

GEOGRAFÍAS OCULTAS DE LOS BORDES METROPOLITANOS. PAISAJES DE LA DEVOCIÓN Y ESPERANZA EN CONTEXTOS DE SANACIÓN POPULAR

Fabián Flores

Universidad Nacional de Luján - CONICET

INIGEO, Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre Paisaje, Cultura y Espacio

Resumen

El artículo reflexiona, de manera general, en torno a la problemática del paisaje, y particularmente acerca de la cuestión de la visibilidad/invisibilidad de los paisajes metropolitanos que articulan las lógicas espaciales contemporáneas.

A partir del análisis de un caso singular situado en torno a un escenario de sanación popular que se activa en la periferia del partido de Moreno (Buenos Aires), nos preguntamos acerca de cómo se configuran y activan paisajes específicos con prácticas concretas, materialidades geográficas y sentidos sociales ligados a la “devoción” y la “esperanza”. ¿Quiénes y cómo develan esos paisajes ocultos?, ¿qué prácticas y códigos culturales demanda la visibilidad de ese paisaje?, ¿qué transformaciones materiales y simbólicas afectan a estos paisajes en cuestión?, serán algunos de los interrogantes que articularán nuestras reflexiones.

Mediante el análisis de narrativas espaciales, etnografías *web*, cartografías virtuales y lecturas del paisaje se explorará en el interjuego visibilidad/invisibilidad de los paisajes de la devoción y la esperanza anclados en torno a prácticas de sanación popular en la periferia metropolitana de Buenos Aires.

Palabras clave: paisajes, religiosidad, sanación popular, prácticas espaciales.

HIDDEN GEOGRAPHIES INTO METROPOLITAN BORDERS. LANDSCAPES OF DEVOTION AND HOPE IN POPULAR HEALING SCENARIOS

Abstract

The article reflects, in a general way, on the problem of landscape, and particularly on the issue of visibility/invisibility of metropolitan landscapes that articulate contemporary spatial logics.

Based on the analysis of a singular case located around a popular healing scenario that is activated in the periphery of the Moreno district (Buenos Aires), we wonder about how specific landscapes are configured and activated with concrete practices, geographical materials and social meanings linked to “devotion” and “hope”. Who and how reveal these hidden landscapes? What practices and cultural codes demand the visibility of this landscape? What material and symbolic transformations affect these landscapes in question? These will be some of the questions that will articulate our reflections.

Through the analysis of spatial narratives, web ethnographies, virtual cartographies and interpretation of the material and symbolic landscape, the visibility/invisibility interplay of the landscapes of devotion and hope anchored around popular healing practices in the metropolitan periphery of Buenos Aires will be explored.

Keywords: landscape, religiosity, popular healing, spatial practices.

INTRODUCCIÓN

Desde las primeras décadas del siglo pasado, el paisaje se convirtió en un concepto “estrella” dentro de la geografía. Con permanentes vaivenes y desde perspectivas muchas veces enfrentadas, esta noción fue colándose en los estudios geográficos y adquiriendo cada vez mayor protagonismo.

Este artículo reflexiona, de manera general, en torno al concepto del paisaje, y particularmente acerca de la cuestión de la visibilidad/invisibilidad de los paisajes metropolitanos que articulan las lógicas espaciales contemporáneas.

“Nuestras geografías cotidianas están llenas de paisajes incógnitos y ocultos, en buena medida debido a su compleja legibilidad. Cuando no entendemos un paisaje, no lo vemos: lo miramos, pero no lo vemos. Por eso, aunque no seamos conscientes de ello, aunque no lo veamos ni lo miremos, lo cierto es que nos movemos cotidianamente entre paisajes incógnitos y territorios ocultos, entre geografías invisibles en apariencia (Nogué, 2007: 377). Esta afirmación del geógrafo catalán es una invitación a descifrar esos territorios ocultos que rodean nuestra cotidianeidad, muchas veces eclipsados por el velo de la complejidad con las que se dan las formas espaciales, pero también por el poco interés de los especialistas (en nuestro caso geógrafos y geógrafas) por dejar de lado los análisis simplistas y superficiales (habitualmente ligados a la materialidad de los paisajes) y re(velar) que hay más allá de ese mundo y de las lógicas que ocultan o visibilizan estas geografías cotidianas.

Asumir este hecho implica -al menos- tres tipos de replanteamientos. Primero, uno de orden teórico orientado a revisar críticamente las formas con las que concebimos el paisaje, y cómo a través de los cambios epistemológicos han surgido nuevas miradas y posibles lecturas. Paralelo a este desafío, uno segundo, se liga al orden de lo metodológico. Este reto implica la necesidad de fortalecer la interdisciplinariedad sin perder el protagonismo espacial, sumando o redefiniendo herramientas que nos ayuden a hacer visible lo oculto y penetrar en el universo de la inmaterialidad para, desde allí, repensar la materialidad misma. En esta dirección se puede comprender que “el espacio no solo es objeto de manufactura y modelado material, sino que su construcción pone en juego proceso más complejos que integran lo inmaterial, es decir, los saberes, palabras, imágenes, fantasías, imaginarios” (Lindón, 2011: 19). Finalmente, un tercer reto tiene que ver con la propia subjetividad de quien investiga (el geógrafo o geógrafa) que al poner el cuerpo en el trabajo de campo experiencial redefine el objeto, y se redefine a sí mismo, sobre todo partiendo de la premisa que “la invisibilidad no es independiente del punto de vista, no puede ser considerada al margen del sujeto que ve o no ve, ya que no se plantea una invisibilidad estructural, sino una invisibilidad o visibilidad experiencial” (Lindón, 2007: 220).

Para llevar adelante esta perspectiva partimos de un estudio de caso ligado a un paisaje oculto (y parcialmente visible a la vez) de la “devoción” y la “esperanza”, que se ancla en los bordes de la región metropolitana de Buenos Aires, específicamente en una zona de urbanización difusa del partido de Moreno. Allí, y mediante la mediación de ciertas temporalidades, sociabilidades y espacialidades se revela un complejo paisaje material y simbólico que da cuerpo a una singular geografía del lugar.

¿Quiénes y cómo develan esos paisajes ocultos?, ¿qué prácticas y códigos culturales demanda la visibilidad de ese paisaje?, ¿qué transformaciones materiales y simbólicas afectan a estos paisajes en cuestión?, serán algunos de los interrogantes que articularán nuestras reflexiones a lo largo del artículo, en una lógica dialéctica entre teoría y empiria.

Mediante el análisis de narrativas espaciales, etnografías *web*, cartografías virtuales y lecturas del paisaje se explorará en el interjuego visibilidad/invisibilidad de los paisajes de la devoción y la esperanza anclados en torno a prácticas de sanación popular en ese rincón de la periferia metropolitana de Buenos Aires.

Finalmente, vale la pena hacer la salvedad que la lectura de un paisaje singular (como en este caso de la devoción y la esperanza) es un fragmento denso de la ciudad; por ello, su abordaje en profundidad -también- no habla del paisaje urbano como un todo: de sus prácticas, de sus desigualdades, de sus deseos, fantasías y/o aspiraciones, esto es: de la ciudad misma.

EL PAISAJE COMO CONSTRUCCIÓN

De las miradas clásicas al replanteo cultural y emocional

Un punto de partida -de alguna manera fundante- para pensar la emergencia de la noción de paisaje en la geografía contemporánea es la obra del geógrafo estadounidense Carl Sauer, quien en 1925 publica *The morphology of landscape*. En este trabajo, Sauer recupera y potencia un concepto que ya estaba presente en la geografía y lo proyecta en clave teórica, pero también metodológica. Allí desarrolla toda una serie de estrategias metodológicas para explicar cómo los paisajes culturales son creados a partir de formas superpuestas al escenario natural. Anclado en la Escuela de Berkeley y con una fuerte influencia de la mirada historicista y culturalista, Sauer expone que “la tarea de la geografía se concibe como la de establecer un sistema crítico que abarque la fenomenología del paisaje, con el propósito de aprehender en todo sus significados y color la variedad de la escena terrestre”, comprendiendo que el paisaje es “un concepto unitario de la geografía que se utiliza para caracterizar la asociación de hechos peculiarmente geográfica y que configura una asociación de formas naturales y culturales existentes en la superficie terrestre” (Sauer, 1925: 26).

En sintonía con esta línea, los estudios del paisaje que florecieron en la primera mitad del siglo XX, estuvieron fuertemente relacionados a las geografías del mundo anglosajón y francés. Estas perspectivas entendían al paisaje como una categoría analítica sustentada en los componentes materiales que lo integraban, esencializando su génesis y su potencial dinámica, y fuertemente ligados a su condición de ser “objetos (cosas) visuales”. Para Agustín Berque, esta idea del paisaje como objeto visual, está arraigada a las élites, a aquellos individuos capaces de *forcluir*, de omitir, el trabajo de la tierra permitiéndoles contemplar la “naturaleza” en lugar de ser quienes la transforman. Esta mirada desinteresada hacia el entorno permitió el surgimiento de representaciones de la naturaleza tanto como objeto de conocimiento, como de contemplación. (Berque, 2009).

Más allá de las críticas y limitaciones, la figura de Sauer resulta una excepcionalidad al pensar al paisaje como dispositivo, ante todo, cultural. Sin embargo, el desmedido peso a las descripciones físicas terminó por eclipsar parcialmente sus intenciones y su propuesta de vanguardia. No obstante, su obra puso al paisaje en el centro de la discusión y abrió un camino a las posteriores investigaciones (Flores, 2022).

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

Los aportes de la geografía humanística de los años 1970s van a ser centrales en el nuevo impulso que experimentan los estudios del paisaje. “Tal vez el mayor aporte de estos geógrafos consistió en trasladar el eje desde la observación de las apariencias, de la superficie externa del paisaje, que había predominado en el tratamiento de la geografía clásica [esto es la morfología según Sauer], hacia la interpretación de sus significados y de la experiencia del paisaje para los sujetos que lo habitan o para los observadores externos.” (Souto, 2011: 6). La recuperación de estos elementos experienciales del paisaje llegó de la mano de la fenomenología, con los aportes de Yi Fu Tuan, Agustín Berque, David Seamon y Denis Cosgrove, entre otros. Éste último -particularmente- ha sido uno de los geógrafos que más ha influido en la refundación de la geografía cultural de la década de los 1980 y la redefinición del concepto de paisaje. En *Social Formation and Symbolic Landscape*, publicado en 1984, el autor británico explora cómo los paisajes son construidos y percibidos por los sujetos, y cómo los significados simbólicos son asignados a los lugares y paisajes. Allí, argumenta que el paisaje no es simplemente un reflejo físico del entorno natural, sino que es construido social y culturalmente a través de la experiencia humana. En otras palabras, los paisajes son interpretados y significados por las personas que los habitan, y estos sentidos varían en función de la cultura, la historia y las prácticas sociales de cada grupo.

Por su parte, el aporte de Denis Cosgrove -también- se fundó en la necesidad de ahondar en las “formas de ver” los paisajes, y por ende de experimentarlos. Para él, la vista es resultado de una construcción cultural e histórica que condiciona nuestras formas de percibir los paisajes. Uno de sus trabajos fundamentales demostraba que el concepto de paisaje se constituyó como un “modo de ver” burgués durante los siglos XV y XVI. “Así, las ideas de relevamiento y perspectiva son interpretadas como una apropiación visual del espacio que se corresponde con una determinada apropiación material de la tierra.” (Souto, 2011: 7). De este modo, “la vista, la visión y el propio acto de ver traen mucho más que una simple respuesta de los sentidos, es decir algo más que la huella pasiva y neutra de las imágenes formadas por la luz en la retina del ojo. La vista humana es individualmente deliberada y está culturalmente condicionada” (Cosgrove, 2002: 66).

La nueva geografía cultural de las dos últimas décadas de la centuria pasada asumió como bandera esta diversidad en las formas de mirar, atravesadas por la historicidad y la interseccionalidad (edad, clase, género, raza, religiosidad, etc.), y definió al paisaje como una matriz analítica profunda y multidimensional, privilegiando que es ante todo una construcción socio-cultural. Para el geógrafo catalán Joan Nogué: “cuando hablamos de paisaje, estamos hablando, en el fondo, de paisaje cultural; esto es de una porción de la superficie terrestre que ha sido modelada, percibida e interiorizada a lo largo de décadas o de siglos por las sociedades que viven en ese entorno, lo que nos lleva, inevitablemente, a vincular paisaje e identidad territorial” (Nogué, 2007: 14).

En esta misma sintonía, otras voces como las de James Duncan argumentan la posibilidad de pensar al paisaje como un texto posible de ser interpretado siempre de manera contextual y situada. Así, “es un elemento central dentro de cualquier sistema cultural, en tanto constituye un arreglo ordenado de objetos, un texto que actúa como significante, y a través del cual es posible comunicar, reproducir y experimentar un determinado sistema social.” (Souto, 2011: 7). Esta idea que el paisaje es un texto tiene implicancias cruciales para el abordaje de la geografía cultural, ya que reafirma el argumento que los paisajes son portadores de significado y pueden ser interpretados y comprendidos a través de métodos de análisis textual, como la semiótica, la hermenéutica y hasta los enfoques literarios, tratando de develar cuáles son las narrativas culturales que se esconden detrás de los ellos.

A comienzo de este siglo XXI, y como resultado de una serie de giros (Lindón e Hiernaux, 2010) que se producen en el campo de las ciencias sociales en general, y de la geografía en particular, emergen perspectivas renovadas que adicionan aportes a la conceptualización y análisis de los paisajes. La relectura de lo experiencial aportada por la fenomenología de los 1970s se complementa con las contribuciones del giro emocional y la geografía de los cuerpos y de las emociones. Ya en su valiosa obra *Topophilia* de 1974, Yi Fu Tuan, indagaba en los vínculos entre espacio y emociones para advertir cómo los sujetos establecen relaciones de apego, bienestar y atracción emocional con determinados lugares (topofilia), pero también situaciones donde emergen rechazos, miedos o aversión con determinados lugares (topofobia). En todos los casos las relaciones con el espacio son resultado de experiencias corporales, sensoriales y emocionales.

Con el impacto del giro afectivo o emocional se recuperan estos parámetros de análisis que permiten -además- complejizarlos bajo la idea de “paisajes afectivos”; es decir aquellos que están fundamentalmente definidos por una “resonancia”, una suerte de eco (bidireccional) en que el paisaje activa en el individuo una fuerte evocación, y éste a su vez consigue ‘hacer hablar al paisaje’, [...] sobre todo porque “suelen ser la expresión geográfica y la concreción material y simbólica de nuestras querencias; es decir, aquellos parajes a los que, con la imaginación, el cuerpo o la memoria, siempre volvemos y que son el ‘principio de orden’ (y quizás, de ‘esperanza’) de nuestras, a menudo, desordenadas identidades.” (Puente Lozano, 2012: 279).

Finalmente, se hace necesario apuntar que, todo este tipo de indagaciones que recuperan tradiciones valiosas, se complementan con la imperiosa necesidad de no perder de vista tres aspectos fundamentales para el análisis de los paisajes contemporáneos: primeramente, la dimensión del poder que los articula, los define y proyecta; en segundo término, la dimensión socio-cultural que implica una mirada crítica y relacional de estas formas espaciales y todos sus componentes; y en tercer lugar, la dimensión temporal, entendida tanto en su sedimentación histórica (de más larga duración, si se quiere) como en sus lapsos más cortos, fugaces hasta efímeros, pero también necesarios.

Paisajes visibles, paisajes ocultos

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

La incorporación de las perspectivas experienciales, vivenciales, emocionales nos conducen a concebir a los paisajes en relación a quien lo experimenta (lo ve, lo huele, lo escucha, lo vive, lo fantasea, lo imagina). Esa mirada, también es resultado de un proceso cultural que implica una “forma de ver” (y de percibir) que es indisoluble del punto de vista de quien lo mire (o de quien lo perciba), sin perder el horizonte del análisis temporal, situacional y relacional.

Pero, además, en un mundo hiper visual, surge la constante dificultad de leer los paisajes más allá de lo visible, de lo que nos impacta antes los ojos, a pesar que la visibilidad florece en la medida que “vemos aquellos paisajes que deseamos, es decir aquellos que no cuestionan nuestra idea de paisaje construida socialmente” (Nogue, 2010). Asimismo, estas geografías están trazadas por relaciones asimétricas, y vinculados directamente con los procesos históricos que los fueron cimentando y modelándolo de acuerdo a una versión hegemónica del paisaje que se quiere imponer.

Siguiendo con Lindón (2007), la configuración paisajística se sustenta ante todo en la mirada, porque “la invisibilidad no es independiente del punto de vista, no puede ser considerada al margen del sujeto que ve o no ve, ya que no se plantea una invisibilidad estructural, sino una visibilidad/invisibilidad experiencial” (Lindón, 2007: 220). En este sentido, los paisajes ocultos radican de una ausencia de experiencia espacial de ciertos sujetos respecto de su existencia y configuración, y sobre todo de los códigos y las prácticas que se demandan para poder revelar todo eso oculto. En conexión con la experiencia espacial y el rol que juega en la visibilidad/invisibilidad, es válido recuperar las trayectorias de Yi Fu Tuan y Edward Relph. Del primero, es interesante revisitarse la idea de multidimensionalidad con la que se comprende a la experiencia espacial como resultado de la articulación de la sensación, la percepción, la concepción, la memoria, la imaginación, la emoción y el pensamiento en cierto lugar, fenómeno que siempre es situacional (Tuan, 1977). De Relph, las nociones de interioridad y exterioridad (o *insideness* y *outsideness*) que remiten a las experiencias en vínculo con la subjetividad espacial que los habitantes ligan a los lugares; lo interior o exterior, entonces, va más allá de lo abierto/cerrado o lo público/privado, y se objetiva en formas que tienen una expresión paisajística concreta.

Descifrar esas geografías escondidas demanda, en principio, de potenciar la experiencia espacial como un conocimiento situado y temporal que se apoya en la memoria propia (socialmente intervenida siempre) y -también- en las tramas sociales en las que se inserta el sujeto. Por eso, más que paisajes invisibles, son paisajes parcialmente visibles (Nogué, 2007; Lindón, 2007) solamente por aquellos que forman parte de esas tramas, conocen esas prácticas, recurren a esas experiencias y cuentan con los códigos necesarios para impulsar la visibilidad.

Asimismo, cabe mencionar que la invisibilidad de algunos paisajes está asociado a la visibilidad de otros. Esos otros, son los que han logrado imponerse como paisajes hegemónicos donde el peso de la materialidad condiciona las formas espaciales. Así, su poder de implantación en los imaginarios dominantes se relaciona con el sustrato material que los conforma y forma, pero también con el proceso de construcción social de éstos como tales, o sea la sedimentación histórica de relatos y discursos que apuntalaron esa relación de poder. Por eso, es fundamental rescatar la experiencia del (y en el) paisaje, pero no desde la individualidad sino desde la construcción colectiva expresada a través de la intersubjetividad. Dice Lindón: “el hecho de que no cualquiera reconozca un paisaje, no quiere decir que sólo exista para una persona. La apropiación y resignificación del mismo siempre son procesos que ocurren en un mundo de códigos que siempre son compartidos con otros” (Lindón, 2007: 222-223).

Un componente no menor que se juega en la conformación de estos paisajes es el lenguaje; sobre todo porque éste es el canal (el medio) a través del cual circulan narrativamente las experiencias espaciales y la memoria que permite hacer visible aquello que no lo es. El lenguaje construye discursos que luego, objetiva las experiencias espaciales de algunos sujetos, y así, le imponen formas, rasgos y límites, construyéndolas socialmente, y se las apropian otros y otras que no las vivieron directamente (Lindón, 2007). “La memoria de lo vivido y los discursos sobre lo vivido tienen implicaciones en las prácticas de los habitantes” (Lindón, 2007: 234).

Oriol Nel-lo (2007) arriesga a pensar la ciudad, en buena medida, como un paisaje invisible en doble sentido: “en primer lugar, porque se trata de un paisaje oculto, que no se muestra, más latente que patente; en segundo lugar, porque la ciudad, definida como un lugar de convivencia creativa de usos y personas diversas, es hoy, ante todo, un proyecto de paisaje futuro” (Nel-lo, 2007: 184).

Por último, y retomando algunas apreciaciones iniciales, cabe volver sobre los desafíos metodológicos que implica este tipo de abordajes y los efectos que se producen en el cuerpo/emoción de quien devela esos paisajes. La recuperación de metodologías abiertas a descubrir lo incierto, constituye el principal recurso para poder acceder a esos paisajes ocultos.

Por un lado, el trabajo de campo, que ha sido -en cierta medida- la herramienta esencial de la geografía, demanda de ser concebido en clave etnográfica. La recuperación de los postulados de Graham Rowles, habilitan, en nuestro caso, la llave para adentrarnos en esos universos lábiles y ocultos y, desde allí, poder apropiarnos de esos paisajes ocultos. Revela el geógrafo británico: “To place experiential field work in context requires distinguishing alternative ways in which the geographical experience of a person may be known. First, it is known subjectively and implicitly. [...]. Second, geographical experience may be known or, rather, represented objectively. An important feature of such objective knowing is the necessity for operational definition far beyond the inherent abstraction of language. Herein lies a disquieting paradox. Operational abstraction is necessary to achieve generalization” (Rowles, 1978: 175). Pero como en su mirada, el conocimiento subjetivo es de difícil acceso y el conocimiento objetivo es demasiado abstracto, el autor va a proponer la idea de un “conocimiento interpersonal” donde el desafío del geógrafo o geógrafa es alcanzar un nivel de compromiso que genere la empatía necesaria para que germine esa “interpersonalidad” mediada por las narrativas.

Por otro lado, la elección de este tipo de procedimientos implica desafíos éticos, y replantea la propia subjetividad del investigador o investigadora. Siguiendo con la propuesta rowlesiana el acceder a la subjetividad y la intimidad del otro o la otra exige asumir responsabilidades y fundar un pacto donde el compromiso debe ser recíproco y mutuamente satisfactorio. Se trata de moverse con cuidado en un terreno fangoso, donde siempre se debe privilegiar a los sujetos y sus experiencias en el espacio. « In contemporary humanistic geography we profess concern with probing beyond the superficial, with revealing the meanings, values, and intentionalities permeating existence in space » (Rowles, 1978: 191).

Finalmente, antes de adentrarnos en nuestro caso de estudio sobre los paisajes de la devoción y la esperanza, convenimos en que este trabajo de campo experiencial -también- está mediado por contextos emocionales y situaciones singulares que atraviesan todo el proceso de captura de la información. Por lo tanto, esas geografías afectivas no son independientes de nuestra propia subjetividad, nuestra propia percepción y nuestras propias emociones encarnadas corporalmente, y que llevamos “al campo” en el momento de hacer nuestra tarea. Muchas veces no somos conscientes de esto, y un buen ejercicio para poder lograr los propósitos que diseñaba ya a fines de la década del setenta este geógrafo humanista, es potenciar los sentidos en pos de hacer un poco más conscientes eso que nos pasa en los lugares a la hora de desarrollar nuestros vínculos con los actores y con los paisajes que estamos indagando.

PAISAJES OCULTOS DE LA DEVOCIÓN Y LA ESPERANZA

*Cuando ya perdiste todo,
cuando nada te queda,
Roberto es la última esperanza¹*

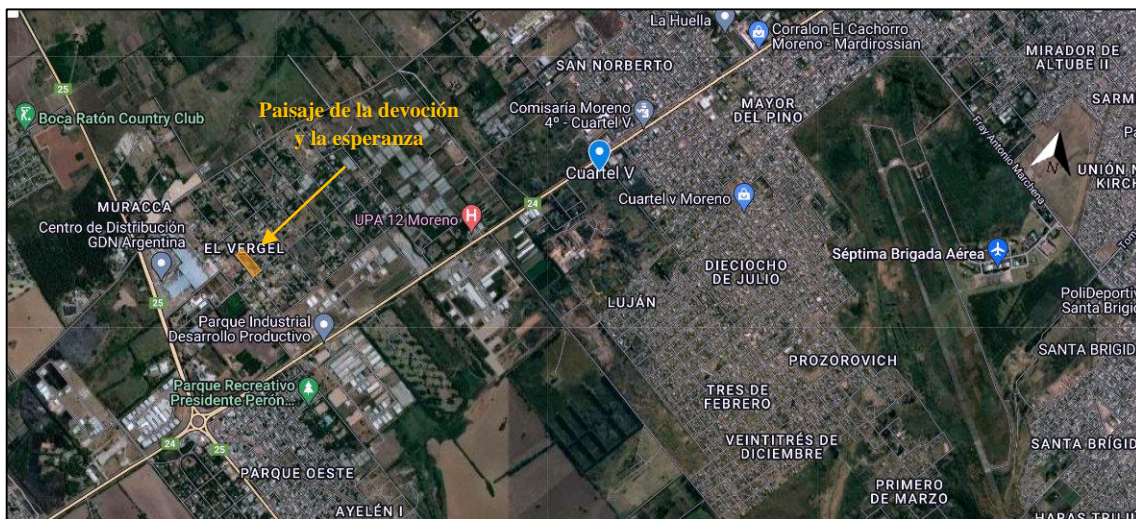
Los grandes espacios urbanos y metropolitanos contemporáneos están plagados de zonas percibidas como inseguras, indeseables, cuestionables, fácilmente sorteables a la mirada de algunos transeúntes. Son los territorios de la ciudad oculta, que sólo entrarán en escena cuando, por diversas circunstancias, el espacio que ocupan se convierta en apetecible o visible (Nogué, 2007).

Las periferias metropolitanas suelen ser complejos mosaicos donde se superponen materialidades, prácticas, usos del suelo, sentidos y apropiaciones del espacio. Estas regiones urbanas están plagadas de micro geografías que nos hablan de la ciudad como un todo: de su complejidad, sus conflictos, sus actores y sus cotidianidades.

El paisaje de la devoción y la esperanza que describiremos en este apartado emerge en uno de esos rincones de la periferia metropolitana de la ciudad de Buenos Aires, más exactamente en los bordes donde se solapan usos urbanos y rurales, donde la ocupación del suelo se fue dando progresivamente a partir de la apropiación espontánea y donde la cotidianidad de los sujetos-habitantes está atravesada por situaciones de carencia, pero también por estrategias que habilitan la posibilidad de hacer frente a esas “faltas de...” tanto de manera colectiva como individualmente.

Exactamente, el paisaje ancla en los extremos del municipio de Moreno, una jurisdicción que según el último Censo Nacional de 2022 cuenta con 574.374 habitantes, de los cuales el 42% se encuentra bajo la línea de pobreza. Esta localidad nominada como Cuartel V comenzó a urbanizarse a mediados de la década de 1950 y luego se expandió en las décadas posteriores a partir de la ocupación de tierras en torno a las rutas 24 y 25, y el denominado Cruce Derqui, en los límites con el partido de José C. Paz. Emergen allí usos propios del suburbano con la presencia de parques industriales, actividades semi rurales y áreas residenciales dispersas.

Figura 1. Recorte del contexto espacial donde ancla el paisaje de la devoción y la esperanza



Fuente: elaboración propia sobre base de *Google Maps*, 2023. Escala: 1: 500 m.

¹ Narrativa de Ema, asistente.

El escenario y el sanador

La geografía -tradicionalmente- le ha dado poca relevancia a la temporalidad en los lapsos breves, en los tiempos fugaces y efímeros. Sin embargo, muchos fenómenos geográficos emergen, se desarrollan y desaparecen en tiempos relativamente reducidos. Precisamente, la categoría de escenario nos permite recuperar todo ese universo espacial en su complejidad y densidad. Cuando hablamos de escenario nos referimos a una situación anclada geográficamente que implican la condensación del movimiento en fragmentos de espacio-tiempo (Lindón, 2010). Allí operan sujetos (con acciones y sujeciones) sobre un sustrato material concreto pero atravesado por todo un universo de inmaterialidades (usos del espacio, sentidos del lugar, imaginarios espaciales, fantasías geográficas, etc.). El escenario geográfico activa, en cierta forma, la visibilidad del paisaje oculto en la medida en que pone en escena el sistema de prácticas, sentidos e intenciones de estas prácticas que se traman sobre las materialidades geográficas.

Asimismo, nuestro caso refiere a un escenario de la nocturnidad ligado a prácticas de sanación popular, conjugado en la figura de Roberto, un curandero que comenzó a desarrollar este tipo de prácticas en el lugar a mediados de los 1990s. Poco se sabe sobre la biografía del sanador², y su vida aparece en las narrativas teñidas de un halo de misterio y de extraordinariedad que alimenta su poder y eficacia. Se trata -además- de un personaje hagiográfico que, con su sola presencia *in situ* activa la sacralidad del lugar (Flores, 2018). Suele llegar en un caballo blanco y usualmente vestido de gaucho para llevar a cabo distintos rituales ligados a procesos de sanación popular. De ahí su mote de “el gaucho sanador”.

Una de las cuestiones centrales para poder “hacer visible” ese paisaje y participar del escenario de sanación tiene que ver con las temporalidades y los códigos espaciales que se ponen en juego. Este tipo de dispositivos que garantizan la visibilidad, circulan a través de tramas en las que los usuarios se encuentran inmersos (boca a boca, redes sociales, lugares de sociabilidad). Es necesario conocer los códigos espaciales que son los que habilitan a “pertenecer” y “habitar el lugar”. Por ejemplo, para poder llegar, hay toda una serie de instrucciones que frecuentemente se necesitan para poder hacerlo en el espacio-tiempo correcto: suele ser de martes a viernes, y a partir de las 15 horas, para quedarse en el lugar y esperar la llegada del sanador que, habitualmente suele ocurrir a partir del atardecer (aunque su presencia física no está garantizada, sí su energía en el lugar). Otro de los códigos espaciales tiene que ver con el *locus* del sitio y el recorrido que hay que atravesar para poder ingresar en esa espacialidad. Estas narrativas también suelen estar atravesadas por discursos que remiten a lo extraordinario y a las dificultades que se pueden presentar para encontrar las referencias espaciales si es que uno no está preparado para vivir la experiencia; esto es: si no puede visibilizar ese paisaje oculto. Algunos discursos relatan:

Bajamos del acceso Oeste en la salida de la ruta 25, seguimos hasta el fondo donde la rotonda secciona el camino y tomamos hacia la derecha por la ruta 197 hasta la parrilla “Los tres 22”. Abí ya no sabía nada más. Tenía que preguntarle a alguien cómo llegar. “Sigan el asfalto”, respondió el parrillero, no se pueden perder, el camino lleva solo y se van a dar cuenta enseguida porque está lleno de autos (Le Gorlois, 2014: 78).

*Intentamos ir dos veces y llegamos a la parrilla, al Gauchito Gil, pero nunca pudimos avanzar más allá. Por algo será, quizás no estamos preparados todavía.*³

En esos códigos espaciales, la parrilla situada sobre la ruta y el altar del Gauchito Gil (ver figura 2) constituye una especie de marcador que permite ser una posta o un hito de referencia en el

² Los pocos datos dispersos y la información obtenida a través de las entrevistas dan cuenta que Roberto nació en 1957, y ya a los catorce años de edad comenzó a curar en distintos lugares. De paso por Moreno, hacia la década del 80, advirtió la existencia de este predio y decidió quedarse a curar allí (a modo de llamado). Los relatos son contradictorios respecto de las fechas, pero para los noventa ya habría funcionado este escenario de sanación en ese lugar. Roberto falleció en 2022, y en la actualidad (y de manera más fragmentaria) las prácticas de sanación quedaron en manos de Pablo, un discípulo ungido por el sanador antes de su muerte, y que formaba parte del equipo de asistentes de las jornadas de sanación.

³ Narrativa de Aldo, asistente.

Fabián Claudio Flores

“Geografías ocultas de los bordes metropolitanos. Paisajes de la devoción y esperanza en contextos de sanación popular”

viaje, cuyo destino final será el paisaje develado. Allí, lo religioso -además- emerge en el espacio público a modo de geosímbolo, como “un signo en el espacio que refleja y forja una identidad [...]. Los geosímbolos marcan el territorio con símbolos que arraigan las iconologías en los espacios-lugares. Delimitan el territorio, lo animan, le confieren sentido y lo estructuran.” (Bonnemaison, 2004: 179). A esto se suman otros registros espaciales en el trecho a recorrer como el ser el único asfalto del área y la presencia de autos estacionados en los alrededores, así como la presencia en todo el tramo de vendedores ambulantes que ofrecen todo tipo de bienes.

Desde la ruta hasta el Campito, podés conseguir lo que quieras: comida, bebida... de todo; y hasta algunos te alquilan las sillas para quedarte en el lugar.⁴

Figura 2. Códigos espaciales de acceso sobre la ruta 24 (Moreno)



Fuente: *Street View*, 2023.

El paisaje visible y las prácticas espaciales

En el plano de las prácticas, el paisaje da cuenta una multiplicidad de acciones que los sujetos despliegan en ese lugar, muchas de ellas reguladas social y espacialmente. Sin embargo, dos son las que se identifican como propias del acontecimiento: las prácticas de sanación y las prácticas de bendición, ambas con la figura protagónica de Roberto, el sanador.

En la rutina del dispositivo espacial, los usuarios y asistentes comienzan a llegar después del mediodía para poder garantizarse un turno y la atención del sanador. Así, ya desde temprano se generan los primeros indicios de la activación del paisaje oculto. El sitio es apropiado por devotos, vendedores ambulantes, otros actores, y también por materialidades que invaden los alrededores del barrio (autos, puestos de venta, etc.). Asimismo, otro agente clave lo constituyen los asistentes del curandero que son los que de alguna manera actúan en el ordenamiento y regulación del espacio: desde el estacionamiento, la entrega de turnos, la venta de alimentos y mercancías para la sanación, ordenamiento interno del predio, control de las prácticas y cuerpos, asistencia durante el proceso de imposición de manos, etcétera).

A medida que vas llegando, tenés que buscar un lugar. Lo ideal es cerca del fuego, porque Roberto pasa y te cura.⁵

Todos se iban apostando tranquilamente en torno a la fogata de casi un metro y medio de altura que los asistentes de Roberto y otros voluntarios hacían con pilas de ramas y troncos (Le Gorlois, 2014: 80).

⁴ Narrativa de Amanda, vecina del barrio.

⁵ Narrativa de Ema, asistente.

El fuego aparece como un elemento clave en la organización del espacio devocional y con una fuerte carga simbólica del paisaje. En las narrativas de los usuarios, la fogata adquiere múltiples sentidos que a la vez alimentan la extraordinariedad del escenario: “es el fuego de Roberto”, “es energía”, “es volver a la luz”, “nunca se apaga”, “es el infierno”, “se usa para atraer a todas las entidades oscuras”, “en invierno sirve para pasar el frío intenso”, etc. Se trata de un componente paisajístico central que, independientemente de los sentidos que adopte, no pasa desapercibido en ninguna experiencia espacial y tiene fuerte pregnancia en los participantes asistentes al ritual (ver figura 3).

Figura 3. Escenario de sanación (Moreno)



Fuente: Foto de Romina, asistente al ritual (2019).

A nivel organizativo, las semanas se alternan entre las de “bendición” y las de “sanación”. En las primeras es el momento donde se entregan los “turnos” a los asistentes para que en la siguiente (de sanación), Roberto lleve adelante el ritual: va pasando entre los enfermos o de los familiares que llevan sus fotos e imponiendo sus manos; a veces lo hace montado en su caballo y otras veces no. La organización espacial del predio se articula en tono al sanador, sus acciones y al rol que cumplen los usuarios devotos. En general se ubican alrededor de la fogata quienes llegan primero, y otros en las zonas cercanas, en pequeños grupos, esperando la presencia del curandero, aunque esta forma espacial no es rígida y fue variando a través del tiempo, de los contextos y de las singularidades de las jornadas. En el control social y espacial juegan un papel notable los y las “asistentes” de Roberto que son quienes se encargan de mantener el orden, generar el clima, regular las conductas y los cuerpos y llevar adelante la gestión del paisaje efímero. Los asistentes de la organización “actúan como legitimadores y a la vez como garantes del orden espacial hegemónico que se impone en todo el sitio, sobre todo cuando la ritualidad religiosa opera como activadora de la sacralidad del lugar.” (Flores, 2021: 30). “Esta dimensión política de lo sagrado objetiva las normas y formas adoptadas por las instituciones para asegurar la vivencia de la fe y la vigilancia de los fieles, afirmando así una identidad religiosa” (Rosendahl, 2005: 196). Algunos relatos dan cuenta de estas espacialidades:

La gente se formaba en el perímetro del campo armando un gran rectángulo, luego a eso de las 18:00 hs. aparecía Roberto montado en la yegua blanca. Solo se escuchaba el viento. Todo el mundo esperaba expectante. En eso comenzaba a señalar (a la distancia y siempre montado) a algún paciente, y lo tiraba al piso o a la silla. Solo escuchábamos como un silbido cuando esto sucedía. El paciente se levantaba, y quizás lo tiraba unas cuantas veces más; luego seguía con otro.⁶

Vas a encontrar un campito (que dicen que lo bendijo el Padre Mario Pantaleo) lleno de autos en la entrada y una gran fogata al entrar. Reparten números, creo que entre las 2 y las 4 de la tarde de los martes, habría que averiguar bien, para que Roberto, el sanador, te "atienda". Sino, se puede

⁶ Narrativa de Aldo, asistente.

*estar allí; es gratis. Él llega como a las 6 y media o 7 de la tarde y se queda hasta eso de las 3 de la mañana, maso.*⁷

Las prácticas, en tanto acciones cargadas de sentidos y sujeciones, actúan como catalizadores de la espacialidad y avalan la visibilidad del paisaje para aquellos que lo habitan, ya sea como usuarios-devotos-asistentes, ya sea como miembros de la de organización, ya sean vecinos/as de la zona.

Asimismo, algunas prácticas están fuertemente ligadas a la dimensión corporal que ocupa -también- un rol clave en la construcción de esa atmósfera paisajística. Durante la sanación, Roberto suele imponer las manos, decir algunas palabras o simplemente mirar fuertemente, y es a través de esta acción que los cuerpos de los enfermos (o de las personas que fueron en nombre de ellos/as) se desploman en el suelo. Ahí, el rol de los asistentes suele ser fundamental, ya que son los que van evitando las caídas bruscas y acomodándolos en el piso. Esa corporalidad que cae, que se desmaya, funciona -además- como garantía de la eficacia del poder del sanador y del proceso de sanación. Sin embargo, hay situaciones corporales mucho más abyectas que se manifiestan en cuerpos que gritan, que reptan o caminan en cuatro patas como animales, que se revuelcan en el barro, e inclusive algunas narrativas hablan de “personas que caminan por las paredes”:

*Vi cosas muy sobrenaturales: gente que se desmayaba; gente que se transformaba; gente que aullaba; que se revolcaba en el piso... Una fogata inmensa en el medio que ardía como si fuese un infierno. Cosas que realmente te ponían la piel de gallina...*⁸

*También hay momentos fuertes, hay gente que llora, otros se retuercen, otros casi como que caen desmayados en las sillas, en fin, lo que pueda hacer Roberto por vos dependerá mucho de la actitud y la situación que te lleve allí. Pero sí que vi cuerpos que hasta se transforman.*⁹

Estas coreografías espaciales (Seamon, 1979) “extremas” (ligadas a procesos de exorcismos¹⁰) y canalizadas en el marco del escenario de sanación -también- configuran y le dan forma al paisaje, y constituyen cristalizaciones de los imaginarios presentes (tanto de los usuarios como de los asistentes). Se trata, como bien expresa la geógrafa Alicia Lindón, de cuerpos sujeto y cuerpos sentimiento (2009) en la medida en que representan experiencias de habitar el espacio a través de prácticas, y “todas estas prácticas espaciales que despliega el sujeto cuerpo están teñidas de sentimientos, afectos y generan emociones de diverso tipo. La afectividad no sólo se conecta con la práctica misma, usualmente también conlleva afectos asociados a la espacialidad de la práctica.” (Lindón, 2009: 12).

La sacralidad del lugar

“When people firmly believe that a site is sacred, it’s not about rationality, it’s about belief systems, value systems, and emotional investment in the meaning of a space or place,” (Kong, 2016: 1). Esta afirmación de la geógrafa singaporense motiva a pensar la sacralidad de los lugares no como singularidades *a priori* sino como características adquiridas a través de procesos de activación, poniéndolos en relación a dos dimensiones fundamentales y, a la vez complementarias: lo social (y/o colectivo) y lo subjetivo (y/o individual).

Asimismo, la activación de la sacralidad que se lleva a cabo a través de prácticas materiales y

⁷ Narrativa de Martín, asistente.

⁸ Narrativa de Juan Cruz, asistente.

⁹ Narrativa de Ema, asistente.

¹⁰ “Avanzada la noche, mucha gente se había retirado y Roberto seguía impartiendo curaciones alrededor del fogón. De pronto, alguien irrumpió con el grito: ¡Morite hijo de puta, ¡Te vas a morir!, y una joven de unos quince años se revolcaba en el barro, retorciéndose como una babosa en sal, gritando, insultando, gimiendo y llorando. Roberto comenzó a tocarla, y poniéndole la rodilla en la nuca, decía: ¡Déjala hijo de puta!, ¡Sal de ahí! De pronto irrumpió alguien más, de la misma manera que la chica anterior, y todo fue un escándalo y gritorios. [...] las pocas luces del lugar, incluidas las de la red pública y la del fogón perdieron intensidad.” (Le Gorlois, 2014: 85).

simbólicas, suele estar franqueado por relaciones de poder que ordenan y regulan ese mundo (Tuan, 1977). Kong (1991), en la misma dirección, propone identificar dos formas básicas: una sacralidad intrínseca a partir de que en un sitio puede haber ocurrido un evento considerado extraordinario o hierofánico, y una sacralidad extrínseca, que se produce cuando, mediante la incorporación de un ritual, el espacio adquiere cierta sacralidad, y es a través de éste que alguien o algo se vuelve sagrado. En ambos casos se demandan procesos de legitimación, que no es más que la traducción de relaciones sociales de poder. (Flores, 2018) y que verifican la eficacia de estas formas.

En nuestro paisaje de la devoción y la esperanza se combinan ambas formas propuestas por Kong a la hora de pensar la sacralidad del lugar:

La gente se queda en grupitos tomando mate, o comiendo, o rezando. Cada uno lleva sus sillitas o alquileres ahí. Venden panchos, hamburguesas, gaseosas, etc., pero cada uno puede llevar todo lo que quiera y no pagar nada. Porque Roberto dice algo así como que hay que "sumar horas", "estar ahí, en el campito, o cerca del fuego, o cerca de él" que es algo así como una carga constante de energía. No sé, vos veras...¹¹

El secreto es estar, cuanto más tiempo estás en el campo, más rápido te curás, aunque él no te toque... No tenés obligación de comprar o alquilar cosas allí, te las llevás. Yo me llevé la carpa, con mis dos padres y mi hija, y estuve allí un año de martes a sábados. Llevé mi comida, mis cosas y él no obligaba a consumir nada. Lo que consumía solo lo hacía para colaborar con él. Se curó por estar ahí, por la energía del lugar.¹²

Existe una narrativa dominante construida desde los asistentes y el propio Roberto (y que circula entre devotos y usuario del lugar) que tiene relación con que parte de la sacralidad del lugar se vincula con que el predio fue bendecido por el padre Mario Pantaleo, un famosísimo curandero que en el universo de la sanación popular tiene mucho reconocimiento y poder de sanación con sus manos. Esta propiedad se habría trasladado al paisaje oculto, a partir de la bendición que el padre Mario realizó en el lugar, luego exacerbada por la propia presencia de Roberto y sus rituales de bendición y de sanción.

Pero además de esta combinación de sacralidades intrínseca y extrínseca hay un elemento que adiciona novedad: los procesos de sanación se vuelven efectivos por la permanencia en el lugar, independientemente de que se esté en contacto con los rituales o con el sanador. Es el lugar el que contiene esa singularidad, ese *genius loci*, derivada de las legitimaciones habidas vía bendición y vía rituales, pero siempre se la entiende como una propiedad en sí misma de ese predio. Por ello “sumar horas”, “quedarse la mayor parte del tiempo” o “irse a acampar indeterminadamente” son formas de garantizarse la posibilidad de lograr la sanación gracias a la sacralidad del lugar.

De este modo, “las manifestaciones de lo sagrado y lo secular pueden comprenderse a través de referencias culturales, experiencias y narrativas específicas. Las interpretaciones de lo sagrado nunca pueden separarse completamente de los distintos modos adquiridos de responder y expresar la sacralidad” (Cooper, 1995: 356) que se dan en el plano de la experiencia individual pero también en lo colectivo. Justamente la experiencia espacial vivida en el lugar no solamente visibiliza ese paisaje oculto, sino que también activa los procesos de sacralidad del lugar y desdibuja la falsa división de lo sagrado y lo profano.

Finalmente, por el grado de singularidad del escenario se suma una tercera perspectiva apoyada en la idea que la sacralidad espacial reside en el mundo *imaginalis* (Kong, 2001), “donde las fronteras de lo sagrado son trazadas por la imaginación de los seguidores, sin asociarse (necesariamente) a una territorialidad definida y localizable” (Rosendahl, 2009: 46).

¹¹ Narrativa de Cora, asistente.

¹² Narrativa de Juan Cruz, asistente.

CONCLUSIONES

La periferia metropolitana encubre numerosos, diversos y complejos paisajes. Algunos tienen mayor presencia y visibilidad, otros en cambio menos visibles, demandan de contar con un andamiaje experiencial que permita develar eso oculto para poder habitarlos (en el sentido de practicarlos).

A partir del análisis de un caso encapsulado en un rincón de la periferia de Buenos Aires, advertimos cómo se subsumen prácticas espaciales ligadas a la sanación popular que echan luz a un paisaje emocional en torno a la devoción y la esperanza que generan los rituales de sanación llevados adelante por un curandero popular. La experiencia de los usuarios de estos paisajes, expresados en narrativas y materializados en prácticas espaciales, constituyen la llave para habilitar su visibilidad.

En otras palabras, aquí se asume que la ciudad y la vida urbana se hace y se vuelve a hacer en las situaciones cotidianas, incluidos estos dispositivos paisajísticos. “Incluso, cuando una política regule la vida de la ciudad, ese ordenamiento siempre es apropiado, adaptado y resignificado de diversas formas, por los sujetos en la cotidianidad misma. Por ello, antes que pensar la ciudad en extensión territorial, optamos por pensarla desde diversos fragmentos densos, aunque algunos de ellos resulten emblemáticos de la ciudad, o quizás hegemónicos, y otros estén lejos de esas condiciones, como puede ocurrir con ciertos espacios liminares.” (Lindón, 2020: 180).

Este paisaje de la devoción y la esperanza visible parcialmente, es un ejemplo de estos espacios liminares que atesora la periferia de la ciudad. Liminalidad que se expresa en su condición de ser un paisaje -predominantemente- de la nocturnidad, de clandestinidad y de alteridad. Visibilizarlo es echar luz a una parte de la ciudad que, en realidad, nos habla del todo.

BIBLIOGRAFÍA

- Berque, A. (2009). *El pensamiento paisajero*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Bonnemaison, J. (2004). *La géographie culturelle* (2da. edición). Paris: Ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche. Comité des travaux historiques et scientifiques.
- Cooper, A. (1995); (1995) “Adolescent dilemmas of landscape, place and religious experience in a Suffolk Parish”. In: *Environment and Planning D: Society and Space*, 13:349-363.
- Corboz, A. (1983). *El territorio como palimpsesto*, en *Revista Diogénes*, 121:14-35.
- Cosgrove, D. (2002). “Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista”, en *Boletín de la A.G.E.*, (34):63-89.
- Flores, F. (2018). “Lo religioso y el espacio. Apuntes desde la Geografía”, en Clochet da Silva, A. R. y D Stefano, R. –editores-, *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*, Curitiba: Prisma.
- Flores, F. (2021). “Espacios religiosos y prácticas turísticas en dos destinos marianos emergentes de la Argentina”, en *Revista ARA*, 11(1):16-36.
- Flores, F. (2022). “Patrimonio vivido y paisajes ocultos. El caso de una ciudad religiosa en la Argentina”, en *Litteris*, 28:1-29, Río de Janeiro (Brasil).
- Kong, L. (1991). “The Sacred and the Secular: Exploring Contemporary Meanings and Values for Religious Buildings in Singapore”, in: *Southeast Asian Journal of Social Science*, 20(1):18-42.
- Kong, L. (2001), “Mapping ‘New’ Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity”, in *Progress in Human Geography*, 25(2):211-233.
- Kong, L. (2016). “Balancing The Sacred and The Secular”, en *Asian Scientist*, 20/8/2016.
- Le Gorlois, T. (2014). *Nuevas devociones populares: santos, santas y milagros que la gente consagra*, Buenos Aires: Ediciones B.
- Lindón, A. (2007). “La construcción social de los paisajes invisibles del miedo. En: Nogué, J. (ed.). *La construcción social del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 217-240.

Fabián Claudio Flores

“Geografías ocultas de los bordes metropolitanos. Paisajes de la devoción y esperanza en contextos de sanación popular”

Lindón, A. (2009). “La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 1(1):6-20.

Lindón, A. (2010). “Invirtiendo el punto de vista: las geografías urbanas holográficas del sujeto habitante”, en Lindón, A. e Hiernaux, D., *Los giros de la geografía humana. Desafíos y horizontes*. México-Barcelona: Antrophos.

Lindón, A. (2011). “Las narrativas de vida espaciales: una expresión del pensamiento geográfico humanista y constructivista”, en Nates, B. y Londoño, F. (coords.). *Memoria, espacio y sociedad*, Caldas: Antrophos, pp. 13-32.

Lindón, A. (2020), “La dimensión imaginaria de La vida cotidiana: La aventura del viaje placentero en la Ciudad de México”, en *Cultura y Representaciones sociales*, 15(29):177-201.

Lindón, A. e Hiernaux, D. (dirs.) (2010). *Los giros de la geografía humana*, México: Antrophos.

Nel-lo, O. (2007). “La ciudad, paisaje invisible”, en Nogué, J. (ed.). *La construcción social del paisaje*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Nogué, J. (2007). *La construcción social del paisaje*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Nogué, J. (2010). “El retorno al paisaje”, en *Enrahonar*, (45):123-136.

Puente Lozano, P. (2012). “El valor emocional de la experiencia paisajística”, en *Cuadernos Geográficos*, 51(-2): 270-284.

Rosendahl, Z. (2005). Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da Religião. En Rosendahl, Z. y Lobato Corrêa, R. (eds.), *Geografia: temas sobre cultura e espaço*, Rio de Janeiro: UERJ ed.

Rosendahl, Z. (2009). “Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio” en Carballo, C. (Coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas*, Buenos Aires: Prometeo, pp. 43-56.

Rowles, G. (1978). “Reflections on experiential fieldwork”, en Ley, D. y Samuels, M. (eds.), *Humanistic geography: Prospects and problems*, Londres: Croom-Helm, pp. 173-193.

Santos, M. (1990). *Por una geografía nueva*. Espasa Calpe: Madrid. [original portugués en 1986].

Sauer, C. (1925). *The morphology of landscape*. U. of California, Publications in Geography.

Seamon, D. (1979). *A Geography of the Lifeworld*, New York: St. Martin's Press.

Souto, P. (2011). “Paisajes en la geografía contemporánea: concepciones y potencialidades”, en *Revista Geográfica de América Central*, Número Especial EGAL, Costa Rica, pp. 1-23.

Tuan, Y. (1977). *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: U. of Minnesota

Recibido: 12 de abril de 2023 / Aprobado: 17 de mayo de 2023 / Publicado: 9 de junio de 2023

© 2023 Los autores



Esta obra se encuentra bajo Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0. Internacional. Reconocimiento - Permite copiar, distribuir, exhibir y representar la obra y hacer obras derivadas siempre y cuando reconozca y cite al autor original. No Comercial – Esta obra no puede ser utilizada con fines comerciales, a menos que se obtenga el permiso.
