

**PATRIMONIO VIVIDO Y PAISAJES OCULTOS.**

**EL CASO DE UNA CIUDAD RELIGIOSA EN LA ARGENTINA**

*Fabián Claudio Flores<sup>1</sup>*

**Resumen:** El presente artículo plantea poner en tensión dos categorías centrales del abordaje geográfico: el paisaje y el patrimonio. Tomando como referencia empírica a la ciudad de Luján, la principal hierópolis mariana de la Argentina, se exploran los usos y apropiaciones de estos paisajes religiosos y del patrimonio que contienen, a partir de prácticas espaciales muy disímiles que no (necesariamente) son religiosas, y que configuran múltiples paisajes superpuestos. En este sentido, el concepto de patrimonio vivido permite complejizar el análisis y visibilizar paisajes ocultos, posibles de ser advertidos a partir de las prácticas y experiencias de los sujetos en estos lugares. Situados en el abordaje cultural, esta investigación geográfica se apoya en metodologías cualitativas con trabajo de campo, análisis de material visual y fuentes periodísticas, y entrevistas a sujetos especializados.

**Palabras clave:** paisaje, patrimonio, hierópolis.

**Abstract:** This article proposes to put in tension two central categories of the geographical approach: landscape and heritage. Taking as an empirical reference the city of Luján, the central Marian hieropolis in Argentina, we explore the uses and appropriations of these religious landscapes and the heritage, based on very dissimilar spatial practices that are not (necessarily) religious, and that configure multiple overlapping landscapes. In this sense, the concept of lived heritage allows to make the analysis more complex and to make visible hidden landscapes, possible to be noticed from the practices and experiences of the subjects in these places. This geographical research is based on qualitative methodologies with fieldwork, analysis of visual material and journalistic sources, and interviews to spatialized subjects.

**Key words:** landscape, heritage, hierópolis.

Artigo recebido em: 20/11/2021

Artigo aprovado em: 28/01/2022

---

<sup>1</sup> Doctor en Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Nacional de Luján (Argentina), Investigador Independiente del CONICET (Argentina), Profesor Adjunto del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Luján (Argentina). E-Mail: licfcflores@gmail.com.

## Introducción

Los vínculos entre paisaje y patrimonio están presentes en los estudios geográficos desde hace ya varias décadas. Sin embargo, el último decenio del siglo pasado y el primero de esta nueva centuria constituyen un tiempo de clivaje y renovación, tanto de los estudios patrimoniales como los del paisaje en clave cultural. En este contexto, el “retorno al paisaje” (Nogué, 2010) atraviesa distintas disciplinas y se produce en el marco de una reconceptualización y redefinición de la categoría misma de paisaje como dispositivo teórico y epistemológico muy útil a la hora de pensar los procesos de producción espacial atravesados por distintas coyunturas.

Por su parte, algo similar aconteció con la categoría de patrimonio, que también comenzó a ser erosionada en su versión de “legado” o de aquellos abordajes clásicos que reifican su contenido social, histórico y procesual, perdiendo la riqueza de un análisis geográfico del problema. La relectura conceptual trajo la posibilidad de evaluar los lazos de ambas categorías poniendo en un rol central a los sujetos espaciales y entendiendo al patrimonio de manera multidimensional.

Esta renovación aporta dos cuestiones centrales que se pondrán en discusión en el presente trabajo: por un lado, la cuestión del patrimonio religioso como construcción histórica y a la vez como un dispositivo dinámico que cambia a partir del uso y la apropiación que los actores y actrices hacen del mismo; por otro lado, una lectura que recupera el punto de vista de los sujetos y que se posiciona en la idea de la visibilidad/invisibilidad de los paisajes (Louiset, 2001).

Asimismo, la perspectiva espacial se ha convertido en una valiosa herramienta teórico-metodológica. En este marco, dos supuestos articulan el análisis: el primero refiere a que los paisajes y el patrimonio son comprendidos como resultado de un proceso de producción cultural e histórica, donde los sujetos y grupos despliegan estrategias concretas de usos y apropiación de acuerdo a determinados contextos particulares; el segundo implica que la producción de la espacialidad a nivel de lo local debe ser comprendida en función de

la multiplicidad de discursos, representaciones y acciones con que los actores se apropian, organizan, estructuran, vivencian, producen y controlan (real y simbólicamente) esos paisajes culturales.

Situados en este marco, el artículo se propone evaluar la construcción de paisajes visibles e invisibles que se ponen en juego en torno al patrimonio religioso de una ciudad santuario de la Argentina como es la ciudad de Luján, situando la perspectiva en los distintos usos y apropiaciones (religiosos y no religiosos) que se hacen de ese patrimonio y que dan origen a una multiplicidad de espacios vividos patrimoniales.

Metodológicamente el abordaje es cualitativo. El trabajo de campo constituye la herramienta central de exploración con sucesivas lecturas del paisaje en distintas circunstancias y momentos. Sumado a esto se realizó el análisis e interpretación de fuentes documentales, registros de la prensa local y los medios de comunicación en general, documentos y reglamentaciones municipales y entrevistas en profundidad devenidas en narrativas de vida espaciales. Estas metodologías cualitativas constituyen una ventana para aproximarse “a los significados que los sujetos le otorgan a los lugares, a las prácticas espacializadas, a los significados del hacer espacial del sujeto” (Lindón, 2008a, p.13).

## **Paisaje(s)**

La categoría paisaje tiene un vasto recorrido dentro del campo de las ciencias sociales, pero en particular hay un interés central por parte de los estudios geográficos.

Uno de los puntos de partida para pensar la perspectiva del paisaje y sus posibles aplicaciones en la actualidad es situarse en la mirada morfológica, y una ineludible referencia es la de geógrafo estadounidense Carl Sauer, quien en su obra pionera *La morfología del paisaje* (1925) desarrolla toda una serie de estrategias metodológicas para explicar cómo los paisajes culturales son creados a partir de formas superpuestas al escenario natural. Anclado en la Escuela de Berkeley y con una fuerte influencia de la mirada historicista y culturalista, Sauer expone que “la tarea de la geografía se concibe

como la de establecer un sistema crítico que abarque la fenomenología del paisaje, con el propósito de aprehender en todo sus significados y color la variedad de la escena terrestre”, comprendiendo que el paisaje es “un concepto unitario de la geografía que se utiliza para caracterizar la asociación de hechos peculiarmente geográfica y que configura una asociación de formas naturales y culturales existentes en la superficie terrestre” (Sauer, 1925, p. 26). Más allá de una definición operativa de la categoría, el aporte central del “padre de la geografía cultural” es, sin dudas, el método morfológico. Esta trayectoria implicaba la inducción, la descripción sistemática preparatoria, el uso de terminología específica y la representación diagramática de dicha morfología.

En un mundo académico de las primeras décadas del siglo XX, donde las modas se concentran en torno al positivismo y las ciencias naturales (lo físico), la figura de Sauer resulta una excepcionalidad al pensar al paisaje como dispositivo, ante todo, cultural. Sin embargo, el desmedido peso a las descripciones físicas terminó por eclipsar parcialmente sus intenciones y su propuesta de vanguardia. No obstante, su obra puso al paisaje en el centro de la discusión.

A partir de la década de 1970 un viraje central se ancla en torno al aporte metodológico de otras disciplinas, especialmente la antropología y arqueología que favorecen al acercamiento a los paisajes a través de las voces de los sujetos, actores y grupos, y además se desplaza hacia una lectura territorial con una orientación que pretende identificar las huellas que subsisten a los procesos desaparecidos. Por lo cual, “se considera así al paisaje no como un campo de acción abstracto, sino como el resultado de una estratificación muy larga y muy lenta que es necesario conocer para tratar de modificar” (Corboz, 1983, p. 21).

En el nivel de los cambios epistemológicos, las últimas décadas del siglo pasado fueron muy fructíferas. A partir del aporte de las perspectivas fenomenológicas, hermenéuticas y lingüísticas se enriquecieron los abordajes, sumando una cuota de subjetivismo que implicó situar a la categoría paisaje no solamente en plano de los

morfológico, sino –y sobre todo– desde lo simbólico. Asimismo se recuperaron perspectivas éticas y estéticas de organización y percepción de los paisajes, y se adicionó como variable la forma de verlos, percibirlos y sentirnos.<sup>2</sup>

El impacto del giro cultural y del giro espacial (Lindón e Hiernaux, 2010) barajó y repartió de nuevo, adicionando lo inmaterial como un componente esencial de los paisajes que se expresa en los sentidos, en los imaginarios y en las representaciones que se cristalizan en ellos. En efecto, el paisaje más allá de ser aquello que se nos presenta ante lo sensorial, especialmente la mirada como proceso socio-cultural (Cosgrove, 2002) es un sistema de símbolos y sentidos que se entretajan complejamente y cuya trama debe ser desentrañada.

Entonces, el paisaje podría interpretarse como un producto social que es resultado de la transformación colectiva de la naturaleza, pero también como la proyección cultural de una sociedad o un grupo en un ámbito determinado (Nogué, 2007). Son centros de significado que expresan también aspiraciones, emociones, experiencias, fantasías, pero asimismo son reflejo y fuente de poder (relaciones de género, de clase, de religiosidad, de raza, etc.), en la medida que en ellos se cristaliza un entramado de relaciones atravesadas por la desigualdad.

Las transformaciones experimentadas en las últimas décadas han gestado paisajes contemporáneos caracterizados por la fluidez y la efimeridad, por la mixtura y la hibridación, por la coherencia y la contradicción. Todos estos paisajes son resultado de su tiempo y su contexto, pero también del pasado que fue dejando huellas que testimonian otros modos, otros espacios, otros actores, es decir aquello que Milton Santos denominó rugosidades (Santos, 1990). En la medida en que el paisaje es un verdadero palimpsesto constituido por capas centenarias, a veces milenarias (Nogué, 2007) aprehender a bucear en

---

<sup>2</sup> En esta línea, un referente pionero es Denis Cosgrove, quien propone analizar las relaciones entre paisaje e imaginación geográfica, y las formas de ver y percibirlos. Al respecto menciona que: “la idea del paisaje es la expresión más significativa del intento histórico de reunir imagen visual y mundo material, y es en gran medida el resultado de ese proceso” (Cosgrove, 2002, p. 71).

ellas, a desandar esos laberintos es uno de los desafíos más importantes que se nos presenta en la actualidad desde el abordaje espacial.

El énfasis debe estar puesto –entonces– en la necesidad de pensar el paisaje en relación a quien lo experimenta (lo ve, lo huele, lo escucha, lo vive, lo fantasea, lo experimenta...). Esa mirada, también es resultado de un proceso cultural que implica una “forma de ver” que es indisociable del punto de vista de quien lo mire. Por un lado, esto hace que se presente la constante dificultad de leer los paisajes más allá de lo visible, de lo que nos impacta antes los ojos; pero por otro lado, la visibilidad florece en la medida que “vemos aquellos paisajes que deseamos, es decir aquellos que no cuestionan nuestra idea de paisaje construida socialmente” (Nogue, 2010, p. 23). La visibilidad o invisibilidad de los paisajes, además, está trazada por relaciones de poder y vinculada directamente con los procesos históricos que los fueron cimentando y modelándolo de acuerdo a una versión hegemónica. ¿Qué hay entonces de aquellas versiones que no se impusieron?, ¿de aquellos paisajes que quedaron en el olvido?, ¿de aquellos que tuvieron que ser reducidos a momentos/tiempos de corta duración? y ¿de aquellos que no deseamos visibilizar o qué se visibilizan solo parcialmente?

El reto primordial es la recuperación de una mirada que permita ver todos los fragmentos de esas versiones ocultas, de esos paisajes holográficos<sup>3</sup> (Lindón, 2007a) que se esconden y encriptan tras lo visible y lo material. Para ello debemos nutrirnos de una serie de pistas y herramientas que permitan echar luz sobre esas zonas opacas, sombrías y parcialmente o totalmente invisibles. Estas herramientas implican una apertura teórico-metodológica que adicione insumos útiles para lograr esos cometidos: desde los relictos materiales y sus interpretaciones hasta el uso de dispositivos de oralidad complejos y abiertos a reconquistar las subjetividades de los protagonistas de esos paisajes. Esto

---

<sup>3</sup> La geógrafa Alicia Lindón refiere a los hologramas socio-espaciales como una estrategia metodológica que incluye “fragmentos de narrativas de habitantes del lugar, que dan cuenta de circunstancias –en apariencia– banales pero ricas en contenido, por condensar claves socio-culturales empleadas en la construcción del sentido de lugar. En consecuencia, dan pautas acerca de la forma en que la persona se relaciona con éste” (Lindón, 2006, p. 434).

subyace en el marco de un presupuesto central de esta perspectiva: “la invisibilidad no es independiente del punto de vista, no puede ser considerada al margen del sujeto que ve o no ve, ya que no se plantea una invisibilidad estructural, sino una invisibilidad o visibilidad experiencial” (Lindón, 2007b: 220).

Asimismo, cabe mencionar que la invisibilidad de algunos paisajes está asociado a la visibilidad de otros. Esos otros, son los que han logrado imponerse como paisajes hegemónicos. Su poder de implantación en los imaginarios dominantes se relaciona con el sustrato material que los conforma y forma, pero también con el proceso de construcción social de éstos como tales, o sea la sedimentación histórica de relatos y discursos que apuntalaron esa relación de poder. Por eso, es fundamental rescatar la experiencia del paisaje, pero no desde la individualidad sino desde la construcción colectiva expresada a través de la intersubjetividad. Dice Lindón:

“el hecho de que no cualquiera reconozca un paisaje, no quiere decir que sólo exista para una persona. La apropiación y resignificación del mismo siempre son procesos que ocurren en un mundo de códigos que siempre son compartidos con otros” (Lindón, 2007b, pp. 222-223).

## **Patrimonio(s)**

De manera similar, el patrimonio es otra de las categorías que debe cuestionarse y repensarse en el marco de las perspectivas geográficas culturales, ya que tradicionalmente los estudios sobre el patrimonio que se han desarrollado en América Latina tienden a concentrarse en el estudio y la necesidad de conservación del patrimonio material. En este sentido, la categoría suele ser entendida como el arsenal de elementos que representan el pasado y la identidad. Además, estas definiciones acuerdan con el sentido común y, con frecuencia, son utilizadas para el desarrollo de políticas de patrimonialización.

Lo cierto es que el patrimonio aparece como una categoría polisémica y controversial que tiene siempre fuertes implicancias espaciales. De manera provocadora

Laurajene Smith (2011), siguiendo a Bendix, menciona que “el patrimonio no existe” (Smith 2011, p. 255); al menos al referirse a las miradas que suelen cosificar al patrimonio como ese legado que proviene del pasado y se proyecta en el futuro de las sociedades. Lejos de esto, y retomando la perspectiva de Smith entendemos al patrimonio:

“como un proceso cultural que tiene que ver con la negociación de la memoria, la identidad y el sentido de lugar. Es un proceso activo de recordar, olvidar y conmemorar que se implementa para ayudar a navegar y mediar el cambio cultural y social, así como temas sociales y políticos contemporáneos” (Smith, 2011: p. 42). Y además, “esta elección implica que el elemento tomado como patrimonio cultural será teóricamente conservado y protegido, en tanto que será valorado por un significado que traspasa su función material, su cosificación, siendo entonces asumido como algo propio” (Santana, 2002: p. 8).

Esta particularidad no es un dato menor, ya que a la hora de la puesta en valor del patrimonio y sus potenciales usos, todos estos aspectos son centrales para considerar.

Así, el patrimonio (en general) comprende objetos o atributos que son percibidos como bienes valorados por una sociedad (en torno a un discurso hegemónico), son preservados y, al mismo tiempo mercantilizados y puestos en valor como atractivos turísticos. El patrimonio –entonces– termina siendo producido como una mercancía más, en función de una demanda efectiva de un turismo presente o potencialmente futuro. Este salto del patrimonio al turismo, por un lado, suele estar mediado por procesos políticos, sociales, económicos y culturales; procesos complejos en los que participan una gama de actores muy diversa con desigual poder de decisión y acción; y por otro lado, son escoltados por discursos hegemónicos que los legitiman y que se construyen desde los mismos sectores del poder (Smith, 2006; Pérez Winter, 2017).



Hay dos instancias del proceso de patrimonialización que son centrales para poder replantearlos y reconceptualizarlos: por un lado, el primer momento donde se produce la selección de los atributos, y por otro lado, cuando ya se consagró el proceso y comienza la apropiación y uso de los bienes patrimoniales por parte de los habitantes.

Respecto a la primera instancia, o sea la activación patrimonial, cabe decir que consiste en un intencionado proceso de selección de determinados elementos con el fin de ser patrimonializados. En opción implica que otros componentes son descartados u olvidados, y su activación envuelve un camino de legitimación por parte de referentes simbólicos y a partir de fuentes de autoridad o sacralidad extraculturales, en el sentido de estar más allá del orden social (Almirón, Bertonecello y Troncoso, 2006). Esa sacralidad del patrimonio, tan enraizada socialmente, impone formas y complejidades que ostentan las estructuras de poder dominantes; por ello, desde esa perspectiva, “la noción de patrimonio inmaterial puede ser un instrumento opresivo a través del cual las prácticas son expropiadas y vaciadas de su sentido “original” por “expertos” que definen que es patrimonializable y que no (Villaseñor Alonso y Zolla Márquez, 2012).

Luego de resuelta la puesta en valor del patrimonio y materializado en el espacio, surge una demanda que pocas veces suele ser contemplada: la del uso y apropiación del patrimonio por parte de los habitantes. En este sentido, una mirada interesante es la propuesta de Pinassi (2019) que se pregunta sobre el lugar que ocupa el patrimonio cultural en los espacios vividos, cómo son incorporados estos bienes a la biografía personal de los sujetos, y propone hablar de espacio vivido patrimonial para referirse a

“aquel espacio vivido que se constituye a partir de los componentes del patrimonio cultural de una sociedad. Un espacio vivido puede devenir en espacio vivido patrimonial a través de su configuración sobre la base de un acervo cultural e histórico común, compartido por los habitantes de un determinado territorio (...) es un espacio subjetivo común (o al menos en

ciertos elementos) compartido por los individuos en sociedad” (Pinassi, 2019, p. 103).

Se trata de un espacio vivido que es estructurado por experiencias personales pero que se configuran socialmente.

### **Luján: el patrimonio religioso vivido y los “otros” paisajes (in)visibles**

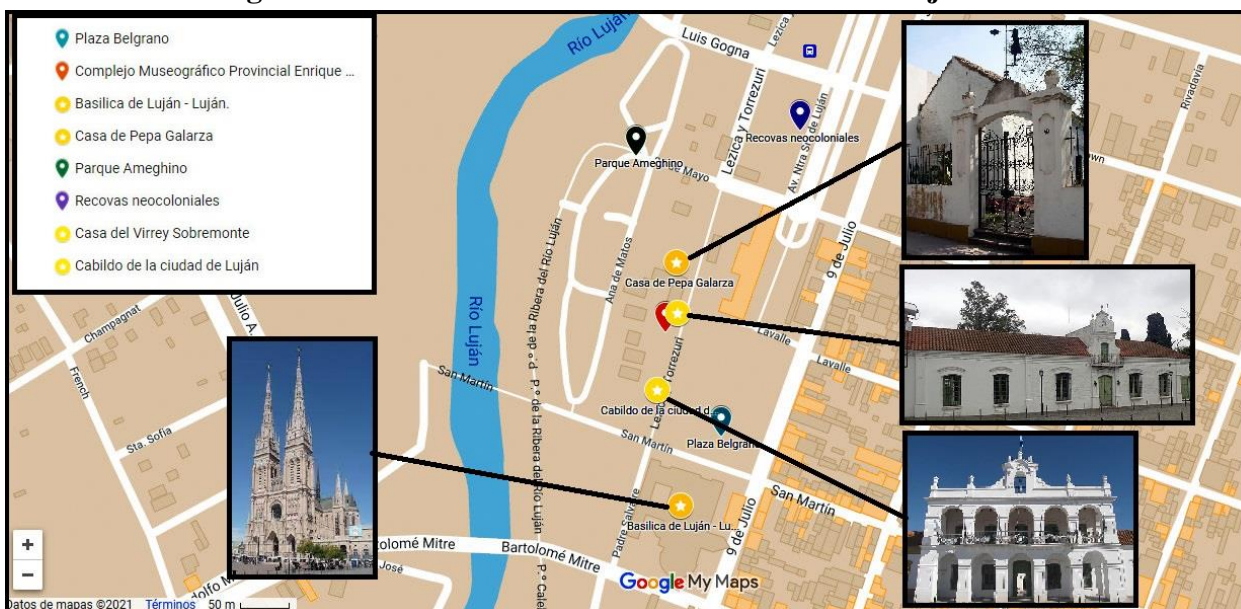
Luján es una ciudad del partido homónimo que se sitúa en el noreste de la provincia de Buenos Aires. Su historia territorial se fue construyendo en torno a la devoción a la virgen de la Limpia y Pura Concepción que la convirtió en uno de los centros religiosos mariano más importantes de la Argentina. De hecho, es la hierópolis más visitada del país, donde se combinan prácticas turísticas y peregrinas, y cuya singularidad moldea los paisajes locales.

El escenario urbano donde se ancla el análisis se configura en torno al llamado eje histórico-Basilical que incluye la Basílica Nacional de Nuestra Señora de Luján, la plaza Belgrano (lugar por excelencia donde se despliegan las peregrinaciones), la zona colonial y neocolonial (que incluye el Cabildo, el Complejo Museográfico Udaondo, Museo Histórico del Transporte, las recovas y otros edificios en sintonía arquitectónica que cumplen funciones administrativas), el sector ribereño (recreos, puentes, senderos, parque Ameghino y otros edificios de dependencia estatal) y el río Luján.

En gran parte de este sector se extiende el patrimonio cultural y religioso de la ciudad, y se sitúan algunos bienes mencionados como Monumento Histórico Nacional por la Comisión Nacional de Monumentos, de Lugares y Bienes Históricos dependiente del Ministerio de Cultura de la Nación: la Basílica Nacional de Luján (declarada en 1998); el Cabildo de la ciudad de Luján (en 1942); Casa de Pepa Galarza (en 2007); Cabildo de la Villa de Luján y el Real Estanco de Naipes y Tabaco (1942). Además, dentro del Complejo Museográfico se emplaza la columna en homenaje al Gral. Manuel Belgrano declarado como Bien de Interés Histórico Artístico, en 2007, por el mismo organismo.

En el plano que presentamos a continuación (Figura 1) se espacializan estos lugares destacando alguna de las materialidades más importantes del paisaje que configuran el complejo patrimonial (en imágenes se resaltan los monumentos históricos nacionales).

**Figura 1. Zona histórica basilical de la ciudad de Luján**



Fuente: elaboración propia sobre base de *Google Maps*, 2021. Escala 1:50000.

La construcción social de este paisaje patrimonial es resultado de un proceso histórico que, a través de los siglos fue cimentando imaginarios, prácticas y discursos que moldearon su morfología actual. El discurso fundante “del milagro del carreta”<sup>4</sup> se

<sup>4</sup> Este relato refiere a los hechos que narran que, hacia 1630, un portugués llamado Antonio Farías de Súa, vecino de Córdoba y hacendado en Sumampa, pidió a otro portugués marino y comerciante en los puertos de Brasil (Andrea Juan) una imagen de la Virgen. Circulando por el Viejo Camino –o Camino Real– Farías se dirigía hacia el norte transportando en su carreta algunas mercancías y dos imágenes de la Virgen. Haciendo un alto en el camino, como era frecuente entre los viajeros que circulaban por estas rutas, el comerciante portugués pasó la noche en una estancia cercana a Pilar (actual localidad de Villa Rosa) perteneciente al segundo matrimonio de Francisca de Trigueros Enciso y González Filiano Oramas, popularmente conocida como lo “de Rosendo”. Al día siguiente cuando quiso continuar con su viaje se produjo “el milagro”: los caballos no avanzaban y sólo lo hacían cuando quitaban una de las imágenes de la carga de la carreta. Se trataba de la advocación de la Purísima Concepción (Foguelman, 2003; Marquiegui, 2019). Entonces, “**la Virgen eligió quedarse en el lugar**” (*resaltado propio*).

naturalizó localmente cuando en el año 1671, una viuda y estanciera del pago de Luján compró e hizo traer la imagen “milagrosa” desde el sitio donde se había instalado el culto embrionario (la estancia de Rosendo en Pilar) a su nuevo destino (la estancia de Mattos a la vera del río Luján).<sup>5</sup> Este primer componente del paisaje que surge desde el momento del traslado de la imagen (y del culto)<sup>6</sup> alteró notablemente la morfología previa y posterior del lugar. Por un lado, sirvió como mito fundante para construir el metarelato fundacional de la ciudad como hierópolis (Rosendahl, 2009), invisibilizando otros paisajes previos como el de ser una posta del camino real en el marco de las rutas coloniales o ser asentamiento de avanzada de la frontera contra el indio. Por otro lado, fue montando un paisaje religioso que, con lenta construcción hasta mediados del siglo XIX y más aceleradamente en los años posteriores, cristalizó el imaginario hegemónico sobre el territorio.

Los flujos peregrinos y los visitantes, así como las transformaciones edilicias (la construcción de un nuevo templo “el de Lezica” hacia mediados de siglo XVIII junto con el logro de categoría de “Villa de los españoles” para el asentamiento y la construcción de un puente con derecho de cobro de peaje) ayudaron a seguir en esa dirección. Sin embargo, otro paisaje se fue imponiendo en consonancia y convivencia con el modelo religioso: el paisaje colonial.

Este paisaje muestra que el frente paralelo al río estaba ocupado por la ciudad colonial: el Cabildo de Luján, la Casa de Real Estanco de Tabacos y Naipes (Casa del Virrey) y otras dependencias administrativas y residenciales, y hacia el norte la Guardia y el puente de paso sobre el río Luján. Como consecuencia de las sucesivas transformaciones, el asentamiento fue creciendo hacia el sur y este, en parte porque el río actuaba como

---

<sup>5</sup> “Entonces, los sucesos de la estancia de ‘lo de Rosendo’ (1630) y la instalación de la ermita de la virgen en las tierras de Ana de Matos (1671) están separados por 30 kilómetros y por 41 años.” (Flores, 2013, p. 141).

<sup>6</sup> No debemos desestimar el hecho de que el traslado se produce en un contexto de alteración de los circuitos y redes de comunicación que experimentaba toda la región cuando el viejo camino (que era el flujo de circulación más habitual de la Colonia y corredor que comunicaba la ciudad de Buenos Aires y su puerto) fue dejando paso al camino nuevo. Al respecto véase el minucioso análisis que hacen Marquiegui y Fernández (1998) y Marquiegui (2019).

condicionante natural y simbólico, pero también porque las rutas comerciales del camino Real se fueron debilitando hasta redefinirse hacia nuevos destinos. Esta copresencia de lo religioso y lo colonial, lejos de implicar una contradicción, conjugaron un paisaje de poder (Winchester, Kong y Duna, 2003) ya que son un vehículo de expresión de las relaciones dominantes que se articulan en un orden material, estético y simbólico.

Mediando el siglo XIX se introducen grandes novedades en la organización del espacio. Uno de los motores de cambio había sido el ferrocarril, que había arribado a la zona hacia 1865. Su llegada dinamizó el espacio urbano y rural lujanense, propiciando la expansión demográfica que había comenzado casi un siglo atrás. Asimismo,

“a pesar del surgimiento de nuevas localidades, la villa de Luján no dejó de ejercer las funciones de centro religioso, cada vez más ligado a la actividad turística y comercial-devocional, la del comercio mayorista y minorista para el abastecimiento de los pobladores de la villa y del campo, la elaboración de alimentos e indumentaria, las funciones de gobierno, educación, las financieras y las de comunicaciones telegráficas y telefónicas” (Marquiegui, Fernández, 1998, p. 145).

Al mismo tiempo, el ferrocarril no solo sirvió como medio de traslado de las mercancías provenientes del entorno rural, sino también como vehículo mediante el cual arribaban los peregrinos. Los flujos cada vez más frecuente de peregrinos obligaron a la construcción de la estación Basílica, promediando la década de 1880 y el establecimiento de un servicio de tranvías que trasladaba a los visitantes desde esa estación hasta el templo. La expansión del centro de la ciudad a partir de la urbanización incipiente fomentó un progresivo negocio inmobiliario de carácter especulativo. El paisaje religioso se seguía consolidando mediante la implantación de infraestructura que abastecía dicha función urbana y la creciente masa peregrina.

Sin embargo, las dos últimas décadas del siglo XIX y las tres primeras de la centuria siguiente constituyen el tiempo de las grandes transformaciones que experimentó la ciudad, no solo a nivel de los cambios morfológicos, sino también de las representaciones espaciales (Lefebvre, 1991) y de la implementación de un discurso territorial que se venía cimentando desde los siglos anteriores. En esta coyuntura, el paisaje religioso fue testigo de las majestuosas mutaciones urbanas a partir de la construcción de la Basílica Nacional y de la cristalización del modelo de espacialidad “salveriano”.<sup>7</sup> La influencia del sacerdote Salvaire fue decisiva en varios sentidos: no solo en cuanto a edificación de la Basílica sino en la materialización de todo un proyecto urbano y un relato que retrotrae a dimensión religiosa del espacio como fundante de la ciudad (Flores, 2013).

La visibilidad del paisaje religioso dominado por la matriz mariana de devociones peregrinas, sumado al paisaje colonial que le da marco a las actividades turísticas y recreativas incluyó un nuevo sentido ya desde las primeras décadas del mil novecientos. La culminación del templo en 1935, y los preparativos de la ciudad para recibir a los fieles del II Congreso Eucarístico Nacional de 1937, implicaron la creación de infraestructura para alojar a los visitantes, poniendo en valor el espacio recreativo de la ribera. Un nuevo componente irrumpe en ese paisaje: el río y toda una serie de prácticas asociadas a él. Se construyeron balnearios, un dique, estacionamientos, un paseo peatonal al borde del Luján, baños públicos, un tren de paseos, restaurantes y comercios.

Pero uno de los cambios más significativos a nivel paisajístico fue la apertura de la Avenida Nuestra Señora y la construcción de las recovas neocoloniales tras la demolición de un amplio barrio que ocupaba esta superficie hasta mediados de la década del ‘30. La reinención de una tradición colonial (Marquiegui y Fernández, 1998) cristalizada en la

---

<sup>7</sup> Jorge María Salvaire fue un sacerdote francés que promovió intensamente el culto a la Virgen de Luján. En 1885, este eclesiástico publicó la *Historia de Nuestra Señora de Luján: su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto*, libro canónico que reinventaba y consolidaba el culto y a la virgen. Además fue el encargado de poner en marcha la construcción de la Basílica y toda una ingeniería para convertir a Luján en el centro mariano argentino con proyección sudamericana.



nueva arquitectura del lugar, no hacía más que legitimar el paisaje dominante: la ciudad religiosa en su nueva faceta turística.<sup>8</sup>

Entre las décadas del 1930, y bien entrados los 1980s del siglo pasado, el paisaje religioso se combinó con sus fases turísticas y recreativas (ver figura 2 y 3). Los visitantes (sean turistas o peregrinos) adoptaban ambas prácticas y consumían ambos paisajes (la plaza y el río, por mencionar lugares). Las materialidades geográficas y los emprendimientos continuaron creciendo y, al balneario con playas concurridas, se sumaron la utilización del actual parque Ameghino, los parques de diversiones ambos lados del río, la ampliación de los caminos ribereños y la construcción de puentes que conectaban ambos márgenes del río Luján. La Virgen y el río fueron la síntesis perfecta de la conjunción de imaginarios paisajísticos de toda esa época.

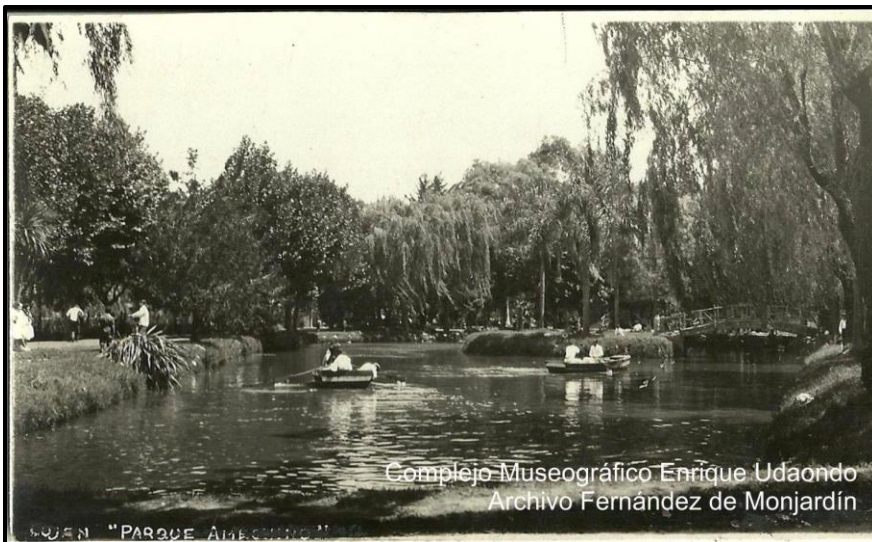
En los decenios siguientes se consolidarían los procesos de segregación espacial entre “las dos lujanes” (Marquiegui, Fernández, 1998), y la plaza Belgrano adquirió su (casi) exclusividad como centro del paisaje religioso. Sería testigo en los años 1960s de las peregrinaciones juveniles, las procesiones villeras, y más tarde, las de los bolivianos, los gauchos, los policías, entre algunos otros. En síntesis, sería el ámbito donde miles de sujetos-habitantes desplegarían prácticas espaciales, nutridas de y por imaginarios, que operarían tanto en el ámbito de lo material como en la esfera simbólica para producir ese espacio urbano. También para este período comenzó a reconocerse el patrimonio histórico y cultural (incluido el religioso) en función a las ordenanzas y decretos mediante los cuales el Estado (en distintas instancias) habilitó el reconocimiento de fachadas, edificios e inmuebles mencionados como patrimonio, con la necesidad de ser preservados para las generaciones venideras. Exceptuando la Casa de los Ameghino (personaje emblemático de

---

<sup>8</sup> Todo este paisaje “modernizado” que consolida el perfil religioso de la ciudad invisibiliza otros paisajes vinculados a la Luján de todos los días, la de la vida cotidiana que se desarrolla más allá de este nodo religioso. Como no es objeto de análisis en este artículo ahondar más allá del Eje-Basilical, no profundizaremos en estos aspectos. Para una lectura al respecto se recomienda: Fernández, *et. al.* 1996; Marquiegui, Fernández, 1998; Iglesias y Lanson, 2010; Marquiegui, 2019.

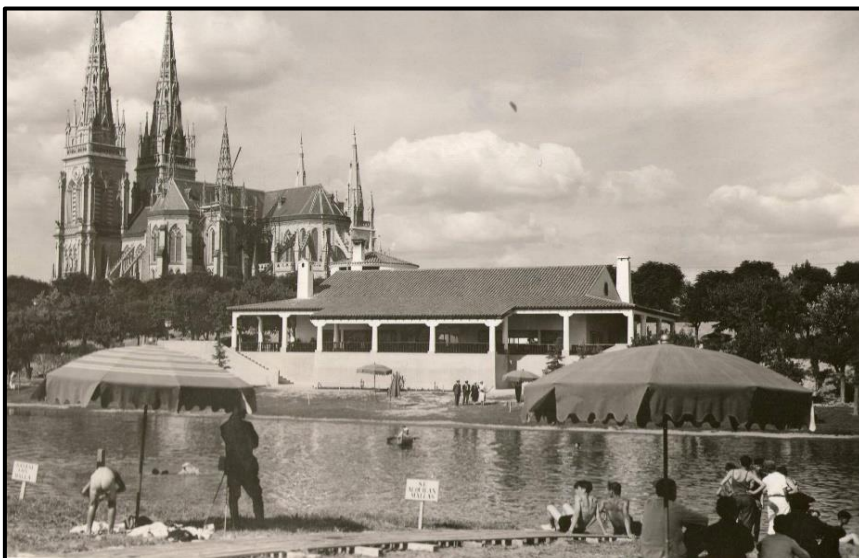
la ciudad), la mayor parte de estos dispositivos patrimoniales se emplazan en centro del paisaje religioso, coronado por la plaza Belgrano y la Basílica de Nuestra Señora de Luján.

**Figura 2. Parque Ameghino y su uso recreativo. Década de 1930.**



Fuente: Archivo Fernández de Monjardín. Complejo Museográfico Enrique Udaondo.

**Figura 3. Balneario sobre el río Luján. Década de 1930.**



Fuente: Archivo Fernández de Monjardín. Complejo Museográfico Enrique Udaondo.



Pero el deterioro de la infraestructura que se volvió obsoleta, la falta de mantenimiento de las áreas recreativas y la ausencia de un plan municipal de turismo con continuidad más allá de las coyunturas políticas, llevaron a la decadencia de toda la zona. El tiempo de las visitas de fin de semana se fue opacando y el ritmo de las peregrinaciones marcó las visitas diarias vinculadas meramente a las prácticas religiosas, desestimando el uso de los espacios recreativos y turísticos. El paisaje visible sufrió algunas modificaciones en tiempos del Bicentenario cuando se produjo la remodelación de la Plaza Belgrano y la puesta en valor patrimonial de la Basílica Nacional. Así, en 2005, y con muchas voces a favor y en contra, se comenzó a desarrollar el “Plan de optimización de espacios colectivos del área histórico basilical de la ciudad de Luján”, cuya primera etapa se inauguró en mayo de 2007 e incluyó el estreno de la nueva versión de la plaza Belgrano, que es la que se advierte actualmente, con algunas modificaciones posteriores (Flores, Suárez, 2014) para imitar a los grandes centros devocionales del mundo.

Estos cambios estructurales no hicieron más que consolidar el modelo dominante: el paisaje religioso se impuso ante el paisaje del ocio. Pasaron al olvido el río, sus usos, sus apropiaciones y nuevos paisajes, “otros paisajes” comenzaron a emerger en torno a estos parajes.

La remodelación de la plaza Belgrano, frente a la Basílica, además, implicó una deslugarización del espacio y una alteración de las prácticas sociales que en ella se anclan. Se convirtió en un modelo de plaza seca, donde se extrajeron todos los árboles que contenía y se cambió el mobiliario del predio. Se limitó el ingreso cerrando las calles laterales, se canceló la circulación de vehículos y se incorporó una zona peatonal, incluyendo las recovas neocoloniales a ambos lados; también se semiografió todo el espacio fortaleciendo los sentidos del paisaje visible.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> La rotonda Ana de Matos, la Av. Procesional, los mástiles con las banderas nacionales y vaticanas, el escudo de la ciudad (que se compone de dos elementos centrales: la virgen y el Cabildo, separados por el río. Abajo se alude a dos fechas: 1630 [año del “Milagro”] y 1755 [año en que Luján logra la categoría de “Villa de los Españoles”]), las espadañas de los edificios coloniales de los alrededores y el monumento ecuestre a

Nuevos actores, nuevas prácticas y nuevas territorialidades comenzaron a hacerse carne en el complejo patrimonial, y fueron construyendo paisajes ocultos (o mejor dicho, parcialmente visibles) que se vinculan con diferentes contingencias urbanas. Tres son los que más peso tienen en el área que estamos explorando y que habilitan el surgimiento de usos, prácticas e imaginarios diferentes a los que se fueron cimentando históricamente. Nos referimos a los paisajes del miedo (Lindón, 2007b; Oliver-Frauca, 2006; Martel, Baires, 2004), los paisajes de la desolación (Nogué, 2007; Montaner, 2006) y los paisajes de la prostitución (Behrens, 2014; Bru, 2006).

Vale la pena aclarar que el contexto singular de pandemia mundial y las sucesivas restricciones impuestas como medidas de cuidado desde comienzos de 2020, pusieron en pausa y modificaron los paisajes que pretendemos interpretar desde esta perspectiva. El desafío será ver cómo se reacomoda el panorama, cómo se redefinen las prácticas y usos del espacio público cuando se retome el flujo habitual de la ciudad y que cambios y continuidades se advierten.

### **Visibilizar lo invisible, mostrar lo oculto**

La imposición del patrimonio como tal por parte de los “expertos”, es decir el proceso de activación patrimonial (Prats, 1998), no implica (necesariamente) el reconocimiento efectivo de todos o cada uno de los miembros de una comunidad; al menos no en un sentido unívoco. Esto genera múltiples respuestas a la hora de hacer uso de aquellas materialidades y espacios consagrados como patrimonio, generando -muchas veces- tensiones, conflictos y usos no deseados (en términos de imaginarios y en la forma de habitar y vivir esos espacios).

---

Belgrano, funcionan como geosímbolos que son, en definitiva, símbolos de poder, de legitimación; y delimitan el territorio, lo animan, le confieren sentido y lo estructuran (Bonnemaison, Cambrezy 1996).

“Un espacio vivido puede devenir en espacio vivido patrimonial, a partir de su configuración sobre la base de la identidad común, compartida por los habitantes de un determinado territorio. Cabe destacar, que la diferencia entre ambos se da a partir de la aprehensión de los componentes que estructuran dicha representación de la realidad y determinan una espacialidad sedimentada en el reconocimiento y valorización de los bienes y manifestaciones culturales” (Pinassi, 2019: 57).

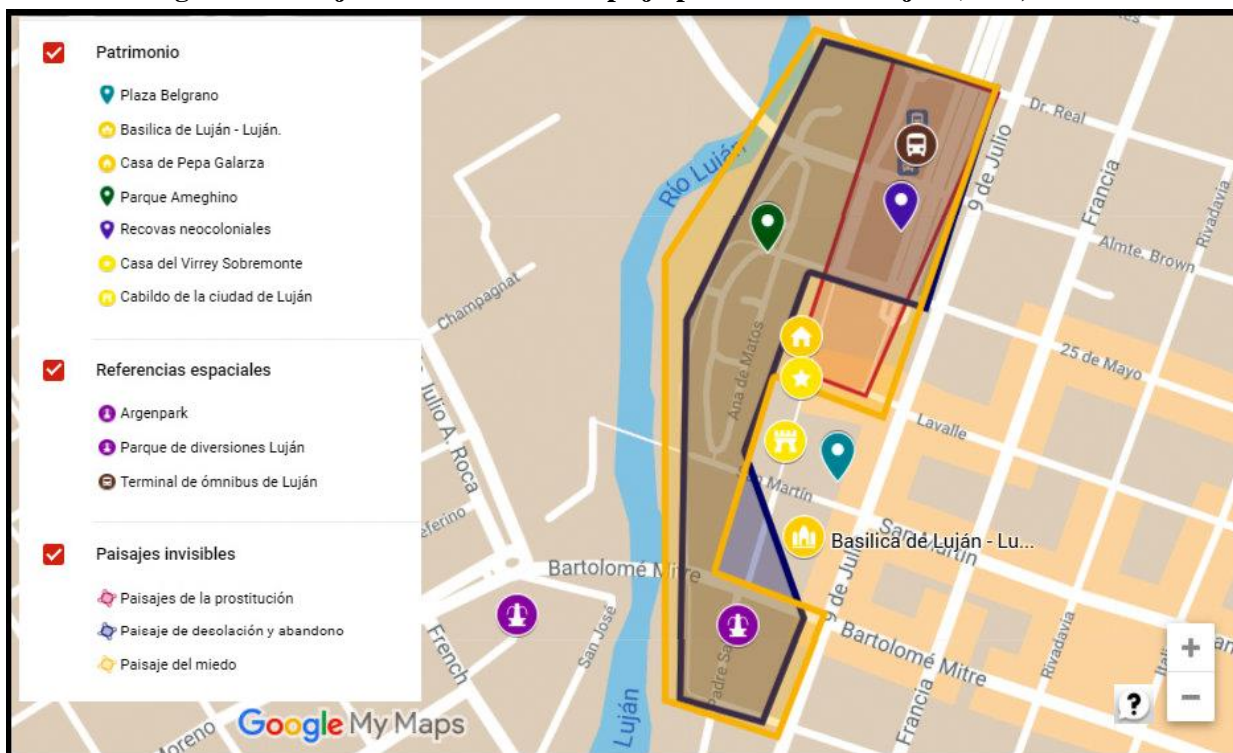
Recurrimos entonces a identificar los paisajes ocultos que se gestan a partir de ese conjunto de usos y prácticas que los sujetos llevan a cabo, a veces de manera mas permanente, otras mas transitoria, pero que dan cuenta de complejas tramas socioespaciales que merecen evaluarse.

Varios puntos en común ligan la existencia de estos paisajes poco visibles. Por un lado, hay una fuerte conexión entre los imaginarios sobre miedo e inseguridad situados en zonas donde, a la noche, se activan escenarios de la prostitución, que además coinciden con áreas catalogadas como “desoladas”. Por otro lado, es importante considerar la temporalidad para hacer visible lo oculto, más allá del escenario que no cambia en sus formas materiales (sus edificios, sus construcciones) pero si en sus usos y sentidos.

De esta manera, se hace necesario recurrir a una geografía de lo efímero y lo fugaz (Hiernaux, 2007) donde los paisajes se visibilizan/invisibilizan en tiempos cortos (el día y la noche, los días de la semana/fin de semana, días hábiles/días feriados). Finalmente, a nivel puramente territorial, se advierte una superposición entre los tres tipos de paisajes invisibles u ocultos, redefiniendo los usos “tradicionales” y espacios vividos patrimoniales que tienen algunos de estos sectores. Por ejemplo, la ribera y los paseos costaneros con usos “convencionalmente” recreativos son fugazmente reapropiados y se vuelven intransitables en determinados horarios, vinculados a paisajes del miedo. La cartografía de

estos paisajes “indeseables” (Nogué, 2007) a partir de la heterogeneidad de espacios vividos patrimoniales se expresa en la figura 4.

**Figura 4. Paisajes invisibles del Complejo patrimonial de Luján (2019)**



Fuente: Elaboración propia sobre base de *Google Maps*, 2021. Escala 1:20000.

Este conjunto de paisajes invisibles que derivan de formas alternativas sobre el uso y apropiación del espacio público del complejo patrimonial remiten a prácticas, pero también a imaginarios urbanos, en la medida en que “constituyen la representación de un fenómeno, pero también pueden llegar a ser analogías selectivas o distorsionadas de esos fenómenos, o incluso se pueden construirse en ausencia del mismo” (Lindón, 2007a: 54).

Los paisajes de la desolación se relacionan directamente con las carencias, y remiten habitualmente a “la falta de...”. Esa carencia no solo es sobre bienes materiales,

también lo es con respecto a situaciones y singularidades de los objetos geográficos, siempre en relación al mundo material. En Luján, este tipo de paisajes ocultos (parcialmente visible) se ancla en torno a gran parte del escenario abordado, pero desplazado hacia la zona del río y direccionado a la actividad turística (como podemos ver en las figuras 5 y 6).

La falta de mantenimiento de los lugares y de su infraestructura, los vaivenes políticos del estado municipal, y la emergencia de otros escenarios “indeseables” en términos de representaciones dominantes (por ejemplo, el uso de la plaza y el sitio del monumento a Belgrano por parte de gitanas, o la apropiación de las recovas por parte de personas que ejercen el trabajo sexual) son algunas de las imágenes holográficas que muestran estos paisajes ocultos. Lindón (2007b) citando a Relph (1976) refiere a que los paisajes invisibles para algunos pueden transformarse en una interioridad (en el sentido de ser un espacio de sentido más allá de lo material). A partir de la reapropiación del lugar, muchas personas en situación de calle construyen su *insideness* (interioridad) en pleno espacio público y abierto. Tal es el caso de quienes habitan “su lugar” en la zonas de las recovas neocoloniales. Claro que este paisaje suele activarse durante la noche, cuando la ciudad turística-religiosa entra en pausa y el escenario es apropiado por otros actores y otras prácticas. El estado de deterioro de toda esa zona amplía aún las representaciones sobre la desolación, la privación y ancla todo ese paisaje con los otros dos: el paisaje del “miedo” y el de la “prostitución”.

**Figuras 5 y 6. Estado de algunas zonas del complejo patrimonial**



Fuente: Archivo del Bisemanario *El Civismo*, 2019.

El miedo como emoción y experiencia se construye ante un “otro”, un desconocido, un potencial agresor y, en este sentido, está vinculado a la inseguridad. Los paisajes del miedo se impulsan en un esquema dialéctico entre el miedo, el otro y el espacio. La configuración espacial es clave en la activación del paisaje, ya que las formas espaciales actúan como cómplices del potencial agresor (Lindón, 2007b) y están naturalizadas. Los paisajes locales del miedo, en este sentido, se sitúan en escenarios nocturnos en las zonas de las recovas (*insideness* de personas en situación de calle), pero también en algunos fijos detectados como “peligrosos”, como la estación terminal de ómnibus y las calles aledañas. Las formas estrechas, las calles poco iluminadas, los espacios abiertos y los pasajes angostos de la ribera operan como “cómplices espaciales” del potencial agresor y amplían el esquema hacia la zona del río<sup>10</sup>. Estos imaginarios –además– remiten a prácticas vinculadas a la ilegalidad, sobre todo en relación a la venta y consumo de drogas, presente en lugares ocultos de la ribera del río, como los puentes o baldíos.

Pero además, hay un paisaje del miedo que se modula en otro sentido: en torno a un agresor supra-humano (o sobrenatural) que genera el miedo y que “circula” y/o “ancla” en espacios concretos. El sector ribereño del Parque Ameghino, el puente que conecta la costa con el Colegio Marista y los parques de diversiones a ambos lados del río constituyen espacios del miedo contruidos a partir de narrativas míticas que lo catalogan como “espacios malditos”. Aquí, la narrativa mitológica es clave porque opera sobre la circulación por estos sitios en distintos momentos y a la vez profundiza el paisaje de la desolación, ya que los sujetos alteran sus desplazamientos cotidianos para evitar pasar por estos lugares, convirtiéndolos en ámbitos de poca circulación. A modo de ejemplo es emblemático el caso del Argenpark como un espacio maldito. La narrativa alude a que este parque de diversiones compró los juegos que desechó el Italpark cuando debió cerrar por la muerte trágica de una niña en 1990. Los juegos migraron con la maldición *in situ* y

---

<sup>10</sup> Si bien esto ocurre en escenarios mayoritariamente nocturnos, no quita que también allí paisajes diurnos que se vinculan con este tipo de imaginarios.



provocaron situaciones trágicas dentro del predio lujanense como la insólita muerte de un trabajador en 2007.

Ahora bien, ¿cómo opera la construcción de estos paisajes ocultos? Un elemento fundamental es la experiencia espacial (memoria y acción) y su posterior transmisión a través de los relatos y de las narrativas (discursos) que cargan de sentido a esos paisajes. Esta circulación de la experiencia, a través del lenguaje, es individual (subjetiva) pero se proyecta colectivamente. De una usanza subjetiva se pasa a una intersubjetiva que termina de funcionar como legitimadora de esa cualidad del paisaje (miedo, desolación, prostitución, en estos casos) a través de la circulación de los discursos que objetivan la experiencias espaciales (Lindón, 2007b). Una situación que puede haber experimentado en un lugar una persona impone formas, rasgos y límites espaciales que la constituyen socialmente y hacen que se la apropien otras personas que no vivieron estas situaciones directamente (Lindón, 2007b). Asimismo, otro componente fundamental en la construcción de las subjetividades espaciales son los medios de comunicación y los discursos espaciales que reproducen sobre estos lugares, que terminan funcionando como legitimadores de la invisibilidad. La prensa local lujanense ha operado en este sentido, fortaleciendo esa experiencia espacial acerca de los paisajes del miedo y la desolación de manera recurrente.<sup>11</sup>

Finalmente, el otro paisaje invisible que se conjuga en consonancia con los anteriores es el paisaje de la prostitución (nominado así por los imaginarios) que se activa (casi) exclusivamente durante la nocturnidad. Esta morfología que se despliega con cuerpos-mercancías espacializados (Bru, 2006) tiene su expresión en torno a fijos que se fueron cimentando históricamente y que condujeron a una territorialidad de la noche. El

---

<sup>11</sup> A modo de ejemplo el Bisemario *El Civismo* titulaba: “Bloquean calle con basura en señal de protesta” (04/05/18) refiriéndose a los vecinos de la zona Basical. Otros titulares decían: “Los GPSs ya señalan unas 40 zonas peligrosas en Luján” (27/2/10) y “Denuncian prostitución de menores en la zona Basical” (08/03/19). El 3 de abril de 2019 en el Facebook del Bisemanario publicaron una galería de fotos donde se muestra el deterioro de toda la zona. Disponible en: <https://www.facebook.com/elcivismo/photos/pcb.2205645986189703/2205630859524549/?type=3&theater>

paisaje se cartografía en torno al corredor que se traza en la calle Lezica y Torrezuri entre 25 de mayo y Almirante Brown, y conecta con la Terminal de Ómnibus de larga distancia, a metros de la Basílica. Las estructuras físicas sirven como refugio para los cuerpos-mercancías de mujeres cis y trans en un contexto de gran vulnerabilidad y expuestos al miedo que les provoca un “otro” (policía, clientes violentos, vecinos de la zona, otras trabajadoras sexuales, etc.). Esos lugares, a diferencia del caso de las personas en situación de calle, no constituyen interioridades, sino territorios sin contenido, lugares de paso, más bien comprendidos como no-lugares, a pesar de ser su escenario cotidiano durante la noche, configurando una exterioridad existencial (Relph 1976). El miedo, desolación y este tipo de prácticas se solapan espacialmente.

Este esquema espacial desnuda la complejidad de los paisajes patrimoniales. Si volvemos a la figura 4, podremos advertir que estos paisajes invisibles se amarran en pleno corazón del complejo patrimonial, incluso encuentran su anclaje en fijos que forman parte del patrimonio cultural y religioso de la ciudad (algunos de ellos monumentos nacionales). La superposición de los tres paisajes ocultos que hemos evaluado, da cuenta de una especie de retroalimentación donde la forma espacial configura el sentido, y a la vez esos sentidos operan sobre la propia materialidad geográfica.

## **Reflexiones finales**

En este artículo hemos propuesto vincular dos categorías complejas presentes en nuestras realidades geográficas: el patrimonio y el paisaje. El encuentro de estos dos universos cargados de sentidos y simbolismos parece ser el actuar de los sujetos (Lindón, 2006), es decir sus prácticas. La suma de las categorías de paisajes ocultos y de espacio vivido patrimonial aporta dinámica al estudio de este de tipo de problemáticas y redefine la manera de evaluar nuestros espacios cotidianos de la ciudad.

Asimismo, el rescate de los discursos (sobre todo los de orden espacial) constituye un camino alentador para recuperar la visibilidad de lo oculto, de esas geografías



escondidas, soslayadas. En este sentido, “... detrás de las manifestaciones materiales de los imaginarios, a veces escondidos en el discurso sobre la ciudad del individuo anónimo, emergen los motores profundos de las transformaciones materiales de nuestras ciudades. Más que analizar los ‘hechos’, la realidad ‘concreta’ (que también merece una lectura desde lo subjetivo y los imaginarios), el gran desafío es interrogarse acerca de todas las manifestaciones simbólicas que articulan la espacialidad” (Hiernaux, 2006: 41). Y en estas líneas, los discursos válidos deben ser todos, porque en ese universo intersubjetivo es en donde el paisaje invisible se enciende y nos permite bucear en sus laberintos, articulando una red de participación y validación de procesos de visibilización que suma desde la prensa local, los vecinos de las zonas analizadas hasta los habitantes de los propios paisajes invisibles.

La configuración histórica del paisaje religioso de la ciudad de Luján nos dibuja una geografía del centro histórico basilical que fue mutando desde comienzos del siglo XX cuando se empieza a diseñar un modelo de ciudad mariana (donde se combinan las prácticas religiosas con las de ocio y turismo) a un fin de centuria con un paisaje caótico y desigual. Al clásico paisaje visible del área patrimonial por donde transitan y habitan turistas y peregrinos, locales y foráneos, comerciantes y viajeros, se le suman nuevos paisajes ocultos e indeseables en términos de imaginarios locales. El miedo, la desolación, el abandono, la inseguridad anclan espacialmente en un territorio imaginado pero materialmente inmerso en los entornos de la ribera del río Luján y rodeando al complejo patrimonial del centro religioso.

Esos paisajes subsumidos expresan prácticas disidentes de sujetos que generan escenarios espaciales reapropiándose de las estructuras patrimoniales (las recovas, por ejemplo) con fines diversos y alternativos (escondarse como agresor, refugiarse de la noche, convertirlo en un hogar) habitando el patrimonio desde otras esferas y gestando espacios vividos patrimoniales menos convencionales a los que estamos habituados. Así,

vemos que más allá de su imposición, el patrimonio es percibido, es vivido y es sentido de maneras muy desiguales.

El paisaje religioso también es eso. Los usos no religiosos del paisaje religioso, en definitiva también lo configuran y lo constituyen. Desentramar ese ocultamiento no es tarea sencilla pero sí necesaria para un acceso más igualitario y equitativo a la ciudad y sus modos de habitarla.

Continuamente nos movemos en lo cotidiano entre paisajes ancestrales incógnitos, su visibilidad dependerá del accionar de sujetos y comunidades que busquen crear/recrearlos. Por ende “descifrar un paisaje requiere retroceder hacia el pasado, porque es en él en donde cada sociedad, cada grupo social, encuentra una tradición o un mundo de sentido dentro de los cuales es posible pensar un elemento paisajístico de cierta forma particular” (Lindón 2005: 8). Este accionar no solo deshegemoniza y desmonopoliza los imaginarios que el poder instauró, sino que produce la comprensión colectiva de nuevos significados y la generación de nuevas capas en torno a la concepción del patrimonio y del paisaje a partir de una reinención creativa.

## **Bibliografía**

ALMIRÓN, A.; BERTONCELLO, R. y TRONCOSO, C., Turismo, patrimonio y territorio. Una discusión de las relaciones a partir de casos de Argentina”. **Estudios y Perspectivas en Turismo**, 15(2):101-120, Buenos Aires: CIET. 2006.

BEHRENS, R., Cada prostituta en su lugar. La sexualidad para definir el espacio urbano. **Estudios Sociales Contemporáneos** (11):51-62. 2014.

BONNEMAISON, J. y CAMBREZY, L., Les aspects théoriques de la question du territoire & Le lien territorial entre frontières et identité. **Géographie et cultures**, (1) París. 1996.

BRU, J., “El cuerpo como mercancía”. En: Nogué, J. y Romero, J. (Eds.), **Las otras geografías**. Tirant Lo Blanch. Valencia. pp. 465-492. 2006.

CORBOZ, A., El territorio como palimpsesto. **Revista Diogénes**, (121)14-35. 1983.

- COSGROVE, D., Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista. **Boletín de la A.G.E.**, (34):63-89. 2002.
- FERNÁNDEZ, M. *et. al.*, **Alla ricerca del centro storico. Il caso di Luján**. Franco Angelli. Venezia. 1996.
- FLORES, F., Luján como hierópolis: del relato espacial al lugar religioso. **Revista Universitaria de Geografía**. (21):137-158. 2013.
- FLORES, F. y SUÁREZ, F., La Plaza Belgrano como escenario espacial. Una lectura cultural del territorio. **REDSociales**, (1)3:184-203. 2014.
- FOGUELMAN, P., Reconsideraciones sobre los orígenes del culto a la Virgen de Luján. **Entrepasados** (23). 2003.
- HIERNAUX, D., Los centros históricos: ¿espacios posmodernos? (De choques de imaginarios y otros conflictos. En: LINDÓN A., AGUILAR, M. y HIERNAUX, D. (Coord.), **Lugares e imaginarios en la metrópolis**. México: Anthropos. pp. 27-42. 2006.
- HIERNAUX, D., Paisajes fugaces y geografías efímeras. En: NOGUÉ, J. (ed.). **La construcción social del paisaje**. Colección Paisaje y Teoría. Biblioteca Nueva: Madrid. pp. 241-262. 2007.
- IGLESIAS, A. y LANSON, D., Significado del turismo de peregrinación para el desarrollo local. Caso de las peregrinaciones a la Basílica Nacional de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción del río Luján, provincia de Buenos Aires, República Argentina. **ROTUR**, (3):113-148. 2010.
- LEFEBVRE, H., **The production of space**, Cambridge: Blackwell, 1991 [original en francés de 1974].
- LINDÓN, A., La construcción social de los paisajes invisibles y del miedo, **III Seminario Internacional sobre Paisatges incògnits, territoris ocults: les geografies de la invisibilitat**, Barcelona. 2005.
- LINDÓN, A., La espacialidad de la vida cotidiana: hologramas socio-territoriales de la cotidianeidad urbana. En: NOGUÉ, J. y ROMERO, J. (Eds.) **Las otras geografías**. Tirant Lo Blanch. Valencia. pp. 425-446. 2006.
- LINDÓN, A., Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales. **Eure**, 23 (99). Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile. 2007a.
- LINDÓN, A. La construcción social de los paisajes invisibles del miedo. En: NOGUÉ, J. (ed.). **La construcción social del paisaje**. Colección Paisaje y Teoría. Biblioteca Nueva: Madrid. pp. 217-240. 2007b.

- LINDÓN, A., De las geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas. **Revista da ANPEGE**, (4), Porto Alegre. 2008.
- LINDÓN, A. & HIERNAUX, D. (Dir.), **Los giros de la geografía humana. Desafíos y horizontes**. Anthropos: México. 2010.
- LOUISET, O., Les ville invisibles, **L'Information Geographique**, 65(3): 219-233. 2001.
- MARQUIEGUI, D. y FERNÁNDEZ, M., 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. 1998.
- MARQUIEGUI, D., Para que lo pueble la gente que se conoce derrotada (por los indios). Precisiones documentales sobre los orígenes del Luján urbano”. **REDSociales**, 8 (1): 13-56. 2019.
- MARTEL, R. y BAIRES, S., “Imaginario del miedo y geografías de la inseguridad: construcción social y simbólica del espacio público en San Salvador”. En: LINDÓN, A, AGUILAR, M. y HIERNAUX, D. (Coords.), **Lugares e imaginarios en la metrópolis**. Anthropos. Barcelona. pp. 119-136. 2004.
- MONTANER, J., Vulnerabilidades urbanas: separar, olvidar, deshabitar. En: NOGUÉ, J. y ROMERO, J. (Eds.), **Las otras geografías**. Tirant Lo Blanch. Valencia. pp. 353-368. 2006.
- NOGUÉ, J. (ed.), **La construcción social del paisaje**. C. Paisaje y Teoría. Biblioteca Nueva: Madrid. 2007.
- NOGUÉ, J. El retorno al paisaje. **Enrahonar**, 45, 123-136. 2010.
- OLIVER-FRAUCA, L. La ciudad y el miedo. En: NOGUÉ, J. (ed.). **La construcción social del paisaje**. Colección Paisaje y Teoría. Biblioteca Nueva: Madrid. pp. 369-388. 2006.
- PÉREZ WINTER, C., Del turismo ‘cultural’ al ‘rural’: un caso de la Pampa bonaerense (Argentina). **Cuadernos de Geografía**, Revista Colombiana de Geografía, 26(2): 261-278. 2017.
- PINASSI, A., Espacio vivido patrimonial: una mirada alternativa del patrimonio cultural desde la ciencia geográfica, **Ería**, 1(39): 99-107. 2019.
- PRATS, L., El concepto de patrimonio cultural. **Política y Sociedad**, 27: 63-76, Madrid. 1998.
- RELPH, E., **Place and Placelessness**. Pion. Londres. 1976.
- ROSENDAHL, Z., Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio. En: CARBALLO C. (Coord.). **Cultura, territorios y prácticas religiosas**. Prometeo. Buenos Aires. 2009.

- SANTANA TALAVERA, A., Mirar y leer: autenticad y patrimonio cultural para el consumo turístico. **Actas del 6º Encontro Nacional de Turismo com base local**, Campo Grande, pp.1-22. 2002.
- SANTOS, M., **Por una geografía nueva**. Espasa Calpe: Madrid. 1990 [original portugués en 1986].
- SAUER, C., **The morphology of landscape**. University of California, Publications in Geography. 1925.
- SMITH, L., **Uses of Heritage**, Londres, Routledge. 2006.
- SMITH, L., ‘El espejo patrimonial’. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? **Antípoda**. Revista de Antropología y Arqueología, (12): 39-63. 2011.
- VILLASEÑOR ALONSO, I. y ZOLLA MÁRQUEZ, E., Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura, **Cultura y representaciones sociales**, 6 (12): 23. 2012.
- WINCHESTER, H., KONG, L. y DUNN, K., **Landscapes: Ways of imagining the world**. Pearson. Prentice Hall, U.K. 2003.