

# Luján como hierópolis: del relato espacial al lugar religioso

Fabián Claudio Flores\*

## Resumen

Luján como hierópolis: del relato espacial al lugar religioso

La ciudad de Luján, situada en el oeste de la provincia de Buenos Aires, es el principal centro religioso de la Argentina. Situado a unos 70 km. de la ciudad de Buenos Aires recibe al año millones de visitantes que arriban motivados por el centro hierofánico que constituye la Basílica Nacional de Nuestra Señora de Luján. El principal escenario donde se anclan estos procesos geográficos lo constituye el llamado Eje Basílica - Plaza Belgrano, localizada frente al templo.

Situados desde una perspectiva cultural de análisis del territorio, el trabajo se propone explorar el proceso de producción del espacio religioso que condujo a la invención de la ciudad como hierópolis.

Partiendo de las formas en las que se fue concibiendo una dimensión religiosa del territorio a partir del “milagro de la carreta” y sus posteriores interpretaciones, el estudio avanza en la indagación de las representaciones espaciales y espacios de representación que operaron a lo largo de los siglos y cuyo resultado final es la configuración del escenario religioso actual. Finalmente, se analizan los geosímbolos irrumpidos como íconos de la memoria territorial que todo el tiempo remiten a una versión hegemónica del relato espacial.

*Palabras clave: escenario religioso, Luján, geosímbolos, memoria territorial*

## Luján as hieropolis: from spatial legend to religious place

The city of Luján, located in the west of the province of Buenos Aires, is the chief religious center of Argentina. Located about 70 km. of Buenos Aires' city receives millions of visitors a year who arrive motivated by the hierophanic center which is the National Basilica of Our Lady of Luján. The main scenario where these geographical processes are anchored is constituted by the axis called basilica- Plaza Belgrano, located opposite to the temple.

From a cultural perspective of territory analysis, this article explores the production process of the religious space that led to the invention of the city as hieropolis.

Based on the ways in which the religious dimension of the territory was conceived beginning with the "miracle of the cart" and its subsequent interpretations, the study advances in the investigation of spatial representations and representational spaces that operated along the centuries and whose end result is the configuration of the current religious scene. Finally, we analyze the geo-symbols emerged as icons of territorial memory that constantly refer to the hegemonic version of the spatial story.

*Keywords: religious scene, Luján, geo- symbols, spatial memory.*

---

\* Investigador Adjunto de Carrera de CONICET – Investigador y docente de la Universidad Nacional de Luján, Argentina. Mail: [licfcflores@gmail.com](mailto:licfcflores@gmail.com).

## Introducción

La geógrafa cultural Zeny Rosendahl caracteriza a las hierópolis como aquellas ciudades que habitualmente son sitios de peregrinación y se distinguen de otros centros históricos por poseer ciertas lógicas espaciales funcionales, a saber: 1) poseen un orden espiritual dominante donde lo sagrado ejerce dominio sobre las demás esferas, por ejemplo la económica; 2) presenta diferencias entre tiempo sagrado y tiempo común; 3) el alcance de la *hierofanía* no responde a costos de transferencia asociados a la distancia; 4) presenta itinerarios devotos mas o menos pre-establecidos a través de los cuales los peregrinos viven la experiencia de lo sagrado; 5) su organización es marcada material y simbólicamente por un lugar “central” sagrado; 6) habitualmente tienen un papel político trascendente (Rosendahl, 2009).

Sin dudas, y siguiendo esta caracterización, la ciudad de Luján es la hierópolis más importante de la Argentina, territorio simbólico por excelencia del catolicismo mariano cuyo escenario hierofánico más contundente y acabado se desarrolla en torno al Eje Basílica y la Plaza Belgrano. Este sitio evidencia la manifestación territorial de las prácticas peregrinas y turísticas, y la cristalización de un conjunto de imaginarios espaciales que emergen en los geosímbolos que allí se emplazan.

Pero: ¿cómo se fue construyendo la producción espacial de la ciudad en tanto hierópolis?, ¿qué relatos territoriales y representaciones espaciales se fueron fundando para afianzar a la ciudad como sitio hierofánico?, ¿cómo emergen esos proyectos espaciales en los objetos y las prácticas geográficas latentes en la Plaza y el Eje Basílica?; éstos son algunas de las interrogantes que orientan el presente trabajo.

La investigación se sitúa desde una perspectiva del análisis cultural del territorio, apoyado en estrategias metodológicas cualitativas donde se privilegia el trabajo de campo experiencial (Rowles, 1978) y donde el conocimiento interpersonal con los sujetos permite el acercamiento a una lectura simbólica del paisaje y del universo material e inmaterial que lo conforma. Para ello el desarrollo de las narrativas espaciales y el análisis de los discursos territoriales constituyen herramientas claves para acceder a una interpretación del fenómeno geográfico.

En la primera parte del texto se explora el proceso de producción de una dimensión religiosa del espacio, cuya génesis se sitúa en el mito fundante del llamado “milagro de la carreta” y las posteriores reinterpretaciones. En este sentido, se pone énfasis en los sujetos que actuaron como productores centrales de una versión hegemónica del relato espacial que se fue construyendo a lo largo de más de dos siglos. Luego se avanza en la indagación de las representaciones espaciales y los espacios de representación (Lefebvre, 1991) y cuyo resultado final es la configuración del escenario religioso actual. Finalmente, y focalizados en dicho lugar: el Eje Basílica y la Plaza Belgrano, se analizan los geosímbolos irrumpidos como íconos de la memoria territorial que todo el tiempo remiten a una versión hegemónica del relato territorial construida a través del tiempo: la de la Luján religiosa.

## La construcción de la dimensión religiosa del espacio

Habitualmente se recurre al mito fundante del llamado “milagro de la carreta” para hacer referencia al origen del asentamiento de Luján<sup>1</sup>. Éste refiere a los hechos que narran que, hacia

---

<sup>1</sup> Varias son las producciones que se fueron desarrollando a través de los siglos con el fin de consolidar el relato del milagro. Mas allá de la más trascendente y legitimadora del culto: José María Salvaire, *Historia de Nuestra Señora de Luján, su origen, su santuario, su milagro, su culto*, Buenos Aires, 1885, algunas otras fueron sustentando la exégesis del acontecimiento.

El primer relato pertenece al Padre Pedro Nolasco de Santamaría y fue escrito en 1737. Dicha versión es citada en el apéndice documental B del texto de Salvaire y en *Historia verídica del origen, fundación y progresos del Santuario de la Purísima Concepción de N. S. de la Villa de Luján* de Juan Antonio Presas, Morón, 1974.

Posteriormente, la narración del sacerdote franciscano Antonio Olivier, que data de la década de 1760, fueron publicados por Felipe José Maqueda en 1812 y luego retomados nuevamente en el libro de Salvaire. Esta versión fue posteriormente tomada por algunos historiadores que, en la misma línea, sostuvieron esa versión de los hechos. Algunos ejemplos son los trabajos de E. Udaondo, *Reseña histórica de la Villa de Luján*, Luján, 1939; G. Sors de Tricerri, “Orígenes remotos de los pagos bonaerenses” en R. Levene, *Historia de la provincia de Buenos Aires*, vol. 2, La Plata, 1941; A. Ratzori, *Historia de la ciudad argentina*, Buenos Aires, 1945; H. Grassi, *Luján: origen y crecimiento urbano*. Tesis de doctorado, Universidad del Salvador, 2004.

1630, un portugués llamado Antonio Farías de Súa, vecino de Córdoba y hacendado en Sumampa, pidió a otro portugués que era 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 Villa Rosa) perteneciente al segundo matrimonio de Francisca de Trigueros Enciso y González Filiano Oramas, popularmente conocida como lo “de Rosendo” (Suárez, 2012). 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. (Martin, 1998; Foguelman 2003; Barral, 2007).

Desde estos discursos territoriales que primaron (y priman), la ciudad de Luján es resultado de aquel “milagro” y, por lo tanto, su particularidad como ciudad religiosa data de los orígenes mismos de su conformación como asentamiento en torno al nuevo Camino Real.

Sin embargo, podríamos partir de un análisis espacial que se corra del tradicional enfoque que, en cierta medida incorporado acriticamente, muestra a la ciudad de Luján desde esta perspectiva. En cambio, proponemos pensarla en clave de cómo se fue construyendo, a partir de ese momento inicial, un relato de la dimensión religiosa del espacio que confluiría en ciertas representaciones espaciales (Lefebvre, 1991) que luego son esencializadas por los sujetos y que se materializan en el escenario religioso legitimando relaciones de poder. En este sentido, proponemos situar la discusión en torno a cómo la espacialidad y la temporalidad se entrecruzan en un complejo proceso social que crea una secuencia histórica de territorialidades en constante dinámica, “una estructuración espaciotemporal de la vida social que da forma no solo a los grandes movimientos de desarrollo social sino también a las prácticas recursivas de la actividad cotidiana” (Soja, 1985: 92).

Tres son las cuestiones centrales que nos interesan poner en tensión a la hora de pensar la espacialidad de la ciudad, producida en tanto hierópolis:

El primer hito que marca el proceso de producción de esta espacialidad es el corrimiento espacio-temporal del “milagro” y cierto olvido/ocultamiento del escenario donde se produjeron los acontecimientos que dieran origen al mito fundante del “milagro de la carreta”. Este salto en tiempo y espacio se legitima a partir de que la propietaria de una estancia sobre el río Luján – Ana de Matos y Encinas<sup>2</sup>- cuyo predio estaba situado a unos 30 km. de donde ocurrieron los hechos, y tomando conocimiento de la situación de abandono en la que se encontraba la estancia y el oratorio que habían mandado a erigir en torno a la advocación mariana<sup>3</sup>, decide solicitar que se traslade la imagen hacia sus tierras situadas a orillas del mismo río. Así, les compra a los herederos de la viuda de Rosendo la imagen de la Virgen para trasladarla a sus tierras.

En síntesis, 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. Ambas marcas constituyen centros hierofánicos; geosímbolos (Rosendahl, 2005) en torno a los cuales se sacraliza el espacio y se constituyen lugares, en este caso religiosos.

Desde las primeras crónicas se hace referencia a la llegada de romeros que arribaban a la ermita<sup>4</sup>, la existencia de circuitos peregrinos con mayor o menor grado de organización y la identificación de prácticas que se daban en torno al lugar y que implicaban una amplia

---

<sup>2</sup> “Para 1630, Ana de Matos era una niña de quince años recién casada, muy alejada de los sucesos que ocurrían en la estancia del contrabandista González Filiano Oramas” (Suárez, 2012: 11).

<sup>3</sup> Desde los sucesos de 1630 se había construido una ermita que funcionaba como oratorio en la estancia de Rosendo. “Los relatos cuentan que la estancia convocaba cada vez más fieles y ello habría motivado a Ana de Matos a comprarla” (Barral, 2007: 201). Por otro lado, la afluencia de visitantes devotos habría consolidado el sitio como un punto hierofánico que atraía cada vez más fieles, que a su vez alimentaban el relato de los milagros de la “Virgen estanciera”. Tras la muerte del propietario de la estancia, la venta se hizo efectiva, incluyendo a su esclavo negro (Manuel) a quien Orama le había encargado la custodia y el cuidado de la imagen. El papel de este africano traído como esclavo constituye un elemento central en el proceso de invención y consolidación de la devoción.

<sup>4</sup> Durante años, la ermita que se construyó en la estancia llevó el nombre popular de “Rosendo”, aunque estaba en las tierras de Oramas. Diego de Rosendo, hijo de Tomás y Francisca de Trigueros Enciso había seguido la carrera eclesiástica y se convirtió junto al Negro Manuel, en el principal promotor del culto (Suárez, 2012).

heterogeneidad (desde curaciones en manos del negro Manuel hasta celebraciones rituales que implicaban la convergencia de elementos poco frecuentes dentro de las prácticas católicas de la época, como el uso de velas negras, amuletos y ofrendas). Estas formas simbólicas se traducían en la producción de una espacialidad mucho más diversa, heterogénea y compleja que la que luego impondría el discurso espacial hegemónico.

**Figura 1**  
**Localización de los puntos hierofánicos en torno al relato del “milagro de la carreta”**



**Fuente: Elaboración propia sobre la base de Google Earth, 2012.**

Situando la traslación de los puntos hierofánicos en un contexto más general (y regional), se advierte que estos cambios responden a una modificación de los circuitos y redes de comunicación que experimenta toda el área. Poco a poco 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 a uno nuevo trayecto: el Camino nuevo. Hasta mediados de siglo XVII, el viejo Camino comprendía un denso reticulado de senderos, destinados a conectar los circuitos legales o semi-clandestinos que articulaban las economías regionales (Marquegui, Fernández, 1998), pero luego por las frecuentes incursiones indígenas y las malas condiciones de las rutas, fue condenado a la marginalidad y el desuso.

El traslado de la imagen a las tierras de Ana de Matos hacia 1671 implicó numerosos cambios en la organización del espacio: la edificación de la primera capilla, la conformación de los tempranos y aislados flujos peregrinos<sup>5</sup> a la zona y la donación, hacia 1682, de una porción de sus parcelas a ambos lados del río para la erección del Santuario y “la conservación de las limosnas de ganados de los devotos” (Gutman, 1998: 77).

---

<sup>5</sup> La primera peregrinación “formal” se produjo cuando se trasladó la imagen de la Virgen desde las tierras de “lo de Rosendo” a su nuevo destino: la estancia de la viuda de de Matos. Así lo relata una de las crónicas: “A los señores Obispo Don Fray Cristóbal de la Mancha y Velasco y el Gobernador de esta Provincia Sr. Don Andrés Robles, siguieron varios personajes de ambos Cabildos con un sinnúmero de gente vulgar [...]. Bien informados sobre la verdad del suceso, levantaron en andas la milagrosa Imagen, y formando una devota procesión en que todos iban a pie y muchos enteramente descalzos se encaminaron a la casa de doña dicha Ana. Como el trecho era tan largo, no menos que de cinco leguas españolas, no fue posible llegasen el mismo día, por lo que entrando la noche todos hicieron estación en la guardia antigua que estaba en tierras de don Pedro Rodríguez Flores. Al salir el sol se prosiguió la procesión con soldados de guardia hasta llegar a la casa de la expresada doña Ana” (Udaondo, 1939: 17).

Este es el punto de partida, el mito fundante desde dónde habitualmente se explica el proceso de desarrollo del poblado de Luján como centro religioso desde sus orígenes mismos. Esta versión hegemónica de la tradición territorial, luego esencializada, es la que prima en la mayoría de los discursos circulantes en el actual escenario religioso. Como si la construcción de esta dimensión religiosa del espacio a la que aludíamos en nuestro análisis configurara la única versión posible, genuina y válida para entender la producción de la espacialidad local y legitimar a la actual Luján como resultado del “Milagro de la Virgen de la carreta”.

Son estas representaciones del espacio las que permitirán que ésto pueda llevarse a cabo con éxito, considerando que refieren a los espacios concebidos y derivados de una lógica particular y de saberes técnicos y racionales, "un espacio conceptualizado, el espacio de científicos, urbanistas, tecnócratas e ingenieros sociales" (Lefebvre 1991: 38). Estos saberes están vinculados con las instituciones del poder dominante y con las representaciones normalizadas generadas por una "lógica de visualización" hegemónica y [...] producen visiones normalizadas presentes en las estructuras estatales, en la economía, y en la sociedad. Esta legibilidad engendra efectivamente una simplificación del espacio, como si se tratara de una superficie transparente. De esta manera, promueve una visión particular normalizada que ignora a luchas, ambigüedades, y otras formas de ver, percibir e imaginar el espacio, aunque esto no signifique que estas relaciones sean necesarias (Oslender, 2002).

Sin embargo, hacia fines de siglo XVII, no existe ningún poblado ni asentamiento más allá de las materialidades que se localizan en la estancia de Matos y un entorno rural que lo circunda. Como mencionan Marquiegui y Fernández (1998):

“a principios del siglo XVIII, los documentos de la época refieren a la Capilla de Nuestra Señora de Luján, a las tierras de la Virgen, pero en ningún caso mencionan la existencia de un pueblo. Además hacia 1711 [...] pudo saberse que su estancia estaba abandonada y nada podía encontrarse en ella, al punto que la misma reducción sobrevivió poco tiempo acosada por un brote epidémico” (Marquiegui, Fernández, 1998: 134)<sup>6</sup>.

Lejos está de pensar entonces, que el origen del asentamiento se sitúe en 1630, ni tampoco para 1671.

Recién bien avanzado el siglo XVIII, la espacialidad introduce novedades cuando se configura la Posta de Luján a la vera del nuevo Camino Real. El emplazamiento en la ruta Potosí-Buenos Aires y la creciente circulación de mercancías fue consolidando esta parada que, poco a poco, se convirtió en un reducido asentamiento con población fluctuante.

Por otro lado, no debemos olvidar que su localización marginal le confirió el carácter de “poblado de frontera” que se fue apuntalando hacia fines de siglo XVIII. La puesta en valor de las tierras lindantes adquirió importancia por ser el punto de partida para iniciar las incursiones de cacería de ganado cimarrón mas allá de frontera; pero luego, la extinción de este recurso y las frecuentes incursiones de las comunidades indígenas obligaron modificar la organización espacial mediante la ocupación del territorio con estancias (Iglesias, Lanson, 2010)<sup>8</sup>.

“En esta coyuntura, el agotamiento de las manadas cimarronas indujo a los aborígenes a volcarse masivamente sobre las estancias, y el Pago de Luján fue testigo de sucesivos ataques en 1740, 1741 y 17447. Es entonces cuando la población se reagrupa en torno a la Capilla y, para 1744, es posible discernir la forma de una incipiente concentración humana” (Marquiegui, Fernández, 1998: 136);

---

<sup>6</sup> Otros trabajos prueban con distintos documentos que el pueblo de Luján es inexistente para esta etapa; por ejemplo, en el trabajo de Presas (1974) se menciona que en el testamento de Ana Matos no se hace referencia a la presencia de ningún poblado, ni tampoco a la existencia de tierras destinadas a tal fin.

La creación de Curato de Luján con sede en la Capilla, en 1730, tampoco refiere a la presencia de algún modelo de asentamiento (Barral, 2007).

El padrón de la Campaña de 1726 demuestra que en las inmediaciones de la Capilla no existía otra cosa que las dependencias y la estancia de la Virgen, con los empleados de la fábrica, peones y grupos familiares.

<sup>7</sup> Vale mencionar que la relación con los indígenas no era solamente de conflicto. De hecho, la frontera representaba mucho más que un punto de contacto con las poblaciones que vivía en la región y el intercambio entre ambos grupos era muy dinámico. En ese sentido es importante resaltar el rol que cumplía Luján como punto de partida hacia los caminos y circuitos que se internaban más allá de la frontera sur, sobre todo en la ruta hacia las salinas. Numerosos vínculos entre los caciques y criollos reflejan este panorama. (Suárez, 2005; Suárez, 2012).

o sea a 73 años del traslado de la Virgen y a 114 años del “milagro de la carreta”.

Aquí marcaríamos un segundo hito en el proceso de producción de la espacialidad local que se materializa cuando, hacia 1742 y por pedido del Gobernador del Río de la Plata (Miguel de Salcedo y Sierraalta), la en ese entonces propietaria de las tierras que habían pertenecido a Ana de Matos, Magdalena Gómez de Díaz Altamirano, dona terrenos cercanos a la estancia de la Virgen para ser loteadas y vendidas, dando origen a un asentamiento permanente y estable. Según el padrón de 1744 se advierte la presencia de 27 familias y 193 personas, y el emplazamiento de la Capilla de Ntra. Señora de la Limpia Concepción de Luxan y su vecindad. Las disputas de relatos territoriales, enraizadas en las representaciones espaciales, se “hacen carne”, además, en la disputa simbólica sobre la legitimidad fundacional de dos figuras históricas, dos mujeres: Ana de Matos y Magdalena Gómez de Díaz Altamirano. Mientras que la primera hace referencia al carácter religioso de Luján desde los inicios mismos de su conformación, la segunda representa otras posibles lecturas espaciales que intentan situar los procesos en redes de poder muchas más complejas, amplias y heterogéneas. Sin embargo, la idea de conferir el rol de fundadora de la ciudad a Ana de Matos se ha ido esencializando a través del tiempo, imponiendo de su mano la idea de una identidad territorial religiosa que es propia de la ciudad<sup>8</sup>, pese a que fue la viuda de Díaz Altamirano quien donó las tierras que conformaron la Plaza Belgrano y loteó los terrenos que permitieron el nacimiento de la ciudad. Pero como “la producción de la espacialidad no es un acontecimiento que se produce de una vez y dura para siempre [...] sino que debe ser reproducida socialmente y este proceso de reproducción presenta una fuente de lucha, conflicto y contradicción” (Soja, 1985: 84) se hacen necesarios ajustes, apuntalamientos y acciones en ese sentido.

Así, la intervención gubernamental se concretó con el establecimiento de un puente sobre el río de la Conchas, hacia 1755 y la declaración bajo la categoría de “Villa” al reducido asentamiento que se aglomera en torno al río en 1755<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Desde pocas voces se ha cuestionado esta premisa. Sólo algunos valiosos aportes de historiadores lujanenses permitieron abrir el debate. Quien hizo punta en esto fue el Lic. Dedier Marquiegui, investigador de Carrera de CONICET, y más tarde el Prof. Jorge Cortabarría. Ambos han puesto en discusión la hipótesis de Ana de Matos como fundadora y el origen del poblado a partir de la erección de la capilla. Al respecto, véase Marquiegui, D. y M. Fernández “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” en *Revista de Historia de América*, 123, Pan American Institute of Geography and History, 1993; J. Cortabarría, “Ana de Matos: ¿es la fundadora directa del Luján urbano?” en *Presente*, 8 de agosto de 1992.

Actualmente se sumaron los trabajos del Lic. Federico Suárez, primero con sus novelas históricas *Sombras en la Niebla y Huellas de barro*, y con su ensayo *Luján antes de convertirse en Villa*, donde discute las hipótesis impuestas. Al respecto ver: <http://www.elcivismo.com.ar/nota.php?nota=12740> y <http://www.elcivismo.com.ar/nota.php?nota=12740>.

Un cambio notable se produjo recientemente cuando, en el marco de la celebración del día de la mujer del 8 de marzo de 2012, todos los actos que se realizaron a nivel oficial, organizados por la Dirección de Cultura del Municipio de Luján, homenajearon a la figura de Magdalena Gómez de Díaz Altamirano.

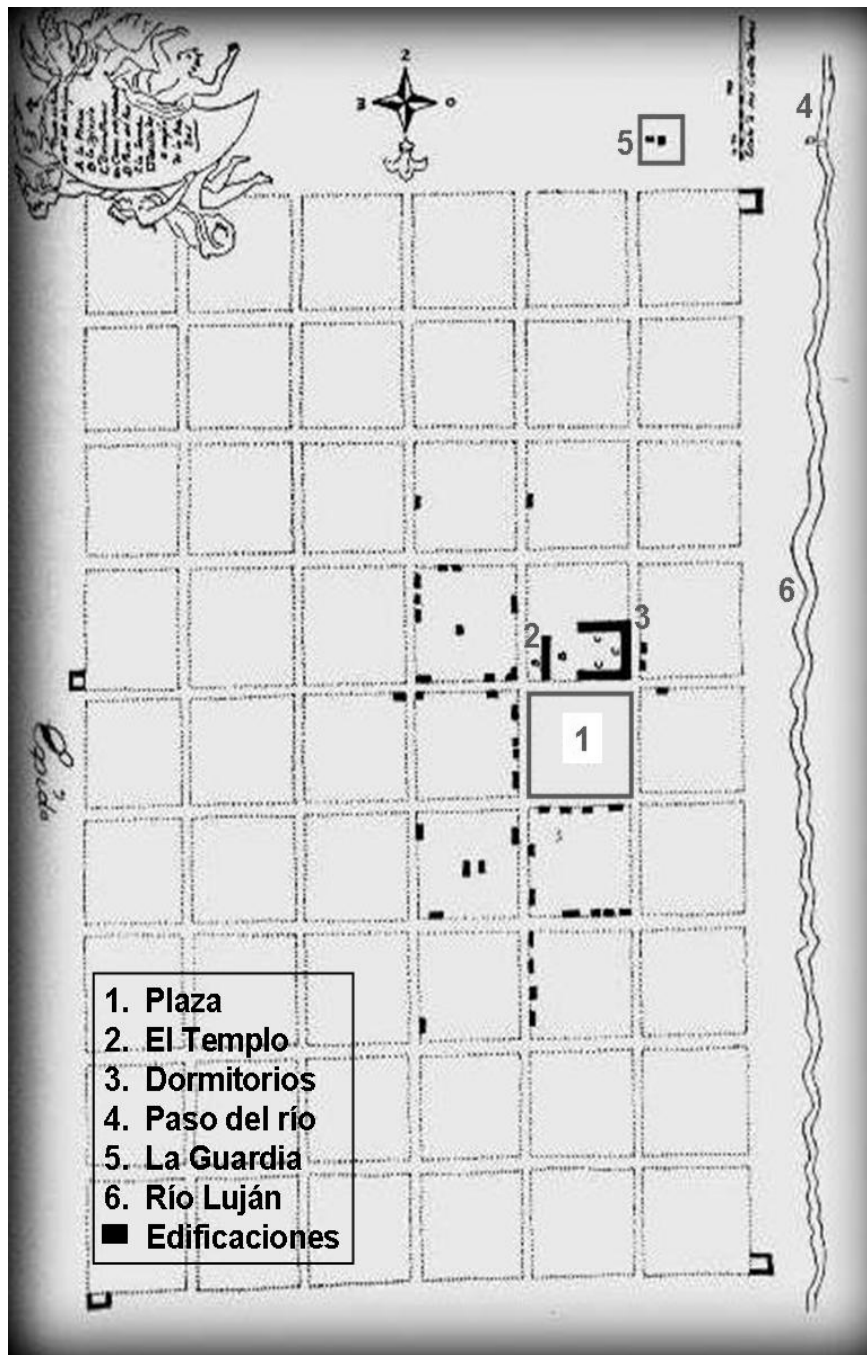
De alguna manera, marca un cambio en la perspectiva oficial que tradicionalmente remitía al mito fundante de la Virgen como origen del poblado y a Ana de Matos como la auténtica fundadora de la Villa.

(*El Civismo*, “Homenaje a Magdalena Díaz en el Día de la Mujer”, 9/3/12; entrevista a M., abril de 2012).

<sup>9</sup> Las frecuentes incursiones indígenas y las transformaciones económicas del espacio rural, también operaron como disparadores de un nuevo patrón de asentamiento aglomerado.

Así se advertía en una de las primeras cartografías de la época<sup>10</sup>:

**Figura 2**  
**Plano de la Villa de Luján hacia 1755.**



**Fuente:** Elaboración sobre la base del Plano elaborado por D. Agustín de la Rea, 1755.

<sup>10</sup> Un interesante análisis sobre esta cartografía puede verse en el trabajo de Daniel Lanson, "Cartografía histórica como instrumento para el análisis de características patrimoniales del territorio. Luján en 1755-2005" en *Revista Universitaria de Geografía*, UNS, 2010.

Es aquí donde se hace necesario mencionar la figura de otro actor clave en la producción de la espacialidad: Juan de Lezica y Torrezuri<sup>11</sup>, un comerciante relacionado con el tráfico y la mercantilización de la plata potosina. Con potentes vínculos con las jerarquías eclesiásticas y como fiel devoto de la Virgen, esta sujeto actuó como uno de los operadores (materiales y simbólicos) que condujeron a posicionar a la reciente Villa como espacio religioso-devocional<sup>12</sup> y, además, como centro administrativo, a partir del emplazamiento del Cabildo<sup>13</sup>, el único de la llamada Campaña Bonaerense. Para esta etapa, además, la devoción se había difundido a través de los viajeros que atravesaban estas rutas y los fieles que circulaban eran cada vez más frecuentes.

La cartografía muestra la presencia de un asentamiento reducido y estable en torno a lo que actualmente se define como el centro histórico de la ciudad (Fernández et. al., 1996) en los alrededores a la actual la Plaza Belgrano. Allí, la espacialidad material evidencia la presencia del nuevo templo con el cementerio, los dormitorios, las dependencias eclesiásticas, y la zona de vivienda que se extienden en sentido norte-sur (paralelo al río) en lo que actualmente sería la Avenida Nuestra Señora. Las fuentes advierten una población de 193 personas para 1744<sup>14</sup> y unas 250, once años más tarde<sup>15</sup>.

Sin embargo, a partir de las últimas décadas del siglo XVIII se denota un paulatino incremento de la población rural dispersa acompañada del auge ganadero que imponen los medianos y pequeños hacendados de la zona (primero con el cuero, y un siglo más tarde con el auge del lanar). El papel de la aldea como posta y nodo comercial se consolidó gradualmente. Un viajero de la época, Alexander Gillespie, retrataba esta situación:

“La mañana siguiente examinamos ese lugar (refiriéndose a la Villa de Luján) que contiene unas 200 casas, de las que no más de tres son de altos, y las calles, si merecen ese nombre, corren en ángulos rectos y son muy angostas. Las construcciones son de barro pero la iglesia es hermosa [...]. No se veía ningún comercio o movimiento, aunque el lugar es de tránsito para el interior y no había tiendas exceptuando las de licores y almacén” (Gillespie, 1921).

En su relato Gillespie advierte el panorama espacial del paraje y los vínculos con su entorno destacando el papel de posta y enfatizando la presencia de Luján como uno de las pocas paradas importantes desde su salida desde Buenos Aires hacia el Interior, sin embargo su descripción no deja de ser la de una pequeña posta en el camino, como tantas otras de las rutas coloniales.

El fin de los vínculos coloniales, luego de 1810 y las guerras internas, desarticularían varios de los procesos que generaron la emergencia del asentamiento estable de la Villa (Marquiegui, Fernández, 1998), como el avance de la frontera más al sur, el afianzamiento de la actividad ganadera, sobre todo con el auge del lanar a partir de 1840, y el cierre de algunos circuitos comerciales con el norte luego de la pérdida definitiva del Alto Perú, y la redefinición de otros.

El siglo XIX marcaría entonces, una etapa de poblamiento sostenido tanto en el ámbito rural como en la Villa urbana que, hacia 1869 cuando se realiza el Primer Censo Nacional<sup>16</sup>, contaba con 3.393 habitantes, algo así como el 34% del total de población del partido. Las dos terceras partes de los habitantes ocupaban el espacio rural en quintas “que estaban inscriptas en un espacio mayor consagrado a las estancias ganaderas de partición con cabezadas al río Luján según el modelo colonial” (Marquiegui, Fernández, 1998: 142).

---

<sup>11</sup> “Fue en uno de sus viajes a Buenos Aires donde contrajo una grave enfermedad durante la cual le desahucieron los médicos. En ese estado hizo promesa de levantar el santuario de Luján, al cual lo condujeron un carretón arrastrado por bueyes. Al llegar a él recobró la salud; por ese motivo quedó muy reconocido a la Virgen [...] En ese pueblo mandó a erigir un templo” (Udaondo, 1939: 27).

<sup>12</sup> Hacia 1754, Juan de Lezica y Torrezuri envió dinero para grandes mejoras en el Santuario. En el mismo año fray Francisco Plaza colocó la piedra fundamental de dicho templo. Además se nombró a Lezica como *Síndico Procurador Ecónomo de la Fábrica* y el 8 de diciembre de 1763 se colocó la imagen de la Virgen en el Camarín (Foguelman, 2003).

<sup>13</sup> El Cabildo se erigió sobre la calle paralela a la plaza, ubicada entre el río y ésta (Marquiegui, Fernández, 1998).

<sup>14</sup> *Padrones de la Ciudad y la campaña de Buenos Aires, 1744.*

<sup>15</sup> Estas cifras se mencionan en la obra del Padre José María Salvaire de 1885.

<sup>16</sup> República Argentina, *Primer Censo Nacional de la República Argentina*, 1869, Buenos Aires, 1872.



Retomando nuestro eje de discusión referido a la producción de la espacialidad en clave de dimensión religiosa, las últimas décadas del siglo XIX introducen novedades importantes. Por un lado, la ciudad se expande a partir de la llegada del ferrocarril Oeste cuya estación se emplaza a 2 km. del centro histórico-fundacional. Esto hace que los ámbitos que quedan entre estos intersticios se loteen, urbanicen y habiten siguiendo el eje de la llamada “Avenida de los Eucaliptus” (hoy España). Por otro lado, el tren dinamiza el territorio incrementando la movilidad, tanto de mercaderías como de personas (muchos inmigrantes que arriban para instalarse e insertarse en las actividades rurales, pero también urbanas). La instalación de tres ramales posteriores (el Pacífico, el Mitre y el Central Argentino) confirmarían el proceso especulativo de la tierra, los loteos acelerados y la consecuente urbanización del toda el área. Todas estas nuevas actividades y formas espaciales no opacaron la ya tradicional –para ese entonces– función religiosa de la ciudad, cuyo flujo de peregrinos se iba acrecentando con el correr de las décadas. De hecho, el ferrocarril permitió que las peregrinaciones sean un fenómeno cada vez más frecuente<sup>17</sup>.

Llegados a este punto creemos clave insertar el tercer y último hito en la producción del espacio religioso y, sobre todo, en la invención de los imaginarios territoriales efectivos de producir ciertos espacios de representación<sup>18</sup> (Lefebvre, 1991) que además “no sólo tienen la capacidad de afectar la representación del espacio, sino también la de actuar como una fuerza de producción material con respecto a las prácticas espaciales” (Harvey, 1998: 245).

Un nuevo sujeto entra en escena a fines del siglo XIX que servirá para articular y operar en ambas dimensiones de la espacialidad lujanense: materiales y simbólicas. Se trata del sacerdote Jorge María Salvaire. En 1885, este eclesiástico publica *Historia de Nuestra Señora de Luján*: su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Con dos tipos de versiones (una de corte más académico y técnico, y una segunda de claro tono de divulgación) esta obra se convirtió en la legitimadora de todos los procesos que se venían desarrollando en los siglos precedentes, dejando en claro no solamente el milagro y la devoción sino el origen religioso de la Villa de Luján<sup>19</sup>. Todos sus escritos van a presentar a Luján como “un polo de religiosidad mariana enraizado en el pasado colonial” (Marquiegui, Fernández, 1998; 143).

Pero las acciones de Salvaire no sólo desarrollan estrategias que influyen en el plano de los imaginarios y las representaciones espaciales (aunque como bien sabemos éstas tienen fuerte influencia en la esfera de las materialidades), sino que también se insertan en un proyecto espacial más global que implica la edificación de un santuario con características de Basílica Nacional, posicionando al nuevo centro mariano en el plano nacional e internacional. En 1887 con la coronación de la Virgen y la erección de la piedra fundamental del templo, se sellaba este proyecto territorial, una matriz espacial hegemónica que no había estado exenta de disputas y tensiones pero que materializaba una versión del espacio local y cristalizaba los lazos entre Iglesia y Estado, en la medida en que estos sitios “aside from the functional role they play in ‘pragmatic’ planning blueprints, these buildings have political significance for the state because they are tangible evidence of the state’s support for religion” (Kong, 1993: 45).

---

<sup>17</sup> “En aquellos años las peregrinaciones al Santuario eran muy habituales en los meses de septiembre y octubre; se hacían en tren y partían de la estación 11 de Septiembre del ferrocarril Oeste. [...] Las peregrinaciones en tren eran tan habituales que la empresa ferroviaria construyó un ramal que llevaba hasta cerca de la Basílica, designando con este nombre a la estación. Allí arribaban los trenes especiales”. (J. M. Veniard, “Los primeros peregrinos a Luján” en *Criterio*, N° 2267, noviembre 2001).

<sup>18</sup> Los espacios de representación son invenciones mentales (códigos, signos, discursos espaciales, proyectos utópicos, paisajes imaginarios y hasta construcciones materiales, como espacios simbólicos, ambientes construidos específicos, cuadros, museos, etc.) que imaginan nuevos sentidos o nuevas posibilidades de las prácticas espaciales. (Harvey, 1998: 244).

<sup>19</sup> También en 1890 fundó la revista *La perla del Plata* y el *Órgano del Santuario Nacional*. Ambas con el fin de fortalecer los procesos ya iniciados.

## La memoria de la ciudad religiosa en el territorio

La influencia de Salvaire en las últimas décadas del siglo fue decisiva, no solo en cuanto a edificación de la Basílica Nacional sino en la materialización de todo un proyecto urbano que retrotrae a la construcción de la dimensión espacial de lo religioso. Las transformaciones urbanas experimentadas a lo largo de todas décadas posteriores a la imposición del proyecto salveriano no hicieron más que consolidar y profundizar el modelo de ciudad religiosa originada en el mito fundante, reorientando, además, la producción del espacio hacia el turismo religioso, actividad que se fue incrementando a lo largo de todo el siglo XX. Por otro lado, estos patrones fueron activando un proceso de segregación territorial que perdura hasta nuestros días: la Lujan religiosa se disocia de las “otras” lujanes; y como la espacialidad debe ser reproducida socialmente, esta reproducción presenta una fuente continua de lucha, conflicto, contradicción (Soja, 1995) que perdurarán más allá del momento en el que se producen los propios hechos. Pero además, la espacialidad funciona como dispositivo de la memoria en la medida en el centro basilical-Plaza Belgrano puede entenderse como ámbito donde se condensan significaciones en torno a una política de la memoria y donde la memoria se materializa otorgando cierta especificidad al lugar (Nora, 1998) que se vincula a la versión hegemónica del relato territorial. Como sostiene Michel de Certeau (1974):

“la materialidad de las políticas de intervención urbanísticas, los códigos y reglas de convivencia, los marcos legales o morales que articulan las prácticas sociales inciden en la forma en que se fabrica una ciudad y habilitan una determinada forma en la que los sujetos sociales se relacionan con el espacio habitado” (de Certeau, 1974: 136)

y, por lo tanto, los escenarios, entendidos como condensaciones espacio-temporales, emergen como resultado de los sujetos-habitantes (de sus prácticas) pero también de las representaciones que las nutren. Por ello, un camino metodológico posible para entender el eje Basilical-Plaza Belgrano en clave de escenario es semiografiarlo; esto es identificar las acciones que operan en pos de llenar (cargar) de significado a un territorio (o una parte de éste) mediante geosímbolos, y a la vez funcionar como espacio de la memoria impregnado de marcas territoriales que intentan dar materialidad a la memoria y de hacerla pública, visible a las miradas y a su apropiación (Fabri, 2010).

El escenario principal de estas acciones, procesos e imaginarios se sitúa específicamente frente a la Basílica Nacional de Luján, en la Plaza Belgrano y su área circundante, sitio donde convergen las principales prácticas peregrinas y turísticas de la ciudad.

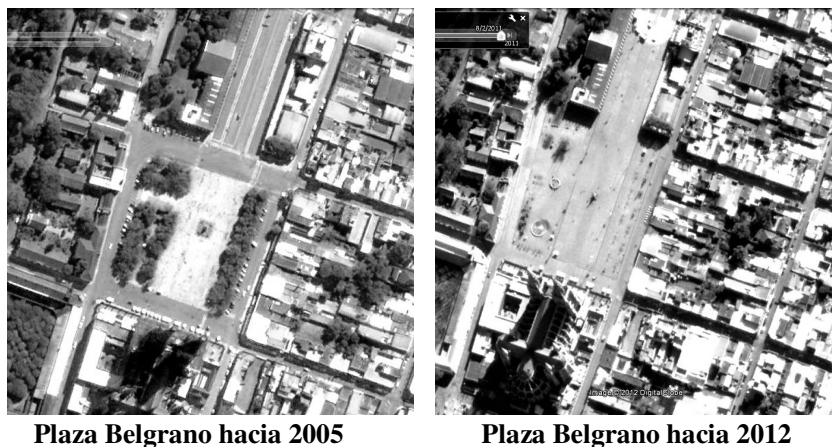
En 2005, y con muchas voces a favor y en contra, se comenzó a desarrollar el “Plan de optimización de espacios colectivos del área histórico basilical de la ciudad de Luján”, cuya primera etapa se inauguró –no casualmente– en mayo de 2007, durante el aniversario de la coronación de la Virgen de Luján e incluyó el estreno de la nueva versión de la Plaza Belgrano, que es la que se advierte actualmente.

Se trata de un modelo de plaza seca<sup>20</sup>, que incluye un amplio predio de acceso peatonal que comprende distintos sectores y usos. Se limitó el ingreso cerrando las calles laterales, se canceló la circulación de vehículos de la calle Lavalle entre 9 de Julio y Lezica y Torrezuri, y se incorporó como peatonal al espacio comprendido entre esta arteria y 25 de Mayo, incluyendo las recovas coloniales a ambos lados. También se quitó toda la arboleda del antiguo modelo de la Plaza y se construyó nuevo mobiliario urbano.

---

<sup>20</sup> Se trata de un modelo de organización espacial que se repite en varios de los grandes centros de peregrinaje mundial como Vaticano, Lourdes, Fátima y Guadalupe, entre otros.

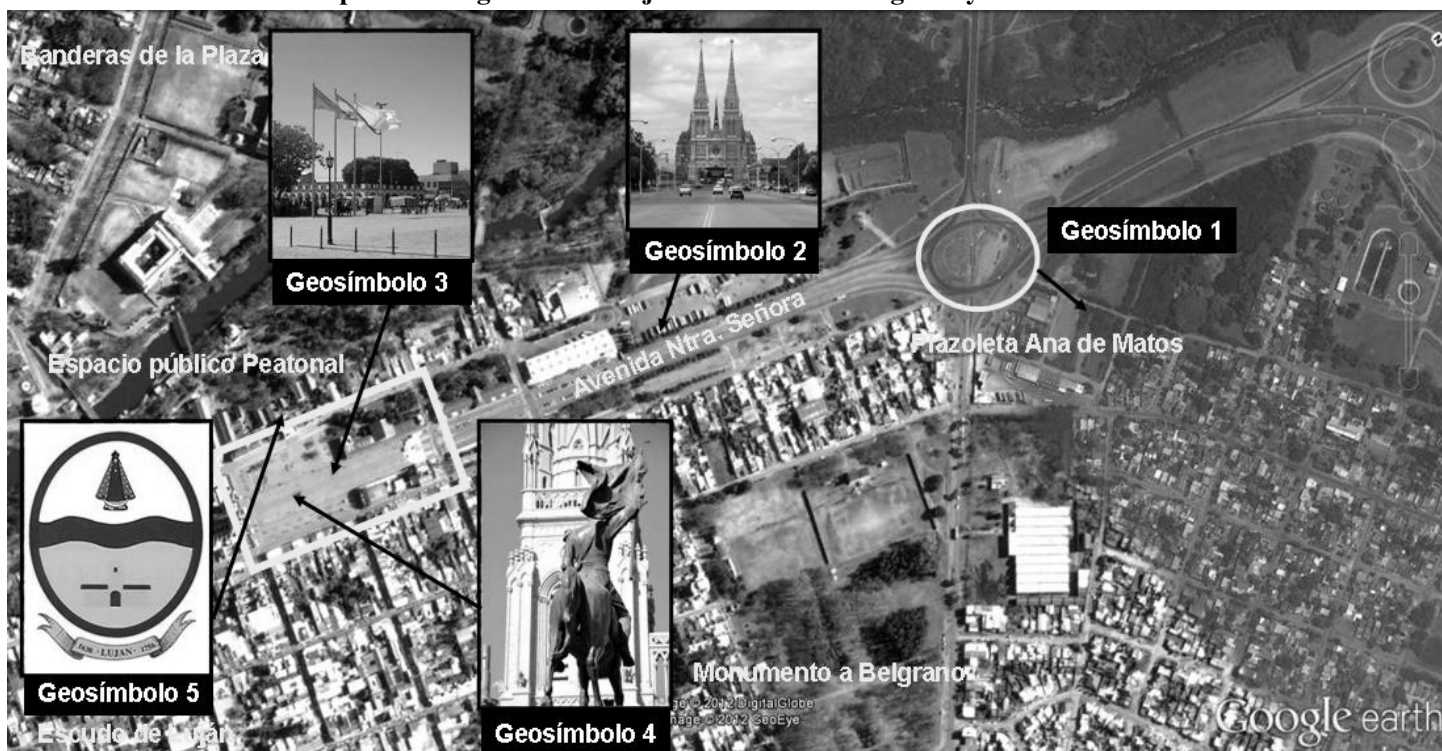
**Figuras 3 y 4**  
**Cambios en la estructura espacial de la Plaza Belgrano**



El proyecto que se llevó a cabo expresa contundentemente los imaginarios sobre la espacialidad religiosa de la ciudad. Para ello, se impusieron una serie de cambios en los alrededores de la Plaza y se semiografió el territorio con varios geosímbolos, entendidos como “dispositivos culturales portadores de identidad y cargados de sentido y memoria [...] como esos “lugares del corazón” que “dan sentido” (Bonnemaison, 1996: 14). Estos geosímbolos (ya sean marcas, sitios, representaciones espaciales, relatos territoriales, etc.) activan esa producción histórica de la dimensión religiosa del espacio lujanense.

En la siguiente cartografía identificamos algunos de éstos nodos o estructuras geo-simbólicas:

**Figura 5**  
**Espacio semiografiado del Eje Basical-Plaza Belgrano y alrededores.**



Fuente: Elaboración propia sobre la base de Google Earth, 2012.

Identificamos, al menos, cinco geosímbolos claves que atestiguan la versión hegemónica de la dimensión religiosa del espacio. Todos ellos apelan a la versión de “la Luján religiosa” desde los orígenes y sus vínculos con la política nacional, provincial y local.

Sobre el acceso principal a este sector de la hierópolis, arribando por la Autopista del Oeste o bien la Ruta Nacional N°7, se encuentra el primer geosímbolo: la rotonda Ana de Mattos. La toponimia no es un dato menor, y como menciona Tuan (1996), sirve para complementar un símbolo visual; allí, con la presencia de las banderas argentina y bonaerense, lo religioso encuentra sus lazos con lo político y delimita el ingreso.

La avenida procesional Nuestra Señora de Luján, segundo geosímbolo religioso, conduce a la zona basilical desembocando en la Plaza Belgrano. Arteria edificada en los cambios urbanos de las décadas del 1930 incluye, además, las recovas de origen neo-colonial y se convierte en el eje central que (sin ningún tipo de obstáculos de ninguna característica) permite acceder directamente al Santuario. En los imaginarios circulantes es el “camino hierofánico” mediante el cual acceden las peregrinaciones<sup>21</sup>.

Los otros tres casos los identificamos en el propio escenario en cuestión: la Plaza Belgrano y sus alrededores. Allí, estas marcas operan como símbolo de poder, de legitimación, y delimitan el territorio, lo animan, le confieren sentido y lo estructuran (Bonnemaison, 1996).

Por un lado, se aprecia el monumento ecuestre a Belgrano<sup>22</sup>, el cual, al momento de las reformas intentó ser trasladado a un lado de la zona colonial, ya que “entorpecía y obstaculizaba la vista del Santuario”<sup>23</sup>. La estética del monumento encripta muchas de las representaciones espaciales a las que hemos hecho alusión: el General montado en su caballo, mira a la Basílica (y por ende a la Virgen) con la bandera argentina en alto; al frente de la base que la sostiene, una alegoría tallada en piedra, en relieve, compuesta por el escudo, laureles y espadas cruzadas, reza: “Dios y la Patria”, todo un símbolo que legitimaría la premisa: “ser argentino es ser católico”.

Por otro lado, el escudo Municipal aprobado a finales de la “católica” década del treinta y que se exhibe en uno de los edificios que componen el Complejo Museográfico Udaondo, representa otro marca territorial. 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”)<sup>24</sup>. Toda una síntesis que refuerza la idea de reinvencción del pasado colonial sostenido en el milagro previo. Otros dos escudos operan en sentidos similares: el de la Virgen en la espadaña del Cabildo y el de la Provincia de Buenos Aires en la denominada “Casa del Virrey”.

---

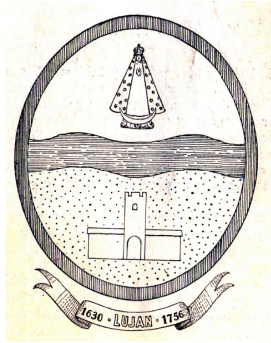
<sup>21</sup> En varios de los intentos de reforma del centro histórico-basilical, y especialmente en el proyecto de la primera década de este siglo XXI, se intentó lograr que la Avenida Nuestra Señora (eje procesional) llegue hasta la puerta misma del Santuario. Esta versión de la organización espacial alude a los imaginarios territoriales del catolicismo más ortodoxo. “Nada debía interponerse entre la Virgen y sus fieles”.

<sup>22</sup> El monumento original se emplazó en 1858 y luego fue remplazado por uno nuevo (la estatua actual) en 1930. La afinidad entre Belgrano y Luján cruzaría toda la historia de la ciudad. El relato de Salvaire se encargaría de robustecer esta idea al mencionar que el propio abogado había estado varias veces en la Villa de Luján entre 1810 y 1820 visitando a su hermano que dirigía el Cabildo local y era ferviente devoto de la Virgen a quien le encomendó hacia 1813 dos banderas tomadas a los realistas en Salta.

<sup>23</sup> Numerosos y encendidos debates generó este hecho, que pueden seguirse en el diario local *El Civismo* y del cual participaron varios actores locales: miembros de la Iglesia, el Municipio, los gestores técnicos del proyecto, la Asociación Belgraniana, la prensa local y los historiadores locales Marquiegui y Cortabarría, quienes tuvieron un rol central en el cambio de decisión acerca del traslado del monumento.

<sup>24</sup> El autor del escudo dijo al fundamentar su proyecto: “La [...] honrosa tradición histórica de nuestro pueblo, un pasado glorioso lleno de hechos [...], su Cabildo, único en la provincia; su participación en la Reconquista, sus huéspedes gloriosos, [...] de nuestra patria: **esto es el orden social, político e histórico**; su Virgen, **la Primera Fundadora de esta Villa** gloriosa en su maravillosa tradición de tres centurias, llena de vida exterior e interior [...], venerada por todos los grandes de la nacionalidad, invocada y jurada por los Padres de la Patria: San Martín y Belgrano; sus Santuario Nacional, su cultura pasado, justifican ampliamente la iniciativa que viene a dotar a Luján de su escudo” (Fundamentación de Juan Kaiser, Concejo Deliberante de Luján, 1939). (*Destacado en negrita propio*).

## Figuras 6 y 7 Geosímbolos en la Plaza Belgrano



Escudo de la Villa y ciudad de Luján (a la izquierda), Inauguración del monumento a Belgrano en 1930. Fuente: Udaondo, 1939.

Por último, el proyecto se corona con la presencia de los mástiles en uno de los laterales del predio, al igual que en la rotonda de entrada. Aquí, las banderas nacional, bonaerense y vaticana flamean en la plaza y nos recuerdan, una vez más, que éste es el soporte de la identidad nacional y, a la vez, del catolicismo vernáculo donde no debe haber dudas de que “ser argentino es ser católico” (Martín, 1998: 23).

### Algunas conclusiones: espacios, sujetos y representaciones

El caso de la construcción de la territorialidad religiosa de la ciudad de Luján deja en evidencia un modelo de espacialidad posible de ser utilizado para otros urbanismos en donde la dimensión religiosa [y también política] encripta relaciones de poder. Desentramar el complejo proceso en que se fue gestando este territorio, los sujetos que operaron, las relaciones que se tejieron, las experiencias, representaciones e imaginarios espaciales es un desafío al que deben enfrentarse los enfoques culturales de la geografía.

En el caso analizado, la invención de un relato espacial sustentado en el “milagro de la Virgen” y sus posteriores apropiaciones, sirvió como articulador de toda la organización del espacio cuya manifestación más explícita la constituye el Eje Basílica-Plaza Belgrano. Pensar en este ámbito como escenario que condensa una historia y una geografía propia, implica situar el problema en el orden de la dimensión simbólica donde los sujetos adquieren un protagonismo central; pero también apuntar a las materialidades que manifiestan ese orden y que irrumpen en el espacio urbano de manera singular articulando formas espaciales y prácticas concretas.

Así, un territorio hierofánico, un espacio sagrado, tiende a exteriorizar –después de todo– un locus de poder; [...] demarcado y apartado; al que se lo pretende completo y demanda un sacrificio final para su defensa (Tuan, 1996).

La presencia de los geosímbolos marcan, advierten, recuerdan esa hierofanía, y a la vez, operan como dispositivos de apropiación del espacio en la medida en que dan sentido al territorio constituyéndolo en tanto lugar. Y estos sitios pasan a ser “lugares simbólicos porque invisten, porque poseen cierto estatus ‘para ser recordados’, estatus que puede ser alterado con el correr del tiempo, o por los avatares sociales, políticos y/o ideológicos”. El estatus de los objetos y lugares que son susceptibles de recuerdo, conmemoración u homenaje es el resultado de una construcción y definición social, cultural y política” (Fabri, 2010: 110).

De ahí la importancia y el desafío del análisis cultural del territorio y del compromiso de los geógrafos por identificar, analizar y desarticular toda la trama simbólica que se oculta tras la aparente materialidad de los objetos y las prácticas geográficas, ya que como bien advierte Daniel Hiernaux: “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).

## Bibliografía

- AGNEW, J. Representing spaces. Space, scale and culture in social science. En DUNCAN, J. y D.Ley (Comp.). *Place, culture, representation*. Londres: Routledge. 1993.
- BARRAL, María Elena. *De sotanas por la Pampa –religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial-*. Buenos Aires. Prometeo. 2007.
- BINETTI, Jesús. *Conflictos y debates tras la construcción de la Basílica de Luján. Entre el Paraná y el Salado. Historia y regiones en el espacio bonaerense. Siglos XVIII a XX*. Luján. 2011.
- BONNEMAISON, Joël y CAMBREZY, Luc. Les aspects théoriques de la question du territoire & Le lien territorial entre frontières et identité. En *Géographie et cultures*, París. 1997.
- CORTABARRÍA, J. Ana de Matos: ¿es la fundadora directa del Luján urbano? En *Presente*. Buenos Aires. 8 de agosto de 1992.
- de CERTEAU, Michel. Conclusión: De los espacios y las prácticas. En *La Cultura en Plural*. Buenos Aires: Nueva Visión. 1974.
- FABRI, Silvina. Reflexionar sobre los lugares de la memoria. Los emplazamientos de memoria como marcas territoriales. En *Geograficando*. vol. 6. N°6. FHyCE. Departamento de Geografía. Univ. Nac. de La Plata. 2010.
- FERNÁNDEZ, Monica, (et.al.). *Alla ricerca del centro storico. Il caso di Luján*. Venezia: FrancoAngelli. 1996.
- FOGUELMAN, Patricia. Reconsideraciones sobre los orígenes del culto a la Virgen de Luján. En *Entre pasados*. 23. Buenos Aires. 2003.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. 2000.
- GILLESPIE, Alexander. *Buenos Aires y el interior*. Buenos Aires: Vaccaro. 1921.
- GRASSI, H. *Luján: origen y crecimiento urbano*. Tesis de doctorado. Univ.del Salvador. 2004.
- GRIMSON, Alejandro. *Relatos de la diferencia y la igualdad*. Bs. As: Eudeba. 1999.
- GUTMAN, M. (et.). Centro Histórico de Luján. Convenio IUAV/IIED-AL. 1993.
- GUTMAN, M. Centro histórico de la ciudad de Luján, provincia de Buenos Aires. En *Revista Eure*. Vol. XXI. N°62. Santiago de Chile. 1995.
- HARVEY, David. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultura*. Buenos Aires: Amorrortu. 1998 [1990].
- HIERNAUX, Daniel. Los centros históricos: ¿espacios posmodernos? (De choques de imaginarios y otros conflictos. En A. LINDÓN, M. A. AGUILAR, D. HIERNAUX (Coords.), *Lugares e imaginarios en la metrópolis*. México: Anthropos. 2006.
- HIERNAUX, Daniel. Geografía de los tiempos y de los espacios efímeros. En J. NOGUÉ y J. ROMERO (Eds.). *Las otras geografías*. Valencia: Tirant lo Blanch. 2006a.
- HIERNAUX, Daniel. Tensiones socavadas y conflictos abiertos en los centros históricos: imaginarios en conflicto sobre la plaza Santo Domingo, ciudad de México. En RAMÍREZ KURI, P. (Coord.). *Las disputas por la ciudad, Diferencias y conflictos en el espacio social y el espacio público*. México: Miguel Angel Porrúa e Inst. de Investigaciones Soc.-UNAM. 2012.
- IGLESIAS, A. y D. LANSÓN. 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. En *ROTUR – Revista de Ocio y Turismo-*, 3, La Coruña. 2010.

- KONG, Lily. Ideological hegemony and the political symbolism of religious building in Singapore. En *Society and space*. 11. Departamento of Geography National University of Singapore, Singapore. 1993.
- LANSON, Daniel. Cartografía histórica como instrumento para el análisis de características patrimoniales del territorio. Luján en 1755-2005. En *Revista Universitaria de Geografía*. Universidad Nacional del Sur de la pcia. de Bs. As. 2010.
- LEFEBVRE, Henri. *The production of Space*. Cambridge: Blackwell. 1991 [1974].
- LINDÓN A. Invirtiendo el punto de vista: las geograffias urbanas holográficas del sujeto habitante. En A. LINDON y D. HIERNAUX, *Los giros de la geografía humana, desafíos y horizontes*. Barcelona: Anthropos. 2010.
- MARQUIEGUI, D. y M. FERNÁNDEZ. 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. En *Revista de Historia de América*. 123. Pan American Institute of Geography and History. 1998.
- MARTIN, Eloísa. Aparecida, Guadalupe y Luján como símbolos religiosos y nacionales: un análisis comparativo. Trabajo presentado no seminário ST05 “Os católicos”. VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Sao Paulo. septiembre de 1998.
- NORA, Pierre. La aventura de Les Lieux de mémoire. En Cuesta Bustillo, Josefina (eds.), *Memoriae Historia*. Madrid: Marcial Pons. 1998.
- OESLENDER, Ulrich. Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una espacialidad de resistencia. En *Scripta Nova*. VI. 1 15. Barcelona. 1 de junio de 2002.
- PRESAS, Juan Antonio. *Nuestra Señora de Luján y Sumampa. Estudio crítico-histórico. 1630-1730*. Buenos Aires. Morón. Ediciones autores Asociados. 1974.
- RATZORI, A. *Historia de la ciudad argentina*. Buenos Aires. 1945.
- ROSENDALH, Zeny. Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio. En C. CARBALLO C. (Coord.). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Bs. As: Prometeo. 2009.
- ROWLES, Graham. Reflections on experiential fieldwork. En D. LEY y M. SAMUELS, *Humanistic geography: Prospects and problems*. Londres: Croom-Helm.1978.
- ROSENDAHL, Zenny. Territorio y territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religiao. En Z. ROSENDAHL y R. LOBATO CORREA. *Geografia: temas sobre Cultura e Espaco*. Río de Janeiro. Ed. UERJ. 2005.
- SALVAIRE, José María, *Historia de Nuestra Señora de Luján: su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto*, Tomo I y II, Buenos Aires, 1885.
- SOJA, Edward. The spaciality of Social Life: Towards a Transformative Rethorisation. En D.GREGORY & J. URRY, *Social Relations and Spatial Structures*, Londres: Macmillan.1995.
- SORS DE TRICERRI, G. Orígenes remotos de los pagos bonaerenses. En R. LEVENE, *Historia de la provincia de Buenos Aires*.Vol. 2. La Plata.1941.
- SUÁREZ, Federico. *Huellas de Barro*. Taller del poeta. Pergamini. 2005.
- SUÁREZ, Federico. *Luján antes de convertirse en Villa. La historia de nuestra ciudad desde los años 1630 a 1756*. Luján. En prensa.
- TUAN, Yi Fu. Space and Place: Humanistic perspectiva. en AGNEW, J., D. LIVIGSTONE y A. ROGERS (eds.). *Human Geography. An Essential Anthology*. Oxford: Blackweell. [Original de 1974]. 1996.
- UDAONDO, Enrique. *Reseña histórica de la Villa de Luján*. Luján.1939.
- VENIARD, J. M. Los primeros peregrinos a Luján. En *Criterio*, N° 2267, nov. 2001.