

# 5

## “Quemando al Judas”: la fiesta como evento geográfico

Marcos Giop<sup>1</sup>

Universidad Nacional de Luján

@ [ marcobg14@hotmail.com ]

RECIBIDO: 15-05-2019

ACEPTADO: 08-08-2019

Cita sugerida: Giop, M. (2019). “Quemando al Judas”: la fiesta como evento geográfico. Revista *Huellas*, Volumen 23, N° 2, Instituto de Geografía, EdUNLPam: Santa Rosa. Recuperado a partir de: <http://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/huellas>

DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/huellas-2019-2314>

### Resumen

En la ciudad de Luján, la espacialidad cotidiana se construye con gran influencia de la esfera religiosa. Se podría pensar a la urbe misma como la principal sede del culto católico mariano a nivel nacional. Prueba de ello es que los visitantes llegan a cifras que superan el millón de personas anualmente. Si bien no es una práctica con orígenes actuales (ya desde la época colonial lujanense se registran las primeras manifestaciones), la festividad de la quema del Judas se vio atravesada en los últimos años por una nueva serie de modificaciones en torno a la morfología de sus celebraciones. En la primera década del actual siglo, el Estado municipal activó una serie de dispositivos con el principal objetivo de institucionalizar esta fiesta, para agregarla a la “agenda turística” de la ciudad. Esta situación abrió un nuevo espacio de disputas en torno a la festividad en cuestión, la cual en la actualidad es conocida formalmente como la “Pascua Colonial”. El presente artículo se propone, a través de un enfoque desde la geografía cultural, llevar a cabo una discusión teórica alrededor de las principales conceptualizaciones pensadas como herramientas para un abordaje crítico de los escenarios festivos en clave geográfica. Las categorías analíticas de escenario, territorialidad, fiesta, entre otras, son algunos de los conceptos que se consideran nodales para llevar a cabo la investigación.

**Palabras clave:** Fiesta; cultura; escenario; territorio; Pascua Colonial.

1 Profesor en Geografía por la Universidad Nacional de Luján. Estudiante de la Licenciatura en Geografía por la Universidad Nacional de Lujan. Miembro investigador del Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre Paisaje, Espacio y Cultura perteneciente al Instituto de Geografía de la Universidad Nacional de Luján. Docente auxiliar del Departamento de Ciencias Sociales de la UNLu y ex Becario CIN de EVC (dos periodos consecutivos).

La investigación se enmarca en el proyecto: “Cartografías sociales de lo sagrado” radicado en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Luján (2018-2020).

### Abstract

In the city of Luján, daily spatiality is built with great influence from the religious sphere. The city itself could be considered as the main seat of the Marian Catholic cult nationwide and visitors exceeding one million people annually is a clear evidence of this fact. Although it is not a practice with current origins (the first manifestations in Lujan are recorded in the colonial period) the fete of the *Burning of Judas* has experienced in recent years a new series of modifications around the morphology of the celebrations. During the first decade of the current century, the municipal government implemented a series of devices aiming at institutionalizing this holiday in order to include it in Luján "tourist agenda". This situation opened a new space for disputes over the festivity, which is now formally known as the "Colonial Easter". From a Cultural Geography perspective, this article proposes to carry out a theoretical discussion about the main conceptualizations thought as tools for a critical approach to the festive stages. The analytical categories of scenario, territoriality, fete, among others, are some of the concepts considered nodal to carry out the research.

**Keywords:** fete; culture; stage; territory; Colonial Easter.

"Queimando Judas": a festa como evento geográfico

### Resumo

Na cidade de Luján, a espacialidade cotidiana se constrói com grande influência da esfera religiosa. Poderia pensar-se à mesma urbe como a principal sede do culto católico mariano a nível nacional. Prova disso é que os visitantes chegam a cifras que superam o milhão de pessoas anualmente. Se bem não é uma prática com origens atuais (desde a época colonial lujanense registram-se as primeiras manifestações), a festividade da queima de Judas viu-se atravessada nos últimos anos por uma série de modificações ao redor da morfologia de suas celebrações. Na primeira década deste século, o Estado municipal ativou uma série de dispositivos com o principal objetivo de institucionalizar esta festa para inclui-la à "agenda turística" da cidade. Esta situação abriu um novo espaço de disputas ao redor à festividade em questão a qual, na atualidade, é conhecida formalmente como a "Pascoa Colonial". O presente artigo propõe, através de um enfoque desde a geografia cultural, efetuar uma discussão teórica sobre as principais conceptualizações pensadas como ferramentas para uma abordagem crítica dos cenários festivos em chave geográfica. As categorias analíticas de cenário, territorialidade, festa, entre outras, são alguns dos conceitos que se consideram nodais para realizar a investigação.

**Palavras-chave:** Festa; Cultura; Cenários; Território; Pascoa Colonial.

## Lo urbano y los estudios geográficos

Los estudios sobre las problemáticas urbanas desde enfoques geográficos presentan una amplia gama de investigaciones que se han consolidado y tienen un largo recorrido histórico. El andamiaje de ideas neopositivistas que vio su auge sobre todo en Europa occidental y Norteamérica a partir de la década de 1950, expresado desde las Geografías cuantitativas fue un punto de inflexión para las investigaciones geográficas en cuanto a su gran cantidad de exponentes y la importancia que tomaron en la agenda científica.

El contexto sociopolítico del momento ayudó a modelar un paradigma donde las ciencias debían ser la palanca que se utilice para afrontar diferentes problemáticas como la pobreza, desigualdad, países poco desarrollados, y de esta manera, despegar como sociedad y hacer posible la idea de progreso: un mundo donde todas las organizaciones sociopolíticas presenten características de países desarrollados. De esta manera, el saber científico se consolidó, amparado en metodologías provenientes principalmente de las ciencias “duras”, (vinculadas con las ciencias naturales). Esta situación surgió de las reinterpretaciones a partir de las propuestas de universalización de los “modos de hacer ciencia” propuestos por Comte y que el paradigma del momento adoptó.

Con lo anteriormente mencionado, la labor científica se concentró en la elaboración de leyes con altos niveles de generalidad, produciendo modelos y esquemas que buscaban aplicarse a una gran cantidad de casos; todas estas cuestiones en consonancia con el fin principal de la elaboración de conocimiento en ese contexto: poder construir una ciencia predictiva para generar mayores niveles de control.

La Geografía, por lo tanto, tuvo un objetivo principal, el cual se vinculaba a intentar predecir los comportamientos espaciales, utilizando gran cantidad de modelos matemáticos pensados como “recetas genéricas aplicables” a los diferentes espacios. El interés se dio principalmente en las grandes urbes.

Sin embargo, ya desde la década del sesenta y setenta comenzaron los primeros movimientos que se mostraban críticos a este tipo de enfoques. Quizá, una de las primeras escuelas que se manifestó en contra, y de manera explícita ante este enfoque fue la Geografía de la Percepción y del Comportamiento, pero no fue la única. Dentro de los principales cuestionamientos, los que picaban en punta giraban en torno a cuestiones filosóficas, sobre todo la idea kantiana de percibir al espacio como un absoluto, una categoría *a priori*, el cual existe en un sentido real, de manera independien-

te a sus “observadores”. Las sociedades ocupan y viven el espacio, pero no lo construyen.

Con el correr de los años se hizo evidente la incapacidad de las leyes y los modelos elaborados para estudiar las sociedades y a la condición humana (Unwin, 1995). En otras palabras, esa preocupación por pensar a la Geografía como una ciencia meramente espacial, terminó corriendo al ser humano del foco. Además, ya si se quiere desde lo pragmático, esa constante modelización no resolvía las problemáticas de índoles espacial; por el contrario, la desigualdad, la pobreza, la segregación, el deterioro ambiental, etc. seguían en aumento.

## **Espacio y cultura**

Los primeros enfoques culturales de la Geografía se podrían considerar como contemporáneos a la Geografía Humana (fines del siglo XIX), pero no existe un total consenso debido a que en ese contexto se presentaban bajo un perfil naturalista y un impulso por dejar de lado las cuestiones de lo subjetivo en la Geografía tradicional (Claval, 1999).

Hacia la década de 1920, la Geografía Cultural tradicional, cuyo mayor expositor fue Sauer, catedrático de la Universidad de California en Berkeley, logra un despegue del paradigma neopositivista de la época, aunque centrándose en los aspectos materiales de la cultura y relegando el universo de lo simbólico (Luna García, 1999). Esta manera de trabajar espacialmente lo cultural, de Sauer y otros investigadores de Berkeley, buscaba concentrarse en lo específico de las diferentes áreas culturales para describir los rasgos visibles y los cambios que temporalmente se manifestaban. La cultura era entendida como “una realidad superior que se imponía a los individuos...” (Claval, 2001, p. 21), la cual es muy compleja de transformar; el rol de los sujetos en cuanto a la elaboración o transformación del andamiaje cultural (la cultura en sí) tiene una tendencia pasiva o nula.

Dichos posicionamientos de comprender a la cultura como una esfera que opera por sobre las sociedades y fuera de su alcance en cuanto a posibilidades de cuestionarla y modificarla, comienzan a ser repensados a partir de diferentes geógrafos durante la década de 1970, en un grupo de corrientes que se clasifican dentro de los denominados “Giros Culturales”. A partir de éstos, surgen cuestionamientos que no sólo manifiestan preocupaciones por las manifestaciones espaciales materiales de la cultura, sino también por el simbolismo que para ciertos grupos de habitantes denotan algunos rasgos del paisaje (Christlieb, 2006).

Contrario a la tradicional escuela estadounidense de Berkeley, que prestaba mayor atención a cuestiones utilitarias y prácticas, cuyo fin último era ponernos al corriente de la cultura humana en general, la “nueva” Geografía Cultural busca lograr un papel emancipatorio y ciertas revisiones en el acervo de lo conceptual, más allá de no presentar demasiadas variantes en el aspecto metodológico. En este sentido, ésta se permite abordar temas políticos y sociales actuales, tendiendo a interpretar a la cultura como una serie de relaciones políticas o de poder (Wagner, 2002).

Sin intenciones de minimizar la nueva estructura teórica elaborada a partir de los “giros culturales” en la ciencia geográfica, Zusman y Haesbert (2011) proponen que existen ciertas modificaciones en la estructura global que también llevan a pensar el conjunto de relaciones entre espacio y cultura.

En primer lugar, el capital penetra de tal manera en las diferentes sociedades que algunas prácticas culturales (contemporáneas o no) se han convertido en objeto de mercantilización; el valor simbólico de las diferentes mercaderías o lugares está en aumento. Estamos en una etapa del capital donde probablemente ya no se consume la mercadería en sí, sino los símbolos que ésta contiene.

Una segunda cuestión para tener en cuenta es que a partir de los procesos de globalización se han desencadenado ciertas prácticas de homogeneización y heterogeneización que contienen modas, valores y creencias. Existen ciertas tendencias a nivel global para potenciar y situar algunos ámbitos geográficos a escala mundial; un ejemplo puede ser en la cuestión patrimonial donde ciertos agentes como la Unesco, uno de los tantos órganos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), buscan mediante ciertos dispositivos como el otorgamiento de categorías del estilo “Patrimonio de la Humanidad” potenciar, entre otras cosas, el acceso o penetración del capital en ciertos espacios.

Más allá de estas estrategias, las cuales no necesariamente se dan de manera armónica, se producen “...prácticas globales (que) afectan de modo diferencial a los lugares. Mientras que algunas sociedades crean nuevas formas culturales a partir de la influencia de aquellas prácticas globales, otras prefieren mantenerse en una postura predominantemente defensiva...” (Zusman y Haesbert, 2011, p. 6).

Por último, en la coyuntura actual se presenta un aumento en los flujos de población, específicamente, en los migratorios y los turísticos. Cada sujeto (o grupos de ellos) al desplazarse, llevan consigo los patrones específicos sobre cómo concebir la realidad en un ámbito. También se debe tener en cuenta el amplio universo de los flujos informáticos, a partir de acceso a una cantidad importante de población, a los ciberespacios.

A partir de esta gran cantidad de variables, por un lado, dentro de las discusiones propias de los geógrafos mismo, y por el otro, en el contexto económico cultural actual que se generan nuevas maneras de entender a la cultura.

Claval (2011) propone que para entender a los abordajes culturales es necesario partir de tres posibles conceptualizaciones sobre cultura: como un colectivo de actitudes, acciones, valores y conocimientos que llevan a la acción humana; como un grupo de signos y símbolos que los individuos utilizan para construir sus cosmologías y la vida cotidiana; como un conjunto de prácticas que llevan a los seres humanos a trascenderse a sí mismo a través de la filosofía, religión, manifestaciones artísticas, etc.

Si partimos de estas tres ideas sobre cultura, podemos posicionarnos de tal modo, que, de una manera más general, esta se podría entender como un conjunto de diferentes dispositivos, expresados material y simbólicamente, elaborados por los sujetos para transitar en las sociedades en las cuales se encuentran inmersos, y resolver desde cuestiones cotidianas, hasta interrogantes metafísicos. La cultura (como el espacio y el territorio) se construye diariamente, y está sujeta a modificaciones por parte de los individuos que la utilizan, aunque es necesario aclarar que existen diferencias en cuanto al poder e influencia que puede ejercer de cada uno de estos sujetos u un grupo de estos. Por lo tanto, no se debe ignorar que la cultura no se expresa territorialmente, sino que la cultura está, en sí misma, constituida espacialmente (Cosgrove, 1984).

De esta manera, las perspectivas culturales en Geografía aparecen cada vez con mayor frecuencia en aquellos tipos de trabajos empíricos que intenta explicar el funcionamiento de las lógicas espaciales más allá de las dimensiones económicas y sociales expresadas materialmente. Así, y entendiendo y reconociendo que la cultura se expresa geográficamente, se propone una mirada centrada en las formas de producción y reproducción de las culturas a través de prácticas sociales concretas dadas en coyunturas sociopolíticas y geográficas estipuladas (Lindón, Hiernaux, 2010). Entendemos a esta perspectiva de la Geografía como un amplio y dinámico ámbito de debate, inclusivo, abierto el cual no debe cerrarse a una única y simple definición y que debe tener un “carácter político, crítico y comprometido que dé evidencias que la cultura no es solo una construcción social que se expresa territorialmente, sino que la cultura está, en sí misma, constituida espacialmente” (Cosgrove, 1984, p. 22).

Ante esto la escala de los análisis cambia: para aprehender los procesos culturales verdaderamente significativo, los procesos de investigación deben partir de la experiencia de los sujetos, en sus contactos, sus experien-

cias. Es decir, “el enfoque es cultural en la medida en que las realidades de las que tratan las Ciencias Sociales estén, en primero lugar, compuestas por elementos percibidos por individuos, las formas que utilizan para hablar de ellas y las prácticas que llevan a cabo” (Claval, 200, p. 34).

## Repensando categorías analíticas

A partir de estos diferentes recorridos sobre la ciencia geográfica, totalmente arbitrarios, nos proponemos presentar algunas conceptualizaciones que consideramos claves para realizar estudios en una Geografía desde enfoques culturales y que sirva para abordar fenómenos como el caso de una fiesta en el espacio público de una ciudad.<sup>2</sup>

Según Alicia Lindón (2007), existió un sesgo en los estudios urbanos en afrontar las problemáticas de las ciudades desde lo que denominó “a vuelo de pájaro”. De esta manera, la visión de la ciudad (y el foco desde donde se produce la investigación y el análisis) se suele realizar por “encima” de ésta, e incluso, algunas veces, desde su simple morfología.

Además, la tendencia de pensar al espacio como un mero producto social provocó que los geógrafos (y otros pensadores de lo espacial), se focalicen en los productos materiales de éste. Lo simbólico quedó relegado, y muchas veces ni siquiera abordado; por eso es importante pensar al espacio, por un lado, como un producto social, y por el otro, como una de las categorías que también producen a la sociedad; una especie de sistema de retroalimentación, donde ambos componentes (sociedades y espacios) se influyen y nunca se encuentran acabados, siempre en devenir.

Otra cuestión que se pone en tela de juicio se relaciona con que en muchos casos se termina abordando a la urbe, a sus producciones espaciales, pero ignorando a los sujetos que la producen día a día; esta idea ya mencionada de las ciudades “vacías de habitantes”.

Es Henri Lefebvre (1991), luego retomado por Edward Soja, quien propone un conjunto de ideas donde los espacios no solo son socialmente construidos, sino vividos, sentidos, experimentados. El autor dividió al espacio en tres componentes (o los tres componentes de la producción espacial): las prácticas espaciales vinculadas con las experiencias cotidianas del espacio, las representaciones del espacio, o sea el espacio organizado desde las instituciones, sus líderes, los discursos sobre el territorio, y los espacios de repre-

2 Consideramos necesario aclarar que no necesariamente todas las herramientas conceptuales presentadas a continuación fueron pensadas y construidas desde enfoques culturales de la Geografía. En todo caso, como aclara Zusman y Haesbaert (2011) las geografías culturales recurren a abordajes y conceptos de otras áreas.

sentación emparentados con los componentes simbólicos que son extraídos de las vivencias y las prácticas cotidianas que le dan sentido al territorio

Por estas cuestiones es que se comienza a pensar en un “quehacer geográfico”, partiendo de las experiencias de los sujetos que en su habitar cotidiano son quienes construyen la espacialidad y territorializan la ciudad.

Entonces, si el espacio surge de las diferentes prácticas que llevan a cabo los sujetos habitantes (ya sea de forma individual o colectiva) se puede pensar en nuevos abordajes conceptuales para comprender los procesos de producción espacial.

La categoría analítica de escenario se vuelve un recurso muy potente si se utiliza en ciertos términos. En este caso no nos referimos a la acepción de escenario como mero soporte material, más bien se parte de éste; pero un escenario no le es como tal hasta que un sujeto o un grupo de ellos lo apropian y lo “cargan” de una práctica otorgándole una significación específica. (Lindón, 2007). A partir de estas significaciones los escenarios se activan y desactivan, según sus usuarios. La cuestión temporal es muy importante, ya que la efimeridad es una de sus principales características, y si bien desde el arco temporal son producciones cortas, pueden llevar a cabo profundas modificaciones espaciales.

El estudio de las prácticas espaciales materializadas en territorios concretos devenidos en escenarios es muy escaso y reciente dentro del abordaje geográfico. En general, los estudios geográficos más comunes han puesto la mirada en lo (relativamente) permanente o constante. La fugacidad, el movimiento y la efimeridad han quedado relegados a la hora de abordar análisis geográficos de espacios culturalmente producidos y experiencialmente vividos. Un área de una ciudad puede ser activada en tanto escenario en cualquier momento, ya que eso depende de la intención de los sujetos habitantes; un ejemplo podría ser el de los estadios de fútbol en donde —en los momentos previos y posteriores al juego en sí—, se arman una serie de circuitos y escenarios que los individuos transitan y habitan. En este caso, la creación del escenario gira en torno a un evento deportivo específico, y cuando es este finalice, en un tiempo más o menos corto el escenario se desactivará.

Es a partir de esta manera de pensar los procesos de producción espaciales que se podría entender a la ciencia geográfica como un conjunto de prácticas donde el sujeto habitante construye los lugares día a día y estos (los lugares) configuran las identidades de los sujetos que lo habitan (Lindón, 2008).

Deben destacarse dos aspectos de esta conceptualización. Primero, la importancia de pensar que la espacialidad se va configurando de manera



inacabada en esta relación bidireccional sujeto (s) – lugar (es), donde ambos se influyen una al otro en su construcción en una relación de retroalimentación; y segundo, la recuperación del concepto de lugar, pensando en una espacialidad relativa y cuestionando la absoluta. En cuanto al segundo aspecto, consideramos que se merece profundizar un poco más. Si bien la noción de espacio como categoría *a priori* de lo social ya desde hace décadas es altamente cuestionada, a partir de estos nuevos abordajes las conceptualizaciones en torno al lugar, también comienzan a tener una nueva serie de consideraciones que merecen ponerse en debate.

La idea de un mundo altamente globalizado, donde los flujos de capitales recorren y penetran de una manera exacerbada y sin precedentes, pueden llevar a pensar en una homogeneización de los espacios, y en una tendencia que llevaría, por lo menos, a una gran reducción o, en el peor de los casos, una pérdida total de la identidad de los lugares.

En palabras de Massey (1984, p. 23): “¿cómo pensar sobre los “lugares” en el contexto de todos estos cambios espacio-temporales socialmente tan variados? En una época en la que las “comunidades locales” parecen romperse de modo creciente, cuando vas al extranjero y encuentras las mismas tiendas y la misma música que en casa”. Sin embargo, esta pregunta es planteada en un sentido hasta irónico, o como una estrategia de escritura, ya que luego la misma autora sostiene que la economía no es lo único (y hasta quizás no lo más importante) que determina nuestras experiencias de los espacios y los lugares.

Entre varios ejemplos, la geógrafa va a ser muy clara con dos casos. El primero vinculado con las etnias, donde se cuestiona hasta qué punto podemos atravesar fronteras internacionales, o deambular por las calles de una ciudad de noche, es algo que no está solamente influenciado por el capital<sup>3</sup>.

El segundo caso, atraviesa las temáticas de género y propone que nos preguntemos sobre cómo la movilidad de las mujeres está coartada no por el capital directamente, sino por los varones (ya sea desde la violencia física u otros modos de coerción más abstractos).

Desde estas perspectivas, la Geografía de las relaciones sociales está modificándose, pero esta tendencia no necesariamente llevará a la desaparición de los lugares. Por lo tanto, según Massey (1984) el lugar puede entenderse como un punto de encuentro, donde los límites no son exactos,

---

3 Un ejemplo ilustrativo podría ser el de la gran cantidad de refugiados del norte de África que rechazan por cuestiones políticas en las costas de varios países del sur europeo, y si logran atravesar una frontera internacional, el estado de informalidad es el representativo para la mayoría de los casos.

sino, que se va construyendo en momentos articulados en redes de relaciones e interpretaciones sociales, donde muchas de estas, fueron elaboradas a una escala mucho mayor que la que define en aquel momento un sitio mismo (Massey, 1984).

La globalización (o el capital), genera pautas de comportamiento que se manifiestan en los espacios a nivel global, ciertas pautas son más resistentes que otras, pero siempre los lugares resignifican algunos o varios de estas; por eso hay que pensar en un enfoque vertical, desde lo macro a lo micro, pero también desde el sentido inverso a estos procesos (de la micro a la macro escala), y en este último el lugar es el que toma mayor relevancia.

Un ejemplo a modo ilustrativo podría ser el de un centro comercial, o simplemente *shopping*. Estos espacios fueron concebidos por una gran parte de la academia, justamente como no lugares (Auge, 1992) donde se presentaban una serie de dispositivos, regulación constante de las temperaturas, seguridad privada, poca presencia de ventanas, para que los sujetos se concentren en una sola cuestión: el consumo; por lo tanto, pensar en que se concreten procesos de lugarización es dichas áreas sería algo bastante dificultoso.

En la actualidad, se hacen evidentes varios casos, donde grupos de jóvenes se reúnen en centros comerciales para sociabilizar (“pasar el rato”, “estar con amigos”) y construir a través de ciertos símbolos la valorización de un lugar, es decir para estos grupos no es un no-lugar sino por el contrario anclan procesos de lugarización. Esto no muestra como lo local termina resignificando estos espacios propuestos desde lo global.

## Fiestas y espacio

Las fiestas, desde hace largos periodos de tiempo representan y cumplen un amplio espectro de funciones sociales: trazan fronteras temporales y espaciales; transforman lo ordinario en extraordinario y diferencian lo sagrado de lo profano (si es que esto es posible). Al mismo tiempo que construyen identidad colectiva e individual, también recrean su alteridad con respecto a los otros, al participar en la reproducción social y espacial entre tensiones de lo que se define como “tradicional”, y del cómo se adapta o cambia. Según Claval (2014) en el pasado los eventos festivos resolvían a las comunidades por motivos religioso o ideológicos, estas prácticas fueron purificadas por las clases dominantes en el siglo XIX. En el caso del siglo XX se convirtieron en una poderosa herramienta para ejercer un mayor control sobre los individuos de una población. Finalmente, en lo que remite a lo contemporáneo, la fiesta se posiciona en sintonía con la activi-

dad productiva; se debe convertirla en algo atractivo, recrear un sentido de comunidad y promover un sentido identitario en un contexto de sociedades que tienden a procesos cada vez más agresivo de fragmentación, y además y en muchos de los casos, deben ser un “buen negocio”.

Los episodios festivos pueden ser entendidos como fenómenos principalmente efímeros, lo que permite un anclaje ritual concreto, un anclaje temporal y espacial que vehiculiza relaciones sociales, conflictos y negociaciones; justamente este carácter de efímero le da característica de quebrar las cadenas de lo común y lo rutinario. Son uno de los dispositivos culturales por excelencia utilizados por los individuos para romper con lo cotidiano; como dijo Schultz “vivir su vida es la cotidianidad del hombre; distanciarse de su vida, la fiesta” (Schultz, 1993, p. 360). Las fiestas son eventos, que, si bien pueden ser vivenciados y experimentados desde la individualidad, pierden el sentido si no se las entiende desde lo colectivo y en tramas sociales más amplias.

Según Coronel (2012), las fiestas permiten la visibilidad, por un lado, de los individuos, y por el otro lado, de las comunidades, posibilitando las relaciones sociales. Durante este tipo de eventos se suelen tirar abajo cierto tipo de barreras socialmente elaboradas que habilitan la cohesión social y la comunicación entre distintos colectivos. Esto en parte es acertado, aunque no debe pensarse en términos absolutos; en algunos casos se borran ciertos límites o se vuelven más difusos, pero en toda fiesta existen una serie de símbolos que son construidos desde diferentes sujetos o colectivos, los cuales surgen de disputas y negociaciones; e incluso en un contexto festivo, los actores que la conforman y le dan sentido, tienen diferentes posibilidades de ejercer su territorialidad. La elaboración y el ejercicio del poder, aún en eventos festivos, se da de manera asimétrica.

La obra de Guy Di Méo (2001), *La géographie en fêtes* se ha convertido en un referente contemporáneo desde el análisis geográfico de los rituales festivos, de la producción de símbolos y de los vínculos entre una sociedad y su territorio. La mirada está puesta en el lugar, en las dimensiones donde las fiestas patronales, las romerías, las festividades cívicas o los festivales adquieren y cualifican lugares a partir de las prácticas de los diferentes habitantes de una comunidad. Según Di Meo (2001) los eventos festivos se suelen construir en espacios públicos con relevancia simbólica, para de esta manera, elaborar la identidad espacial a una comunidad local. Estas espacialidades se van dando a partir de procesos complejos y cotidianos de construcción simbólica de un territorio, y más allá de la instancia cultural, el territorio puede ser disputado por los diferentes individuos o grupos con una perspectiva económica, política, e ideológica.

Desde los enfoques más geográficos, se podrían pensar a la fiesta y el territorio como la mediación por excelencia de las interpretaciones simbólicas entre las pujas de intereses de lo que podemos llamar religioso. Se trata de la mediación de las diversas formas sociales, de la otredad; y a la vez, de una integración colectiva (Carballo y Flores, 2016). En las fiestas se van entretejiendo una serie de significados, propuestos por los diferentes actores que en ella se ven involucrados, algunos (pocos) con mayor poder de influencia que otros (muchos).

En cuanto a las expresiones espaciales de lo religioso en las fiestas específicamente las religiosas, debemos situar a nuestra perspectiva como crítica de las concepciones más “tradicionales” propuestas por Mircea Eliade (1956); las mismas giraban en torno a comprender estos fenómenos desde una perspectiva totalmente binaria. Según Eliade (1956) existen espacios sagrados con un conjunto de características que lo separan de los demás, por lo tanto, considerados no sagrados, o profanos. Nótese la definición por oposición en sentido residual, es profano, porque no es sagrado; porque no tiene un conjunto de características que así lo definan. En palabras del filósofo romano: “...el espacio de lo sagrado crea heterogeneidad espacial, al contrario de la experiencia profana, para la cual el espacio es homogéneo y neutro: ninguna ruptura diferencia cualitativamente las diversas partes de su masa...” (Eliade, 1956, p. 26). En las fiestas es común que se tejan significados desde lo religioso, pero estos símbolos no pueden ser delimitados de forma exacta en el territorio; en algunos casos lo sagrado y lo profano se vuelven líneas difusas muy complejas de comprender como esferas separadas y autónomas.

Paul Claval (2014), en su artículo “A festa religiosa” pone en evidencia la actualidad del tema en el campo social y su importancia espacial. Involucra en su análisis el tiempo y el espacio, desde la sociedad griega hasta el presente, en lo referente a la práctica católica, protestante o la islámica. Alude a que los festivales urbanos contemporáneos recrean nuevas formas espaciales de valoración, así como redefiniciones de identidades y sentido comunitario en una sociedad que tiende a la fragmentación. Para el geógrafo francés, la fiesta es construida en torno a rituales de aproximación, aunque ellas no se contentan con conectar a los hombres entre sí, sino que en ciertas ocasiones los hacen comunicarse con lo sagrado. Las fiestas, desde sus variantes religiosas, nos pueden conectar con tiempos y espacios míticos, o puede generarnos nuevos espacios de encuentro. Pero en general, son espacios y tiempos de mixtura tanto religiosa como cultural, que ponen en evidencia la fragilidad o el riesgo de sentenciar un modelo o tipo ideal de fiesta religiosa (Claval, 2014).

Estos aportes son centrales para construir un andamiaje teórico que permita entender a los eventos festivos, en este caso religiosos, desde una dimensión espacial. Estos abordajes culturales proponen centrarse en la espacialidad como una construcción permanente, compleja, conflictiva y multidimensional.

## “De festividades y judas incendiados” en Luján

La denominada Pascua Colonial es una fiesta que volvió a celebrarse hace unos pocos años en el espacio público de la ciudad de Luján. Los orígenes de esta festividad, desde un carácter institucionalizado<sup>4</sup> en la ciudad de Luján se podrían ubicar en la década de 1930, cuando el Museo de Luján organizó una “quema del Judas” con motivos de las celebraciones de San Juan<sup>5</sup>. En este caso, queriendo correr un poco el foco de lo estrictamente religioso, se apeló a la reivindicación de la ciudad como un espacio de predominancia colonial.

En aquel entonces la festividad se llevó a cabo en la plaza Belgrano (ubicada frente a la Basílica Nacional de Nuestra Señora de Luján) donde hubo desfiles a caballo con individuos con los atuendos correspondientes a la cultura gauchesca de dicha época. La celebración finalizaba con la quema de una reproducción a pequeña escala de un edificio que representa al Cabildo (Fradkin, 2000). Como ya enfatizamos, desde sus comienzos se advierten los elementos puramente políticos que intentaban rememorar la raíz colonial de la ciudad. Esta particularidad es una constante que se mantiene en los imaginarios urbanos de Luján: la ciudad religiosa mediada por la ciudad colonial.

El éxito de este evento llevó a que Estado municipal organizara dos festividades relacionadas de forma anual: “la sanjuanada” y la quema del Judas, también denominada “fiesta tradicional”. Si bien se realizaban actos donde se construía un muñeco al que se lo denominaba “Judas”, se debe tener en cuenta que todas estas manifestaciones, no fueron de carácter exclusivamente religioso. Surgen de un proceso de reapropiación por parte

---

4 Existen diversos testimonios escritos que contienen declaraciones anteriores a estas fechas donde se especifica la realización de festividades de carácter similar, aunque efectuadas sin un apoyo formal y/o total de una institución o del municipio de Luján. En este trabajo consideraremos el punto inicial de la festividad, cuando la idea surge y es promocionada por el Museo de Luján; por eso hablamos de institucionalización de la fiesta.

5 Festividad cristiana (aunque muchos la relacionan con un origen pagano) en la que se celebra la llegada del solsticio de verano en el hemisferio norte. Una de las formas más reconocidas de celebración es la realización de distintas fogatas. Según las *Sagradas Escrituras*, este ritual se debe al recordatorio del nacimiento de San Juan Bautista, uno de los doce apóstoles.

del municipio de Luján, donde se toman ciertos íconos del ritual cristiano, para realizar una especie de *collage* con la intención de revivir las tradiciones coloniales, luego mucho más secularizadas.

Si bien las festividades de “la sanjuanada” (entendiéndolas como ya un producto de reapropiación del estado municipal de Luján) se realizan con una importante periodicidad a partir de 1930, según el año o festividad puntual, los desfiles, espectáculos, y demás manifestaciones efectuadas desde la organización, fueron variando. Durante esta primera etapa de institucionalización de las festividades, las mismas fueron promovidas, organizadas y según algunos testimonios, hasta financiadas por Enrique Udaondo<sup>6</sup> (Fradkin, 2000), figura emblemática del poder local.

Para el año 1944, el Museo de Luján deja de celebrar “las sanjuanadas” para concentrarse en la festividad de Semana Santa, cuyo momento de mayor relevancia estaba representado por la “quema del Judas”. Las festividades de las “quemadas del Judas” se vieron suspendidas durante los periodos de dictadura militar, punto que consideramos culmine de su primera etapa a nivel institucional. A partir del año 2010 la fiesta volvió a celebrarse como propuesta cultural del Municipio de Luján, bajo la denominación de “Pascua Colonial”.

En la actualidad, ya no se celebran en la plaza Belgrano (en realidad ya desde 1945 que no se anclaba ese escenario) que era el escenario espacial por excelencia de esas festividades; y fueron trasladadas a la Avenida Nuestra Señora de Luján, la principal vía de acceso a la Basílica. La altura exacta del núcleo festivo más importante corresponde a la intersección de las calles Almirante Brown y 9 de Julio, punto que coincide con la ubicación de la terminal de ómnibus, en un ámbito más ajeno a la zona histórico-basílica.

De esta forma, situado en estas coordenadas, los espectadores poseen una vista perfecta de la Basílica y los edificios correspondientes al periodo Colonial (El Cabildo, el Complejo Museográfico y la Casa del Virrey).

El marco escenográfico en el que se dan los festejos conjuga parte de los relatos territoriales a los que hacíamos mención anteriormente. Lo religioso y lo político; la Basílica (y la Virgen) y el Cabildo, son dispositivos ideológicos (y espaciales) que custodian el marco de las actuales celebraciones.

---

6 Enrique Udaondo nació en 1880 en la ciudad de Buenos Aires y falleció en la misma ciudad en 1962. Fue un aficionado a la historia que se ha especializado en historia argentina. Primer director de carácter honorario del Museo histórico de Luján, que actualmente lleva su nombre y que tuvo mucho que ver con la legitimación de determinados discursos socio-religiosos que primaron a la hora de construir la versión hegemónica de la ciudad.

## La fiesta puesta en marcha

El escenario festivo comienza con el desfile tradicional que se encabeza con las bandas *Rerum Novarum*<sup>7</sup> y la de los Bomberos Voluntarios de la ciudad, entonando entre otras canciones la “Marcha al Capitán Luján”.

En un tono más carnavalesco comienzan a desfilar individuos con vestimentas y disfraces muy heterogéneos, donde predomina lo colorido. Estos van realizando distintas acciones, que pueden ir desde malabares hasta simplemente la portación de máscaras gigantes. Predomina la diversidad y la práctica del desfile activa un escenario de carácter festivo que se gesta a lo largo de toda la marcha, hasta este momento lo religioso –al menos desde lo más visible– no se advierte explícitamente.

En representación del período colonial se pone en escena un desfile a caballo de sujetos que portan vestimentas típicas de esos contextos, liderados por un Alférez Real, llevando el escudo de la Villa de Luján, otro de los símbolos que operan como articuladores de la identidad territorial local<sup>8</sup>. En una última instancia sucede la aparición de los gauchos, representantes de los sectores populares del período al que se alude y, también íntimamente, relacionados a la devoción de la Virgen de Luján, también llamada la “Virgen Gaucha”.

Los “cabezones” son figuras representativas de la festividad durante la etapa colonial de Luján (ver figuras 1 y 2).

---

7 Conjunto musical formado en 1937, bajo la tutela de Julio Steverlynck. Fue una de las tantas instituciones fomentadas por el director de la Algodonera Flandria con el fin de generar vínculos sociales más estrechos y un mejor ámbito laboral entre los empleados de la fábrica, así como también sistemas de control social más funcionales. En la actualidad cuenta con gran reconocimiento en el nivel municipal, y es común que sean partícipes de distintos actos o eventos. Su nombre hace referencia a la Encíclica Papal que dio origen al llamado catolicismo social al que abogaba el propio Steverlynck.

8 Dato no menor, “el diseño 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 de la carreta’) y 1755 (año en que Luján logra la categoría de ‘Villa de los Españoles’). Toda una síntesis que refuerza la idea de reinención del pasado colonial sostenido en el milagro previo” (Flores, 2013, p.35).

**Figura 1.** Desfile de los “cabezones



Fuente: Imagen extraída del archivo fotográfico del “El Diario de Luján”. Disponible en: <http://www.diariodelujan.com/lujan-cerro-la-celebracion-pascual/>

**Figura 2.** Momentos previos a encender la figura del Judas



Fuente: Imagen extraída del archivo fotográfico del “El Diario de Luján”. Disponible en <http://www.diariodelujan.com/lujan-cerro-la-celebracion-pascual/>.

La ceremonia continúa con la exposición de la figura del Judas, en este caso de grandes dimensiones (al menos unos tres metros de altura). El muñeco está sujeto a una altura considerable, colgado sobre uno de los postes de luz de la Avenida Nuestra Señora de Luján. Además, la acción de incendiar al muñeco se realiza de forma anónima e indirecta. Mediante la figura



de una paloma (que representa al Espíritu Santo), que está conectada con el monigote con una serie de alambres (y que a su vez actúa de mecha) es como se da el momento de mayor importancia de esta celebración: el incendio de la figura humana que representa a Judas Iscariote.

Finalmente, cuando el “Judas” se encuentra casi consumido en su totalidad, la ceremonia se cierra con un espectáculo de fuegos artificiales de gran magnitud, momento que parece representar para los sujetos como el de máximo disfrute, goce y celebración.

A lo largo de la ceremonia, año a años, va variando los presentadores de la fiesta; desde la presencia de profesionales específicos (locutores) hasta figuras políticas de la ciudad (representantes de la Secretaría de Cultura de la ciudad, e inclusive, el intendente de Luján).

## **El escenario festivo a través de los discursos**

En paralelo al desfile los sujetos vinculados a la organización formal del evento van construyendo diferentes narrativas, las cuales suelen girar en torno al “pasado colonial” de Luján. Así se expresa:

Es bueno evocar para sentirnos un poco más cerca de aquel Luján, el Luján pequeño, el de la Villa, el de la plaza real, luego Constitución, hoy Belgrano; espacio central donde se reunían los vecinos, así se efectuaba todo tipo de festejos a lo largo de todo el año. Alrededor de la plaza, el cabildo, el santuario denominado de Don Juan de Lezica y Torrezuri, calle de tierra y pobladores españoles, pardos, mestizos, negros, esclavos y libres. Los lujanenses de hoy asistimos con cierta nostalgia a estas fiestas que cuando niños nos divertían y llenaban de asombro. Algunos regresan para recordar con sus familias aquellas noches en el que los arcos del cabildo se iluminaban con el resplandor de los candiles (Fragmento del discurso de apertura de la “Quema del Judas” enunciado por autoridades municipales perteneciente a la edición 2016).

En este caso se puede apreciar cómo en las palabras del sujeto que enuncia el discurso se busca resaltar la teatralización lo más fiel posible a la que era llevada a cabo en los días en que la celebración era organizada y fomentada por la figura de Enrique Udaondo. Si bien se parte de la idea de la “Luján colonial de siglos pasados”, se juega con la noción de nostalgia que algunos de los presentes puedan contener de los tiempos de Udaondo. El pasado vuelve al presente resignificado, reelaborado y construyendo una versión marcada por los tintes coloniales del evento. Es un presente tenso (Lindón, 2010).

De esta manera el resultado que se obtiene podría presentarse como el pasaje por diferentes filtros. De la fiesta original llevada a cabo de manera informal por algunos de los vecinos de lo que en ese momento era la Villa de Luján, pasando por la representación dirigida y orquestada por Udaondo, a la versión actual de la fiesta.

Estos discursos son contenedores de representaciones espaciales (Lefebvre, 1991), cargados de sentidos desde y por instituciones o estructuras que intentan ejercer el poder hegemónico buscando articular el espacio para mantener las condiciones actuales de dominación. En este caso, se intenta montar el relato retrotrayéndolo, por un lado, a los tiempos del “Luján colonial”, y por otro, a las celebraciones orquestadas por Udaondo.

Pasando a analizar e interpretar los discursos recogidos de los distintos momentos en que se interactuó con los sujetos habitantes que acudieron a la celebración como espectadores, se logró ahondar en algunas cuestiones de interés que valen la pena mencionar en tanto espacios vividos (Lefebvre, 1991).

En cuanto al análisis de sus narrativas, podríamos comenzar resaltando que hubo una concordancia, en cuanto al contenido y significaciones por parte del discurso esgrimido por los organizadores del evento, que iban de la mano con la mayoría de los individuos con los que se logró interactuar. Casi la totalidad declararon “sentirse” ciudadanos de Luján (ya sea por haber nacido o vivido una cierta cantidad de tiempo que ellos consideraran importante en la urbe en cuestión). Dentro de este subgrupo, se destacaba el conocimiento previo de la existencia de esta festividad, inclusive en períodos coloniales y la figura de Udaondo apareció como motor de esta celebración aparece en un papel central. De manera predominante, los sujetos argumentaron que acudían a la fiesta por una cuestión “nostálgica” y para “recordar los días de su juventud”, “los momentos del catecismo” donde la festividad era aún organizada por el historiador en cuestión. Las narrativas aparecen marcadas por un carácter melancólico y a la vez utópico.

A su vez, algunos casos recalcaron la idea de “traer a nuestros hijos” para extender esta idea/recuerdo de la Luján “pasada” y más cercana a lo barrial que estos sujetos asocian a los días de su juventud. En sus narrativas espaciales (Lindón, 2008) asoman este conjunto de experiencias vividas en el pasado, que ayudan a articular la construcción del escenario presente. Además, en esta construcción se manifiesta la intención de trasladar estas espacialidades a sus hijos, como una manera de extender estas narrativas hacia otros individuos. El espacio-tiempo entonces es posible de ser legado a las generaciones venideras.

Hilando un poco más fino en las narrativas, se podría postular que –por lo menos en la ciudad de Luján–, la divulgación de la festividad por parte del Municipio resulta una tarea exitosa dentro de la ciudad. Casi la totalidad de los consultados manifestó haberse enterado de la celebración a través de algún medio de comunicación de carácter local y oficial. El resto, expresó que la vía por la que conoció la celebración fue a través de algún tercero<sup>9</sup>.

Intentando bucear en las narrativas del subgrupo que manifestó no tener conexión o sentido de pertenencia con la ciudad o con lo local, declararon haberse enterado de la celebración por cuestiones totalmente circunstanciales. Algunos de ellos, habían “venido a pasar el día para recorrer la Basílica, y se “encontraron” con el escenario armado para llevar a cabo la Pascua Colonial, por lo que decidieron quedarse”.

Esto demuestra un área de influencia en el Municipio de Luján que no logra exceder los límites del partido, o al menos que queda limitado a aquellos que habiendo arribado por otros motivos (masivamente lo que podríamos identificar como “turismo religioso”) terminan consumiendo el escenario de manera fortuita.

Otra cuestión para tener en cuenta es como el escenario se va construyendo por los diferentes sujetos habitantes, por fuera de lo “estrictamente festivo”. Lobato Correa (2011) propone que, para entender los procesos complejos de construcción del territorio, debemos entender las relaciones que se dan en el binomio cultura-política. El geógrafo brasileño entiende, a la cultura como un conjunto de estructuras de significados, y a la política como el medio por el que estas estructuras se vuelven públicas. De esta manera, hay una lucha asimétrica entre diferentes poderes para codificar estos signos. Esto posee un correlato totalmente geográfico que logra conceptualizar a través de las formas simbólicas espaciales, las cuales resultan en la territorialización simbólica y material de diferentes posturas o discursos. Por eso mismo, el proceso de construcción espacial no debe pensarse como armónico o acabado.

La Pascua Colonial, a través de sus diferentes ediciones, puede pensarse entonces, como una forma simbólica espacial (Lobato Correa, 2011) y a través de su lectura se pueden observar cómo se generan disputas de carácter principalmente político. En la edición 2017, durante más de media hora el colectivo de trabajadores correspondiente a la Cooperativa Eléctrica de Luján, empresa destinada a brindar servicio eléctrico en la mayoría de la ciudad, intervino el desfile a través del corte de luz de tendido eléctrico público; de esta manera, activaron el escenario en un sentido de protesta,

9 El interrogante que por cuestiones prácticas no se pudo resolver, es si ese sujeto o sujetos por el cual fueron notificados de la celebración utilizó como fuente, a su vez, un medio de comunicación de Luján. Por el momento, esta cuestión quedará en el terreno de lo hipotético.

diferente al sentido original con que fue pensado el escenario. Así, como estrategia, se utilizó la plataforma festiva para visibilizar las disputas que giraban en torno a diferentes reivindicaciones laborales.

Otro caso para destacar es que durante el año 2018 la Pascua Colonial no se llevó a cabo. Hubo diferentes interpretaciones. Desde el Estado Municipal se justificó que el evento se suspendería debido a cuestiones meramente organizativas; desde otros sectores se interpretó que esto ocurría por la situación económica y política de coyuntura nacional. Más allá de esto, la disputa existió, y si bien no se activó el escenario de todos los años, ocurrió en el plano de lo discursivo a través de diferentes medios de comunicación locales y diversas redes sociales<sup>10</sup>.

## Consideraciones finales

Los estudios espaciales de lo urbano tienen una larga data y un acervo teórico metodológico muy extenso, pero no por eso la labor geográfica debería quedarse estática. Si entendemos al espacio como una construcción inacaba, sería lógico pensar que a la par de ésta, también se van elaborando nuevos interrogantes y desafíos.

Desde los enfoques propuestos por la Geografía Cultural se le dio apertura a un abanico de posibilidades de estudiar lo urbano, sobre todo desde lo micro espacial; en este plano, donde los sujetos se vuelven protagonistas, conceptos y metodologías de otras disciplinas, no son mal vistos, sino que, por el contrario, se los resignifica para utilizarlos en clave espacial.

Por estas razones, estudiar las fiestas desde una perspectiva de la microgeografía, desde el espacio cultural y que trasciende (pero no ignora) lo meramente material y suma el universo de lo simbólico, nos puede llevar a entender de mejor manera las dinámicas urbanas.

En cuanto a la festividad específica de la Pascua Colonial, si bien queda mucho por investigar, consideramos que es un claro caso en donde se construye un escenario festivo, pero lejos de pensarlo como un simple festejo conmemorativo de tiempos pasados, lo proponemos como un espacio de disputa cultural, económico y política, donde los diferentes agentes que la configuran intentan ejercer su territorialidad, cada uno con sus intereses y capacidades de acción específicos. El acervo teórico discutido nos sirve para pensar éste u otros eventos geográficos donde lo festivo articula y organiza tiempos y espacios.

---

10 Al respecto ver: <https://ladransanchoweb.com.ar/la-piel-de-judas-suspenden-la-pascua-colonial-y-responsabilizan-a-la-paritaria/>. Fecha de última consulta: 27/4/19.

## Referencias bibliográficas

- Auge, M. (1992). "Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité", recuperado de: <http://designblog.uniandes.edu.co/blogs/dise2609/files/2009/03/marc-auge-los-no-lugares.pdf>
- Christlieb, F. (2006). "Geografía Cultural" en Hiernaux y Lindón, *Tratado de Geografía Humana*. Pp. 220 a 253, Editorial Anthropos, México.
- Claval, P. (1999). "Los fundamentos actuales de la geografía cultural", Doc. Université de Paris-Sorbonne. Laboratoire Espace et Cultures 191, pp. 25-40, Paris.
- Claval, P. (2001). *Champ et perspectives de la géographiiculturelle dix ans après* Geographiicetb Cultures, N° 40, Paris.
- Claval, P. (2002). "El enfoque cultural y las concepciones geográficas del espacio" en Boletín de la A.G.E., ISSN 0212-9426, IS-SN-e 2605-3322, N., Pp. 21-39, España.
- Claval, P. (2014). A festa religiosa, en *Ateliê Geografico*, vol. 8, N° 1, pp. 6-29.
- Coronel, D. (2017). *Fiestas populares en el Conurbano Bonaerense: apropiaciones temporarias y disruptivas del espacio público en la ciudad de Berazategui desde la Muestra Anual Educativa (MAE)*, Tesis de licenciatura, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Cosgrove, D. (2002). *Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista* en Boletín de la A.G.E., N° 34.
- Di meo, G. (2001). *La géographie en fêtes*, OPHRYS, Paris.
- Fradkin, R. (2000). *Historia, memoria y tradición: la fiesta de la quema del Judas en Luján*. Colección de cuadernos de trabajo, Departamento de Sociales, UNLu, Luján.
- Luna García, A. (1999). "¿Qué hay de nuevo en la nueva geografía cultural?", Doc. Anál. Geogr. 34, 69-80, pp. 25-27, Barcelona.
- Lindón, A. (2007). *Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales*. En Revista Eure, Vol. 23, N°99, Pontificia Universidad Católica de Chile, agosto de 2007, pp. 31-46, Santiago de Chile.
- Lindón, A. (2008). *De las geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas*. En, Revista da ANPEGE, Vol. 4, Pp. 7-26, Porto Alegre.
- Lindón, A. y Hiernaux, D. (2010). *Los giros de la geografía humana –desafíos y horizontes-*, Anthropos, México.
- Lefebvre, H. (1991). [Original de 1974]. "The production of space", Blackwell, Cambridge.
- Lobato Corrêa, R. (2011). "Las formas simbólicas espaciales y la política". En, Zusman, P.; Haesbaert, R.; Castro, H. y Adamo, S. (eds.) *Geografías culturales. Aproximaciones, intersecciones y desafíos*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Buenos Aires.
- Eliade, M. (1956). *The sacred and profane: the nature of religion*. San Diego: Harcourt Brace, Jovanovich.
- Massey, D. (1984). *Geography matters: introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Schultz, U. (1993). "La fiesta. Una historia cultural desde la antigüedad hasta nuestros días", Alianza, Madrid.
- Unwin, T. (1992). *El lugar de la geografía*, Catedra, Madrid.
- Wagner, P. (2002). *Cultura y geografía: un ensayo reflexivo* en Boletín de la A.G.E., 34, pp. 41-50.
- Zusman, P. y Haesbert, R. (2011). *Geografías Culturales Aproximaciones, intersecciones y desafíos: introducción*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.