insuficiente para que viva como hombre.
3. El Estado puede y debe intervenir, en cuanto sea compatible con los derechos del capital, en la justa remuneración del trabajo.

(...) Téngalo muy en cuenta los empresarios del puerto de Montevideo, Deben sacrificar algunas utilidades para asegurar el conjunto de la empresa; deben hacer sus cálculos sin desdeñar (...) la justa distribución de la riqueza que existe entre nosotros (...). (*El Bien*, 8/8/1901: 1)

Estas consideraciones eran el basamento sobre el cual expondría luego su visión de la huelga y las organizaciones obreras, llamando la atención a los católicos acerca de:

(...) pretender imponer direcciones a las masas populares; éstas miran con prevención todo lo que es impuesto, el gran secreto está en educarlas convenientemente para que pueda concebir ellas mismas las direcciones que sean justas. (El Bien, 23/7/1902: 1)

Justamente ese espíritu de organización paternalista impuesta desde arriba era el predominante en los CCO.

Finalmente en octubre de 1901 Zorrilla estableció los límites de la tolerancia católica a la huelga, sosteniendo que los obreros debían tener la libertad de negar sus servicios siempre que éstos no fueran justamente remunerados, distinguiendo huelgas lícitas e ilícitas (El Bien, 27/10/1901: 1). Esto fue algo que Soler, en su magisterio, no alcanzó a establecer de forma clara. Zorrilla, diciéndose apegado a la doctrina social de la Iglesia, expuso ideas más avanzadas que su arzobispo.

La reacción ante estos puntos de vista determinó que el 19 de abril de 1905 Zorrilla fuera removido de su cargo y se diera a conocer la nueva línea del diario por parte del directorio de la Unión Católica. Su misión sería desde entonces la de "fomentar la unión y concordia entre los católicos" (El Bien, 19/4/1905: 1), suponiendo esto la obligación de prescindir de enfoques partidistas y llamándose a la imparcialidad.

Con el cambio editorial desapareció todo apoyo a las huelgas y pasó a considerarse que "la agitación del elemento de trabajo en el país, **responde exclusivamente** a la propaganda de un núcleo determinado de personas" con "inconfesables propósitos" (El Bien, 6/6/1905: 1), que obligaban a la fuerza a los obreros honrados a abandonar el trabajo. *El Bien* celebró la derrota de la huelga de las "turbas" de lanchoneros y sus reclamaciones "absurdas y atentatorias", concluyendo: "que el escarmiento, que a las veces suele desempeñar el rol de la más útil experiencia, inspire en adelante a nuestra clase obrera" (El Bien, 27/6/1905: 1). Se llegó incluso a legitimar la violencia de "honrados" obreros criollos que "mediante el eficaz razonamiento de una fada" (El Bien, 1/6/1905: 1) sometieron a los "agitadores" extranjeros. Paralelamente, *El Bien* estimuló la tradicional beneficencia (El Bien, 26/6/1906: 1) y rechazó algunos proyectos de legislación en favor de los trabajadores, como el de pensiones a la vejez (El Bien, 10/9/1906: 1).

El conservadorismo católico acusaba a Zorrilla de utilizar *El Bien* como medio para sus ambiciones políticas, en una línea filo-batllista, como puede verse en la carta de Margarita Uriarte de Heber-Jackson dirigida al sacerdote Nicolás Luquese, en la que llamó la atención sobre el éxodo de suscriptores causado por

las afrentas de Zorrilla. Terminaba con un pedido: “*Le pido mucha reserva sobre lo que le digo y si bien le ruego hable con el Sr. Arzobispo sobre esto no mencione mi carta para nada, pues estoy segura le causaría mal efecto.*” (Carta de Margarita U. de Heber-Jackson a Nicolás Luquese, 20/1/1904. ACEM-FMCS, El Bien Público, Carpeta 1, Carpetín 1, f. 2)

Es posible que el “mal efecto” que temía se debiera a la cercanía ideológica entre Soler y Zorrilla en algunos aspectos, por lo que pedía la intercesión de Luquese con resguardo de su identidad. Claramente creía encontrar en él un interlocutor más favorable a su reclamo, algo que queda confirmado por la respuesta de Luquese, en la que le informaba de su charla con el Arzobispo:

Guardando la reserva que me pedía he hablado con el calor y entusiasmo del convencido. Interesado por ‘El Bien’, estoy en un todo conforme con Ud. respecto a la marcha que nuestro diario debe seguir para la mayor gloria de Dios y los intereses de la causa católica.

El Exmo. Y Rmo. Sr. Arzobispo entendió las razones expuestas y dispuso lo que creyó del caso.

A mi juicio creo necesario que Ud. se dirija, en la forma que crea conveniente, al Directorio de la Unión Católica en el que no le faltaran personas que se hagan intérpretes de sus buenos deseos (...). (Carta de Nicolás Luquese a Margarita U. de Heber-Jackson, 28/1/1904. ACEM-FMCS, El Bien Público, Carpeta 1, Carpetín 1)

Luquese manifestaba su acuerdo con las críticas de la señora, aunque no podía afirmar algo análogo sobre Soler, de lo que se podría deducir una receptividad menos entusiasta del arzobispo a este tipo de planteos. No obstante, al aconsejarle que se dirigiera al Directorio de la Unión Católica, era consciente de que en él existía una disposición similar a la de su interlocutora.

Los reclamos se acompañaban con la amenaza de “*poner fin a la entrega mensual de 70\$ que por medio suyo, hacía a ese diario*”. Zorrilla había advertido a los benefactores del diario católico que éste no estaba a su servicio, que un periodista católico no era un mercenario, sino “*un obrero que trabaja en tarea afanosa y ruda, para equilibrar las fuerzas diseminadas de la civilización [sic] cristiana*” (Tarjeta de Margarita U. de Heber-Jackson a Nicolás Luquese, s/f, ACEM-FMCS, El Bien Público, Carpeta 1, Carpetín 1). Sin embargo, dentro de la “causa” no todos compartían esa idea.

Soler no intervino ante la remoción de Zorrilla y la reacción conservadora en *El Bien*. Es posible que primara su voluntad de evitar un divorcio entre la jerarquía y el laicado más activo. Quizá el demasiado audaz apoyo de Zorrilla a proyectos batllistas y la propia conciencia del fracaso del acercamiento de la jerarquía

eclesiástica al gobierno (Zubillaga & Cayota, 1988: Parte cuarta, cap. IV), lo inclinaron hacia la salvaguarda de la armonía en la “causa” en una lucha que en todo momento consideró prioritaria: el combate al anticlericalismo.⁵

Justamente, la prédica anticlerical y la amenaza del reformismo batllista fueron las circunstancias que citaron, en 1907, los dirigentes conservadores de los CCO que elevaron a la Unión Católica el proyecto de formación de un partido confesional, que acabaría constituyéndose en el Cuarto Congreso de la Unión Católica de noviembre de 1911. Este congreso dividió las esferas de acción de la Unión Católica, creando la Unión Económica, la Unión Social y la Unión Cívica (el partido católico), logrando neutralizar y relegar las posturas disidentes más progresistas a la primera de las entidades, silenciando buena parte de sus reivindicaciones en el programa y excluyendo a sus referentes de la comisión directiva conservadora del partido, cuyos dirigentes estaban, en su mayoría, vinculados a la banca, el comercio o la gran propiedad agropecuaria (Zubillaga & Cayota, 1988: 265-270). El programa de la Unión Cívica contenía la reivindicación de la influencia del catolicismo en la sociedad, de la pacificación y el orden social, la participación limitada del Estado en la economía y la vida social, el consiguiente respeto a la iniciativa privada, así como referencias vagas a una legislación social limitante del “egoísmo” del capital y una propuesta impositiva de desgravación del consumo básico (Unión Cívica del Uruguay, 1912).

⁵ Zubillaga y Cayota consideran que Zorrilla, con simpatía crítica respecto al cariz reformista del batllismo y vínculos personales con Batlle y Ordóñez, funcionó como mediador entre éste y Soler en la primera etapa de tregua y acercamiento (Zubillaga & Cayota, 1988: 309-313), jalonada por pastorales que en 1903 y 1904 llamaron a la paz y reafirmaron el principio de autoridad presidencial frente al levantamiento de Aparicio Saravia –lo que le valió el rechazo de connotados católicos nacionalistas–. Posteriores roces con la Cruz Roja de Señoras Cristianas (Caetano & Geymonat, 1997: 89-90), acusadas colaborar con los revolucionarios, y las denuncias de una conspiración golpista en que habrían participado referentes del clero (Zubillaga & Cayota, 1988: 317-318), profundizaron las desconfianzas y el discurso confrontativo. La filiación de buena parte de los notables que dirigían los CCO y la Unión Católica con el sector conservador del Partido Nacional (como Alejandro Gallinal, Félix Buxareo –cesados en sus bancas parlamentarias por sus vínculos con el saravismo–, Luis P. Lenguas o los Heber-Jackson) no debe ignorarse al explicar su resistencia a cualquier acercamiento con el batllismo y la desconfianza generada por aquellas figuras que lo propiciaban, como Zorrilla, quien acabaría logrando un importante cargo en la banca estatal durante el gobierno de Batlle y Ordóñez.

Es preciso destacar que el apoyo de Soler a los primeros proyectos de constitución de un partido católico fue entusiasta y signado por el “tiempo de guerra”, el combate a la “racha jacobina”. Sostuvo que “*ya está visto que no existe medio más eficaz que el ejercicio de los derechos cívicos para defender nuestras obras, nuestras instituciones y nuestra causa*”, sólo susceptible de fracasar “*por falta de una cooperación entusiasta*” entre los católicos (Soler citado en Secco Illa, 1946: 50).

3.2.2. El caso de los Círculos Católicos de Obreros

Los CCO tuvieron su origen en Montevideo en 1885 gracias a la iniciativa de personalidades como Francisco Bauzá, Luis P. Lenguas y el sacerdote Andrés Torielli. Eran organizaciones mixtas preocupadas por brindar socorros mutuos en casos de enfermedad y muerte, crear bolsas de trabajo, difundir la instrucción religiosa y la prensa católica. En 1899 comenzó a publicarse su órgano de prensa, *El Amigo del Obrero*, representante del enfoque predominante en ellas acerca de la cuestión social, eminentemente conservador y expresión de “la propuesta paternalista” católica (Zubillaga & Cayota, 1988: Parte segunda, cap. II).

Esta postura era tributaria de la tradicional apuesta a la resignación obrera y la promesa del más allá como garantía de felicidad para los trabajadores. Se afirmaba que el trabajo era germen de la felicidad al suponer la obediencia al designio divino (*El Amigo del Obrero*, 22/1/1899: 1) y que “*no solo de pan vive el hombre*”. Se concluía:

Enseñemos esas prácticas de la Iglesia y sabremos sufrir con resignación la pobreza, aprenderemos a ser mansos y humildes de corazón, y sabremos ofrecer a Cristo nuestras lágrimas y pesares. (*El Amigo del Obrero*, 15/1/1899: 1)

El periódico buscaba aleccionar a los trabajadores sobre los principios cristianos para regir sus vidas, como el ahorro (*El Amigo del Obrero*, 10/9/1899: 1), la templanza y el alejamiento de los vicios. Especial importancia se le daba a la mujer obrera, concebida como sometida al hombre, sumisa y paciente (*El Amigo del Obrero*, 23/4/1899: 1), pero a la vez privilegiado freno a la corrupción introducida por las ideologías ateas en la familia mediante su “*resistencia dulce, lenta, continua*” (*El Amigo del Obrero*, 16/4/1899: 1).

Estos artículos también perseguían un objetivo de reproducción de los lugares sociales e incluso de culpabilización voluntarista de la pobreza (*El Amigo del Obrero*, 24/9/1899: 1). Se buscaba disuadir al trabajador de desmesurados

proyectos de ascenso social y se ridiculizaba a los obreros semi-doctos y "*moral y religiosamente degenerados*", exhortando al padre obrero a reproducir en su hijo un lugar social subalterno: "*Procura ante todo que tu hijo haga su aprendizaje con un artesano honrado y hábil*" (El Amigo del Obrero, 13/8/1899: 1).

Pero más importantes eran sus interpretaciones paternalistas de los fines de la Iglesia, que debía impulsar a los CCO, constituirlos como una gran familia que reprodujera los tradicionales lazos de amor fraterno entre amos y dependientes, lazos de un "*obrero que ve a Dios en su patrón, y que al obedecerlo solo acata la voluntad de Dios*" (El Amigo del Obrero, 18/6/1899: 1).

En ocasión del segundo congreso de los CCO, Benjamín Fernández y Medina propuso, en aras de la conciliación de clases, un proyecto para legislar y restringir las huelgas. Desde un punto de vista conservador sostenía que predominaba en la huelga "*la irritabilidad morbosa, causada por los gérmenes anárquicos infiltrados por elementos ajenos a los gremios y hasta ajenos a todo trabajo honesto*" (Círculos Católicos de Obreros, 1902: 163). Sólo se reconocía su legitimidad en caso de una flagrante violación por parte del patrón de un contrato "libremente" acordado, punto de vista por demás conservador.

El componente paternalista de organizaciones estructuradas desde arriba por parte de elementos en general ajenos a la clase obrera limitaba su aceptación por parte de ésta (Zubillaga & Cayota, 1988: 115; Barrán, 2004: 45)⁶. La persistencia de la jerarquía eclesiástica en la defensa de corporaciones mixtas⁷ fortalecía la desconfianza de muchos trabajadores, que las entendían al servicio de los sectores patronales.

Soler buscó limitar la preeminencia de las tendencias más profundamente conservadoras en los CCO, sin mucho éxito. En carta a Saturnino Balparda, Alejandro Gallinal y José M. Muñoz, respondiendo a sus reclamos por el nombramiento –correspondiente al arzobispo– del Consiliario en el Consejo Superior de los CCO, Soler reforzó el principio de autoridad de la jerarquía eclesiástica sobre las instituciones del laicado, reprendiendo la actitud de los destinatarios de "*mirar con recelo*" su intervención:

⁶ Entre los miembros más destacados de los CCO se encontraban Alejandro Gallinal, un administrador de estancias afiliado a la Asociación Rural y la Federación Rural del Uruguay, Juan Dámaso Jackson un estanciero-empresario, accionista fundador del Banco Comercial, y FelixBuxareo, un poderoso comerciante y estanciero, entre otros.

⁷ Cfr. discurso de Soler en el Segundo Congreso de los CCO (Círculos Católicos de Obreros, 1902: 81).

Las instituciones católicas, aunque sean laicas, son y deben ser una emanación de la Iglesia; es esta quien las forma y las informa, congregando a sus hijos fieles en torno de diferentes propósitos parciales, subordinados al principal, que es la conservación y difusión de la fé católica. Los hijos laicos prestan asía la Iglesia su precioso concurso (...).Pero la Iglesia (...) no abdica en estos sus facultades inalienables.

Y concluyó:

El Obispo puede, y aun debe, intervenir en ellas de la manera que crea más eficaz y en el momento que crea oportuno; puede, y aun debe, en un momento dado haga predominar su opinión y sus propósitos.

Incluso llegó a recordarles que el desacato contra la autoridad episcopal podía suponer la falta de “laicismo” (Carta de Mariano Soler a Alejandro Gallinal, Saturnino Balparda y José M. de Muñoz, 12/7/1900. ACEM, Libro de Notas 7b: 149-155).

A pesar de esto, Soler se vería obligado nuevamente a ceder en el ejercicio de su autoridad en pos de la concordia en el seno de la “causa”, acabando finalmente por revisar su nombramiento (Carta de Nicolás Luquese a Mariano Soler, 14/7/1900. ACEM-FOC, Consejo Superior de los CCO, Carpeta 1).

La dependencia económica con respecto a los fieles donantes, dadas las dificultades que para el sustento de la iglesia local suponía la ya avizorada separación de la Iglesia y el Estado –concretada en 1919–, puede explicar la cautela de la jerarquía eclesiástica y la capacidad de presión de aquellos.

3.2.3. *Hacia posturas más avanzadas*

En el año 1904 surgió la Unión Democrática Cristiana del Uruguay (UDC), un movimiento propiciado por una generación de jóvenes militantes católicos entre los que se cuentan José Notarberto, Eduardo Cayota, Luis Muzio, entre otros, distanciado de las posturas predominantes en los CCO por su concepción más avanzada en lo social. En 1906 apareció su órgano de prensa, *El Demócrata*, autoproclamado “defensor de la clase proletaria del Uruguay” (*El Demócrata*, 15/1/1908: 2; 15/10/1908: 1).

Esta publicación contrastaba con *El Amigo del Obrero* o *La Semana Religiosa* en el uso reiterado del nosotros: los redactores se referían a sí mismos como “*nosotros, obreros demócratas cristianos*” (*El Demócrata*, setiembre 1906: 2), buscaban reconciliar a los trabajadores con los “*intelectuales demócratas*” y negaban ser una “*aristocracia directriz*” (*El Demócrata*, 1/10/1906: 3).

No rechazaban la propiedad privada (El Demócrata, agosto 1906: 1), las desigualdades sociales, ni abandonaban el ideal cristiano de la conciliación de clases (El Demócrata, 15/12/1906: 2), pero sí desplegaban una acción reivindicativa concreta y realista en pos de derechos para los obreros:

Cuando los obreros estemos en el engranaje del Estado, como nos corresponde, haremos nosotros las leyes que necesitemos para nuestro bienestar. Por de pronto, pidamos a los que están arriba; pidamos sin descanso, lo que s de nuestro derecho pedir, porque somos la fuerza, y esta fuerza tenemos que emplearla contra el sistema liberal VULGO explotador. (El Demócrata, setiembre 1906: 2)

El pedido al que se refería *El Demócrata* en esa ocasión es el de la ley de ocho horas, que luego analizaría más profundamente (El Demócrata, 15/6/1907: 1). En otra ocasión llamaría a la intervención reformista del Estado para proteger a los obreros de los intereses de los empresarios británicos, limitar el trabajo infantil y femenino (El Demócrata, 15/7/1907: 1), obligar a los patrones a tomar medidas preventivas y organizar seguros contra los accidentes de trabajo⁸, o bien para garantizar aumentos de salarios para los obreros (El Demócrata, 1/12/1906: 2).

Defendía la participación de los obreros en los beneficios de las empresas y el derecho a un "salario familiar", no de mera subsistencia sino suficiente para satisfacer sus necesidades morales e intelectuales. Condenaba los impuestos al consumo⁹ y la suba de precios por parte de comerciantes acaparadores y especuladores —a los que llamaba "*vividores de levita*"—pues indirectamente rebajaban el salario (El Demócrata, setiembre 1906: 3).

A pesar de su condena al socialismo y el anarquismo en nombre de la fe cristiana, y sus frecuentes choques en el nivel gremial, no mostraba una desconfianza instintiva y una condena generalizada a la huelga y a los sindicatos, principalmente inspirados en estas ideologías:

(...) simpatizamos con la Unión Ferrocarrilera del Uruguay, como simpatizamos con todos los gremios obreros que representan la cohesión de las fuerzas proletarias, dirigidas hacia la conquista de un porvenir de justicia y libertad.(El Demócrata, 15/10/1906: 2)

⁸ Además, se dirigió a los patrones diciéndoles: "*no os rebuséis a conceder de grado lo que mañana «os será impuesto por la fuerza»*" (El Demócrata, 1/1/1907: 2).

⁹ Cfr., Idem., 1/10/1906, "Los impuestos de consumo", p. 2.

Su reconocimiento de la huelga como mecanismo de lucha estaba implícito (El Demócrata, 1/10/1906: 3) y explícito en sus llamados a la acción. En una ocasión recomendó:

(...) acumulemos fondos en nuestras cajas de resistencia para hacer frente a las necesidades de la lucha; vayamos a la huelga, si es preciso, pero después de agotar los recursos conciliatorios y contando con medios suficientes para sostenerla y triunfar. (El Demócrata, 15/2/1907: 1)

Esta corriente más avanzada se apoyaba en la *Rerum Novarum*, entendida como el modelo de la democracia cristiana (El Demócrata, 1/10/1907: 1). Su relectura del magisterio de León XIII era mucho más avanzada que la del obispo local y no se han podido encontrar indicios concluyentes que demuestren que estuviera alentada de alguna manera por la jerarquía eclesiástica.

Zubillaga y Cayota (1988), que en cierta medida sobreestiman la dimensión revolucionaria del pensamiento de la UDC, encuentran un “inequívoco respaldo” de la jerarquía (p. 169) que se revirtió tras la muerte de Soler: se basan en fórmulas algo elusivas en textos del arzobispo y del presbítero José María Vidal. Más concluyente, en cambio, parece ser la evidencia que indica el silencio de la jerarquía en las pugnas entre la UDC y la dirigencia conservadora de los CCO, complementada en los hechos con actitudes más benévolas hacia el proyecto corporativo de los CCO y una organización partidaria a todas luces conservadora pero prioritaria en la lucha “antijacobina”.

CONCLUSIÓN

Creo necesario estudiar la concepción y la evolución de un discurso público teniendo en cuenta a sus interlocutores, valorándolo como una construcción dinámica en relación con el contexto en que se constituye y se transforma, no un producto estático sino con una trayectoria que le impone los límites de un universo de posibilidad. Es necesario para ello contemplar los espacios en que ese discurso se difunde y se discute.

Soler debió predicar el mensaje papal en un contexto particular, el de su iglesia local, para la cual sus pastorales significaron un enfoque más progresista de la cuestión social. No obstante, mostró también cierto anclaje en sus modos tradicionales de entender la caridad, la resignación del obrero, los sindicatos y la huelga, lo cual limitó el alcance de algunas de las ideas más renovadoras de la *Rerum Novarum*. Se mantuvo tributario de concepciones paternalistas y corporativas, con un rechazo casi instintivo a la huelga.

Su discurso se introdujo en un contexto conservador, lo que puede explicar su cautela y su prescindencia de definiciones radicales, dada la resistencia del clero y la mayoría del laicado a los enfoques progresistas.

Sin embargo, dentro de las organizaciones del laicado y su prensa existían posturas más avanzadas, entre las que se destaca la de Juan Zorrilla de San Martín por su peso intelectual y la UDC, que fueron más lejos que Soler al defender algunas huelgas y la existencia de sindicatos exclusivamente obreros.

No obstante, estas tendencias no llegaron a una ruptura abierta con los sectores conservadores, apostaron a introducir reformas desde el seno de las organizaciones del laicado, pero fueron relegadas o vencidas por la reacción conservadora que se apoderó y reconfiguró con éxito los espacios institucionalizados de la “causa”.

Tampoco Soler se opuso abiertamente a estos sectores conservadores. Posiblemente el sentimiento de amenaza de la Iglesia frente al proceso secularizador hiciera predominar la voluntad de cerrar filas, de priorizar la unidad de la “causa”. De esta forma, en su discurso público atemperó algunas de las opiniones que había manifestado en borradores o correspondencia reservada y llegó a mostrarse poco persistente en los intentos de ejercer su autoridad para imponer visiones más progresistas en lo social.

Creo además que el magisterio de Soler, al reproducir con creces algunas de las debilidades del modelo leonino no dio una respuesta a la cuestión social que pudiera arraigar en los obreros. La retórica más democratizante y horizontal de anarquistas y socialistas y el exitoso proyecto batllista (que contaba a su favor con las instituciones del Estado y una prensa poderosa) tuvieron más éxito que los modelos de organización desde arriba, paternalistas, propuestos por la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

- Ardao, A. (2005). *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Montevideo: Universidad de la República, Departamento de Publicaciones.
- (2013). *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*. Montevideo: Ediciones Universitarias.
- Barrán, J. P. (1988). *Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la modernización (1860-1900)*. Montevideo: Ediciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias.

- (1989). *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. Vol. 2. El disciplinamiento (1860-1920)*. Montevideo: Banda Oriental.
- (2004). *Los conservadores uruguayos: 1870-1933*. Montevideo: Banda Oriental.
- Beretta, A. (2014). *Inmigración europea e industria. Uruguay en la región (1870-1915)*. Montevideo: Ediciones Universitarias.
- Broadberry, S., O'Rourke, K. (Ed.) (2010). *The Cambridge economic history of Modern Europe, Vol. 2*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Caetano, G.(Dir.) (2013). *El "Uruguay laico": Matrices y revisiones (1859-1934)*. Montevideo: Taurus.
- Caetano, G.,Geymonat, R. (1997). *La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*. Montevideo: Taurus.
- D'Elía, G.,Miraldi, A. (1984). *Historia del movimiento obrero en el Uruguay: desde sus orígenes hasta 1930*. Montevideo: Banda Oriental.
- Geymonat, R., (Comp.) (2004). *Las religiones en el Uruguay: algunas aproximaciones*. Montevideo: La Gotera.
- Griego, M. R. et. al. (1985). *Monseñor Soler: ideas y pensamiento*. Montevideo: Hegil.
- (1991). *Monseñor Soler: acción y obras*. Montevideo: Hegil.
- Jacob, R. (1981). *Breve historia de la industria en el Uruguay*. Montevideo: Fondo de Cultura Universitaria.
- Jedin, H. (Dir.) (1978). *Manual de historia de la Iglesia. VIII. La Iglesia entre la adaptación y la resistencia*. Barcelona: Herder.
- Martina, G. (1974). *La Iglesia, de Lutero a nuestros días. IV. Época del totalitarismo*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Sansón, T. (enero-junio 2011). La Iglesia y el proceso de secularización en el Uruguay moderno (1859-1919). *Hispania Sacra*, LXIII (127), pp. 283-303.
- Zubillaga, C., Balbis, J. (1988). *Historia del movimiento sindical uruguayo. Tomo III. Vida y trabajo de los sectores populares (hasta 1905)*. Montevideo: Banda Oriental.
- Zubillaga, C., Cayota, M. (1988). *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919)*. Montevideo: CLAEH-Banda Oriental.

FUENTES

- Círculos Católicos de Obreros (1900). *3er Congreso Católico Uruguayo celebrado en Montevideo en los días 5, 6 y 7 de noviembre de 1900*. Montevideo: Tipografía Uruguaya.
- Congreso Católico Uruguayo (1889). *Congreso Católico Uruguayo celebrado en Montevideo en los días 28, 29 y 30 de abril 1889*. Montevideo: El Telégrafo Marítimo.

Círculos Católicos de Obreros (1902). *Diario de Sesiones del Segundo Congreso de los Círculos Católicos de Obreros de la República del Uruguay celebrado en Montevideo en los días 5, 6 y 7 de octubre de 1902*. Montevideo: Barreiro y Ramos.

Colección de encíclicas papales. w2.vatican.va. Consultado el 20/1/2016 en

Congreso Católico Uruguayo (1893). *Segundo Congreso Católico Uruguayo celebrado en Montevideo en los días 6, 7 y 8 de enero de 1893*. Montevideo: Tipografía Uruguaya.

Secco Illa, Joaquín (1946). *Historia de la Unión Cívica*. Montevideo: Impresora Zorrilla de San Martín.

Soler, Mariano (1894). *La caridad cristiana y sus obras ante la filantropía. Pastoral del Excmo. Sr. Obispo Diocesano Dr. D. Mariano Soler para la Cuaresma de 1894*. Montevideo: Tipografía Uruguaya.

Soler, M. (1895). *La cuestión social ante las teorías racionalistas y el criterio católico. Pastoral del Ilmo. y Rmo Sr. Obispo Diocesano Dr. D. Mariano Soler para la cuaresma de 1896*. Montevideo: Tipografía Uruguaya.

----- (1896). *Memorándum apologetico sobre la organización gerárquica de la Iglesia Nacional*. Montevideo: Tipografía Uruguaya.

----- (1900). *El espíritu nuevo. La Iglesia y el siglo. Tendencias, conveniencias y razones de la conciliación de ambos. Pastoral del Excmo. Sr. Arzobispo Dr. D. Mariano Soler con ocasión del solemne homenaje a Jesucristo Redentor*. Montevideo: Tipografía Uruguaya.

----- (1901). *El legado del siglo XIX. Temores y esperanzas respecto de la sociedad moderna*. Montevideo: Tipografía Uruguaya.

----- (1903). *Pastoral del Excmo. Sr. Arzobispo sobre la Sdad. de S. Vicente de Paul. Obra especialmente recomendada*. Montevideo: Tipografía Uruguaya.

----- (1906). *La Iglesia y la civilización. Pastoral del Excmo. y Rmo. Señor Arzobispo Dr. D. Mariano Soler*. Montevideo: Tipografía Uruguaya.

Unión Cívica del Uruguay (1912). *Manifiesto-Programa y Carta Orgánica*. Montevideo: Barreiro y Ramos.

Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo

Prensa:

- El Amigo del Obrero (1899-1900)
- El Bien (1890, 1894, 1900-1906)
- El Demócrata (1906-1908)
- La Semana Religiosa (1888-1908)