Desde el Río de la Plata al río Jordán: peregrinaje, mediación y otredad religiosa en Argentina a principios del siglo xx[1]

Sebastián Hernández Méndez

El 12 de octubre de 1908, las estrechas y sinuosas calles de Jerusalén se convirtieron en el escenario de un acontecimiento singular: cerca de ochenta peregrinos argentinos avanzaban con paso lento y devoto acompañando el rezo del rosario, mientras algunos, embargados por el fervor religioso, se arrodillaban para besar el camino que Jesús de Nazaret había recorrido rumbo al Calvario. La columna procesional estaba compuesta por el obispo de Córdoba, varios canónigos, sacerdotes y decenas de laicos, entre los que se contaban mujeres, hombres, niños y ancianos. Al frente de todos, como guía y estandarte, se desplegaba el pabellón nacional con una leyenda bordada en letras de oro: "Peregrinación Argentina á Tierra Santa. 1908". Según consignó uno de los cronistas, era la primera vez que la bandera argentina flameaba en ese lugar (Orzali 1908b). Ya al interior de la basílica del Santo Sepulcro, un franciscano dirigió a la comitiva unas sentidas palabras sobre el valor espiritual de las peregrinaciones a Tierra Santa y concluyó con tres vivas: uno a Jesucristo, otro a la Iglesia católica y un tercero a los propios peregrinos (Toscano 1909, 29, 129-131, 147; Orzali 1908e). Ese día quedó alojado en la memoria de todos ellos como uno de los más emotivos de una larga travesía iniciada a principios de septiembre en Buenos Aires, y que culminaría en Roma, a mediados de noviembre, tras una audiencia con el papa Pío X. Más importante aún,

1 Este trabajo contó con el apoyo de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), en el marco del proyecto Fondecyt de Postdoctorado 2023 (folio n.º 3230240), así como del Instituto Sverdlin de Historia y Cultura de América Latina de la Universidad de Tel Aviv. Agradezco especialmente a Ori Preuss y Gerardo Leibner por haber hecho posible una estancia de investigación en Israel; a fray Eduardo Masseo, por su valiosa colaboración en el archivo histórico y la biblioteca de la Custodia de Tierra Santa en Jerusalén, y a Ignacio Martínez, por sus comentarios a una primera versión de este capítulo.

https://doi.org/10.31819/9783693560587_010

la peregrinación ingresó a los anales de la historia de la Iglesia argentina como la primera de carácter nacional a Tierra Santa.[2]

Cuando la revista *La Buena Lectura* de Buenos Aires anunció ya en agosto de ese año la inminente partida de los peregrinos a Jerusalén, subrayó el doble papel mediador que estos asumirían. Por un lado, sostenía, los romeros "llevaban […] los votos de todo el pueblo argentino; llevan sus plegarias, sus ansias, sus penas y sus alegrías, para depositarlas en el Sepulcro glorioso de Cristo". Por otro, su presencia en los Santos Lugares simbolizaba la inserción del país en el "concierto de las grandes naciones cristianas" que viajaban a venerarlos (*La Buena Lectura. Revista Mariana*, 29 de agosto de 1908). A estas formas de mediación se sumaba otra, promovida por un selecto grupo de peregrinos vinculados a la élite clerical e intelectual del país, decididos a dejar testimonio literario de sus experiencias. Gracias a sus relatos, un amplio público lector pudo acceder, aunque fuese de manera imaginaria, a la geografía sagrada de Tierra Santa.

El propósito de estas páginas es examinar las formas de mediación desarrolladas por los peregrinos argentinos que visitaron y escribieron sobre Tierra Santa en el crepúsculo del Imperio otomano. En un primer momento, el análisis se detiene en los sentidos que encerraba el acto de peregrinar, atendiendo especialmente a los valores espirituales y religiosos asociados, así como al lugar que ocupaba Tierra Santa en el imaginario católico argentino de *fin-de-siècle*. En una segunda instancia, se aborda la cuestión de la otredad religiosa, a partir del estudio de varios relatos escritos por peregrinos procedentes de un país –la Argentina– que en ese mismo periodo recibía un flujo creciente de migrantes desde tierras otomanas.[3]

2 El vínculo entre los católicos argentinos y Tierra Santa se había ido tejiendo desde tiempo antes. En efecto, a partir de la segunda mitad del siglo XIX un número creciente de argentinos se fue integrando a la fluida corriente de viajeros americanos que se aventuraban a visitar el Cercano Oriente, impulsados por una combinación de anhelo de renovación espiritual, turismo religioso e interés por la arqueología bíblica (Stidham Rogers 2011; Mohssine 2015; Krejner y Wolman Krejner 2007, 41-92; Hernández Méndez 2020). Con el cambio de siglo, esta presencia se volvió más notable gracias a los avances en el transporte y la proliferación de operadores turísticos. Estos factores contribuyeron a la proyección internacional que la Iglesia argentina aspiraba a consolidar y que encontró en Tierra Santa un espacio de particular visibilidad (Lida 2015, 55-59; Cohen-Hattab y Shoval 2015).

3 El corpus documental se compone de cuatro relatos de viaje. El primero, *Aromas de Oriente* (1905), fue escrito por el sacerdote riojano Abel Bazán y Bustos (1867-1926) tras su peregrinación por Palestina y Egipto, en el marco de un extenso viaje que también lo llevó por diversos países europeos. Los otros tres corresponden a sacerdotes que participaron en la primera peregrinación nacional argentina a Tierra Santa y Roma. El

Conviene tener presente que estos relatos fueron producidos por un sector de la élite clerical interesado en disciplinar tanto las prácticas como los significados atribuidos a la peregrinación.[4] Para este grupo, además, Tierra Santa representaba un escenario clave para la proyección internacional de la Iglesia nacional. Sin embargo, como veremos, tras el discurso de una "Iglesia argentina peregrina" subyace la idea de un vínculo esencial entre catolicismo y nación. Los textos surgidos en torno a esta experiencia –relatos de viaje, cartas pastorales, artículos periodísticos– confluyen en la configuración del mito de la Argentina como nación católica, mito que cobrará particular fuerza en el periodo de entreguerras (Zanatta 1996; Di Stefano 2020; Mallimaci 2015). Al mismo tiempo, dichos textos tienden a neutralizar cualquier asociación o paralelismo entre el cosmopolitismo religioso de la Palestina otomana y el que coexistía en la propia sociedad argentina.

Peregrinar a Tierra Santa: experiencia espiritual y mediación religiosa

Al momento de realizarse la primera peregrinación argentina a Tierra Santa, el viaje al Cercano Oriente había dejado de ser una aventura temeraria (Brilli 2018; Cohen-Hattab y Shoval 2015). En 1873, el escritor y abogado bonaerense Pastor S. Obligado relataba que, pese a las advertencias recibidas sobre los "peligros y penalidades de un viaje a Oriente", había constatado que era "bastante seguro", aunque todavía recomendaba movilizarse con pasaporte y revólver (Obligado 1873, 6, 283). Quienes siguieron sus pasos décadas más tarde lo hicieron con mayores comodidades y sin armas (Toscano 1909, 23). El sacerdote riojano Abel Bazán y Bustos,

tucumano Julián Toscano (1850-1912), historiador y arqueólogo, publicó sus impresiones en *De América a Oriente* (1909); el bonaerense José Américo Orzali (1863-1939) envió una crónica al diario *La Voz de la Iglesia*, que la publicó bajo el título "Diario de la Peregrinación a Roma y Jerusalén", entre octubre y diciembre de 1908, y el entonces franciscano José Pacífico Otero (1874-1937) reunió sus reflexiones en *Por la Palestina y por el arte* (1912), obra que también recoge ideas estéticas y religiosas surgidas de otros viajes por España, Italia y Francia. Todos ellos ocuparon un lugar destacado en la vida religiosa y cultural argentina, ya fuera por los cargos eclesiásticos que desempeñaron, por los proyectos católicos y civiles que lideraron o por el prestigio que alcanzaron sus obras. Además, Bazán y Bustos fue obispo de Paraná entre 1910 y 1926, y Orzali, obispo de San Juan de Cuyo desde 1911 y primer arzobispo de esa sede entre 1934 y 1939.

4 Corresponderá a otros trabajos profundizar en las tensiones y alternativas –toleradas o consensuadas– que configuraron una ortopraxis de la peregrinación.

que visitó Palestina y Egipto en 1903, contrató los servicios de la agencia turística Cook & Son, a la que consideraba "casi indispensable" para quien se dirigiera por primera vez a Oriente, debido a "las informaciones, datos, ventajas y seguridades que proporciona al viajero" (Bazán y Bustos 1905, 54). Poco después, los organizadores de la peregrinación nacional a Tierra Santa insistieron con machacona obsesión en que los peregrinos contarían con "todas las comodidades posibles", liberándolos de preocupaciones logísticas como el alojamiento o el transporte (*La Buena Lectura. Revista Mariana*, 21 de marzo de 1908).

Pese a ello, el viaje a Oriente continuó desarrollándose en tensión permanente entre el desgaste corporal y la búsqueda de resonancias espirituales. Las incomodidades imprevistas y el carácter extenuante del trayecto contribuían a dotar de sentido a un desplazamiento cuya motivación central era, y debía ser, la fe (*El Pueblo*, 22 de agosto de 1908). Peregrinación y turismo podían coexistir como formas diferentes de habitar el desplazamiento (Margry 2008); se aceptaban sin culpa, siempre y cuando se respetaran sus respectivos tiempos y se reconociera la preeminencia de la primera sobre el segundo. Jerarquizar y distinguir ambas modalidades resultaba esencial para investir el movimiento del sentido espiritual adecuado.

El clero, preocupado por disciplinar los cuerpos y las conciencias en movimiento, insistió en presentar la peregrinación como una prueba tangible y sublime de la catolicidad de los fieles. En una desempolvada carta del antiguo obispo de Córdoba, fray Mamerto Esquiú –quien había residido en Palestina en la década de 1870–, se aseguraba que Jerusalén era un "termómetro de la alta o baja de las virtudes, o sea de la fe viva o apagada del pueblo cristiano" (Esquiú 1906). Por ese motivo, quienes participaron de la primera peregrinación nacional a Tierra Santa asistieron durante el trayecto a varias conferencias sobre el valor del destino visitado y la disposición interior con que debían emprender el viaje. En una de esas charlas, el obispo de Córdoba, Zenón Bustos, les recordó que no era un "viaje de placer" lo que los había llevado hasta Oriente, sino "la fe, el deseo de afianzarla más, conociendo los monumentos del teatro donde se realizó la redención por Nuestro Señor Jesucristo". Esto, concluía, debía impulsarlos a realizar "toda clase de obras" en beneficio de sus almas (Toscano 1909, 35-36). También el franciscano Luis María de Derransero, que recibió a los peregrinos en Nazaret, les recordó que los dos fines que debían proponerse al momento de visitar Palestina eran "confirmarse en la Fe y robustecerse en el amor a Jesucristo". Y advertía:

> [Q]uien no persigue eficazmente estos dos fines como blanco principalísimo en la expedición, será un geógrafo, será un arqueólogo, será un curioso, será lo que quiera, pero no puede honrarse en verdad con el nombre prestigioso de peregrino católico (Toscano 1909, 112-113).

En consonancia con estas ideas, el diario *El Pueblo* destacó el acto de peregrinar entre las principales iniciativas encaminadas a instaurar el "reinado social de Jesucristo" en Argentina. Al mismo tiempo, exaltó la peregrinación como testimonio del floreciente espíritu cristiano en una época atravesada por el "egoísta y frío indiferentismo" generado por la escuela laica, las "leyes impías" y la propaganda liberal. Por su parte, el obispo de Córdoba sostuvo en una carta pastoral que la tierra del Calvario ofrecía un espacio de renovación espiritual para alcanzar nuevos bríos en la batalla contra la irreligión del liberalismo, el socialismo y el anarquismo (Bustos 1908, 1-2; véase también Castro 2020; 2009). El arzobispo de Buenos Aires reafirmó esta visión en otra pastoral, donde presentaba el viaje a Jerusalén como un acto de resistencia frente a la sensualidad y el materialismo modernos:

> [S]i el siglo nos envuelve y cautiva con sus placeres, la tierra de Palestina nos liberta, nos purifica con martirios. Por eso es santa, por eso la fe necesita de su contacto y las generaciones cristianas de nuestros días –tan fácil para volver las espaldas al Cristo– de sus emanaciones y perfumes (Espinosa 1908a, 425).

El beneficio espiritual de la peregrinación no se agotaba en la experiencia individual, pues alcanzaba una dimensión social más amplia. En una pastoral anterior, el mismo Espinosa, citando un breve del Pío X dirigido a los peregrinos españoles a Jerusalén, subrayaba que visitar los Santos Lugares era

> no solo muy útil a la fe y piedad de los peregrinos, sino también muy a propósito para que las costumbres se vayan conformando con la vida de Cristo y muy saludable a la sociedad en general para que con el ejemplo de los peregrinos se recuerden más íntimamente los misterios del Redentor (Espinosa 1907, 460-461).

De este modo, los integrantes de la primera peregrinación nacional a Tierra Santa fueron retratados como embajadores espirituales de toda la comunidad católica argentina, que los acompañaría simbólicamente con sus oraciones. Al mismo tiempo, el viaje investía a los peregrinos de experiencias sagradas y dones espirituales que, al regresar, podían irradiar sobre sus comunidades de origen (Turner y Turner 1978). En este sentido, la

peregrinación operaba como una forma de mediación religiosa: transportaba las plegarias de un pueblo a la tierra de Jesús y traía consigo dones con potencial regenerador para la nación.

Otro aspecto fundamental de la peregrinación era su condición de viaje orientado a la rememoración, lo que promovía la creación deliberada de acervos de memoria. Como sostiene George Greenia, "tras su regreso, los peregrinos conservan algo de su estatus como depositarios de una memoria sagrada comunal, convirtiéndose en símbolos de las verdades sagradas que han visitado. Se transforman en 'recuerdos vivientes'" (Greenia 2018).[5] Los relatos de viaje operaban como otra forma de suvenir, destinada a perpetuar la experiencia, a compartirla y a multiplicarla. Estos escritos contribuían a mantener viva la memoria del viaje y permitían a sus protagonistas evocar imágenes y emociones tras su regreso.

Aunque toda peregrinación a lugares sagrados legitimados por la Iglesia prometía beneficios espirituales, Tierra Santa ocupaba un lugar excepcional, capaz de influir profundamente en la disposición interior de los romeros. A diferencia de sitios como Roma, Lourdes, Asís, Loreto o Zaragoza, Jerusalén emergía en el discurso de la jerarquía y en el relato de los viajeros como un espacio cargado de emociones ambiguas y sublimes. En diversas cartas pastorales sobre la peregrinación de 1908, el arzobispo Espinosa describió el viaje a Jerusalén como una experiencia marcada por "el dolor en el corazón", "el arrepentimiento del alma" y "la aflicción más profunda de haber ofendido a Dios y de haber vuelto a crucificar al hijo de Dios". En sus palabras, "a Jerusalén se va a venerar los santos lugares y a pagar el tributo de nuestra gratitud al Dios que murió por nosotros en la cruz" (Espinosa 1908b, 582-583; Espinosa 1908c, 594-596). Avanzando por las calles de la ciudad, al sacerdote tucumano Julián Toscano le costaba identificar las emociones que se apoderaban de su alma: "[…] ¿es horror, es temor o tristeza?", se preguntaba (Toscano 1909, 134). Esta indefinición estaba en parte ligada a una comprensión teológica de Jerusalén como ciudad "santa y deicida" (Toscano 1909, 140; Bazán y Bustos 1905, 227). Para Bazán y Bustos, ninguna ciudad del mundo ofrecía un cuadro más melancólico y desolador: "Jerusalén niega a los sentidos toda ilusión material. Se va a ella a visitar un sepulcro, y ella misma, como alguien dijo, es el sepulcro de un pueblo" (Bazán y Bustos 1905, 226-227). No obstante, la verdadera revelación de la ciudad solo podía alcanzarse con los ojos de la fe.

5 La traducción es mía.

"Mirar a Tierra Santa con la sola e histérica melancolía de Renán", sostenía el franciscano bonaerense José Pacífico Otero, implicaba "exponerse a un fracaso en la comprensión histórica y religiosa de sus altos destinos" (Otero 1912, 3-4).

Silencio e identidad nacional: la otredad religiosa como frontera

Para los católicos argentinos, Oriente representaba un espacio de otredad geográfica, religiosa y cultural. Esa alteridad, sin embargo, no se percibía como absoluta ni completamente ininteligible. Por un lado, los peregrinos reconocían en aquellos lejanos territorios señales de familiaridad que provenían de la pertenencia compartida a una misma comunidad de fe. En ciudades como Jerusalén, Haifa o El Cairo, constataban la presencia activa de congregaciones religiosas, escuelas católicas y misiones que, al igual que en la agitada Buenos Aires o en la inconmensurable Patagonia, llevaban adelante la tarea de evangelizar y "civilizar". Esta continuidad espiritual, sostenida por clérigos, órdenes y congregaciones transnacionales, reforzaba la noción de que la Argentina y el Oriente cristiano, a pesar de la distancia que los separaba, formaban parte de una misma comunidad religiosa global.

Al mismo tiempo, el flujo de peregrinos argentinos hacia Tierra Santa coexistía con otra corriente en sentido inverso: la de judíos, cristianos y musulmanes procedentes del Imperio otomano que emigraban al Río de la Plata en busca de nuevas oportunidades. Esta confluencia de movimientos ofrecía una imagen especular, pues, así como los viajeros argentinos cruzaban el Mediterráneo persiguiendo las raíces de su fe, numerosos migrantes orientales recalaban en Buenos Aires portando sus propias tradiciones religiosas y culturales. En ambos casos, se producía un contacto entre dos mundos que, lejos de estar escindidos, ya se encontraban entrelazados por redes globales de movilidad, comercio y religión (Bianchi 2004, 96-151; Noufouri 2009; Akmir 1997; Kaminsky 2021; Rein 2015).

El carácter cosmopolita de la Buenos Aires de la *belle époque* acentuaba esta sensación de interconexión. Un informe de 1907 sobre religión e inmigración, publicado por la Arquidiócesis de Buenos Aires, afirmaba que "todas las razas de la tierra están representadas" en la capital argentina. Según el documento, casi la mitad de sus 1 105 916 habitantes eran extranjeros (497 626), lo que confería a la ciudad un notable perfil multiétnico. En ese contexto, la religión –afirmaba el informe– se erigía como "el medio

más eficaz para la caracterización de la tan debatida alma argentina" (Arquidiócesis de Buenos Aires 1907, 5-7). De allí que la experiencia peregrina pueda comprenderse no solo como un viaje hacia la cuna espiritual, sino también como una operación simbólica que proyectaba sobre Oriente las tensiones identitarias de una nación en construcción que se pensaba, simultáneamente, moderna, cosmopolita y católica.

El contacto de los peregrinos con las comunidades religiosas del Cercano Oriente se produjo, en gran medida, de manera mediatizada. Era habitual la presencia de guías, dragomanes y religiosos que hacían de mediadores culturales. Durante la peregrinación nacional de 1908, por ejemplo, los romeros participaron de varias conferencias impartidas por clérigos católicos sobre las culturas religiosas orientales. En el trayecto de Génova a Palestina, el franciscano Samuel Eiján –reputado palestinólogo español y autor de varias obras sobre los Santos Lugares (Eiján 1905a; 1905b; 1906)– dictó una serie de charlas introductorias, dedicando la primera al "pueblo judío en su pasado, presente y porvenir" (Eiján 1909; Toscano 1909, 36). Estas mediaciones no se limitaban al contexto del viaje. Por lo general, los peregrinos ya habían sido expuestos desde mucho antes de partir a relatos y representaciones del Oriente que moldeaban sus horizontes de expectativas (Gasquet 2007; 2015; Bergel 2015, 69-124). Estas lecturas no solo informaban, sino que también configuraban marcos ideológicos que definían tanto lo que se veía como el modo en que se lo veía (Pratt 2011; Said 2008). No existían ojos vírgenes, solo miradas cargadas de esquemas previos que condicionaban la percepción sobre la alteridad religiosa.

Entre las múltiples formas de mediación generadas en torno a estos desplazamientos, me interesa abordar los relatos escritos por los propios viajeros argentinos. En *Aromas de Oriente*, Bazán y Bustos dedica varios capítulos a describir el campo religioso de Tierra Santa con el propósito explícito de señalar lo que considera desviaciones, disonancias y "algarabías cismáticas", las que contrastaban con las "dulcísimas armonías del catolicismo" (Bazán y Bustos 1905, 185-186).[6] La intención del clérigo argentino es "ilustrar al lector y prepararle el espíritu antes de tener que rozarse, en esta excursión que haremos juntos a Palestina, con todo género de cismáticos orientales y hasta con protestantes, judíos y musulmanes" (Bazán y Bustos 1905, 186). Estas líneas no solo colocan en el mismo plano a

6 Según confiesa el propio autor, esta sección constituye una traducción resumida de una obra del sacerdote francés Félix M. Conil, presumiblemente *Jérusalem moderne* (1894).

todas las religiones no católicas con su correspondiente carga de sospecha y error, sino que también desactivan cualquier posibilidad de vinculación directa con el escenario argentino. La diversidad confesional es presentada como algo propio del exotismo oriental, no como una realidad también presente –aunque silenciada– en la Argentina. Este silencio contribuye a reforzar una visión esencialista que, en esa época, comenzaba a consolidarse en torno a la idea del país como una nación católica. La única mención que rompe parcialmente esa lógica aparece en relación con los maronitas, cuando Bazán y Bustos señala que en América vivían unos ciento veinte mil, y que, de los treinta mil "turcos" residentes en Buenos Aires, dos tercios pertenecían a dicha confesión (Bazán y Bustos 1905, 194-195).

La mirada del futuro obispo de Paraná sobre las otras religiones es abiertamente despectiva y burlona, con frecuentes intentos de ridiculizar toda alteridad. Aun así, debe reconocerse su esfuerzo por ofrecer una aproximación –aunque sesgada– a la compleja configuración religiosa del Cercano Oriente. En un primer capítulo introductorio, identifica cinco grandes ritos cristianos orientales: griego, armenio, sirio, copto y abisinio, con sus respectivas subdivisiones. Un segundo capítulo describe con mayor detalle los ritos griego, armenio y maronita en comunión con Roma, indicando su distribución geográfica, jerarquía eclesiástica, idioma litúrgico y características del clero y los fieles. Finalmente, un tercer capítulo aborda las llamadas "comuniones cismáticas" –griega, armenia, copta, siria– y examina sus diferencias dogmáticas, litúrgicas y sociales. A modo de apéndice, el autor incluyó un apartado sobre las comunidades protestante, judía y musulmana, donde analiza brevemente aspectos sociales y demográficos, sistemas de creencias, principios religiosos y distribución territorial (Bazán y Bustos 1905, 185-201).

Un lugar común en estos relatos es la representación de Jerusalén como espacio de conflicto permanente entre confesiones religiosas. El Santo Sepulcro es descrito como el epicentro "donde convergen con la religión católica todas las sectas cristianas y se disputan palmo a palmo el terreno, con la esperanza cada una, de quedar […] dueña exclusiva del campo" (Bazán y Bustos 1905, 235). En esa pugna, la Iglesia ortodoxa es usualmente señalada como la principal antagonista, y su clero criticado por una supuesta ignorancia teológica –salvo contadas excepciones (Toscano 1909, 201)–, por explotar económicamente a sus fieles y por profanar los Santos Lugares (Bazán y Bustos 1905, 223).

> ¿Quién ignora la venta simoníaca y sacrílega que a miles y miles de rusos, griegos, armenios, sirios, abisinios, etc., que de todo el Oriente vienen anualmente a Jerusalén, les hacen de las cosas más santas y sagradas, como es la absolución de sus pecados, por ejemplo? (Bazán y Bustos 1905, 223).

Esta crítica se extiende también a las Iglesias orientales en comunión con Roma, con la excepción de la Iglesia maronita, elogiada por todos los viajeros. Toscano, por ejemplo, presenta a los maronitas como un pueblo cuya educación contrasta notablemente con el resto de las comunidades de la región. Los describe como un grupo "nutrido con la savia de la Cruz", de la que derivan sus ideas de progreso y civilización. Elogia también la formación del clero, el desarrollo agrícola y el buen gusto de su arquitectura (Toscano 1909, 75, 155, 216; también Orzali 1908a).

La hostilidad hacia el protestantismo no representa una novedad en estos relatos, sino la prolongación de una polémica ya arraigada en el ámbito nacional. Sin embargo, el contexto oriental permite a los autores reafirmar sus advertencias sobre los peligros asociados a la expansión del internacionalismo protestante (Clark y Ledger-Lomas 2012; Feitoza 2024). La narrativa se construye en torno a la denuncia del poder económico –el "oro protestante"– que financia escuelas, templos, orfanatos y misiones, así como la distribución masiva de Biblias (Bazán y Bustos 1905, 203). Paradójicamente, ese despliegue material no logra, según los propios peregrinos, generar conversiones significativas entre las poblaciones locales. Distanciándose apenas de este discurso antiprotestante, Bazán y Bustos reconoce ciertas excepciones al comentar que algunos protestantes se trasladaban a Jerusalén para profundizar en la exégesis bíblica bajo la guía de especialistas católicos como el dominico Marie-Joseph Lagrange –fundador de la *École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem*–, Léon Cré y Joseph Germer-Durand (Bazán y Bustos 1905, 201; Conil 1894, 438; Trimbur 2011). Ciertamente, no todos los testimonios están escritos desde el conflicto. Toscano, por ejemplo, relata una convivencia respetuosa a bordo del vapor que trasportaba a los peregrinos desde Italia a Grecia, donde tuvieron oportunidad de compartir el salón de fumadores –adaptado como capilla– con dos pastores anglicanos, aunque en horarios distintos. Incluso algunas familias protestantes inglesas asistieron por curiosidad a las celebraciones litúrgicas católicas (Toscano 1909, 34). No obstante, estas y otras pocas escenas de relativa cordialidad representan más bien la excepción.

En general, los relatos analizados reproducen con notable fidelidad los prejuicios y clichés orientalistas predominantes en el discurso europeo

decimonónico, especialmente en lo que respecta a las representaciones de árabes y musulmanes (Said 2008; Brilli 2018; Gasquet 2007). El islam es descrito como una religión de formas vacías, incapaz de sostener una vida moral auténtica, y sus creyentes aparecen retratados como supersticiosos, fanáticos o indiferentes. Para Toscano, las ciudades turcas que visita son espacios donde la higiene es inexistente y la "civilización" penetra tan forzadamente como "la luz por el ojo de una llave" (Toscano 1909, 45). Esta luz solo podía emanar, naturalmente, de Europa a través del imperialismo y la acción misionera. El sacerdote bonaerense José A. Orzali, por su parte, apuntaba en su diario que los argentinos se sintieron "muy felices" luego de haber dejado atrás "la suciedad nauseabunda de las ciudades orientales para encontrar la pulcritud europea en Port Said"; y en la moderna ciudad de El Cairo, el mismo Orzali pudo finalmente respirar "una atmósfera pura" y libre de los "perfumes orientales" (Orzali 1908c).

Los musulmanes son objeto de una crítica sistemática en todos estos relatos, tanto por una aparente facilidad para expiar los pecados –gracias a una doctrina que, según Toscano, favorecía la impunidad moral– como por la indiferencia hacia los principios religiosos, atribuida a un ritualismo meramente epidérmico (Toscano 1909, 65). A todo esto también se sumaba la acusación de la responsabilidad musulmana en el deterioro del patrimonio cristiano en la región (Toscano 1909, 169). El relato de Bazán y Bustos profundiza esa mirada desde una estética del rechazo. A su juicio, la lengua árabe era intrínsecamente violenta. Sus "durísimas inflexiones" y "sonidos guturales fuertes" bastarían para "triturar mil enemigos y romper tímpanos de acero" (Bazán y Bustos 1905, 125). El "fanatismo" musulmán –un tópico central del orientalismo europeo desde el siglo XVIII– es interpretado como consecuencia inevitable de una religión que contravenía la razón. Según este autor, el islam reducía todo saber al "estudio material del Corán", generando un círculo vicioso de ignorancia, superstición y atraso. Solo el contacto con Europa, particularmente a través de la educación universitaria, podía interrumpir ese ciclo, aunque no sin consecuencias. De hecho, para Bazán y Bustos, los musulmanes formados en Europa acababan perdiendo toda fe práctica, del mismo modo que "los judíos europeos de algún valer o instrucción" se volvían "indiferentes, racionalistas, incrédulos o ateos" (Bazán y Bustos 1905, 159, 172).

Curiosamente, en ciertos pasajes, los mismos autores reconocen cierto grado de apertura por parte de las autoridades musulmanas hacia los cristianos, apertura que atribuyen al "contacto diario" con los europeos. Pero esta

constatación opera más bien como un recurso retórico destinado a criticar la política religiosa de los liberales argentinos, cuya hostilidad hacia la Iglesia católica contrastaría, según ellos, con la tolerancia mostrada por los musulmanes. "Los orientales comprenden mejor que nuestros flamantes pedagogos la libertad de conciencia", escribe con sorna Bazán y Bustos (1905, 206). En Egipto, observa el mismo autor, el sacerdote católico es considerado, "[¡] aunque más no sea que por indiferentismo, pero al fin respetado, y allí, en nuestras cultísimas y civilizadísimas ciudades mofado y vilipendiado! ¡Ver para creer!" (Bazán y Bustos 1905, 84). De este modo, la narración termina operando como espacio de crítica política en clave transnacional.

Pese al desprecio manifestado hacia el islam, algunos viajeros visitan con interés varios de sus lugares sagrados. Bazán y Bustos, por ejemplo, relata su ingreso a las mezquitas del sultán Hasan en El Cairo y de Omar en Jerusalén (Bazán y Bustos 1905, 122, 286-287). También Orzali, junto a otros peregrinos argentinos, pasea por esta última, calificándola como "una de las más hermosas, adornada soberbiamente y tenida con mucha limpieza", solo para acotar que era "cosa esta muy rara en países de turcos" (Orzali 1908d). Estos contactos no parecen transformar su mirada, pero revelan el carácter ambivalente del peregrinaje moderno, que transita entre la experiencia devocional y la mirada exotizante.

En cuanto a la comunidad judía, los relatos de los peregrinos argentinos reflejan un antisemitismo de baja intensidad y perpetúan la noción de una supuesta superioridad moral de los viajeros occidentales frente a los pueblos del Cercano Oriente. La mirada orientalista que proyectan sobre sus habitantes es despectiva: tanto judíos como musulmanes son caracterizados como "haraganes y pordioseros" (Toscano 1909, 151). El tópico del "oro judío" aparece en las páginas de Toscano (1909, 91) y de Bazán y Bustos. Este último incluye un pasaje particularmente cargado de estereotipos, centrado en un anciano que es presentado como "uno de los millonarios más fuertes que había en Alejandría". Su descripción remite a la iconografía construida por buena parte de la literatura europea decimonónica: nariz aguileña, papada abultada, bigotes y cejas blancos y tupidos, anteojos opacos, postura encorvada y actitud retraída. El retrato roza lo caricaturesco, mezcla de desconfianza, desdén, burla y una compasión ambigua que refuerza una representación inquietante del otro religioso.

Una vez más, Bazán y Bustos se distingue del resto de sus compatriotas por su intento –ciertamente limitado– de captar la diversidad interna del mundo judío en el Cercano Oriente, siempre influido por la obra de Félix

M. Conil. Señala el crecimiento demográfico de la población judía en la región, distingue entre sefardíes, asquenazíes y caraítas, y menciona las persecuciones que estos sufrían a manos del "turco y el árabe" (Bazán y Bustos 1905, 204-205). En Jerusalén visita algunas sinagogas, el Muro de los Lamentos y se interna en el barrio judío acompañado de un guía. Aunque su mirada permanece impregnada de prejuicios, se muestra sorprendido por el trato respetuoso que recibe, destacando incluso la hospitalidad de un rabino que lo invita a sentarse en su diván mientras "mataba el tiempo en amena conversación con sus hermanos" (Bazán y Bustos 1905, 298-300). En su relato también se reconoce una "modernidad judía" –en el sentido planteado por Traverso (2014)–, aunque su mirada orientalista le impide concebir que la modernidad europea, que con tanta frecuencia elogia, pudiera tener deudas con la diáspora.

Entre todos los relatos analizados, el del franciscano José Pacífico Otero es el que ofrece una reflexión teológica más articulada en torno al judaísmo. La "subsistencia misteriosa" del pueblo judío es interpretada como un signo profético y preludio de una conversión final. En este marco interpretativo, heredero de una larga tradición teológica, la destrucción del Templo de Jerusalén y la diáspora son entendidas como castigos divinos con un significado escatológico (Ruether 1974; Marendy 2005). Para Otero, el pueblo judío opera como testigo, símbolo e instrumento de una escatología católica. Su discurso, al igual que el de los demás viajeros, se organiza en torno a una lógica supersesionista más o menos moderada, según la cual el rechazo de los judíos a aceptar a Jesús como Mesías habría provocado su reemplazo por la Iglesia católica como la nueva Israel, relegándolos así en la historia de la salvación (D'Costa 2017; 2019). Esta concepción, que puede rastrearse desde la tradición patrística, alimentó históricamente diversas formas de antisemitismo cristiano (Menozzi 2014).

Otero evoca además varios tópicos antijudíos, como la idea del "pueblo deicida" o la figura del judío errante. No obstante, su interpretación incluye también la expectativa de una futura conversión generalizada como condición necesaria para la restauración mesiánica de Israel. La Jerusalén que imagina no es la de los judíos históricos, sino una ciudad "redimida" y cristianizada, en la que la diáspora culminaría con la aceptación de la fe en Cristo. No adhiere, claro está, al sionismo moderno como proyecto político emancipador, sino que lo sustituye por una solución teológica en la que la conversión aparece como desenlace inevitable de la historia judía (Otero 1912, 62-69). La imagen del pueblo de Israel "sentado en cordiali-

dad cristiana junto a la mesa eucarística" (Otero 1912, 6-9), inspirada en la profecía paulina de Romanos 11:26, sintetiza en buena medida esta visión escatológica. En continuidad con esta hermenéutica, el autor exalta la obra de los hermanos conversos Marie-Théodore y Marie-Alphonse Ratisbonne, fundadores de la Congregación de Nuestra Señora de Sion, un proyecto emblemático del catolicismo misionero francés del siglo XIX orientado a la conversión de los judíos. De este modo, el viaje a Tierra Santa se transforma, también, en una plataforma para la reafirmación doctrinal y la imaginación utópica católica (Otero 1912); una visión que, por momentos, guarda ciertos paralelismos con el sionismo cristiano, más extendido en ámbitos del protestantismo evangélico europeo y estadounidense (Lewis 2010; Stidham Rogers 2011).

Consideraciones finales

La experiencia de los peregrinos argentinos en Tierra Santa a principios del siglo XX revela una densa trama de sentidos religiosos, culturales y políticos que permite comprender el papel de la peregrinación como un acto de mediación simbólica entre el catolicismo, la nación y la alteridad religiosa. Lejos de constituir un ejercicio unidimensional de devoción individual, estos viajes –y más aún los relatos que los documentan– operan como dispositivos culturales de construcción identitaria. Al narrar su paso por los Santos Lugares, los peregrinos logran proyectar sobre Oriente una imagen de la Argentina como nación católica, integrada en una comunidad espiritual transnacional reunida en torno al papa. La visita obligada a Roma, narrada en las mismas crónicas, refuerza esa lógica de integración al vincular indisolublemente a las dos ciudades santas –Roma y Jerusalén– con el proyecto de romanización que dominaba la cultura católica argentina de la época (Di Stefano y Zanatta 2000, 332-336).

Paradójicamente, lo que estos relatos destacan de manera aún más elocuente es lo que callan. En un momento en que Buenos Aires acogía barrios enteros de inmigrantes judíos y árabes, procedentes en muchos casos de las mismas regiones visitadas por los peregrinos, resulta significativa la ausencia de referencias a esos vínculos potenciales. A fuerza de silencios, el Cercano Oriente se representa como lo radicalmente "otro", sin conexiones significativas con la creciente diversidad religiosa en Argentina. Lejos de estimular un reconocimiento de esa pluralidad, los relatos tienden a intensificar una visión homogénea de la nación e invisibilizan la agencia

de las minorías religiosas. Esta operación discursiva representa una contribución incipiente en la construcción del mito de la Argentina católica.

En cuanto a la otredad religiosa, los peregrinos la abordan desde una matriz confesional y civilizatoria que oscila entre la descalificación y la condescendencia. Judíos, musulmanes y cristianos orientales a menudo son retratados como portadores de errores doctrinales, fanatismos y formas culturales degeneradas. Aun cuando algunos autores se esfuerzan por presentar clasificaciones detalladas o interpretaciones teológicas más complejas, persisten las lógicas supersesionista y orientalista que ordenan el relato desde una jerarquía religiosa y civilizatoria implícita. Así, la figura del peregrino emerge como la de un testigo que, en cuanto depositario de una verdad revelada, detenta el privilegio exclusivo de interpretar y juzgar la experiencia religiosa en Oriente para el lector argentino. Con respecto al registro antijudío contenido en estos relatos, este anticipa una continuidad discursiva que se radicalizará en las décadas del treinta y del cuarenta con la producción abiertamente antisemita de algunos intelectuales católicos (Ben-Dror 2008, 41-63).

En este trabajo he querido poner de relieve no solo el valor que tienen los relatos de peregrinación como instrumentos de mediación con Tierra Santa, sino también su participación activa en la configuración de una identidad católica nacional. A través de un doble movimiento, estos textos proyectan sobre Oriente una imagen de la Argentina como parte integrante de una Iglesia católica globalizada, al tiempo que reafirman fronteras simbólicas frente a la creciente diversidad religiosa interna. En este proceso, la otredad termina siendo atrapada en una retórica que combina silencios estratégicos y descripciones condescendientes o descalificadoras.

Referencias bibliográficas

Akmir, Abdeluahed. 1997. "La inmigración árabe en Argentina". En *El mundo árabe y América Latina*, editado por Raymundo Kabchi, 57-121. Madrid: UNESCO/Libertarias/Prodhufi.

Arquidiócesis de Buenos Aires. 1907. *Religión é inmigración en la Arquidiócesis de Buenos Aires. Datos estadísticos. Octubre de 1907*. Buenos Aires: Talleres Tipográficos "La Euskaria".

Bazán y Bustos, Abel. 1905. *Aromas de Oriente. De Buenos Aires á Roma por Alejandría, Egipto –entremés oriental– Palestina*. Buenos Aires: Kosmos.

Ben-Dror, Graciela. 2008. *The Catholic Church and the Jews: Argentina, 1933-1945*. Lincoln/London: University of Nebraska Press.

Bergel, Martín. 2015. *El Oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Bianchi, Susana. 2004. *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas.* Buenos Aires: Sudamericana.

Brilli, Attilio. 2018. *El viaje a Oriente*, traducido por Juan Antonio Méndez. Madrid: A. Machado Libros.

Bustos, Zenón. 1908. "Pastoral". *La Voz de la Iglesia*, Buenos Aires, 29 de agosto: 1-2.

Castro, Martín O. 2009. "Nacionalismo, cuestión religiosa y secularización política en la Argentina a comienzos del siglo XX: 1900-1914". *Bicentenario. Revista de Historia de Chile y América* 8, n.º 2: 5-40.

Castro, Martín O. 2020. "Miedos locales, miedos transnacionales: los católicos y la revolución social a comienzos del siglo XX". *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos* [en línea], https://doi.org/10.4000/nuevomundo.82070.

Clark, Christopher y Michael Ledger-Lomas. 2012. "The Protestant International". En *Religious Internationals in the Modern World. Globalization and Faith Communities since 1750*, editado por Abigail Green y Vincent Viaene, 23-52. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Cohen-Hattab, Kobi y Noam Shoval. 2015. *Tourism, Religion, and Pilgrimage in Jerusalem*. London/New York: Palgrave Macmillan.

Conil, Félix M. 1894. *Jérusalem moderne. Histoire du mouvement catholique actuel dans la ville sainte*. Paris/Lyon: Maison de la Bonne Presse-Chez l'Auteur.

D'Costa, Gavin. 2017. "Supersessionism. Harsh, Mild or Gone For Good?". *European Judaism* 50, n.º 1: 99-107.

D'Costa, Gavin. 2019. *Catholic Doctrines on the Jewish People after Vatican II*. New York: Oxford University Press.

Di Stefano, Roberto. 2020. "Religión y nación en la Argentina. La problemática construcción del mito del país católico". *Rúbrica Contemporánea* 9, n.º 17: 57-77.

Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta. 2000. *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo/Mondadori.

Eiján, Samuel. 1905a. *La cuestión de los Santos Lugares. Escenas palestinianas*. Madrid: Imprenta de Ángel B. Velasco.

Eiján, Samuel. 1905b. *¡Memento Jerusalem! Manual de los devotos de los Santos Lugares*. Jerusalem: Tipografía de los P. P. Franciscanos.

Eiján, Samuel. 1906. *Narraciones y leyendas de Oriente: colección de lecturas recreativas sobre sucesos de las misiones de Tierra Santa*. Barcelona: Librería y Tipografía Católica.

Eiján, Samuel. 1909. *El País de Jesús. Conferencias pronunciadas a bordo del vapor "Saghalien" a la Peregrinación Nacional Argentina a Tierra Santa y Roma (Septiembre-Octubre de 1908)*. Barcelona: Herederos de Juan Gili.

El Pueblo. 1908. "La peregrinación a Tierra Santa". Buenos Aires, 22 de agosto: 1.

Espinosa, Mariano A. 1907. "Pastoral sobre la Peregrinación a Tierra Santa". *La Buena Lectura. Revista Mariana*, Buenos Aires, 25 de mayo: 460-461.

Espinosa, Mariano A. 1908a. "Peregrinación Argentina á Tierra Santa, Roma, Lourdes y Zaragoza. Pastoral". *La Buena Lectura. Revista Mariana*. Buenos Aires, 9 de mayo: 424-425.

Espinosa, Mariano A. 1908b. "Pastoral". *La Buena Lectura. Revista Mariana*. Buenos Aires, 8 de agosto: 582-583.

Espinosa, Mariano A. 1908c. "Pastoral de Mons. Espinosa" (conclusión). *La Buena Lectura. Revista Mariana*, Buenos Aires, 15 de agosto: 594-596.

Esquiú, Mamerto. 1906. "De Fr. Mamerto Esquiú. Una carta sobre Tierra Santa". *El Plata Seráfico*, Buenos Aires, 1 de enero: 27-31.

Feitoza, Pedro. 2024. *Propagandist of the Book: Protestant Missions, Christian Literacy, and the Making of Brazilian Evangelicalism*. New York: Oxford University Press.

Gasquet, Axel. 2007. *Oriente al Sur: el orientalismo literario argentino, de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*. Buenos Aires: Eudeba.

Gasquet, Axel. 2015. *El llamado de Oriente: historia cultural del orientalismo argentino 1900-1950*. Buenos Aires: Eudeba.

Greenia, George D. 2018. "What is Pilgrimage?". *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 6, n.º 2: 7-15.

Hernández Méndez, Sebastián. 2020. "'Fui, vi y gocé por las conquistas de la religión y de la ciencia'. Viajes y relatos de un obispo latinoamericano por Oriente (1885-1908)". *Rivista di Storia del Cristianesimo* 17, n.º 2: 335-350.

Kaminsky, Amy K. 2021. *The Other/Argentina: Jews, Gender, and Sexuality in the Making of a Modern Nation*. Albany: State University of New York Press.

Krejner, Jaime y Margarita Wolman Krejner. 2007. *Tierra Santa y el Nuevo Mundo durante el imperio Otomano*. Buenos Aires: Fundación Internacional Raoul Wallenberg/Casa Argentina en Israel.

La Buena Lectura. Revista Mariana. 1908. "Peregrinación Internacional á Tierra Santa y Roma". Buenos Aires, 21 de marzo: 344.

La Buena Lectura. Revista Mariana. 1908. "Á Tierra Santa, Roma y Lourdes". Buenos Aires, 29 de agosto: 617.

Lewis, Donald M. 2010. *The Origins of Christian Zionism: Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland*. New York: Cambridge University Press.

Lida, Miranda. 2015. *Historia del catolicismo en la Argentina: entre el siglo XIX y el XX*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Mallimaci, Fortunato. 2015. *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Marendy, Peter M. 2005. "Anti-Semitism, Christianity, and the Catholic Church: Origins, Consequences, and Responses". *Journal of Church and State* 47, n.º 2: 289-307.

Margry, Peter Jan. 2008. "Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms?". En *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*, editado por Peter Jan Margry, 13-46. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Menozzi, Daniele. 2014. *"Giudaica perfidia". Uno stereotipo antisemite fra liturgia e storia*. Bologna: Il Mulino.

Mohssine, Assia. 2015. "Viajeros mexicanos a Tierra Santa". *Al-Irfan* 1: 175-180.

Noufouri, Hamurabi. 2009. "Contribuciones argentinoárabes: entre el dato y la imaginación orientalista". En *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*, 115-152. Madrid: Casa Árabe/IEAM.

Obligado, Pastor S. 1873. *Viaje a Oriente (de Buenos Aires a Jerusalén) por el Doctor Pastor S. Obligado. Abogado de la República Argentina*. Paris: Imprenta Americana de Rouge, Dunon y Fresnedas.

Orzali, José A. 1908a. "Diario de la Peregrinación a Roma y Jerusalén". *La Voz de la Iglesia*, Buenos Aires, 24 de noviembre: 1-2.

Orzali, José A. 1908b. "Diario de la Peregrinación a Roma y Jerusalén". *La Voz de la Iglesia*, Buenos Aires, 25 de noviembre: 1-2.

Orzali, José A. 1908c. "Diario de la Peregrinación a Roma y Jerusalén". *La Voz de la Iglesia*, Buenos Aires, 28 de noviembre: 1-2.

Orzali, José A. 1908d. "Diario de la Peregrinación a Roma y Jerusalén". *La Voz de la Iglesia*, Buenos Aires, 29-30 de noviembre: 1.

Orzali, José A. 1908e. "Diario de la Peregrinación a Roma y Jerusalén". *La Voz de la Iglesia*, 1 de diciembre: 2.

Otero, José Pacífico. 1912. *Por la Palestina y por el arte*. Buenos Aires: Cabaut y C.a.

Pratt, Mary Louise. 2011. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, traducido por Ofelia Castillo. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Rein, Raanan. 2015. *Fútbol, Jews, and the Making of Argentina*, traducido por Martha Grenzeback. Stanford: Stanford University Press.

Ruether, Rosemary Radford. 1974. *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York: The Seabury Press.

Said, Edward W. 2008. *Orientalismo*. Traducido por María Luisa Fuentes. Barcelona: Debolsillo.

Stidham Rogers, Stephanie. 2011. *Inventing the Holy Land: American Protestant Pilgrimage to Palestine, 1865-1941*. Lanham: Lexington Books.

Toscano, Julián. 1909. *De América a Oriente. Primera Peregrinación Argentina á Tierra Santa. Reseñas breves de viaje con otras noticias de Europa*. Buenos Aires: Escuela Tipográfica del Colegio Pío IX de Artes y Oficios.

Traverso, Enzo. 2014. *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*, traducido por Gustau Muñoz. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Trimbur, Dominique. 2011. "The *École Biblique et Archéologique Française*: A Catholic, French, and Archaeological Institution". En *Unearthing Jerusalem. 150 Years of Archaelogical Research in the Holy City*, editado por Katharina Galor y Gideon Avni, 95-108. Winona Lake: Eisenbrauns.

Turner, Victor y Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.

Zanatta, Loris. 1996. *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.