

Geosímbolos religiosos en el espacio público. El centro de Luján como laboratorio de diversidad religiosa

Religious geosymbols in the public space. The center of Lujan as a laboratory of religious diversity

Fabián Claudio Flores* y Marcos Bruno Giop**

Recibido: 7 de febrero 2017
Aprobado: 31 de mayo 2017

Resumen

La ciudad de Luján es considerada el principal centro de peregrinaje mariano de Argentina. La apropiación del espacio público (sobre todo el centro histórico), está íntimamente relacionada a un modelo espacial donde el catolicismo ha tenido un papel central. Pero: ¿qué símbolos religiosos impregnan este espacio público?, ¿hay diversidad?, ¿cómo dimensionar esa semiografía religiosa del centro histórico-basilical?. Bonnemaïson (1981; 2002; 2004) realizó un valioso aporte mediante el concepto de geosímbolos, entendidos como huellas identitarias que marcan lugares y expresan sentidos. A partir de ello nos preguntamos acerca de la diversidad religiosa del centro histórico de la principal hierópolis católica y proponemos entender este ámbito como laboratorio para su interpretación. El artículo propone identificar y cartografiar los geosímbolos religiosos que se advierten en el espacio público, y que expresan formas desiguales de apropiación del territorio y de cristalización de procesos de diversidad religiosa.

Palabras clave:

Religiosidad
Espacialidad
Espacio público
Geosímbolos

Abstract

The city of Luján is considered the center of marian pilgrimage of Argentina. The appropriation of the public space (especially the historical center) is closely related to a spatial model where catholicism has played a central role. So, what religious symbols do fill in this public space?, is there diversity?, How can we measure this religious semiography inside the basilical-historical center?. Bonnemaïson (1981; 2002; 2004) made a valuable contribution through the concept of geosymbols, understood as identifying traces that mark places and express meanings. From this we ask about the religious diversity of the historical center of the main Catholic hieropolis and we propose to understand this area as a laboratory for its interpretation. This article proposes to identify and map the religious geosymbols that are perceived in the public space, and which express unequal forms of appropriation of the territory and processes of crystallization of religious diversity.

Key words:

Religiosity
Spatiality
Public space
Geosymbols

* Doctor en Ciencias Sociales y Humanas. Investigador Adjunto del CONICET. Departamento de Ciencias sociales. Universidad Nacional de Luján. Ruta 5 y Avenida Constitución, (6700) Luján, Buenos Aires, Argentina, licfcflores@hotmail.com

** Becario CIN. Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre Paisaje, Espacio y Cultura. Universidad Nacional de Luján. Ruta 5 y Avenida Constitución, (6700) Luján, Buenos Aires, Argentina, marcobg14@hotmail.com

INTRODUCCIÓN: LA CIUDAD Y SUS MARCAS

La ciudad, esa selva de símbolos que experimentamos corrientemente es, ante todo, un producto sociocultural e histórico. Grupos, individuos e instituciones, conviven, producen y se apropian cotidianamente^[1] del espacio de la ciudad. Este territorio urbano se nos presenta como

...un espacio representado y apropiado, una de las formas de aprehensión discursiva del espacio [...] que alude –además– a una apropiación política del espacio que tiene que ver con su administración y, por lo tanto, con su delimitación, clasificación, habitación, uso, distribución, defensa y, muy especialmente, identificación [...]. No hay territorio sin sujeto de esta apropiación –sujeto en posesión y en posición; no hay territorio sin otro (Segato, 2007, p. 71-72).

El espacio público de la ciudad se encuentra atravesado por cientos de signos geográficos que cumplen diversas funciones: desde ordenar el transitar de sujetos y objetos, desarrollar funciones económicas o sociales, hasta generar procesos de lugarización/deslugarización o fomentar ámbitos de ocio y/o esparcimiento. Los objetos que conforman la espacialidad (las materialidades) no son dispositivos neutros, sino que están cargados de sentidos y significados que grupos y sujetos le van atribuyendo. Son objetos socialmente producidos, concebidos, imaginados. A decir de Lefebvre se trata de “una forma, no un sistema, una posibilidad y una tendencia, lo que involucra la idea de proceso, construcción. Lo urbano es la morfología social. Se refiere a la posibilidad de que se produzca la situación urbana” (Lefebvre, 1983, p. 125).

El geógrafo Claude Raffestin (1986) propuso la idea de semiotización del espacio para referir al proceso mediante el cual los grupos sociales y los sujetos le incorporan al espacio la semiósfera, es decir, el conjunto de signos culturales que caracterizan a una sociedad. Un aporte central

[1] Nos interesa situarnos en este plano analítico de lo cotidiano desde la propuesta de Henri Lefebvre (1972) en la medida en que el autor entiende que la vida cotidiana además de contener espacio-tiempo está travesada por una pluralidad de sentidos asociados a puntos de vista de los sujetos y los simbolismos que éstos otorgan.

para el desarrollo de este tipo de abordajes es el andamiaje teórico propuesto por la geografía cultural de Joël Bonnemaïson. Este geógrafo francés lega una serie de pistas para el abordaje cultural del territorio del habitar y sus apropiaciones materiales y simbólicas (Lefebvre, 1972).

Cuando predomina la dimensión cultural, la espacialidad

...puede engendrar un sentimiento de pertenencia que adquiere la forma de una relación de esencia afectiva, e incluso amorosa, con el territorio. En este caso se convierte en un ámbito de identidad o, si se prefiere, de identificación, y puede definirse como “una unidad de arraigo constitutiva de identidad” (Bonnemaïson, 2004, p. 130).

En efecto, el territorio es al mismo tiempo una realidad material y una realidad cultural.

El geosímbolo es un marcador espacial, un signo en el espacio que refleja y forja una identidad [...]. Los geosímbolos marcan el territorio con símbolos que arraigan las iconologías en los espacios-lugares. Delimitan el territorio, lo animan, le confieren sentido y lo estructuran (Bonnemaïson en Raichenberg y Heau-Lambert, 2008, p. 179).

El propio Bonnemaïson plantea que el abordaje del paisaje y del espacio, desde la geografía cultural debe considerar siempre tres dimensiones centrales: a) un territorio, en el sentido geopolítico; b) un entorno geográfico, con una estructura ecológica pero antropizada; y c) los geosímbolos, que los entiende como:

...la structure symbolique d'un milieu, d'un espace, ses significations. La notion est à rapprocher de celle de «médiante» au sens où l'entend A. Berque (Berque, 1990). L'homme inscrit et montre dans son paysage les valeurs qui sont les siennes. Le géosymbole donne sens au monde, il est éthique et métaphysique. C'est la spiritualité d'un lieu: ce que l'on appelle l'esprit d'un lieu (Lasseuret & Thibault, 2000).

A través de esta categoría, el autor destaca que el territorio pone de manifiesto la relación simbólica entre cultura y espacio, ya que los entiende como dispositivos que “indicate the boundaries of territory; they also animate it, give it meaning, and structure it [...] geosymbols produce and construct territories” (Bonnemaïson, 2004, p. 261).

Del conjunto de geosímbolos que operan en la ciudad y con la cual interactúan los sujetos-habitantes, nos interesan especialmente todos aquellos que tienen alguna connotación religiosa, entendida en un sentido amplio de la categoría. Estos geosímbolos además, no son meras marcas en el espacio público, son dispositivos que dan cuenta de relaciones de poder (siempre asimétricas) y de relaciones de alteridad que se vinculan con procesos políticos, ideológicos, culturales y por supuesto, territoriales.

Al situar la mirada en las marcas que se imponen en el territorio y en el sentido que los sujetos y grupos le atribuyen, estamos proponiendo indagar sobre la pluralidad de prácticas religiosas y sistemas de creencias, pero también sobre las regulaciones^[2] que existen para semiografiar el espacio público del centro de la ciudad.

Nuestro objetivo principal apunta entonces, a identificar y mapear el conjunto de geosímbolos religiosos que aparecen en el centro histórico de la ciudad de Luján, en pos de advertir las maneras en las que lo religioso se hace presente en el espacio cotidiano de los sujetos. Proponemos no quedarnos en la identificación de la mera materialidad, sino bucear en el universo de tramas de sentidos que se le atribuyen a esos signos y que en definitiva, construyen la semiósfera a la que alude Raffestin (1986).

¿POR QUÉ CENTRO HISTÓRICO DE LUJÁN?

Las ciudades son la sedimentación de sus procesos socio-históricos. Por ello, para advertir la semiografía religiosa del espacio público, optamos por el caso del centro histórico de Luján, con toda la carga que de por sí trae aparejado el lugar. De allí que nos preguntamos como interrogante nodal, cuán diversa puede ser la se-

[2] Un interesante trabajo de publicación reciente de Alejandro Frigerio profundiza sobre los mecanismos regulatorios que operan para el control y/o invisibilización de “ciertas prácticas religiosas en lugares socialmente significativos donde no deberían estar presentes” (2017, p. 275). A partir del estudio de la experiencia evangélica y su emergencia en el espacio público luego del retorno de la democracia, el autor enfatiza el conjunto de mecanismos regulatorios que actuaron para estigmatizar a estas denominaciones cuya presencia y visibilidad alteraba el orden religioso-espacial de la ciudad de Buenos Aires.

miósfera urbana, de acuerdo a los geosímbolos que se imponen y demarcan el espacio público del centro lujanense, y cómo a partir de estas marcas es posible identificar procesos más generales que se experimentan en el campo religioso y que tienen anclaje espacial.

La ciudad de Luján es el principal centro de peregrinación y turismo religioso de la Argentina, y uno de los más importantes de Latinoamérica. Con unos 80.000 habitantes, esta urbe del noroeste de la provincia de Buenos Aires recibe al año entre 2 y 3 millones de visitantes.

El asentamiento fue declarado como Villa de los españoles a mediados del siglo XVIII en el contexto de las grandes transformaciones socio-espaciales que experimentó la región, la transformación de los circuitos y rutas comerciales, y la ocupación sucesiva del territorio de las sociedades indígenas. Así en 1755, y a partir de la donación de tierras por parte de una estanciera viuda, se organizó el poblado como primer asentamiento estable.

Sin embargo, la ciudad de Luján es considerada hoy como una verdadera hierópolis (Rosendahl, 2009) cuya “catolicidad” es percibida como previa a su fundación como núcleo urbano, y sustentada en un largo proceso de invención de una dimensión religiosa del espacio local (Flores, 2013).

Su consolidación como centro religioso se fue concretando en los siglos siguientes con el desarrollo de una serie de políticas públicas y modificaciones del espacio urbano que se apoyaron en representaciones espaciales (Lefebvre 1991), vinculadas al denominado “milagro de la carreta”, mito fundante de los discursos sobre el lugar^[3].

Las crónicas y relatos de viajeros que recrean el paisaje de los siglos XVIII y XIX, describen el espacio local como un pequeño asentamiento periférico, en las cercanías con la frontera, ro-

[3] “Esas narraciones sobre el Luján tuvieron falencias que, en su momento, las volvieron poco admisibles. No sólo para los círculos ‘ilustrados’ sobre los que podía caer la sospecha de negar un origen religioso por cuestiones ideológicas, sino también para los sectores más dispuestos a tomar como válido un inicio marcado por la fe. Esto, desde luego, no fue obstáculo para la cristalización simbólica y popular del pasado de la devoción y la localidad” (Binetti y Suárez, 2016, p. 31).

deado de explotaciones agrícolas y algunas estancias a orillas del río Luján.

El patrón espacial de ciudad santuario es tan precoz como el surgimiento de la urbe misma hacia 1755. Desde entonces, el territorio comenzó a articularse en torno a la iglesia y los flujos de peregrinos se incrementan progresivamente.

Sin embargo, los grandes cambios urbanos y el fortalecimiento de su dimensión religiosa se efectivizaron recién a fines de siglo XIX con la construcción de la Basílica Nacional. Atrás quedarían las versiones más sencillas y rústicas que se habían edificado desde la instalación de la imagen en la zona, con la construcción del primer templo en 1677.

La Basílica Nacional de Luján –tal como se la conoce actualmente– fue una invención del padre Jorge María Salvaire^[4], y se enmarcó en un proyecto urbano mucho más amplio que proponía el posicionamiento de la ciudad de Luján como la principal hierópolis del país, proyectando además el culto a nivel nacional y latinoamericano en un contexto de organización de la estructura institucional del estado en formación (Flores, 2013).

Las transformaciones posteriores a la imposición del proyecto salveriano profundizaron el modelo de ciudad religiosa originada en el mito fundante, reorientando, además, la actividad hacia el turismo religioso.

Por otro lado, estos patrones fueron activando un proceso de segregación que perdura hasta la actualidad: la Lujan religiosa se disocia de las “otras lujanes”; y como la espacialidad debe ser reproducida socialmente, esta transcripción exterioriza una fuente continua de lucha, conflicto

[4] La iniciativa de Salvaire surge de una particular promesa que este sacerdote le hiciera a la Virgen en momentos en que su vida corría peligro en las tolderías de Salinas Grandes. Dicha promesa a la Inmaculada Concepción consistía en que si salía con vida de esa situación, construiría un templo en su honor. Para 1875, Salvaire se encontraba misionando entre los mapuches unos tratados de paz entre el gobierno de Buenos Aires y las comunidades de Catriel y Cachul. La llegada de Salvaire al lugar, se producía en momentos de marcada zozobra, producto de la temible avanzada de la línea de fortines sobre los territorios indígenas, y la lenta ocupación de las tropas nacionales en Carhué, espacio que las sociedades indígenas reclamaban ancestralmente como propios. Estas comarcas eran un punto estratégico de los mapuches, y funcionaban además como espacio sagrado para sus prácticas religiosas.

y contradicción que perduran más allá del momento en el que se producen los propios hechos. El consumo cotidiano de lugares da cuenta de imaginarios asociados a la Basílica, la Plaza Belgrano, el río Luján y sus alrededores como espacios ajenos a la cotidianeidad de los habitantes de Luján. En contraposición el sector de la Plaza Colón (donde se encuentra actualmente el Palacio Municipal), articulado por el eje de la calle San Martín y, desde las calles 9 de Julio hasta Humberto Primo, constituye el ámbito de la ciudad de todos los días, apropiada y utilizada por sus sujetos-habitantes como espacio cotidiano. Esa segregación entendida como el resultado de la “imposición de una forma totalitaria que apunta a desgarrar lo urbano y su complejidad mediante la ruptura de relaciones y el cese información” (Lefebvre, 1983, p 84) es una característica que le otorga mayor complejidad y conflicto al uso, apropiación y semiotización del espacio público.

Teniendo en cuenta esta trayectoria de producción histórica de la ciudad, proponemos pensar este ámbito como escenario que condensa una historia y una geografía propia, situando el problema en el orden de la dimensión simbólica, donde los sujetos adquieren un protagonismo central; pero también apuntando a las materialidades que manifiestan ese orden (en este caso los geosímbolos), y que irrumpen en el espacio urbano de manera singular articulando formas espaciales, procesos específicos y prácticas concretas.

ORDEN METODOLÓGICO

La perspectiva asumida es cualitativa, mediante un trabajo de campo intensivo que involucró la observación y registro de todos los geosímbolos que se encontraban en el área seleccionada como medidores de la diversidad religiosa. El recorrido implicó además del registro de las marcas en una ficha, la interpretación de los sentidos que los sujetos hacen de esos geosímbolos^[5]. Este dato no

[5] En este sentido hemos tratado de identificar los geosímbolos y luego hacer una interpretación del uso y las apropiaciones que los actores hacen de los mismos. A veces este trabajo fue más sencillo en la medida en que lo logramos a través de entrevistas informa-

es menor porque al tratar de indagar en cómo se configura el paisaje religioso del centro histórico, estamos además preguntándonos por las intencionalidades que llevaron a que esos geosímbolos fueran emplazados en esos sitios y no en otros, y en definitiva por las tensiones que se generan en un espacio público reglado por cánones normativos, sociales y culturales.

Desde interjuego lefebvriano entre prácticas materiales, representaciones del espacio y espacios de representación (Lefebvre, 1991), hemos articulado el armazón teórico-metodológico en el que enmarcamos la pesquisa, ya que detrás de cada tipología de geosímbolos detectados se indagó en el universo de sentidos y lógicas que organizan su emplazamiento, ampliando la imaginación geográfica a otras dimensiones más allá de la simple materialidad.

El recorte territorial fue intencional e incluyó un área que en términos morfológicos y simbólicos se configura como “centro histórico” de Luján. La región, como podemos ver en el plano de la Figura 1, incluye 83 manzanas que se sitúan entre la Avenida Humberto Primo y el río Luján, y

les con dueños de casas o comercios que contaban con altares privados o semi-privados, otras veces logramos contactarnos con sitios o páginas que aparecían en los afiches y calcos instalados en la vía pública y en algunos casos (los menos), no hemos podido identificar estos posibles sentidos, por lo que acudimos a nuestra interpretación particular de los mismos a modo de hipótesis.

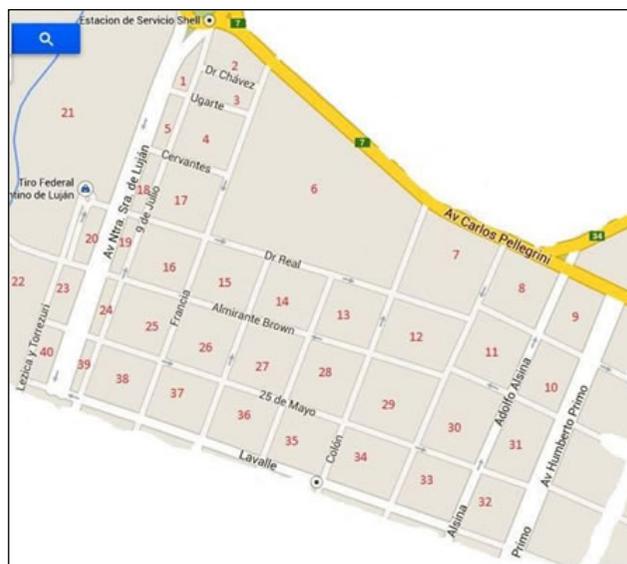
la calle Dr. Muñiz y la Av. Carlos Pellegrini.

En concordancia con dos trabajos pioneros sobre este área^[6], entendemos que el centro histórico de la ciudad se define por su proceso histórico de producción del espacio que implica: por un lado, la morfología arquitectónica, funcionalidad y uso del suelo urbano, y por otro lado, las percepciones y representaciones del espacio que generan los sujetos estableciendo límites simbólicos de este territorio como ámbito cotidiano. Por ende, la construcción del escenario es multidimensional y compleja, pero acotada a fines utilitarios para desarrollar el trabajo de campo. Además, dentro de estas 83 manzanas se dan diversos usos y apropiaciones del espacio: hay zonas comerciales-financieras, áreas residenciales de alta renta, zonas destinadas al ocio y esparcimiento, y áreas residenciales de sectores populares. Todo esto hace que el paisaje se vuelva más complejo aún^[7].

[6] Gutman, 1995; Marquiegui y Fernández, 1998.

[7] Un antecedente valioso en sintonía con nuestra propuesta es el Atlas de las creencias religiosas en la Argentina (2013), que en su capítulo 4 (“Símbolos religiosos en el espacio urbano”) da cuenta de las marcas religiosas en el espacio público de cuatro centros urbanos: Mendoza, Santiago del Estero, Rosario y partes del AMBA, en algunos casos relevados en su totalidad y en otros por muestreo intencional. Al respecto de esta obra véase Flores y Carini (2015), “El territorio y lo sagrado. Reflexiones en torno al Atlas de las creencias religiosas en la Argentina”, Boca de sapo, año XVI, n° 20, Buenos Aires.

Figura 1. Centro histórico de la ciudad de Luján (área de indagación)



Fuente: Elaboración personal sobre la base de Google Maps, 2016. Escala 1:20000

Al asistir al campo en sucesivas oportunidades nos encontramos con una multiplicidad de marcas religiosas con distintas localizaciones y sentidos; hecho que obligó a sistematizar la información siguiendo un orden taxonómico específico.

Teniendo en cuenta que los geosímbolos religiosos cristalizan relaciones políticas, sociales y culturales y que son relacionales a tiempos y lugares, se optó por identificarlos y sistematizarlos en función de:

~ 1. *Instituciones con marcas religiosas*: se refiere a todo tipo de organizaciones socio-territoriales (educativas, culturales, sociales, políticas, etc.) cuya función central no es religiosa pero que contengan marcaciones religiosas, independientemente de su origen. Se privilegia en esta categoría el carácter institucional en el que se enmarca el geosímbolo para identificarlo como una categoría en el territorio.

~ 2. *Templos*: en este grupo se sumaron todos aquellos sitios en torno a los cuales los sujetos o los grupos desarrollan prácticas religiosas y/o devocionales, independientemente de su morfología y estructura; teniendo en cuenta tanto a los que tienen alguna instancia de formalización, como aquellos sitios que funcionan informalmente.

3. *Altars*: este tercer tipo de geosímbolos hace referencia al conjunto de materialidades que denotan signos religiosos y cuya estructura en el territorio tiene algún nivel de estabilidad en el tiempo. Su presencia en el espacio implica algún rasgo de identificación religiosa y su morfología -muy diversa- reconoce continuidad temporal. Pueden adoptar formas variadas: desde estatuas, azulejos, placas, ermitas, conjuntos de estos elementos combinados con ofrendas y exvotos, etc. En esta categoría interesa identificar tres sub-grupos:

- > 3.a. *altars en espacios privados*,
- > 3.b. *altars en espacios públicos*,
- > 3.c. *altars privados de uso público*.

~ 4. *Marcas de carácter efímero*: esta iconografía engloba a un universo muy heterogéneo de materialidades cuyo rasgo común es su carácter eventual y momentáneo en el territorio.

Suele ser murales, calcos, estampas, poster, carteles y una amplia variedad de imágenes de materiales relativamente perecederos. Al igual que en el caso anterior se distinguen:

- > 4. a. *marcas en espacios privados*,
- > 4. b. *marcas en espacios públicos*,
- > 4. c. *marcas privados de uso público*.

~ 5. *Otros geosímbolos*: finalmente, y como resultado de la experiencia preliminar en el campo, surgieron una serie de marcaciones con carácter religioso o conjunto de ellos que no encuadraban en las tipologías anteriores, y que al ser minoritarias dentro del relevamiento se optó por sumarlos en este grupo^[8].

De la recolección e interpretación de los geosímbolos, se estableció un segundo nivel de clasificación para identificar el rasgo identitario religioso al que aludía la materialidad, y los sentidos que los sujetos le imputaban. Frente a la amplia pluralidad y multiplicidad de vínculos con lo sagrado, se decidió -como primer acercamiento- simplificar en las siguientes categorías:

~ 1. *Geosímbolos católicos (en general)*: circunscribe a todos aquellos símbolos, dogmas, prácticas espaciales y sistemas de creencias más generales, vinculados al modelo institucional de la Iglesia Católica Apostólica Romana.

~ 2. *Geosímbolos católicos marianos*: se utilizó esta categoría específica para referir a todos los dispositivos espacio-religiosos que se vinculan con el culto específico a María en todas sus advocaciones.

~ 3. *Geosímbolos católicos populares*: la categoría de catolicismo popular es muy polisémica y tiene diversos usos y apropiaciones. Aquí, se hace referencia al grupo que remiten a representaciones religiosas que desbordan lo institucional o como refiere René de la Torre: “más que ser una espiritualidad paralela se trata de una religiosidad transversal a la

[8] Una aclaración que vale la pena hacer es que, para esta instancia se decidió no incluir a los topónimos que remiten a geosímbolos religiosos, así como tampoco a aquellas marcas que aparecen en inscripciones relacionadas al Estado en su instancia municipal, sobre todo porque el propio escudo del Municipio de Luján contiene iconografía religiosa en su interior: la imagen de la Virgen de Luján.

institución” (2012, p. 511).

~ 4. Geosímbolos protestantes (históricos): suma a todas las marcas territoriales referidas al protestantismo temprano emergidos del cisma reformista, autoidentificados como “histórico” (anglicanos, presbiterianos, etc.).

~ 5. Geosímbolos evangélicos: referimos a todos aquellos que aluden a los protestantismos tardíos (siglo XX) en la Argentina basados en dos corrientes centrales: los pentecostales y neopentecostales.

~ 6. Geosímbolos vinculados a la *New Age*: también se trata de una categoría polisémica que acoge a un conjunto muy heterogéneo de prácticas, símbolos, imágenes y sistemas de creencias. Los dispositivos asociados a la llamada Nueva Era recrean prácticas de origen oriental y/o nativistas mezcladas con un fuerte contenido psicológico (Viotti, 2011). Surgidas originalmente en la costa oeste de los Estados Unidos, muchas de ellas recrean categorías y prácticas novedosas sobre un modelo de matriz cristiana basado en la transformación personal (Carozzi, 2000). Dentro del contexto nacional, María Julia Carozzi (2000) ha entendido a la Nueva Era como un paraguas conceptual bajo el cual se incluyen las actividades de personas y grupos que no aceptan la denominación Nueva Era para sí, pero que se identifican con muchas de sus creencias y prácticas. Estas elaboraciones pretendieron dar cuenta de los cambios que sucedieron en Argentina a partir de la década de 1980, en la que se consolida una red de movimientos que condensan ciertos elementos como son la parapsicología, el yoga, la reflexología y saberes orientalistas centrados en la meditación, que retoman algunos de los lineamientos mencionados anteriormente dentro del universo de la Nueva Era (Carozzi, 2000). Más recientemente y refiriéndose al contexto latinoamericano, Renée de la Torre (2012) propone a fines analíticos, comprender a la *New Age* como una matriz de sentido basada en principios holísticos que permiten establecer conexiones y analogías entre el *self*

y el cosmos, bajo la inspiración utópica de modificar el mundo y sus relaciones.

Finalmente vale la pena hacer la aclaración que el relevamiento se desarrolló a lo largo de seis meses, y que pueden haber habido modificaciones en el esquema de la semiósfera registrada; no obstante esta aproximación ayuda a entender las maneras que adopta la territorialidad religiosa y la morfología que adquiere la diversidad religiosa expresada en el espacio público de una ciudad-hierópolis católica como lo es Luján.

MAPEAR LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

La geografía de las religiones ha mutado notablemente en las últimas décadas de la mano de los estudios culturales, pasando “progresivamente de lo morfológico a lo simbólico” y logrando acceder a un nivel donde el paisaje cultural a secas no proporciona nada de inmediato si no se realiza una práctica interior que permita acercarse a las formas, sentidos y signos sobre el grupo religioso^[9] (Racine y Walther, 2006, p. 483).

En muchas de las ciudades del mundo, la transformación religiosa del paisaje urbano a partir de fines de siglo XX, modificó el esquema tradicional a tal punto que lo sagrado se fue apoderando de lugares que anteriormente eran destinados a otros usos como hoteles, centros culturales o escuelas, y al mismo tiempo se dio la proliferación de prácticas religiosas que comenzaron a refugiarse dentro del dominio privado. Estos procesos de cambio dan cuenta de nuevas formas de apropiarse de la espacialidad religiosa, pero también nos hablan de un cambio cultural más general que denota la emergencia de formas más complejas de usar y semiografiar el espacio público.

Los cartogramas que se efectuaron para la ciudad de Luján hablan tanto de los procesos de mutación del campo religioso como de las

[9] A través de esto se accede al meaning of the land, pudiendo “llegar a ponerse los lentes adecuados para una lectura geográfica de la escritura religiosa terrestre” (Racine y Walther, 2006, p. 485).

transformaciones más amplias que experimenta el centro urbano a partir de las operaciones de los “actores territorializados” que dejan huellas en el espacio público, que lo condicionan y producen la ciudad en su constante fluir (Lindón, 2010, p. 230).

El carácter de hierópolis católica que adquiere Luján, hace que circulen cotidianamente por las calles del centro una gran cantidad de sujetos que residen en la ciudad, pero también un número importantes de visitantes que arriban temporariamente. Esta heterogeneidad le otorga una mayor complejidad al rol que juegan los significantes territoriales que se han de identificar.

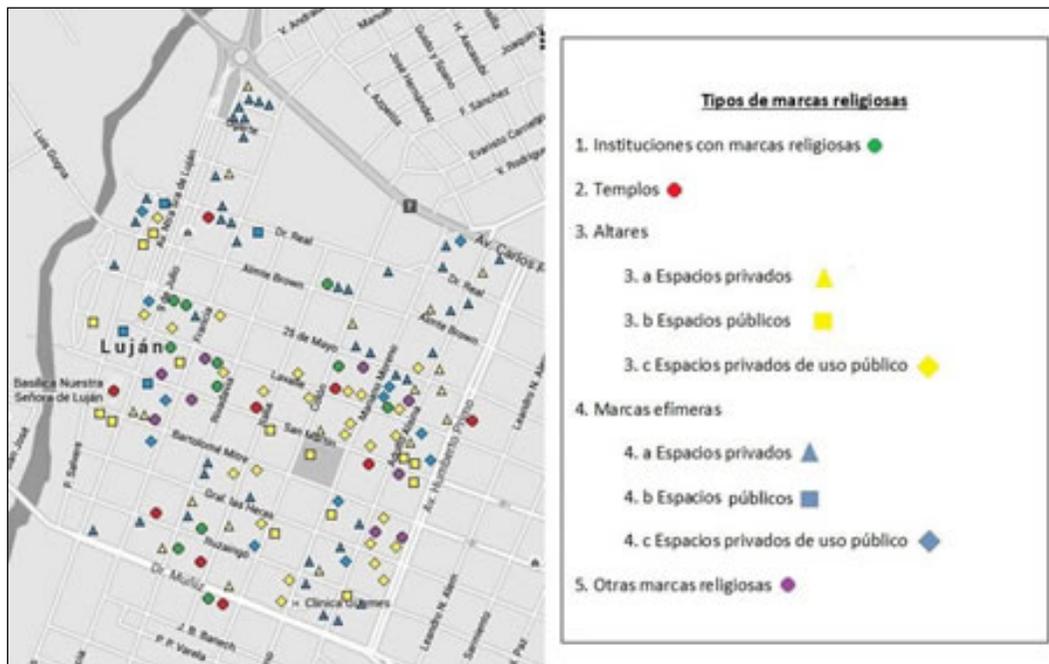
La presencia de geosímbolos religiosos es cuantiosa en todo el espacio público del centro, como podemos advertir en el plano de la Figura 2, y dentro de la variedad de categorías predominan las marcas religiosas de carácter efímero, seguido por los altares, especialmente los privados y los privados de uso público que funcionan en algunos comercios. Esto crista-

liza un notable proceso de semiotización de toda el área que, por otro lado, posee un alto nivel de circulación.

Dentro de este universo de marcaciones, los templos y las instituciones con referencias religiosas son las que menor presencia tienen en el espacio urbano del centro lujanense. Esta matriz de emplazamiento refiere a cómo fue la urbanización de la ciudad, pero también advierte sobre la fuerte impronta católica que domina toda la matriz espacial, y de las regulaciones^[10] que operan al respecto.

[10] Hacemos referencia a las regulaciones gubernamentales (normativa jurídica), restricciones administrativas y también aquellas que exceden la esfera estatal: las regulaciones sociales, referidas a las restricciones, estigmatizaciones e invisibilizaciones que sufren las minorías religiosas a partir de imaginarios culturales y/o el rol de los medios de comunicación. Frigerio (2017) citando a Grim y Fink (2006) advierte que “Social regulation can be extremely subtle, arising through the pervasive norms and culture of the larger society, or it can include blatant acts of persecution by militia groups. Often, though not always, this form of regulation is a product of religion. Religion itself can regulate other religions. When compared to government regulation, the sources of social regulation are more elusive. Yet the consequences can be equally potent” (p. 8).

Figura 2. Geosímbolos religiosos en el centro histórico de la ciudad de Luján



Fuente: Elaboración propia sobre la base de trabajo de campo sistematizado. Escala 1: 12000

De los 166 geosímbolos detectados, solamente 9 son templos de distintas denominaciones religiosas y 11 son instituciones que presentan alguna referencia espacial de orden religiosa (escuelas, sede de sindicatos, dependencias de la Iglesia Católica, entidades culturales). El patrón de localización de estas instituciones refuerza un modelo centro-periferia vinculado a la expansión más tardía de movimientos religiosos no católicos en un territorio históricamente católico, por ejemplo la presencia de la Escuela Cristiana Fuente de luz (institución educativa de raíz cristiana) que se encuentra situada en los bordes del área de análisis (sobre la calle Dr. Muñiz al 473) y que funciona desde 2004. En cambio, el resto son marcaciones de raíz católica que aparecen en distintos sitios de la ciudad y cuya centralidad habla en cierta medida de la profundidad histórica e intensidad que tiene la Iglesia Católica y su capacidad de establecer lazos con el Estado o entidades no gubernamentales^[11].

Con respecto a los templos, geosímbolos que manifiestan identificación religiosa explícita, en la medida que funcionan como lugares de culto, hay un predominio de los ligados a los nuevos movimientos religiosos, especialmente a los categorizados en términos genéricos como “evangélicos” (Iglesia Nueva Apostólica, Iglesia Evangélica del Nazareno, Centro Internacional de Adoración [CIA], Universal del Reino de Dios), que ocupan los bordes del denominado centro histórico. Estos templos, en tanto geosímbolos institucionales, funcionan como “índices de la presencia del culto y de las prácticas vinculadas a él, como inscripciones performativas del espacio” (Miguel, 2014, p. 201)^[12].

Además, estos templos responden a un proceso de apropiación de espacios que tradicionalmente no tenían funciones religiosas y que entre 1990 y 2000 fueron adquiridos por estos grupos para transformarlos en lugares para el

culto de diversas denominaciones evangélicas. El caso más emblemático en el centro urbano es el de la C.I.A., un movimiento religioso neopentecostal que se encuentra a cuatro cuadras de la Basílica sobre la calle principal (San Martín). La propiedad actual donde se halla el templo fue, hasta el 2010, el “Numancia”, única sala de cine de Luján. Similares procesos se advierten en otros casos: la IURD se instaló a comienzos de la década de 1990 en un espacio que anteriormente funcionó como comercio de electrodomésticos, la Iglesia Cristiana de alabanza (llegada en la década de 1980) se emplaza en el ex predio de una cancha de fútbol, y las Iglesia Evangélica del Nazareno y la Asociación Cristiana “El Camino” ocupan actualmente ámbitos que precedentemente eran casas particulares. Situaciones afines advierte Frigerio (2017) para el centro de la ciudad de Buenos Aires, donde espacios “tradicionalmente seculares” (canchas de fútbol, cines, comercios y plazas), comenzaron a ser apropiados como “lugares religiosos”^[13].

Además de la Basílica, solamente aparece un templo católico en toda el área del centro de la ciudad, y corresponde a un salón parroquial donde también se desarrolla el culto, aunque funciona -especialmente- como espacio administrativo. La ausencia de templos católicos revela la importancia de la Basílica Nacional como “el” geosímbolo católico por excelencia, sitio de peregrinaje e ícono de la identidad nacional.

El cartograma de distribución de los geosímbolos en el centro de la ciudad (Figura 3), muestra una dinámica dispar que implica la presencia de áreas más densamente semiografiadas en torno a las zonas comerciales (calles San Martín, Lavalle en cercanías a Humberto Primo), y se vincula especialmente con la presencia de

[11] La mayoría son placas en las que aparece la imagen de la Virgen de Luján, del negro Manuel o la Basílica.

[12] Es frecuente que en las esquinas aledañas a algunos templos se encuentren grupos de misioneros evangélicos entregando folletos y libros.

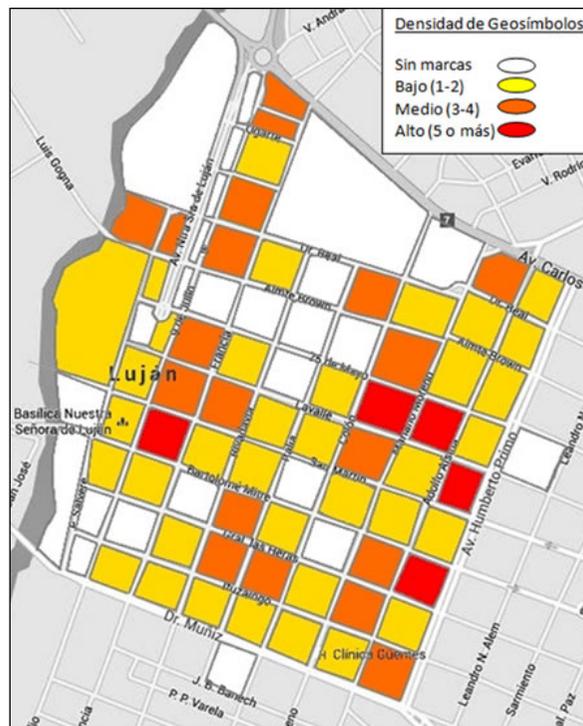
[13] “Albeit not ‘Catholic’, and therefore somewhat deviant, these buildings were considered socially appropriate as religious spaces—for they were built originally and only for this purpose. Evangelicals and Pentecostals, in contrast, were more spatially unbound. They occupied several and very differing spaces that were not considered “properly” “religious”: soccer stadiums, circus-like tents, public plazas and—as we shall see, particularly irritating to middle-class Argentinian values—movie theater” (Frigerio, 2017, p. 284).

geosímbolos materializados en altares y marcas efímeras en los espacios privados o espacios privados de uso público, como el caso de las identificaciones marianas presentes en los negocios con estatuas de la Virgen, estampas o posters. Por otra parte, los lugares sin marcaciones religiosas ocupan las manzanas destinadas a usos recreativos y para ocio, como las zonas ribereñas, donde se encuentran parques y recreos, o las amplias manzanas del Parque Ameghino y el Parque San Martín, donde se emplaza la cancha de fútbol y rugby del Club Luján y las canchas de tenis. Otros vacíos se advierten en las zonas aledañas a la ribera y en las manzanas que lindan con el eje Basical de las calles 25 de Mayo y Alte. Brown. Las áreas menos semiografiadas, por su parte, se corresponden con zonas de menor densidad de ocupación permanente, pero de alta circulación cotidiana, donde el catolicismo local ha tenido presencia histórica: el centro Basical, las Recovas, los recreos y el parque Ameghino, conformando una territorialidad católica temprana inscripta en el trazado inicial de la ciudad. Además, debemos conside-

rar que estos vacíos de geosímbolos suelen ser los espacios que “habitan” los peregrinos y los turistas que arriban a la ciudad, cuestión que puede actuar de algún modo como regulación social para la presencia de marcas disidentes en un territorio católico(Lindón, 2010).

La idea de diversidad religiosa se distancia de la de pluralismo religioso, en la medida en que mientras que en el primer caso se alude a la existencia de variedad de denominaciones y geosímbolos en el espacio público, en el segundo caso se alude a la aceptación y valoración positiva de esa diversidad (Beckford, 2003; Frigerio y Wynarczyk, 2008). Este hecho no siempre ocurre en los espacios cotidianos, e inclusive genera situaciones de disputa y conflicto por la apropiación del espacio público. Un ejemplo que ilustra cómo operan estas regulaciones y estigmatizaciones hacia algunos “otros religiosos” es el caso del único templo de religión afro que identificamos en la zona, y que no muestra ningún tipo de inscripción ni referencia exterior, parte de las razones de su parcial invisibilización tiene que ver con estas regulaciones extra-estatales.

Figura 3. Densidad de los geosímbolos religiosos en el centro de la ciudad de Luján



Fuente: Elaboración propia sobre la base de trabajo de campo sistematizado. Escala 1: 12000

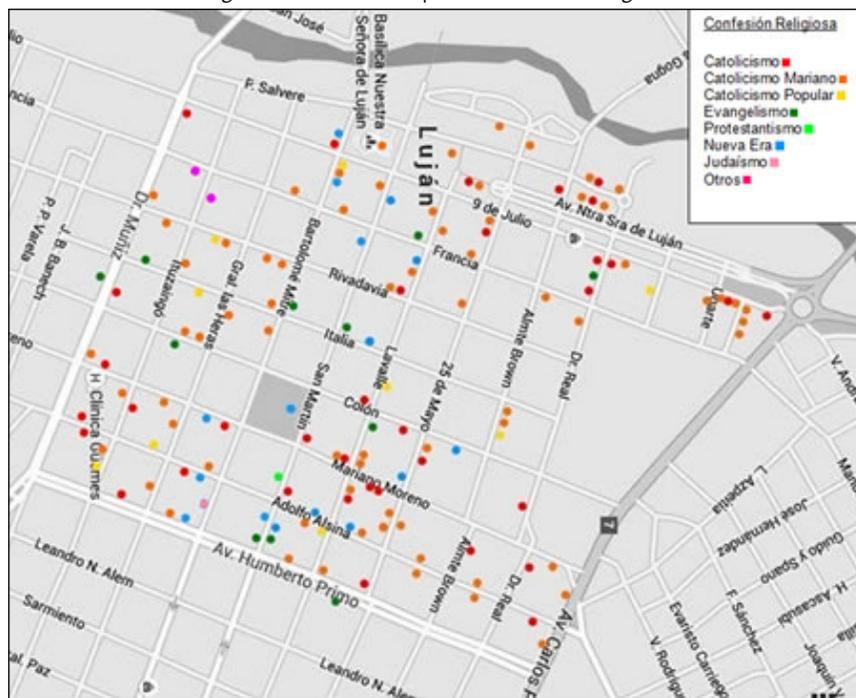
Con respecto a las identificaciones religiosas, si bien existe una amplia variedad de geosímbolos en el espacio público, la mayoría católica es abrumadora. Al observar la Figura 4, podemos señalar que de los 166 geosímbolos detectados en toda la zona, 140 se corresponden con marcaciones católicas de distinta índole, algo así como el 85 % del total de las presentes en el centro histórico de la ciudad. Esto nos dice mucho acerca de la morfología de la ciudad y de su historia territorial, por ejemplo la presencia temprana de una ocupación católica de la espacialidad cristalizada en altares en las casas de los barrios céntricos con simbología católica de diversa índole. Dentro de esta categoría, las de raíz mariana son mayoría tanto en altares (privados y públicos) como en marcaciones efímeras, siendo la Virgen de Luján la que mayor cantidad de veces se sitúa en el espacio público y en distintos soportes: estatuas, estampas, azulejos, carteles y hasta murales.

Los geosímbolos puramente católicos son propios de los altares y marcas efímeras de carácter privado. En ellos los íconos más frecuentes son la Sagrada Familia, el Sagrado Corazón y la cruz.

Todos ellos denotan “protección”, en el sentido de los actores, y por ello -en la gran mayoría de los casos- se emplazan en la entrada, sobre todo arriba de la puerta. Un ícono presente en varias oportunidades es la cruz de San Benito como geosímbolo en las puertas de las casas. El origen del mismo revela también protección, pero especialmente contra “el mal” y “el diablo”^[14]. En el último año comenzó a desarrollarse una práctica bastante heterodoxa en un predio a pocas cuadras de la Basílica, el Jardín semi-público “El negro Manuel”. Allí una vez al mes se realizan prácticas de sanación que combinan imposición de manos (al estilo carismático) con exorcismos, a cargo de una sanadora. Una vez más la diversidad está, aunque aparezca invisibilizada frente a las regulaciones, no solamente por lo disidente del fenómeno sino también por lo esporádico del escenario religioso que se monta.

[14] Hay que tener en cuenta que en la localidad de Jaúregui (partido de Luján) se encuentra la Abadía de San Benito fundada en 1914, y por lo tanto su influencia se expande a toda el área. Además es frecuente la práctica de exorcismos dentro del catolicismo local. Ver: <http://www.lanacion.com.ar/691537-mandar-el-diablo-al-diablo> (Diario La Nación, 30 de marzo de 2005).

Figura 4. Geosímbolos por identificación religiosa



Fuente: Elaboración propia sobre la base de trabajo de campo sistematizado. Escala 1: 12000

Los altares privados -pero con visibilidad pública- son un geosímbolo que expresa identidad religiosa fuerte. Los barrios de clase media, de uso predominantemente residencial, resultado de la expansión urbana de la primera mitad del siglo XX, son los que cuentan con mayor presencia de estos geosímbolos y se hallan hacia el sur de la calle San Martín, arteria comercial del centro^[15].

Al respecto de la presencia de geosímbolos católicos -y sobre todo los marianos- un dueto iconográfico que se repite en varias oportunidades son los altares a la Virgen de Luján combinados con banderas y cintas argentinas. Aquí el enlace entre identidad religiosa e identidad político/nacional introduce y refuerza la idea del “mito de la Nación Católica” como soporte de una identidad nacional y, a la vez, de un catolicismo vernáculo donde no debe haber dudas de que “ser argentino es ser católico”. Este tipo de geosímbolos, que además tienen presencia notable en la Plaza Belgrano y el área histórico-basical^[16], funcionan como “semáforos identitarios”, y legitiman las relaciones de poder que se fueron articulando entre la Iglesia Católica y el Estado (en todas sus instancias), y de éstas con las minorías religiosas, enquistando procesos de segregación espacial en el nivel del habitar la ciudad (Lefebvre, 1983).

Como fenómeno relativamente novedoso se visibilizan algunos altares -tanto públicos como privados-, y algunas marcas efímeras relacionados con iconografía vinculada a la religiosidad popular. Los sitios dedicados al Gauchito Gil son los que emergen con mayor asiduidad y en su mayoría erigidos en ámbitos periféricos. La excepción que vale la pena mencionar es un altar

privado de uso público que funciona en una cerrajería del automotor situada en la esquina de Alsina y Lavalle. Se trata de un altar dedicado al Gauchito Gil, pero que se combina con otros elementos y figuras del catolicismo popular como la Madre María y Pancho Sierra. No falta la Virgen de Luján y un conjunto de exvotos que colman el geosímbolo, como velas, dinero, botellas y flores. Si bien es un espacio privado que pertenece a una persona que se identifica como “curador” y “cuidador”, se trata de un lugar sacralizado por algunos sujetos que cotidianamente ingresan al lugar a pedir o agradecer al/los santos^[17].

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES: ENTRE NUEVOS Y VIEJOS FENÓMENOS

El rastreo, identificación y análisis de los geosímbolos que afloran en el centro histórico de la ciudad de Luján dan cuenta de las formas en que se fue gestando la urbanización y la transformación del centro de una ciudad particular como es una hierópolis mariana, pero también habla de las posibilidades y dificultades de apropiarse del espacio público por parte de los distintos agentes religiosos.

El predominio de la semiografía de raíz cató-

[17] En la entrada del negocio se exhibe un mural de gran tamaño como muestra de agradecimiento al Gauchito Gil. Cuando se ingresa al local se percibe un altar principal cuyo protagonista es el propio Gauchito Gil totalmente rodeado de exvotos. El dueño del local y cuidador del geosímbolo explicó que ese lugar estaba abierto para cualquier persona que tenga intención de agradecer o pedir algo al “santo” y que no tenga la posibilidad de viajar a Mercedes, provincia de Corrientes, donde se encuentra el principal centro devocional. Además comentó realizar viajes de periodicidad mensual a dicho sitio. Este dato no es menor, ya que a nivel del análisis socio espacial, la propia narrativa del interlocutor abre una puerta para introducirnos en el análisis del discurso espacial que a manera holográfica estableciendo puentes entre escenarios distantes espacial y temporalmente (Lindón, 2010). Y en este sentido se advierte que “un escenario situado en un lugar concreto y en un tiempo igualmente demarcado, con la peculiaridad de que en él están presentes otros lugares que actúan como constituyentes de ese lugar” (Lindón, 2010, p. 32). Ese altar emplazado en el centro histórico de Luján, condensa y cristaliza, en su relato, otro territorio: el altar central del Gauchito en la ciudad de Mercedes. A través de este recurso se puede apreciar como nuestro interlocutor carga de sentido y pone en valor una espacialidad lejana a través de sus narrativas y experiencias espaciales. De esta forma, tanto la persona como el comercio resultan un nexo de conexión directa con el espacio central de devoción ubicado en Corrientes.

[15] Un caso interesante con el que nos encontramos durante el trabajo de campo es el de un altar privado en el predio de una vivienda familiar. Se trataba de una ermita vacía, sin imagen en su interior. Al entrar en contacto con la propietaria comentó que cuando ella llegó a residir a esa casa, la ermita tenía la imagen de la Virgen de Luján, pero cuando ella se mudó, decidió quitarla y dejar el espacio vacío como símbolo de ateísmo, identificación religiosa a la que adscribe. El caso nos reveló un importante desafío metodológico de tratar de ver lo inmaterial, más allá de la simple materialidad que construye el territorio.

[16] Al respecto véase Flores (2013), “Luján como hierópolis: del relato espacial al lugar religioso” en Revista Universitaria de Geografía, Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.

lica, y especialmente la mariana, imprimió e imprime un sello particular a un centro que cotidianamente habitan locales y visitantes. Mediado por regulaciones estatales y sociales, este ámbito se transforma en una arena de disputa y refleja una morfología social inestable (Lefebvre, 1983).

Finalmente nos interesa destacar que, en cuanto a la incidencia espacial de la diversidad religiosa y sus manifestaciones territoriales, detectamos dos fenómenos que implican “novedades” en la semiósfera del centro, y que se vinculan con cambios más generales que está experimentando el campo religioso argentino, las formas del creer de los sujetos y las apropiaciones y usos que se hacen de los geosímbolos religiosos.

Por un lado, un fenómeno interesante que tiene emergencia en el núcleo histórico, es la creciente presencia de elementos reunidos bajo la categoría *New Age*. Como mencionábamos anteriormente, tanto la categoría misma como el conjunto de geosímbolos que se encuadran allí son diversos y polisémicos. Desde íconos del *ying-yang* del taoísmo, locales comerciales que exponen y comercializan bienes relacionados al orientalismo, tarot, cursos de *reiki*, terapias alternativas, prácticas de yoga y meditación, hasta imágenes de buda en altares privados de uso público son algunas de las manifestaciones presentes. Todo ello da cuenta de procesos de individuación de las creencias y desinstitucionalización de lo religioso, pero también de usos “más seculares” de la simbología religiosa, por ejemplo las vidrieras decoradas con figuras del Buda. En este sentido, el universo de los geosímbolos asociados a la *New Age* prevalece en las calles comerciales, como San Martín y muy relacionadas a la apropiación de estos símbolos en tanto mercancías.

Por otro lado, se visibilizan algunas interesantes apropiaciones de los geosímbolos religiosos que se vinculan con procesos identitarios que indican mayor complejidad. Un primer caso es el de los sincretismos religiosos, entendidos como el modo por el cual las sociedades humanas (sujetos, sociedades, sub-sociedades, grupos sociales, culturas, subculturas), son llevadas

a entrar en un proceso de redefinición de su propia identidad, cuando son confrontadas al sistema simbólico de otra sociedad, sea esta de nivel clasificatorio homólogo al suyo o no” (Sanchis, 1994, p. 7)^[18]. La combinación de imágenes en un mismo sitio (no siempre en consonancia o vinculados a los mismos sistemas de creencias), da como resultado un *bricolage* religioso que refleja complejidad identitaria sincrética. Combinaciones de la Sagrada Familia con cintas rojas de la buena suerte, o la figura del Gauchito Gil con la Virgen de Luján y la madre María, son algunos de los ejemplos detectados en el campo. Esta territorialidad religiosa también habla de la elasticidad que poseen los sistemas de creencias y las prácticas socio-religiosas, donde “un individuo o un grupo puede tener un *habitus* claramente católico pero no identificarse como tal y se puede reivindicar una identidad católica sin mostrar ninguna evidencia de que quien así se identifica posee un *habitus* católico” (Frigerio, 2005, p. 229). Un segundo caso es el de las reapropiaciones intencionales de los geosímbolos religiosos y su mixtura con otros dispositivos que exceden el universo de la religiosidad/espiritualidad y que redireccionan el sentido hacia otras posibles interpretaciones. Dos ejemplos detectados referían a la imagen de la Virgen de Luján combinada con diseños relacionados a la marihuana, transformando la estética “clásica” mariana hacia una versión alternativa del ícono religioso, donde además se traspolaba el uso de los términos: María no solamente refería a la Virgen, sino también a la denominación con que se conoce al *cannabis*. Estos procesos de reinención de geosímbolos religiosos no solamente aluden a marcaciones espaciales, sino que también pueden referir a procesos identitarios emergentes e inclusive presentarse como actos de resistencia social, cultural y/o política.

Creemos que este tipo de lectura cultural del

[18] Y además refiere a que: “el proceso de sincretismo no es propio del campo de la religión, sino que se extiende al campo genérico de la cultura. Las identidades que él articula pueden hasta situarse asimétricamente en un campo religioso y en un campo cultural global” (Sanchis, 1994, p. 7).

paisaje urbano, partiendo de los geosímbolos religiosos que afloran en el espacio público, enriquece el análisis de las ciudades y las transformaciones que evidencian sus centros. El desafío

de trabajar sobre una hierópolis mariana de la importancia de Luján, nos abre el camino para ampliar el análisis territorial hacia otros lugares con dinámicas similares.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BECKFORD, J. (2003). *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BERQUE, A. (1990). *Médiance. Des millieux en paysage*. Montpellier: Reclus.
- BINETTI, J. Y SUÁREZ, F. (2016). *Una virgen para el pago. Historia y patrimonio del Luján, 1580-1740*. Buenos Aires: Cienflores.
- BONNEMAISON, J. (1981). Voyage autour du territoire. *L'Espace Géographique*, (4), 249-262. L'Odeón, Paris-IV.
- BONNEMAISON, J. (2002). Viagem em torno do território. En R. Correa y Z. Rosendahl (orgs.) *Geografía cultural: um século* (3). Rio de Janeiro: Eduerj.
- BONNEMAISON, J. (2004). *La géographie culturelle* (2da. edition). Paris: Ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche. Comité des travaux historiques et scientifiques (C.T.H.S.).
- CAROZZI, M.J. (2000). *Nueva Era y Terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: EDUCA.
- DE LA TORRE, R. (2012). La religiosidad popular como 'entre-medio' entre la religiosidad institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas*, 12 (3). Porto Alegre.
- FLORES, F. (2013). Luján como hierópolis: del relato espacial al lugar religioso. *Revista Universitaria de Geografía*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
- FLORES, F. Y CARINI, C. (2015). El territorio y lo sagrado. Reflexiones en torno al Atlas de las creencias religiosas en la Argentina. *Boca de sapo*, (20). Buenos Aires.
- FRIGERIO, A. (2005). Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 7 (7). Porto Alegre.
- FRIGERIO, A. Y WYNARCZYK, H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y la lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, 23 (2), 227-260. Brasília.
- FRIGERIO, A. (2017). Religion Out of Place: Social Regulation of Evangelical Expansion in Buenos Aires. En J. Mapril, R. Blanes, E. Giumbelli y E. Wilson (Eds.) *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective*. Springer.
- GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. Y MARTÍNEZ, A. (2013). Símbolos religiosos en el espacio urbano. En F. Mallimaci *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- GRIM, B. Y FINK, R. (2006). International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 2 (1), 1-40.
- GUTMAN, M. (1995). Centro histórico de la ciudad de Luján, provincia de Buenos Aires. *Eure*, XXI (62). Santiago de Chile.
- LEFEBVRE, H. (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza.
- LEFEBVRE, H. (1983). *La revolución urbana*. Madrid: Alianza.
- LEFEBVRE, H. (1991) *The production of Space*. Cambridge: Blackwell (original 1974).
- LINDÓN, A. (2010). Invirtiendo el punto de vista: las geografías urbanas holográficas del sujeto habitante. En A. Lindón y D. Hiernaux *Los giros de la geografía humana, desafíos y horizontes*. Barcelona: Anthropos.
- MALLIMACI, F. (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- MARQUIEGUI, N. Y FERNÁNDEZ, M. (1998). Convergencias: las etapas del proceso de urbanización en una ciudad antigua de la provincia de Buenos Aires. El caso de Luján (República Argentina), siglos XVIII a XX. *Revista de Historia de*

- América*, 123. Pan American Institute of Geography and History.
- LASSEUR, M. Y THIBAUT, C. (COMPS.) (2000). La géographie culturelle. *Cours de l'université Paris IV*. Ministère de l'Éducation nationale. París.
- MIGUEL, G. (2014). Territorio urbano y lugares religiosos. Una aproximación al análisis de las inscripciones territoriales religiosas en la ciudad de Santiago del Estero. *Trabajo y Sociedad*, (22). Santiago del Estero
- RACINE, J. Y WALTHER, O. (2006). Geografía de las religiones. En A. Lindón y D. Hiernaux (Coords) *Tratado de Geografía Humana*. México-Barcelona: Anthropos.
- RAFFESTIN, C. (1986). Écogénèse territoriale et territorialité. En F. Auriac y R. Brunet (Dir.) *Espaces, jeux et enjeux*. París: Fayard.
- RAICHENBERG, E. Y HEAU-LAMBERT, K. (2008). Por una sociología histórica de los espacios periféricos de la Nación en América latina. *Antípoda*, (7), (julio-diciembre).
- ROSENDAHL, Z. (2009). Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio. En C. Carballo (Coord.) *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo.
- SANCHIS, P. (1994). Pra nao dizer que nao falei de sincretismo. *Comunicacoes do ISER*, 45.
- SEGATO, R. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- VIOTTI, N. (2011). Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos. *Papeles de trabajo*, 5 (8). Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN 1851-2577. Buenos Aires.

FUENTE

S/A: Mandar el diablo al diablo. *Diario La Nación*, 30 de marzo de 2005.

Fabián Claudio Flores es Licenciado en Geografía, Magíster y Doctor en Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Nacional de Luján. Se desempeña como Investigador Adjunto de Carrera del CONICET, y como docente e investigador del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Luján. Sus temas de interés se relacionan con el vínculo entre religiosidad y espacialidad, los territorios religiosos y la geografía cultural. Ha publicado en revistas científicas nacionales y extranjeras, y es uno de los compiladores de *Experiencias plurales de lo sagrado. La diversidad religiosa argentina* (2014) y *Territorios, fiestas y paisajes peregrinos* (2016). Es cofundador del GIEPRA (Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el Pluralismo Religioso en la Argentina) y director del GIEPEC (Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre Paisaje, Espacio y Cultura).

Marcos Bruno Giop es Becario del CIN con Beca Estímulo a las Vocaciones Científicas (2016-2017). Universidad Nacional de Luján. Es integrante del GIEPEC (Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre Paisaje, Espacio y Cultura) donde se desempeña como investigador alumno.

