

## **Espacialidad y religiosidad: encuentros y desencuentros teórico-metodológicos**

**Fabián Claudio Flores<sup>1</sup>**

CONICET. Universidad Nacional de Luján. Argentina

*licfcflores@hotmail.com*

Recibido: 15 enero de 2016

Aceptado: 3 de mayo de 2016

### **Resumen**

Recién en las últimas dos décadas del siglo pasado, e impulsado por las transformaciones que experimentaron las ciencias sociales al refrescar sus miradas, lo religioso comenzó a ser un tópico cada vez más frecuente en las investigaciones de orden geográfico. El artículo se propone centrar la mirada en tres cuestiones principales que si bien van de la mano, dan cuenta de las especificidades con las que se fue construyendo el vínculo entre religión y espacio. Por un lado, el devenir de los estudios geográficos de la religiosidad; por otro, los aportes teóricos que ayudaron a interpretar las formas en las que se van construyendo y reconstruyendo los paisajes religiosos y, finalmente, algunos aportes metodológicos que si bien cruzan a varias disciplinas (especialmente la sociología y la antropología), son viables de adaptación para un análisis espacial de la dimensión religiosa.

*Palabras claves: espacialidad, religiosidad, paisaje religioso, corpus teórico-metodológico.*

### **Abstract**

Just in the last two decades of the last century, and driven by the changes experienced by the social sciences to refresh their looks, religion began to be a topic increasingly common in geographical researches. The article proposes to focus on three subjects, that although they go together, account for the specificities in which the relation between space and religion was built on. On the one hand, the development of geographical studies of religiosity; On the other hand, the theoretical input that helped interpret the ways in which the religious landscape are building and rebuilding; And finally, mentioning some methodological contributions that while belonging various disciplines (especially sociology and anthropology) are viable to adapt to a spatial analysis of the religious dimension.

*Keyword: spatiality, religion, religious landscape, theoretical-methodological corpus.*

### **Introducción**

Este artículo es resultado de una serie de reflexiones e inquietudes más generales que vengo construyendo a lo largo de los últimos diez años de investigación en el campo de la geografía cultural en general, y de las religiones en particular, mediante el abordaje empírico

---

<sup>1</sup> Doctor en Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Nacional de Luján. Investigador adjunto de carrera del CONICET. Docente e investigador del Departamento del Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Luján. Coordinador del GIEPRA (Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el Pluralismo Religioso en la Argentina). *Correo electrónico: licfcflores@hotmail.com.*

en el universo de las hierópolis<sup>2</sup> católicas de San Nicolás y Luján en la Argentina, un territorio donde la presencia de santuarios marianos que operan en muchos de los casos como centros de devoción, peregrinaje y turismo religioso tienen antigüedad y una articulación fuertemente regional.

La creciente exploración de la dimensión religiosa del espacio y los fenómenos asociados a ello nos fue obligando a repensar cómo, cuándo y con qué herramientas se fueron erigiendo conceptos, categorías analíticas, herramientas y abordajes para estudiar los vínculos entre religiosidad y espacialidad dentro del campo de la geografía.

Justamente, la geografía ha sido dentro de las disciplinas sociales, la que más tardíamente se incorporó al estudio del fenómeno religioso. Los trabajos en este sentido son escasos e incipientes y, si bien el espacio ha sido un tema abordado por otros investigadores sociales, los geógrafos aparecían casi ausentes en el tratamiento de estas temáticas.

Recién en las últimas dos décadas del siglo pasado, e impulsado por las transformaciones que experimentaron las ciencias sociales al refrescar sus miradas, lo religioso comenzó a ser un tópico cada vez más frecuente en las investigaciones de orden geográfico. Esto no quita que no haya habido antecedentes significativos al respecto y que sirvieron como insumos muy válidos para producir lo que posteriormente floreció.

Partiendo de estos antecedentes, el propósito de este artículo implica reflexionar en torno a tres cuestiones principales, que si bien van de la mano, dan cuenta de las especificidades en las que se fue construyendo esta senda. Por un lado, el devenir de los estudios geográficos de la religiosidad y la emergencia de este tipo de inquietudes dentro de nuestra disciplina (la geografía); por otro lado, los aportes teóricos que ayudaron a interpretar las formas en las que se van fundando y reconstruyendo los paisajes religiosos y, finalmente, algunos aportes metodológicos que si bien cruzan a varias disciplinas (especialmente la sociología y la antropología), son viables de adaptación para un análisis espacial de la dimensión religiosa.

Frente a la escasez de reflexiones de orden geográfico para el estudio del fenómeno religioso desde nuestra experiencia en la Argentina, el artículo condensa algunos nodos centrales que le dan sustancia a la discusión, trazando una revisión de la literatura específica y sus consecuencias teóricas y metodológicas, con el fin de abrir el diálogo a partir de otras experiencias y casos que nos ayuden a consolidar el camino andado y delinear futuras investigaciones.

---

<sup>2</sup> 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 más o menos preestablecidos 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 transcendente (Rosendahl, 2009: 13).

## Religión y geografía: un encuentro postergado

Los primeros antecedentes de investigaciones geográficas que intentan abordar el dúo espacialidad/religiosidad se sitúan en las posturas deterministas de principios del siglo XX que vinculaban a las religiones con el/los ambiente/s. La distribución de las creencias era leída en clave geográfica a partir de la búsqueda de patrones territoriales que intentasen explicar las formas en las que se daban esas regularidades naturales. “Representaciones atribuidas al monoteísmo y los paisajes monótonos o la ‘negritud del alma’ de los pueblos primitivos que habitan en climas cálidos” (Racine y Walther, 2006: 482) eran aseveraciones frecuentes entre los geógrafos adherentes al determinismo geográfico<sup>3</sup>. Sin embargo, sus investigaciones ocupaban un espacio muy marginal dentro del conjunto de producciones geográficas de la época.

Los trabajos académicos más notables y sólidos dentro del campo de la geografía surgieron recién a mediados de la centuria pasada, a partir de dos de las obras pioneras que abordan el tema de las religiones: una es *Cuestiones fundamentales en la geografía de la religión* de Paul Fickeler de 1947, y la otra es *Geografía y religión* producida por el francés Pierre Deffontaines hacia 1948. Ambos trabajos enfocados al espacio urbano, sin despegarse del todo de una mirada teocéntrica, conducen a la idea de que la construcción religiosa del espacio no obedece a esquemas universales.

A pesar de que ambas obras fueron pioneras dentro de la temática, no llegaron a narrar con solvencia (pese a su presunción de inventario cultural) la especificidad de lo religioso en el espacio, porque como bien expresan Racine y Walther: “Lo que se desprende entonces del análisis es que no es la forma lo que califica lo religioso en el espacio, sino más bien la potencialidad de dar una forma según la interpretación que las sociedades se hacen de lo divino” (Racine y Walther, 2006: 482). Esto es, el sentido que le otorgan.

Hacia la década del 1970 y en sintonía con el resto de las ciencias sociales, la geografía sufre una importante renovación, por entonces fuertemente inspirada por la geografía cultural de la Escuela de Berkeley, siendo David Sopher uno de las figuras centrales (Rosendahl, 2005). En su clásico *Geography of Religions* (1967), el autor analiza el fenómeno religioso abordando la interacción espacial de una cultura dada con su ambiente y con las otras culturas, poniendo en discusión las convenciones en las que las sociedades establecen los espacios sagrados y los espacios profanos. Esta lectura dicotómica del problema primó (y en muchos casos prima) en algunos de los abordajes que exploran la dimensión religiosa de los territorios.

---

<sup>3</sup> El determinismo ambientalista atribuía una importancia clave al conjunto de elementos naturales que moldeaban al hombre y sus producciones, entre ellas la religión. Dos ejemplos de trabajos que se encaminaban en estas posturas son los de Ellen Churchil Semple, discípula de Ratzel, quien intentó explicar las distribuciones de los grupos religiosos en función de las condiciones climáticas asociando monoteísmo y paisajes monótonos donde “Dios se hace uno y sin rival como la arena al desierto o la hierba a la estepa” (Semple, 1911: 45), y los estudios de Ellsworth Huntington (1945), quien trató de describir las diferencias culturales (entre ellas las religiosas) de los pueblos de la península Balcánica en función a las características del relieve. Es así que “olvidando la importancia decisiva de la cultura sobre la forma y el sentido dado a los rituales sociales a cuales pertenecen las manifestaciones religiosas, estos geógrafos atribuyeron una naturaleza intangible a cada sociedad, jerarquizada y ordenada según los atributos ambientales” (Racine y Walther, 2006: 484).

El problema de la escisión en espacios sagrados y espacios profanos se consolidó con la incorporación del *corpus* aportado por el rumano Mircea Eliade, quien a partir de su obra *The sacred and profane: the nature of religion* influyó fuertemente en gran parte de los enfoques espaciales de este tipo. Sus ideas han provisto de un marco de referencia tanto a sus seguidores como a sus detractores de una “geografía de lo sagrado” (Knott, 2005: 109). Sus axiomas sobre los espacios sagrados como algo diferente y separado de los espacios “ordinarios” (los profanos), y la posibilidad de encontrar conexiones entre ambos dominios constituyeron los ejes de debate que sirvieron como referencia para otros científicos sociales. En este sentido, “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: 26), aunque sabemos que esta ruptura está ligada necesariamente a la práctica espacial (Racine y Walther, 2006: 493).

Los cuestionamientos a este modelo dual provinieron de distintas direcciones, lugares y tradiciones. Es interesante destacar que el debate había tenido una tendencia a concentrarse en torno a los estudiosos emergidos en el seno del mundo anglosajón; sin embargo, el fin de siglo XX introduce miradas producidas desde el campo latinoamericano que aportan relecturas nuevas y enriquecedoras. En esta dirección, una de las perspectivas superadoras más interesantes es la que propone correrse de la sacralidad como una cualidad *per se* de los espacios, y situarla en el plano de las prácticas espaciales de los sujetos. Así, estas esferas no se presentarían como dos componentes estancos sino por el contrario, en permanente contacto, superposición e intervención, por lo que deben ser aprehendidas no como continuidad, ruptura u oposición, sino “en las pequeñas diferencias en un universo continuo” (Velho, 2005: 104), en donde lo sagrado no aparece como opuesto a lo profano, sino que puede ser pensado como “una textura diferencial del mundo habitado que se activa en momentos particulares y específicos y/o en espacios determinados, y que lejos de existir de forma abstracta o con un contenido universal, es reconocido y operado por los actores en diferentes situaciones: en las discontinuidades geográficas, en las marcas diferenciales del calendario, en las interacciones cotidianas, en los gestos ordinarios y en performances rituales” (Martin, 2007: 77). Se trata de determinadas prácticas de sacralización que incluyen los modos de “hacer sagrado”, de inscribir personas, lugares, momentos, ritos, en esa textura diferencial.

En nuestros estudios empíricos hemos podido advertir cómo se evidencia este panorama permanentemente en las hierópolis que funcionan como centros de peregrinación y turismo de la fe. No hay una sacralidad propia de ciertos espacios y una profanidad propia de otros. Se puede descansar dentro del templo, comer o acostarse a dormir, aunque no sean prácticas espaciales propias de estos lugares. Son entonces los sujetos peregrinos los que activan la sacralidad/profanidad en determinados momentos a través de sus acciones espaciales, dotando de estas cualidades al territorio en el que se enmarcan (Flores, 2016). Tanto en el caso lujanense como en el nicoleño emergen territorialidades que evidencian una clara desaparición de la distinción del modelo dual de la espacialidad. No hay prácticas sagradas y otras profanas; lo mismo con su *locus*. Al rezo, al silencio y los cánticos litúrgicos se les pueden sumar otras acciones como escuchar y cantar canciones “seculares” (cumbia, rock, por ejemplo), o consumir alcohol y fumar tabaco y/o marihuana, sin que esto constituya un conflicto, ni altere el paisaje peregrino y la dinámica de la práctica (Flores, 2016).

La superación de este paradigma permitió entender a la relación espacialidad/religiosidad de manera mucho más compleja, dinámica y relacional, incrementando la cantidad de trabajos que desde la geografía —tanto anglosajona como iberoamericana— incorporaban esta perspectiva. Pero será recién en las dos últimas décadas del siglo XX cuando la religiosidad se transforme —verdaderamente— en un tema de emergencia dentro de los análisis espaciales, y entonces “los estudios geográficos de lo religioso pasen progresivamente de lo morfológico a lo simbólico” (Racine y Walther, 2006: 484). Esto permitió acceder a un nivel superador donde el paisaje cultural a secas no proporciona nada de inmediato si el geógrafo no realiza una práctica interior que le permita acercarse a las formas, sentidos y signos propios del grupo/sujeto/comunidad religioso/a.

En este contexto, el espacio y los lugares comenzaron a tener una importancia crucial a partir de los contenidos simbólico-religiosos que les atribuyen los sujetos y los grupos. Estas marcas que se fueron cimentando a lo largo de la historia transforman al paisaje cultural en un palimpsesto en constante construcción y reinención. Se concibe —entonces— que los territorios de lo sagrado son resultado de la sedimentación histórica donde pueden convivir (o no) componentes de disímiles improntas religiosas, generando una especie de *collage* que se muestra no como capas sucesivas, sino como producto de una mezcla constitutiva (Amselle, 2001). Lo religioso había llegado para quedarse y los geógrafos no podíamos mirar más hacia otro lado.

En este marco, a finales de la década de los 1980, la geografía, especialmente la anglosajona, manifiesta un importante giro hacia lo cultural. Se comienza a poner énfasis no solamente en las expresiones materiales de la cultura, sino también en el simbolismo que tenían los rasgos del paisaje para los sujetos involucrados. Se abandonó la herencia berkleriana de describir la manera en que los diferentes pueblos marcaban físicamente su territorio y los elementos antrópicos del paisaje para comprender el significado de lo representado por los individuos/grupos y el modo en el que ellos percibían y comprendían sus ambientes.

Siguiendo a Fernández Christlieb, podemos enfatizar que este punto representa una inflexión al respecto, en la medida en que, como bien menciona: “De pronto se comenzó a hablar de un cambio de dirección, de un viraje, de un giro de la geografía que valoraba más que nunca el enfoque cultural” (Fernández y Christlieb, 2006: 233). Luego llegaron las críticas profundas y las reacciones desde dentro y fuera del campo. Pero ¿qué geografía cultural pretendemos?, ¿qué mirada espacial de la cultura podemos aportar los geógrafos sin caer en reduccionismos ni superficialidades?, ¿cómo pensar lo religioso como componente de esa(s) cultura(s)?

### **Reflexiones desde el campo: mirar con lupa a los sujetos**

El análisis de caso sobre la producción espacial de la reciente hierópolis de San Nicolás en la provincia de Buenos Aires nos permitió desentramar un complejo dispositivo territorial sobre el que se montaba el nuevo paisaje religioso sostenido en torno al turismo religioso y las peregrinaciones. Tras el paisaje religioso del santuario se escondía(n) otra(s) espacialidad(es) vinculada(s) a la ciudad industrial que supo desarrollarse hacia mediados de siglo XX con la instalación de SOMISA, la principal fábrica siderúrgica del país. Las políticas neoliberales de la década de 1990, el fin del Estado benefactor y la incipiente

desindustrialización arrasaron con ese modelo e impusieron formas nuevas al paisaje urbano (Flores, 2008).

Ana Clua y Perla Zusman, dos reconocidas geógrafas culturales, proponen una salida muy valiosa: rescatar dos de los pilares que permitirían continuar con el proyecto inicial de los estudios culturales del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos que en 1964 fundaran Richard Hoggart, Edward Thompson, Raymond Williams y Stuart Hall en el Departamento de la Universidad de Birmingham; esto es, el compromiso político por un lado, y la interdisciplinariedad por el otro, cuestiones que muchas veces aparecen ausentes en lo que se define como geografía cultural en la actualidad (Clua y Zusman, 2002: 107). Ellas plantean una perspectiva que recupere la teoría crítica sobre la relación espacio-cultura siguiendo los planteamientos de Edward Soja sobre la triálptica del espacio. Así, tres son las ventajas que destacan de la propuesta: “En primer lugar, a partir de la lectura de Henri Lefebvre, Soja recupera el compromiso político en el proyecto académico. En segundo lugar realiza una interpretación particular del espacio que permite la interacción entre elementos materiales y simbólicos donde se incorpora la idea de la diferencia, posible de ser articulada en múltiples escalas; y en tercer lugar, su proposición se presenta como una interpretación crítica del espacio en la sociedad” (Clua y Zusman, 2002: 113). Para Soja, el contexto de la posmodernidad rompe los binarios que regían el pensamiento moderno ofreciendo una alternativa (una tercera vía), que es la vía de expresión de una política cultural de la diferencia. El autor no se limita a recuperar el espacio como “espacio material” (al que denomina *firstspace*) o como el “espacio imaginario” (*secondspace*), sino que reivindica otra forma de concebirlo: una forma “simultáneamente material e imaginada, simbólica, vivida y algo más” (Soja, 1996:11). Esto es lo que da lugar al denominado “tercer espacio” (*thirdspace*) u “otros espacios”. Concretamente, este teórico espacial habla de “la creación de otra forma (posmoderna) de concebir la espacialidad que explique los espacios materiales y mentales corriéndolos del dualismo tradicional pero que al mismo tiempo se extienda más allá de su proyección, sustancia y significado” (Soja, 1996:11).

Un gran aporte a este tipo de miradas lo constituyó la consolidación de esa “nueva” geografía cultural, profunda y comprometida, y su *corpus* teórico-metodológico renovado en la última década del siglo XX. Desde este abordaje, y acordando con uno de sus fundadores, el geógrafo británico Denis Cosgrove, “se puede [...] crear una nueva cultura, una cultura que implantará la producción de nuevos paisajes y de nuevos significados a los paisajes ya habitados” (Cosgrove, 1984: 9-10).

Pero plantear los problemas espaciales en clave cultural no significa, de ninguna manera, desechar el conjunto de variables sociales, políticas, económicas que imbrican el territorio, sino por el contrario, se trata de apuntalar la mirada hacia una perspectiva que integre el aporte interdisciplinario poniendo a la producción de la espacialidad en el centro de la cuestión; construyendo así una lectura que exprese la relación espacio-religiosidad desde un análisis reflexivo y crítico; que vincule las dimensiones materiales y simbólicas; sería lograr una geografía cultural “con un cariz político, crítico y comprometido que dé evidencias que la cultura no es solo una construcción social que se expresa territorialmente, sino que la cultura (y por lo tanto la religiosidad) está, en sí misma, constituida espacialmente” (Cosgrove, 1984: 22).

Además, al tratarse de una reflexión espacial sobre una problemática de raíz cultural (los paisajes religiosos visibles e invisibles y sus dimensiones simbólicas, por ejemplo), se hace necesario bucear en otros universos territoriales más allá de las materialidades, ya que las formas materiales del espacio pueden ser apropiadas de distintas maneras y con distintos usos según los sujetos que intervengan en cada momento, aunque “ello no traiga consigo un cambio en la materialidad misma” (Lindón, 2010: 177). También esas formas espaciales rígidas pueden ser resignificadas de acuerdo a estrategias que se toman en el marco de relaciones sociales que expresan, igualmente, relaciones de poder. Por lo tanto, la espacialidad religiosa no solo implica una apropiación material sino también una simbólica y subjetiva (relacionada con la experiencia espacial y los espacios de vida), empapada de tensiones, conflictos y disputas que operan en torno a relaciones desiguales y complejas. En los casos estudiados, la presencia de los fenómenos religiosos vinculados a las marifonías redefine el perfil de la ciudad y de las actividades asociadas a ello. Este cambio en la materialidad tiene su correlato en el plano de las representaciones espaciales<sup>4</sup>: San Nicolás deja de ser “la ciudad del acero” para pasar a constituirse en “la ciudad de María”; similar tradición se establece en Luján cuando se convierta en “la capital de la fe”.

Las investigaciones geográficas que inauguran el nuevo siglo XXI intentan reflejar ese panorama de cambio, y se posicionan con una fuerte perspectiva cultural que implica un retorno al componente subjetivo, recuperando la centralidad de los actores —o de los sujetos-habitantes<sup>5</sup> como prefiere denominarlos la geógrafa Alicia Lindón— en el proceso de producción de la espacialidad. El espacio, así concebido, también es la inmaterialidad asociada al componente material; solo basta para ello, como había aclamado Edward Soja, “ampliar la imaginación geográfica” (Soja, 1996) y lograr la inclusión de lo imaginario en geografía que —además— tiene la virtud de desafiar “la construcción de nuevas articulaciones analíticas entre diversas escalas, sujetos, y también entre materialidades e inmaterialidades” (Lindón y Hiernaux, 2012: 15).

Este viraje da cuenta de la necesidad de poner la lupa en los sujetos y su accionar espacial, es decir en sus prácticas, pero también en las formas en las que ellos perciben, imaginan y vivencian el territorio religioso, hasta en la dimensión más performativa del espacio (Thrift, 1996).

Dentro de la amplitud de aristas posibles se han ido diversificando temáticas y casos, focalizando la perspectiva en los actores, como los estudios sobre peregrinaciones que han ido avanzando en este sentido, en la medida que han puesto el foco en la experiencia espacial

---

<sup>4</sup> Las representaciones del espacio refieren a los espacios concebidos y derivados de una lógica particular de saberes técnicos y racionales. Es el espacio organizado desde arriba por las instituciones del poder dominante, que imponen determinadas formas de concebir el espacio-tiempo a fin de reproducir las estructuras dominantes (Lefebvre, 1991).

<sup>5</sup> Lindón propone reemplazar el concepto de actor por el de sujeto-habitante, y al respecto menciona que: “El concepto de sujeto social parece resultar más amplio que el de actor, cuyo énfasis radica solo en la capacidad de actuar. [...]. En cambio el concepto de sujeto social retiene ese vínculo con la acción (igual que el de actor) a través del propio concepto gramatical de sujeto: es quien ejecuta la acción o de quien se habla. Y al mismo tiempo, el concepto de sujeto incluye un segundo aspecto (que no está presente en el concepto de actor): el sujeto se refiere a un ser que experimenta el mundo (de ahí la relación entre el sujeto y la subjetividad) y que está relacionado con otra entidad. El sujeto experimenta una sujeción a un mundo social. En suma, el sujeto alude a la capacidad creativa (actuar) y a la sujeción del mundo social” (Lindón, 2010: 184).

de los sujetos peregrinos. Desde esta perspectiva, las peregrinaciones son entendidas como fenómenos territoriales multidimensionales y complejos en donde se llevan a cabo una serie de prácticas espaciales a lo largo de un recorrido cuyo final es el destino de esa experiencia sagrada individual, pero que tienen carácter y connotaciones sociales, y que está inmerso en tramas sociales, económicas, políticas, institucionales y culturales más amplias que son fundamentales para entender la espacialidad peregrina (Flores, 2016)<sup>6</sup>.

### **Temas y problemas de una mirada geográfica en construcción**

Luego de la revisión crítica de la literatura producida y de la multiplicidad temática que dio origen a un importante *stock* de insumos, podríamos asumir que esta geografía emergente se propondría entonces, tres grandes orientaciones en la medida en que la(s) religiosidad(es) permite(n) esencialmente pensar los territorios, organizarlos y controlarlos, sin que estos tres sean categorías disociables (Dory, 1995: 370). Esto es:

a. **Pensar los territorios** remite a un estudio del sentido y de los signos de los lugares así como las relaciones que lo unen. Hace referencia a los imaginarios que los grupos sociales producen y reproducen con respecto a su visión del mundo.

b. **Organizar los territorios** dirige la mirada a las formas en que lo religioso/sagrado articula el espacio y le da sentido a los lugares. Lo religioso marca el espacio tanto como lo consagra (Racine y Walther, 2006) y señala; demarca prácticas que lo relacionan a espacios vinculados a la esfera de lo sagrado y aquellos otros vinculados a lo profano. Hay que considerar además que lo religioso es factor de orden como de desorden, y sus estructuraciones desembocan en un control social y en una forma de poder sobre el territorio y las sociedades.

c. **Controlar los territorios** en la medida en que es necesario crear dispositivos de control vinculados a lo religioso que aseguren la dominación y la gestión del territorio. Al mismo tiempo que los signos estructuran el espacio de lo sagrado y de lo simbólico, permiten el control de las sociedades y contribuyen a la emergencia de nuevas espacialidades donde lo político y lo religioso se fusionan (Dory, 1995: 370).

Además, el estudio de lo geográfico no puede limitarse a “lo religioso” en un sentido estricto, sino que por el contrario, debe extenderse a todas las formas simbólicas en que lo sagrado se plasma en el espacio, y sobre todo, porque la transformación de la relación con lo religioso provoca nuevas prácticas que se manifiestan en los lugares más allá de las religiones “tradicionales” a partir de la proliferación de formas del creer no convencionales y eclécticas que desencadenan en un proceso de “desacralización” (Racine y Walther, 2006: 498), o más bien, “una desacralización y una re-sacralización simultánea” (Wunenburger, 1981: 108).

Dentro del conjunto de fenómenos religiosos (o sagrados) posibles de ser abordados desde la geografía, los fijos ocupan un lugar central. Templos, catedrales, ermitas, sinagogas, apachetas, hierópolis han sido históricamente utilizados como objetos geográficos posibles

---

<sup>6</sup> Numerosos aspectos pueden ser abordados desde lo territorial si situamos la mirada en los componentes simbólicos que surgen del fenómeno: la peregrinación como acto ritual, la imaginación geográfica y las representaciones socio territoriales, los sentidos de los itinerarios devocionales y las performatividades peregrinas; este último aspecto es uno de los menos explorados desde los estudios espaciales, vinculando la cuestión del cuerpo-peregrino y las emociones en clave territorial.

de análisis. Sin embargo, la emergencia de novedosas formas espaciales nos obliga a ampliar el horizonte. La presencia de ermitas, santuarios privados, estrellas del dolor, templos que funcionan en hogares o locales de comercios, marcas religiosas en el espacio público, entre otros, ponen en evidencia la cuestión de lo religioso en los espacios públicos y privados y sus intersecciones. Es posible, entonces, que lo sagrado se apodere de lugares que eran destinados a otros usos (cines, escuelas, hoteles, locales comerciales); que las prácticas de tipo religiosa se refugien en espacios privados (casas, comercios, departamentos); o bien que aquellas materialidades destinadas a funciones religiosas/sagradas refuncionalicen sus usos (como las iglesias convertidas en discotecas, oficinas o mercados). En todos los casos, el dinamismo de estos procesos da cuenta de la necesidad de un análisis espacial relacional e histórico que ponga el foco en las prácticas y el territorio.

En una de nuestras experiencias empíricas en la que intentamos relevar el uso del espacio público de la hierópolis de Luján (provincia de Buenos Aires, a unos 70 km de la Capital Federal) con distintas marcas religiosas, fue posible advertir esta multiplicidad de apropiaciones espaciales. El desafío era captar formas y apropiaciones muy disímiles que iban desde templos a altares en espacios privados, carteles en la vía pública hasta espacios rituales en ámbitos domésticos. En esta línea, el uso del concepto de geosímbolo fue un camino viable para identificar toda esa diversidad.

Categoría emergida en el marco de la nueva geografía cultural, los geosímbolos son definidos como “dispositivos culturales portadores de identidad y cargados de sentido y memoria [...] como esos ‘lugares del corazón’ que ‘dan sentido’” (Bonnemaison, 2002: 14) al espacio-tiempo cotidiano. Estos geosímbolos (ya sean marcas, sitios, accidentes geográficos, itinerarios, representaciones espaciales, relatos territoriales, etc.) activan la producción social del territorio y los procesos identitarios asociados a ello. Estos geosímbolos además, no son meras marcas en el territorio, son dispositivos que dan cuenta relaciones de poder (siempre asimétricas) y de relaciones de alteridad que se vinculan con procesos políticos, ideológicos, culturales y, por supuesto, territoriales.

De ahí la necesidad de poner la mirada en las marcas que se imponen en el territorio y el sentido que los sujetos y grupos le atribuyen. De este modo, estamos proponiendo indagar sobre la pluralidad de prácticas religiosas y sistemas de creencias, pero también sobre las regulaciones (o desregulaciones) que existen para semiografiar el espacio público de la ciudad.

Por otro lado, las complejas, heterogéneas y múltiples formas espaciales a las que nos enfrenta la contemporaneidad obliga —también— a pensar estos problemas a mayor escala, dándole importancia no solo a los fijos, sino también a los flujos e itinerarios hieráticos en términos de una construcción y reconstrucción continua de espacios y tiempos sagrados que se evidencian al despuntar el siglo XXI. Peregrinaciones, fiestas, celebraciones religiosas, circuitos sagrados, turismo religioso, viajes espirituales, entre otros fenómenos emergen como múltiples expresiones de esos flujos e itinerarios que hacen a lo territorial. En todos ellos, el componente espacial (la espacialidad misma) no es una variable menor; muy por el contrario, tiene una trascendencia central para pensar cómo funcionan, se construyen y se reproducen estos dispositivos territoriales. Esta mirada puesta en el movimiento se sustancia en una mayor valoración del individuo y su subjetividad espacial que se manifiesta en la

experiencia y el espacio vivido; una vez más la presencia del tercer espacio sojiano viabiliza una lectura de estos mapas en movimiento.

Dentro de este abanico de posibilidades, las fiestas religiosas y las peregrinaciones se han convertido en uno de los núcleos que mayor riqueza podría aportar al análisis de la dimensión religiosa del espacio en una cartografía social tan diversa como el planeta mismo. Sus implicancias culturales, sociales, políticas y económicas configuran múltiples formas desde dónde abordar una práctica que muestra cada vez más hibridaje en el panorama mundial.

En la Argentina, por ejemplo, el calendario de las rutas peregrinas crece año a año y se suman nuevos destinos, nuevas experiencias y formas que adquiere el viaje religioso, y — además— como bien resalta Carballo, “la experiencia religiosa peregrina no se restringe solamente a los bienes que ofrece el campo católico institucional, sino que convergen otras necesidades de contacto con lo sagrado, donde lo cultural y lo social configuran el espacio” (Carballo, 2010: 128). Hay un constante proceso de reinención del fenómeno peregrino y las lógicas que lo organizan y le dan sentido (Flores, 2016).

Plantear el problema en esta dirección tiene varias ventajas: por un lado, evitar las concepciones dualistas que separan los espacios profanos de los sagrados como dos ámbitos apartados e inconexos, tal cual hemos adelantado previamente; por el contrario, creemos importante considerarlos como “heterogeneidades reconocibles en un proceso social continuo en un mundo significativo y por ello no extraordinario ni radicalmente distinto el uno del otro” (Martín, 2007: 78); por otro lado, centrar la mirada en los lugares a partir de las prácticas (de sacralización) concretas de los sujetos ayuda a recuperar esa perspectiva del sujeto-habitante y su vínculo con los espacios; y finalmente, generar modelos que expliquen las lógicas de organización del espacio en lugares donde lo religioso (lo sagrado) atraviesa todos (o algunos) los aspectos de lo cotidiano, como en el caso de las hierópolis argentinas que hemos explorado<sup>7</sup>.

### **A modo de cierre: impactos en el *corpus* metodológico**

En sintonía, todas esas perspectivas renovadas de las que se fue nutriendo el abordaje geográfico de lo religioso fueron acompañadas de un fuerte viraje metodológico hacia lo cualitativo. Si bien los análisis geográficos contemplaban el desarrollo de técnicas cualitativas, el acercamiento a otras disciplinas sociales (como la antropología y la sociología) y a su *corpus* metodológico permitió ampliar estas herramientas y enriquecer las investigaciones.

Particularmente, dos casos son los que se quiere resaltar y que han servido como mascarón de proa para el giro espacial del que se nutrió la geografía. Se trata del *trabajo de campo experiencial y las narrativas espaciales de vida*.

---

<sup>7</sup> Cada comunidad religiosa establece su mundo sagrado donde participa la memoria histórica en el tiempo y en el espacio (Rosendahl, 2005) y para mantenerlo, preservarlo o resignificarlo es necesario utilizar mecanismos que refuercen esa identidad del territorio religioso a través del ejercicio particular de poder de lo sagrado, o lo que Zenny Rosendahl denominó hierocracia (Rosendahl, 2003), que se manifiesta espacialmente, ya sea tanto en el nivel de lo material como en el de lo imaginario.

El primer caso implica la redefinición de una herramienta que en los estudios geográficos tiene mucha presencia y antigüedad, pero que sin embargo se la ha concebido desde posturas exocéntricas. Desde el surgimiento del pensamiento geográfico decimonónico y luego su consolidación con el regionalismo historicista, la fascinación por el trabajo de campo condujo a que este sea considerado como una herramienta indispensable a través de la cual era posible acceder a la descripción del territorio<sup>8</sup>.

Fue recién con la emergencia de las corrientes antropocéntricas como el radicalismo geográfico, la geografía crítica y, posteriormente, las corrientes fenomenológicas cuando el trabajo de campo comenzó a ser reformulado hacia una mirada más etnográfica, con una activa participación del geógrafo y con un elevado compromiso social con el tema, el espacio y los sujetos.

Dentro de estas redefiniciones emerge la idea de *trabajo de campo experiencial*. El término fue acuñado, hacia la década de 1970, por el geógrafo británico Graham Rowles quien, fuertemente influido por el trabajo etnográfico de los antropólogos europeos, propuso la recurrencia a campo para lograr el conocimiento interpersonal, “refiriéndose al camino intermedio entre el conocimiento objetivo, abstracto, distante —y por lo mismo reduccionista—, y por otro lado, la búsqueda inacabada del conocimiento de la subjetividad espacial misma, que —en estricto sentido— es inaccesible porque nunca podremos ser el otro” (Rowles, 1978: 187). La recurrencia a campo se hace obligatoria en distintas circunstancias y situaciones en pos de lograr la empatía necesaria para acercarse a esa otredad a través de una observación densa y participante que permita captar el “hacer de los sujetos en el espacio” (Lindón, 2008: 15). Este aspecto es central —además— porque se convierte en la puerta de entrada a todo ese universo y trama de sentidos con que los sujetos se apropian de los territorios. La experiencia en el campo en reiteradas oportunidades nos permitió captar también la emergencia de distintos escenarios espacio-temporales según los momentos; por ejemplo, durante las peregrinaciones fue interesante desarrollar el trabajo en distintos puntos del recorrido y horarios, permitiendo captar realidades, sujetos y subjetividades muy dispares.

El segundo caso —y directamente vinculado con el anterior— colabora con el acceso al universo de la subjetividad y la experiencia espacial mediante la oralidad. Se trata del conjunto de los relatos, los discursos, las narrativas, las historias de vida, que constituyen “estrategias metodológicas adecuadas a las aproximaciones constructivistas para encontrar las lógicas de la acción” (Di Meo y Buleón, 2005: 28).

Dentro del conjunto de dispositivos de oralidad, destacamos *las narrativas espaciales de vida*, en la medida en que se trata de una narratividad particular que pone al espacio en el centro del relato, a partir de una reelaboración subjetiva de los hechos y procesos. Siguiendo a Lindón: “Se trata de un relato organizado y secuencializado espacio-temporalmente de experiencias vividas por el sujeto en ciertos lugares. Es una narración en la cual el lugar —

---

<sup>8</sup> “El campo era considerado el equivalente del laboratorio de las ciencias exactas en la medida que permitía el estudio de los procesos que interesaban a la disciplina. A la vez, era el ámbito donde se podían contrastar las hipótesis. [...] el trabajo de campo consistía en actividades netamente visuales: leer las formas visibles, fotografiarlas y adquirir habilidad para clasificarlas, a partir de su comparación con las formas visibles que constituían otros paisajes” (Zusman, 2011: 20).

con toda su singularidad— se hace parte de la experiencia allí vivida, influye de alguna forma en la experiencia y le imprime una marca” (Lindón, 2008: 19). No se trata de un recuento de hechos y circunstancias tal cual ocurrieron, sino del resultado de un proceso de reelaboración intersubjetiva que “produce una reconfiguración coherente del mundo” (Roux, 1999: 37). Ahora bien, es importante sumar como menciona Piña (1989), que “el relato autobiográfico no se limita a ser una suma de episodios, sino que en su totalidad se trata de una articulación con un sentido general. Desde el presente, el pasado pierde ese estatuto de simultaneidad desconcertadora y difusa que tuvo cuando aún no era pasado, y se convierte en algo inteligible, su sentido brota como evidente, la actualidad lo ordena, tornándolo tolerable y útil” (Piña 1989: 4). Esta cualidad de las narrativas nos permite no solamente reconstruir las espacialidades presentes sino también las pasadas, situado el análisis en el plano de cómo los sujetos se reapropian de la memoria espacial<sup>9</sup>.

En síntesis, el paisaje religioso y su configuración dan cuenta —y son testigos— de procesos sociales, políticos, económicos y culturales que los exceden. Imposible disociarlos el uno del otro, imposible pensar la espacialidad religiosa al margen de estas categorías. Por eso el desafío es integrarlos, complejizarlos y leer esa cartografía inestable de lo sagrado que se nos presenta en nuestros trayectos cotidianos, en nuestros paisajes de todos los días. Hacia allí marcha el abordaje espacial del fenómeno religioso, redefiniendo conceptos, traspolando esquemas teóricos y metodológicos, y siempre abierto al diálogo con otras disciplinas y otros saberes.

## Bibliografía

Amselle, Jean-Loup. 2001. Branchements. *Anthropologie del Universalité des cultures*. París: Flammarion.

Bonnemaison, Joel. 2002. “Viagem em torno do território”. En Aurenice Correa y Zenny Rosendhal, *Geografía cultural: um século*, (3). Río de Janeiro: Eduerj.

Carballo, Cristina. 2010. “Hierópolis como espacios en construcción: las prácticas peregrinas en la Argentina”. En Zenny Rosendahl (org.). *Trilhas do sagrado*. Río de Janeiro: UERJ.

Clua, Ana y Perla Zusman. 2002. “Más que palabras: otros mundos. Por una geografía cultural crítica”. En *Boletín de la AGE*, Nº 34. Monográfico: Geografía Cultural. Asociación de Geógrafos Españoles, pp. 105-117.

Cosgrove, David. 1984. *Social formation and Symbolic Landscape*. Beckenham-Kent: Croom Helm.

Deffontaines, Pierre. 1948. *Géographie et religions*. París: Gallimard.

Di Méo, Guy (dir.). 2001. *La géographie en fêtes*. París: Ophrys.

---

<sup>9</sup> “Otras veces corresponde a experiencias vividas por el narrador en un conjunto de lugares que se van articulado entre sí por las experiencias mismas o por la biografía del narrador” (Lindón, 2008: 19). Es allí donde debemos agudizar los sentidos y captar esas formas en las que la narratividad expresa espacialidades.

Dory, Daniel. 1995. "Religions et territoires: Eléments de théorie et propositions de recherche". En Jeanne-Françoise Vicent, Daniel Dory y Raymond Verdier (dirs.). *La construction religieuse du territoire*. París: L'Harmattan.

Eliade, Mircea. 1956. *The sacred and profane: the nature of religion*. San Diego: Harcourt Brace, Jovanovich.

Fernández Christlieb, Federico. 2006. "Geografía Cultural". En Alicia Lindón y Daniel Hiernaux. *Tratado de Geografía Humana*. Barcelona: Anthropos.

Fickeler, Paul. 1947. *Cuestiones fundamentales en la geografía de la religión*. Londres.

Flores, Fabián. 2008. "De la ciudad del Acuerdo a la ciudad de María. Turismo religioso en San Nicolás de los Arroyos". En Rodolfo Bertonecello (comp.). *Turismo y geografía. Lugares y patrimonio natural-cultural de la Argentina*. Buenos Aires: Ciccus, pp. 159-179.

Flores, Fabián. 2016. "Espacialidades peregrinas. El caso de la peregrinación juvenil a pie a Luján". En *Revista Espaço e Cultura*, Vol. 37, UERJ (en prensa).

Huntington, Ellsworth. 1945. *Mainsprings of Civilization*. Nueva York: John Wiley & Son.

Knott, Kim. 2005. "Space". En *REVER: Revista de Estudos da Religião*, Vol. 5, Nº 4.

Lefebvre, Henri. 1991 [1974]. *The production of space*. Cambridge: Blackwell.

Lindón, Alicia. 2008. "De las geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas". En *Revista da ANPEGE*, Vol. 4, Porto Alegre.

Lindón, Alicia. 2010. "Invirtiendo el punto de vista: las geografías urbanas holográficas del sujeto habitante". En Alicia Lindón y Daniel Hiernaux. *Los giros de la geografía humana, desafíos y horizontes*. Barcelona: Anthropos.

Martin Eloísa. 2007. "Aportes al concepto de religiosidad popular: una revisión de la bibliografía argentina". En María Julia Carozzi y César Ceriani Cernadas (coord.). *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos, pp. 61-86.

Piña, Carlos. 1989. "Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico". En *Argumentos*, Nº 7, agosto, México, UAM-Xochimilco, pp. 131-160.

Racine, Jean Bernard y Olivier Walther. 2006. "Geografía de las religiones". En Alicia Lindón y Daniel Hiernaux (coords.). *Tratado de Geografía Humana*. México-Barcelona: Anthropos.

Rosendhal, Zenny. 2005. "Territorio y territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião". En Zenny Rosendhal y Roberto Lobato Correa. *Geografia: temas sobre Cultura e Espaço*. Río de Janeiro: UERJ.

Rosendhal, Zeny. 2009. "Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio". En Cristina Carballo (coord.). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo.

Roux, Michel. 1999. *Géographie et complexité: les espaces de la nostalgie*. París: L'Harmattan, Coll. Ouverture Philosophique.

Rowless, Graham. 1978. *The prisoners of the space? Exploring the geographical experiences of older*. Boulder Colorado: Westview Press.

Semple, Ellen. 1911. *Influence of Geographic Environment: on the Basis of Ratzel's Anthropogeography*. Londres-Nueva York: Henry Holt.

Soja, Edward. 1996. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Blackwell.

Sopher, David. 1967. *Geography of Religions*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

Thrift, Nigel. 1996. *Spatial formations*. Londres: Sage.

Velho, Otávio. 2005. *Is Religion a Way of knowing?* St. Andrews University-Centre for the Anthropological Study of Knowledge and Ethics (CASKE).

Wunenburger, Jean-Jacques. 1981. París: *Le Sacré*, PUF.

Zusman, Perla. 2011. "La tradición del trabajo de campo en geografía". En *Geograficando*, 7, 7: 15-32.