

Giop, M. B. 2019. Representaciones socio-espaciales y construcción de escenarios efímeros: la celebración de la Pascua Colonial en Luján (Buenos Aires). *Red Sociales, Revista del Departamento de Ciencias Sociales*, Vol. 06 N° 01: 80-97.

REPRESENTACIONES SOCIO-ESPACIALES Y CONSTRUCCIÓN DE ESCENARIOS EFÍMEROS: LA CELEBRACIÓN DE LA PASCUA COLONIAL EN LUJÁN (BUENOS AIRES).

Marcos Bruno Giop
(UNLu-GIEPEC-CIN)
marcobg14@hotmail.com

RESUMEN

El siguiente trabajo explora la festividad de la Pascua Colonial (popularmente conocida como la Quema del Judas) llevada a cabo en la ciudad de Luján (Buenos Aires). Partiendo desde una perspectiva enmarcada en la geografía cultural, con predominancia de técnicas cualitativas, se busca sumergir en la cotidianeidad del amplio espectro de los sujetos que participan de dicho evento. A partir de ello, y mediante la interpretación de sus discursos y narrativas, se propone interpretar el complejo mundo de relaciones de poder asimétricas que articulan y le dan sentido a este escenario festivo.

Palabras clave: Escenario, espacialidades, Pascua Colonial, narrativas espaciales

SOCIO-SPACE REPRESENTATIONS AND CONSTRUCTION OF EPHEMERAL SCENARIOS: THE CELEBRATION OF THE COLONIAL EASTER IN LUJÁN (BUENOS AIRES).

ABSTRACT

The following work explores the festivity of the Colonial Easter (popularly known as Quema del Judas), held in the city of Lujan (Buenos Aires). Starting from a perspective framed in cultural geography, with predominance of qualitative techniques, it is sought to immerse in the daily life of the broad spectrum of the subjects that participate in this event.

From this, and through the interpretation of his speeches and narratives, he proposes to interpret the complex world of asymmetrical power relations that articulate and give meaning to this festive scene.

Key words: Scenery, Spatialities, Colonial Easter, spatial narratives.

De fiestas y celebraciones.

Las fiestas, sin duda, han tenido (y tienen) amplias funciones sociales: trazan fronteras temporales y espaciales; transforman lo ordinario en extraordinario y diferencian lo sagrado de lo profano (si es que esto es posible). Al mismo tiempo que construyen identidad colectiva, también recrean su alteridad con respecto a los otros, al participar en la reproducción social y espacial entre tensiones de lo que se define como “tradicional”, y del cómo se adapta o cambia. La fiesta, fenómeno efímero, permite un anclaje ritual concreto, un anclaje temporal y espacial que vehicula relaciones sociales, conflictos y negociaciones.

La obra de Guy Di Méo (2001), *La géographie en fête* se ha convertido en un referente contemporáneo del análisis geográfico de los rituales festivos, de la producción de símbolos y de los vínculos entre una sociedad y su territorio. La mirada está puesta en el lugar, en las dimensiones en que las fiestas patronales, las romerías, las festividades cívicas o los festivales adquieren y cualifican lugares. La fiesta y el territorio son la mediación por excelencia de las interpretaciones simbólicas entre las pujas de intereses de lo que podemos llamar “religioso”. Se trata de la mediación de las diversas formas sociales, de la otredad; y a la vez, de una integración colectiva (Carballo y Flores: 2016).

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

Estos aportes son centrales para construir una andamiaje teórico que permita entender a los eventos festivos, en este caso religiosos, desde una dimensión espacial.

Horizontes metodológicos

La propuesta teórico-metodológica seleccionada se sitúa desde una matriz interpretativa y analítica. Parte de un modelo de base hermenéutico para el abordaje de las narrativas y entrevistas desarrolladas en el territorio y con los sujetos. Dicha mirada se basa en la idea de absorber -a través de distintos recursos- la experiencia del(os) sujeto(s) protagonista(s), pero siempre considerando que el investigador está atravesando su propia personalidad y subjetividad (Vattimo, 1992) para evitar que no sesguen el proceso de creación de un nuevo contenido, sino que sea un componente más del mismo, el cual incluya ambas voces (el discurso erudito y el experiencial o informal).

A partir de ello, se busca ahondar en cuestiones más complejas, a las cuáles sólo se puede acceder profundizando en el escenario desde y con los sujetos territorializados. Es decir, un análisis geográfico que asuma al espacio en términos experienciales, como un producto socialmente construido sin olvidar el peso de la materialidad misma. Pero, al mismo tiempo “debería asumir el enorme desafío de estudiar lo no material que acompaña a lo material, evitando que lo inmaterial venga a sustituir a lo material o que se conciban como dos realidades diferentes y separadas” (Lindón, 2008: 8).

La categoría de escenario adquiere una gran relevancia cuando se selecciona este tipo de enfoque para el estudio de caso: un evento festivo. No nos referimos a la acepción de escenario como mero soporte material, más bien se parte de éste; pero un escenario no lo es como tal hasta que un sujeto o un grupo de ellos lo apropian y lo “cargan” de una práctica otorgándole una significación específica. (Lindón, 2006). El estudio de las prácticas espaciales cuajadas en territorios concretos devenidos en escenarios es muy escaso y reciente dentro del abordaje geográfico. En general, los estudios geográficos más comunes han puesto la mirada en lo (relativamente) permanente o constante. La fugacidad, el movimiento y la efemeridad han quedado relegados a la hora de abordar análisis geográficos de espacios culturalmente producidos y experiencialmente vividos.

La renovación de los abordajes culturales en geografía –de las tres últimas décadas– permitió abrir un camino hacia el análisis de las espacialidades que emergen con cierta fugacidad y se constituyen en escenarios históricamente construidos.

Es necesario entender que estos son y van siendo a partir de la apropiación por parte de los sujetos de esa materialidad (a manera sintética: es una materialidad, que por un proceso o procesos de apropiación de uno o varios sujetos, se va cargando de sentidos específicos). Las formas de apropiarse la materializan las prácticas espaciales (Lefebvre, 1991).

La centralidad de los sujetos en esta perspectiva es primordial. En nuestro caso, intentamos dejar de lado el concepto de actor social, para centrarnos en el de sujeto-

habitante. Entendemos a este último como una categoría más abarcativa y completa. Como diría Lindón (2010): “el habitante reúne de manera indisociable el sujeto y el espacio, ya que sólo se puede ser habitante de algún lugar. La figura del habitante se constituye así en una unidad compleja entre el sujeto y el lugar, que se resiste a ser reducida a simples dicotomías. La figura del habitante también permite evitar la tan reiterada noción del usuario del espacio” (pp. 185).

Teniendo en cuenta que el escenario es activado a partir de los sujetos-habitantes, hay que entender lo efímeros que pueden resultar éstos. Como caso extremo se podría plantear la situación de un individuo que decide en su descanso diario laboral, frecuentar cotidianamente la intersección de ciertas calles, debido a que se ve atraído por el movimiento constante y lo asocia como un lugar de dispersión. El escenario es activado solo por los breves minutos que puede llegar a durar su recreo, y al retirarse, se desactiva - desde su percepción- el significado que le otorga a dicha espacialidad.

Se propone así, una microgeografía que se centre en las formas en que se producen y reproducen las culturas a través de prácticas sociales concretas que tienen lugar en contextos históricamente contingentes y geográficamente específicos (Lindón, Hiernaux, 2010).

Las bases para transitar el camino de este abordaje cultural exige posicionarnos – además- desde una lógica teórica donde subyace la idea de que el espacio -y los escenarios socio-religiosos en este caso- no sólo son socialmente producidos, sino también vividos, sentidos, experimentados; retomando lo que Henri Lefebvre (1991) definió como las tres componentes de la producción espacial: las prácticas espaciales vinculadas con las experiencias cotidianas del espacio, las representaciones del espacio, o sea el espacio organizado desde las instituciones, sus líderes, los discursos sobre el territorio, y los espacios de representación emparentados con los componentes simbólicos que son extraídos de las vivencias y las prácticas cotidianas que le dan sentido al territorio.

Esto nos conduce a incorporar instrumentos metodológicos como las entrevistas en profundidad y las historias de vida, en la medida que estas herramientas cualitativas constituyen una ventana para aproximarse “a los significados que los sujetos le otorgan a los lugares, a las prácticas espacializadas, a los significados del hacer espacial del sujeto” (Lindón, 2008: 13).

Dentro del marco de una investigación de tipo cualitativa, ubicamos a la entrevista como la herramienta metodológica privilegiada. A partir de ella, podremos ver cómo los participantes significan y estructuran el mundo social, teniendo en cuenta que tanto investigador como sus interlocutores tendrán un rol clave en este proceso. Proceso que se desarrolla de forma siempre asimétrica, pero en una asimetría en permanente cambio, en la

que los roles se alternan de acuerdo a las particularidades de ese encuentro y a los temas que se aborden. También se deben tener en cuenta factores como: edad, sexo, pertenencia social, nivel de instrucción general, la “especialización” en un saber determinado, la identidad religiosa, el patrón residencial, etc. Todos ellos inciden en mayor o menor medida al interior de esta puja.

Otro dispositivo de oralidad que se intentará poner en práctica es el de las narrativas espaciales de vida, entendidas como “relatos organizados y secuencializados espacio-temporalmente de experiencias vividas por el sujeto en ciertos lugares. Son relatos en los cuales el lugar –con toda su singularidad- se hace parte de la experiencia allí vivida, influye de alguna forma en la experiencia y le imprime una marca. Otras veces las narrativas de vida espaciales corresponden a experiencias vividas por el narrador en un conjunto de lugares que van articulándose entre sí por las experiencias mismas o por la biografía del narrador” (Lindón, 2008: 19).

En conclusión, el desafío de la experiencia de campo es combinar las diferentes estrategias para acceder al complejo universo de sentidos que los sujetos-habitantes construyen sobre el evento y el lugar. La interpretación de todo ese universo expresados a través de distintos medios y formas se logra mediante lo que Ricoeur definió como la hermenéutica de la distancia (Ricoeur, 1969), es decir tomando la distancia suficiente el emisor y el receptor.

La Quema de Judas como evento festivo

Sin lugar a dudas, el acontecimiento de la Quema del Judas, no escapa a este complejo entramado de relaciones y significancias que contienen las festividades socialmente significativas cuyo correlato espacial se condensa en la activación de un escenario geográfico.

La Quema del Judas¹ tiene su origen en el siglo VIII, época en la que el rey Carlos III de España llevó a cabo en su Corte una especie de carnaval popular. A grandes rasgos, esta consistía en la elaboración de una figura de características humanas, construida sobre la base de materiales inflamables. Dicho monigote se sostenía o “colgaba” sobre una plataforma, donde se ejecutaba una “muerte ritual”, en la mayoría de los casos incendiándola, y hasta a veces con disparos. Una vez terminado este acto, los individuos

¹ Según la doctrina cristiana, Jesús fue traicionado por uno de sus doce discípulos más cercanos. El nombre de éste se conoce como Judas Iscariote, quien por una suma de monedas de plata entregó al Profeta en manos del Imperio Romano, que posteriormente lo condenaría a muerte. A partir de este relato la figura de Judas se emparenta con la “traición”.

partícipes se disponían a romper diversos amuletos y artefactos para impedir la entrada del demonio².

Varios autores coinciden en establecer lazos “con el antiguo mundo ibero-romano y sus fiestas, tales como las saturnales (fiesta desenfadada en la cual se expulsaba al año viejo); las lupercalia o lupercalia (ritos flajelatorios de purificación y fecundidad) y las fiestas en honor a Jano (divinidad protectora del comienzo del año)” (Maturana, 2001: 2). Cabe destacar que no es extraña la apropiación por parte de ciertos cuerpos religiosos, de ritos y costumbres de un sistema de creencias ajenas a los primeros. Generalmente termina en una reapropiación, a la cual se le otorga una carga simbólica diferente a la original, pero respetando ciertos patrones. Reflexionando en caso de la Quema del Judas, el rastro más evidente que se conserva post reapropiación -y que siempre está presente- es el acto de llevar a cabo la ejecución de una fogata.

En el caso latinoamericano, la práctica festiva fue traída desde España por individuos provenientes de las Islas Canarias. La ceremonia comenzó en las ciudades de mayor población, y terminó trasladándose hasta localidades poco pobladas (Guerrero Giménez, 2007). Así, en América latina se puede encontrar un espectro muy amplio en cuanto a distintas formas de llevar a cabo la Quema de Judas. Cada ciudad, pueblo o comuna presenta una serie específica de formalidades y protocolos a seguir con significados políticos, y sociales particulares y sus respectivas apropiaciones, resignificaciones y usos a partir de matrices locales. Por eso es importante evaluar las particularidades del evento en forma relacional.

Orígenes de la Quema del Judas en Luján

Luján es una ciudad y municipio bonaerense ubicado a aproximadamente 60 kilómetros de la ciudad de Buenos Aires. Según datos del *Censo de Población, Hogares y Vivienda del 2010*, el partido en su totalidad (la ciudad cabecera, más algunas localidades como Jáuregui, Pueblo Nuevo, Open Door, entre otras) cuenta con alrededor de 100.000 habitantes³. Es el centro turístico-religioso más importante de Argentina, ya que recibe

² Este conjunto de actos rituales tiene distintas apropiaciones y particularidades locales; por ejemplo, en España, en la actualidad existen una cantidad importante de estas festividades, ancladas en pequeños pueblo o comunas, donde en cada sitio de celebración se dan una serie de pautas y protocolos específicos e intrínsecos de cada una, siguiendo ciertos patrones “comunes” de la celebración.

³ INDEC, *Censo Nacional de Población, hogares y viviendas*, 2010.

entre 4 y 6 millones⁴ de visitantes al año que arriban a la ciudad para venerar a la Virgen de Luján, emplazada en la Basílica del mismo nombre (Lanson, 2011).

Sin lugar a dudas este espacio puede entenderse como una hierópolis, es decir, una urbe que muestra formas espaciales particulares vinculados a su sacralidad: la esfera de lo sagrado posee un poder dominante por sobre los demás ámbitos (Rosendhal, 2009).

El proceso de producción del espacio urbano de Luján y su consolidación como hierópolis gira en torno a ciertos discursos espaciales relacionados a la imagen de una Virgen, cuya “decisión de quedarse” fue la acción que comenzó a gestar la urbe en cuestión a fines del siglo XVII.

Si bien se encuentran claras evidencias de testimonios escritos que contienen información sobre las festividades relacionadas a la Quema del Judas en Luján durante la época colonial, éstas fueron desarrolladas de manera plenamente informal y sin el impulso directo por parte del estado local. Por esta cuestión, en lo que concierne a esta investigación nuestro punto de partida será desde el período en el que el Municipio comienza a involucrarse de manera efectiva en la organización, promoción y concreción de esta actividad como parte del patrimonio turístico de la ciudad y ejecuta el escenario.

En este sentido es de suma trascendencia la figura de Enrique Udaondo a la hora de entender de manera más apropiada los orígenes de este fenómeno. Nacido en 1880 en la ciudad de Buenos Aires y perteneciente a una familia de clase media alta, Udaondo se especializó en Historia Argentina. Dirigió el Museo Histórico de Luján desde su fundación en 1923 hasta el día de su fallecimiento en 1962. Fue nombrado primer director de carácter honorario del mismo, y actualmente el Complejo Museográfico lleva su nombre. Más allá de su vocación por estudiar, mantener y divulgar el carácter histórico y patrimonial de Luján, su figura en la actualidad despierta un profundo respeto por gran parte de la comunidad y se considera a su obra como componente constitutivo de la legitimación de determinados discursos socio-religiosos que primaron a la hora de construir la versión hegemónica del relato sobre la génesis de la urbe.

Los orígenes de esta festividad, desde un carácter institucionalizado, datan de la década de 1930, cuando el Museo de Luján organizó una Quema del Judas con motivos de las celebraciones de San Juan. Esta puede ser comprendida como una festividad cristiana (aunque muchos la relacionan con cierto origen “pagano”⁵) en la que se celebra la llegada del solsticio de verano en el hemisferio norte. Una de las formas más reconocidas de

⁴ Las cifras del flujo de visitantes que recibe anualmente la ciudad de Luján varían considerablemente según la fuente a la que se consulte.

⁵ Utilizamos el término en el sentido en que lo mencionan los sujetos-habitantes en cuestión.

celebración es la realización de distintas fogatas⁶. Siguiendo esta tradición, el Museo decidió realizar un desfile de carácter histórico con intenciones de hacer honores y recordar la época colonial de la villa.

En ese entonces, la festividad se llevó a cabo en donde hoy se ubica la Plaza Belgrano (frente a la Basílica), donde hubo desfiles a caballo, individuos con los atuendos correspondientes a la cultura gauchesca de la época. La celebración finalizaba con el incendio de una reproducción a pequeña escala de un edificio que representa al Cabildo (Fradkin, 2000). Desde sus comienzos se advierten los elementos puramente políticos que intentaban rememorar la raíz (y tradición) colonial de la ciudad⁷. En este primer período se podría pensar a la ceremonia como una estrategia para revalorizar el patrimonio histórico de la ciudad y reforzar su carácter colonial, aunando componentes políticos con los religiosos. Sin embargo, no nos arriesgamos a sostener que –para ese momento- posea un objetivo de promoción turística, al menos no hay fuentes ni evidencias certeras de que esto fuera así. Consideramos más acertado enfocarlo como una estrategia intra-ciudad, pensada exclusivamente (pero no excluyente) para el sujeto-habitante de Luján, buscando despertar y fortalecer su apreciación hacia el patrimonio histórico y cultural local.

El éxito de este evento llevó a que el Municipio organizara dos festividades relacionadas de forma anual: “la sanjuanada” y la Quema del Judas, denominada por aquel entonces, “fiestas tradicionales”. Si bien se realizaban actos en donde se construía un muñeco al que se lo denominaba Judas, hay que tener en cuenta que todas estas manifestaciones no fueron de carácter totalmente religioso, sino que combinaban múltiples dimensiones. Surgen de un proceso de reapropiación por parte del estado municipal de Luján, donde se toman ciertas particularidades del ritual cristiano para realizar una especie de *collage* con la intención de revivir las tradiciones de la época colonial, luego mucho más secularizadas.

Las festividades de “la sanjuanada” (entendiéndolas como una reapropiación del estado municipal de Luján) se realizaban con notable periodicidad a partir de 1930, pero según el año o festividad puntual, los desfiles, espectáculos, y demás manifestaciones efectuadas desde la organización fueron variando. Durante esta primera etapa de institucionalización de la fiesta, las mismas fueron promovidas, organizadas y hasta financiadas por el propio Udaondo (Fradkin, 2000).

⁶ Según las *Sagradas Escrituras*, este ritual se debe al recordatorio del nacimiento de San Juan Bautista, uno de los doce apóstoles.

⁷ No es un dato menor considerar que durante la década de 1930 se culmina el plan salveriano de ciudad religiosa y se fortalecen las obras que reivindicaban la arquitectura colonial: además de terminarse la Basílica en 1935, se construyen las nuevas recovas de estilo neo-colonial (1938) y se inaugura en 1930 el Complejo Museográfico también siguiendo el mismo estilo constructivo.

Para el año 1944, el Museo de Luján dejó de celebrar “las sanjuanedas” para concentrarse en la festividad de Semana Santa, cuyo momento de mayor relevancia estaba representado por la Quema del Judas. Posteriormente, este evento festivo se vio suspendido durante la última dictadura cívico-militar al igual que muchas otras actividades de “tono popular”, punto que consideramos cúlmine de su etapa de patrimonialización,

En la actualidad, las celebraciones ya no se llevan a cabo en la plaza Belgrano (en realidad ya desde 1945 que no utilizan ese ámbito) que era el escenario espacial por excelencia de esas festividades. Su desarrollo fue trasladado a la Avenida Nuestra Señora de Luján, la principal vía de acceso a la Basílica. La altura exacta del escenario corresponde a la intersección de las calles Almirante Brown y 9 de Julio, punto que coincide con la ubicación de la terminal de ómnibus, en los bordes del centro histórico.

De esta forma, situados desde esta ubicación, los asistentes poseen una vista perfecta de la Basílica y los edificios correspondientes al periodo Colonial: el Cabildo, las recovas, el Complejo Museográfico. El marco escenográfico en el que se dan los festejos conjuga parte de los relatos territoriales a los que hacíamos mención sobre la producción urbana de la ciudad. Lo religioso y lo político; la Virgen y el Cabildo, son dispositivos simbólicos y territoriales (y paisajes construidos) que custodian el marco de las actuales celebraciones.

A partir de la década del 2000, la puesta en escena de la fiesta que había sido suspendida por la Dictadura argentina vuelve a recuperarse a partir de las intenciones del Estado municipal de retomar el evento en el calendario festivo local participando activamente en su organización y promoción.

La Pascua Colonial en el Luján del siglo XXI

Antes de profundizar en la descripción de las formas que adquiere la festividad en la actualidad, quisiéramos aclarar un detalle no menor de índole metodológica a la que se tuvo que hacer frente para llevar a cabo la labor exploratoria.

En apartados anteriores mencionamos lo central que se torna la categoría de escenario para estudios espaciales de estas características. Allí, también hemos resaltado lo efímero que en algunas oportunidades esta categoría analítica puede resultar. Centrándonos en el caso de la Quema del Judas, ésta se lleva a cabo solo una vez por año y su fecha es modificada en la mayoría de sus ediciones, dependiendo del calendario de la Semana Santa. Esta razón se explica debido a que durante el Primer Concilio de Nicea (año 325d.C) se estableció la fecha de la Pascua como el primer domingo después de la luna llena tras el

equinoccio de primavera en el hemisferio norte. La fecha por lo tanto, varía entre el 22 de marzo y el 25 de abril⁸.

Por lo tanto las tareas de observación, registros audiovisuales, charlas y entrevistas en el contexto del evento con sujetos habitantes del escenario en cuestión, se encuentran muy oprimidas en el arco temporal. Queriendo hacer frente a esta cuestión, la labor previa a efectuar la salida a campo fue de carácter exhaustiva para poder captar toda la información necesaria sobre la fiesta y de esta manera no perder o que quede fuera de foco, la menor cantidad de información valiosa posible⁹. La planificación y coordinación previa fue sin duda uno de los ejes que nos permitió socavar a fondo en cuanto a realización de entrevistas informales, filmaciones, fotografías y grabaciones que se llevaron a cabo durante la ceremonia.

Se procuró visitar el espacio seleccionado, previo a la activación como escenario festivo y retirarse por lo menos una hora después de finalizada formalmente la festividad. En la actualidad, como destacamos, la Quema del Judas se lleva a cabo en la Avenida Nuestra Señora de Luján entre las calles Almirante Brown y 9 de Julio, zona en donde se encuentra la terminal de ómnibus de la ciudad.

El desfile inicia con la banda Rerum Novarum¹⁰, entonando entre otras canciones la “Marcha al Capitán Luján” con un protocolo mucho más estructurado. En un tono más carnavalesco comienzan a desfilar individuos con vestimentas y disfraces muy heterogéneos, donde predominan los colores variados. Estos van realizando distintas acciones, que pueden ir desde malabares hasta simplemente la portación de máscaras gigantes. Predomina la heterogeneidad y la práctica del desfile activa un escenario de carácter festivo que se gesta a lo largo de toda la marcha, hasta este momento lo religioso – al menos desde lo más visible–no se advierte explícitamente.

En representación del período Colonial se pone en escena un desfile a caballo de sujetos que portan alguna de las vestimentas típica de la Colonia, liderados por un Alférez

⁸ <http://www.laveronica.tripod.com/htm/cuandosemanasanta.html> (Fecha de última consulta: 18/3/2017).

⁹ Esto no significa que en contextos anteriores y posteriores se desarrollen entrevistas que devengan en narrativas espaciales.

¹⁰ Conjunto musical formado en 1937, bajo la tutela de Julio Steverlynck. Fue una de las tantas instituciones fomentadas por el director de la Algodonera Flandria con el fin de generar vínculos sociales más estrechos y un mejor ámbito laboral entre los empleados de la fábrica, así como también sistemas de control social más funcionales. En la actualidad cuenta con gran reconocimiento en el nivel local, y es común que sean partícipes de distintos actos o eventos de carácter oficial. Su nombre hace referencia a la Encíclica Papal que dio origen al llamado catolicismo social al que abogaba el propio Steverlynck.

Real, llevando el escudo de la Villa de Luján, otro de los geosímbolos que operan como articuladores de la dimensión simbólica del territorio local¹¹.

En una última instancia sucede la aparición de los gauchos, representantes de los sectores populares del período al que se alude y también íntimamente relacionados a la devoción de la Virgen de Luján, también llamada la “Virgen Gaucha”. Es interesante destacar el ordenamiento espacial del desfile y los lugares que ocupan cada uno de los distintos sectores sociales de ese pasado colonial en una marcha ordenada jerárquicamente.

La ceremonia continúa con la exposición de la figura del Judas, en este caso de grandes dimensiones (al menos unos tres metro de altura). El muñeco está sujeto a una altura considerable, colgado sobre uno de los postes de luz de la Avenida Nuestra Señora de Luján. Finalmente, la acción de incendiar al muñeco se realiza de forma anónima e indirecta. Mediante la figura de una paloma (que representa al Espíritu Santo), que está conectada con el monigote con una serie de alambres (y que a su vez actúa de mecha) es como se da el momento de mayor importancia de esta celebración: el incendio de la figura humana que representa a Judas Iscariote.

Por último, cuando el “Judas” se encuentra casi consumido en su totalidad, la ceremonia se cierra con un espectáculo de fuegos artificiales de gran magnitud, momento que parece representar para los sujetos como el de máximo disfrute, goce y celebración. El agregado de los fuegos artificiales es relativamente reciente y se relaciona con el proceso de espectacularización que han experimentado gran parte de los eventos festivos de carácter religioso, además de ser un elemento que convoca mucho más al público.

¹¹ Dato no menor, “el diseño se compone de dos elementos centrales: la Virgen y el Cabildo, separados por el río. Abajo se alude a dos fechas: 1630 (año del ‘Milagro de la carreta’) y 1755 (año en que Luján logra la categoría de ‘Villa de los Españoles’). Toda una síntesis que refuerza la idea de reinención del pasado colonial sostenido en el milagro previo” (Flores, 2013: 35).

Figura 1. El Judás antes y después de la quema en su edición 2016.



Fuente: Fotos del autor, 2016.

Construyendo el escenario festivo

A lo largo de todo el desfile y en momentos previos y posteriores, desde una plataforma improvisada a modo de púlpito, distintos sujetos (desde el intendente Oscar Luciani, hasta representantes de la Secretaría de Cultura de la ciudad) van entablando discursos que acompañan la celebración. A continuación se exhibe un fragmento del mencionado discurso:

...es bueno evocar para sentirnos un poco más cerca de **aquel Luján**, el Luján pequeño, el de la Villa, el de la plaza real, luego Constitución, hoy Belgrano; espacio central donde se reunían los vecinos, así se efectuaba todo tipo de festejos a lo largo de todo el año. Alrededor de la plaza, el Cabildo, el santuario denominado de Don Juan de Lezica y Torrezuri, calle de tierra y pobladores españoles, pardos, mestizos, negros, esclavos y libres. **Los lujanenses de hoy** asistimos con cierta

nostalgia a estas fiestas que cuando niños nos divertían y llenaban de asombro. Algunos regresan para recordar con sus familias aquellas noches en el que los arcos del Cabildo se iluminaban con el resplandor de los candiles...¹² [*resaltado propio*].

En este caso se puede apreciar cómo en las palabras del sujeto que enuncia el discurso se busca resaltarla teatralización lo más fiel posible a la que era llevada a cabo en los días en que la celebración era organizada y fomentada por la figura de Enrique Udaondo. Si bien se parte de la idea de la “Luján colonial de siglos pasados”, se juega con la noción de nostalgia que algunos de los presentes pueda contener de los tiempos de Enrique Udaondo. El pasado vuelve al presente resignificado, reelaborado y construyendo una versión marcada por los tintes coloniales del evento. Hay un puente simbólico entre ambos espacios que conecta a “aquellos” ciudadanos con estos “nostálgicos” que participan de la fiesta.

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

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

Pasando a analizar e interpretar los discursos recogidos de los distintos momentos en que se interactuó con los sujetos habitantes que acudieron a la celebración como espectadores, se logró ahondar en algunas cuestiones de interés. Nos presentamos frente a ellos de manera formal, especificando la institución a la cual pertenecemos y manifestando el carácter interpretativo del trabajo. Si bien hubo preguntas claves, el perfil de la entrevista fue tendiendo a ser lo menos estructurado posible para intentar captar las narrativas con mayor espontaneidad y menor nivel de sesgo, operando desde el plano lefebvriano de los espacios de representación.

Al analizar las narrativas, se advierte cierta concordancia, en cuanto al contenido y significaciones por parte del discurso esgrimido por los organizadores del evento, que coincidió con la mayoría de los individuos con los que se logró interactuar. Casi la totalidad declararon “sentirse” ciudadanos de Luján (ya sea por haber nacido o vivido una cierta

¹² Fragmento del discurso de apertura de la Quema del Judas correspondiente a la edición 2016, enunciado por autoridades municipales.

cantidad de tiempo que ellos consideraran importante en la urbe en cuestión). Dentro de este subgrupo, se destacaba el conocimiento previo de la existencia de esta festividad, inclusive en períodos coloniales y la figura de Udaondo apareció como motor de esta celebración aparece en un papel central. Predominantemente, los sujetos argumentaron que acudían a la fiesta por una cuestión “nostálgica” y para “recordar los días de su juventud”, “los momentos del catecismo” donde la festividad era aún organizada por el historiador lujanense. Las narrativas aparecen marcadas por un carácter evocativo y a la vez utópico.

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

Hilando un poco más fino en los discursos, se podría postular que -por lo menos en la ciudad de Luján-, la divulgación de la festividad por parte del Municipio resulta una tarea exitosa. Casi la totalidad de los consultados manifestó haberse enterado de la celebración a través de algún medio de comunicación de carácter local y oficial. El resto, expresó que la vía por la que conoció la celebración del evento, fue a través de algún tercero¹³.

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

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

Esta propuesta planteada puede parecer un poco contradictoria, ya que desde las narrativas enarboladas por las autoridades del municipio, se buscaría pensar a la Pascua Colonial como un atractivo turístico. Profundizando en diferentes fuentes a nivel local se

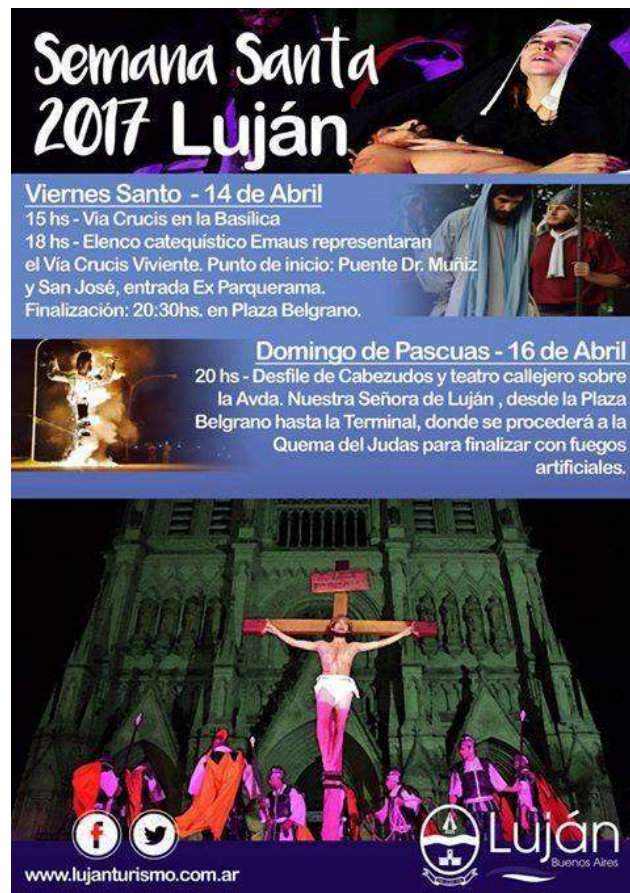
¹³ El interrogante que por cuestiones prácticas no se pudo resolver, es si ese sujeto o sujetos por el cual fueron notificados de la celebración, utilizó como fuente, a su vez, un medio de comunicación de Luján. Por el momento, esta cuestión quedará en el terreno de lo hipotético.

puede apreciar la tendencia en la intencionalidad de armar un circuito turístico que exceda el llamado “eje histórico basilical”. En el imaginario social y la práctica habitual, la visita a la “Capital de la fe” consiste en un paseo que no se extiende más allá de una jornada (sin pernocte) que incluye la visita del patrimonio histórico y religioso de los alrededores de la Plaza Belgrano.

De esta manera, se proponen atractivos complementarios para prolongar por un período corto de días la permanencia de los visitantes. En este caso, la festividad podría pensarse como un atractivo más de esta propuesta para seducir al potencial turista. Según la Secretaría de Turismo del Municipio¹⁴, uno se encuentra con diferentes opciones: visitar pueblos de carácter rural como el caso de Carlos Keen (polo gastronómico); otro como Olivera, donde se lo invita a recrear un “día de campo” realizando actividades acordes; recorrer Villa Flandria, localidad que supo ser uno de los polos industriales textiles más importantes del país u Open Door, catalogado como uno de los centros de mayor importancia en la práctica del polo, entre otras opciones. Así, la propuesta ofrece multiplicidad, para atraer turistas durante los feriados de la Semana Santa, en donde se incluye a la ceremonia de la Pascua Colonial como la última atracción en orden cronológico de este paquete de mini-turismo fomentado por el estado municipal.

¹⁴<http://www.lujan.gov.ar> (Fecha de última consulta: 3/10/ 2016).

Figura 2. Afiche promocional de la fiesta elaborado por el Municipio para 2017.



Fuente: <http://www.lujan.gov.ar>.

Como último punto de análisis de las narrativas sobre la fiesta, en el caso de la Pascua Colonial lujanense, nos interesa despuntar particularidades que la hacen singular con respecto a otras celebraciones de la Quema del Judás en otros escenarios espaciales.

Como ya se esbozó al inicio del artículo, en cada espacio donde se lleva a cabo este tipo de celebración, se le otorga una significancia particular, generalmente con una tonalidad importante de crítica social, aunque cada vez ésta es menos notoria. Buceando en las narrativas en los sujetos habitantes que presenciaron la Pascua Colonial, no se encontró ningún contenido de crítica social, simplemente el ya mencionado sentido de nostalgia que conectan este escenario con otros momentos de sus vidas, generalmente vinculándolo a su juventud. Quizás una posible explicación para argumentar la ausencia del componente

crítico de la fiesta se vincula con el hecho que -en la actualidad- la celebración es impulsada, organizada y fomentada en su totalidad por Municipio de la ciudad de Luján, mientras que en otros casos, la fiesta surge desde la población e inclusive como forma de resistencia a las estructuras de poder. En términos de Lefebvre, el escenario se activa a partir de representaciones espaciales y no de espacios de representación, hecho que hace que las prácticas materiales (tercer componente de esta tríada espacial) adquiera la morfología que hemos descrito.

Algunas consideraciones finales

Los resultados a los que se llegó no habrían sido posibles de ser abordados sin el recorrido histórico que se hizo sobre los orígenes de las Quema del Judas y la Pascua Colonial. De esta manera se partió desde la concepción de un espacio cargado de múltiples significaciones y contextualizado en distintos escenarios temporales y espaciales y construidos históricamente.

La categoría de escenario y el recurso de las narrativas espaciales fueron herramientas teórico-metodológicas de gran utilidad a la hora de comprender los procesos que llevan a la construcción de las espacialidades en torno a la celebración de la Pascua Colonial, sobre todo porque constituyen un andamiaje teórico y metodológico que ayuda a desentramar la complejidad del fenómeno.

Resultó llamativo que en la ciudad de Luján se dio uno de los pocos casos donde la promoción y ejecución de la ceremonia fue organizada y promovida casi en su totalidad por parte del municipio. Esta situación aportó una serie de particularidades que le otorgan un tinte especial a las formas en las que se constituye, experimenta y consume el escenario por parte de los distintos sujetos actuantes.

Consideramos que el debate sobre las cuestiones planteadas queda totalmente abierto y es necesario indagar sobre la temática para obtener resultados en un mayor nivel de profundidad, sobre todo en lo que respecta a las tensiones que se generan entre los discursos patrimoniales autorizados y no autorizados, donde la fiesta de la Pascua Colonial se constituye, por un lado en un ámbito de manifestación de ciertas representaciones de lo local vinculadas a la tradición mariana y colonial de Luján, y por el otro, en un potencial dispositivo patrimonial posible de ser turistificado como atractivo local. Una lectura cultural de estos paisajes aporta mucho contenido no solamente para abordar casos similares, sino como antecedente para pensar problemas concretos de los habitantes, como el consumo de los espacios públicos y de los eventos que allí se gestan.

Referencias bibliográficas

- Carballo, C. y Flores, F. (2016), “Fiestas, territorios y paisajes peregrinos. Cartografías sociales de lo sagrado en el siglo” XXI, Buenos Aires: Imprenta Digital.
- Claval, P. (2014) “A festa religiosa”, en *Ateliê Geografico*, vol. 8, N° 1, 6-29.
- Di Méo, Guy (2001), *La géographie en fêtes*, París, Ophrys.
- Flores, F. (2013) “Luján como hierópolis: del relato espacial al lugar religioso”, en *Revista Universitaria de Geografía*.
- Fradkin, R. (2000). “Historia, memoria y tradición: la fiesta de la quema del Judas en Luján”. Colección de cuadernos de trabajo, Departamento de Sociales, UNLu, 2000.
- Guerreo G. (2007). “Quemar al traidor, quemar al afuerino: la quema del Judas en Iquique, Chile”, *Revista Austral de Ciencias Sociales* 13: 69-78, 2007.
- Lindón, A. y Hiernaux, D. (2008). “De las geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas”, *ANPEGE*, N° 4. 2008.
- Lindón, A. (2010) “Invirtiendo el punto de vista: las geografías urbanas holográficas del sujeto habitante” en Lindón A. y Hiernaux D. *Los giros de la geografía humana –desafíos y horizontes-*, México, *Anthropos*.pp. 175-200.
- Lindón, A. (2010). “La espacialidad de la vida cotidiana: hologramas socio-territoriales de la cotidianidad urbana” en Nogué, J. y Romero J. *Las otras geografías*, Valencia, Tirant Lo Blanch. pp. 425-445.
- Lefebvre, H. (1991). [Original de 1974] “The production of space”, Blackwell, Cambridge.
- Maturana, F. (2001). “La quema del Judas” en *Revista Chilena de Antropología Visual* - N° 1 - Santiago, julio 2001 - pp. 95-107.
- Ricoeur (1969) “Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique” I, Le Seuil.
- Rosendahl, Z (2009). *Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio*. En Carballo C. (Coord.). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Bs. As:Prometeo.
- Vattimo, G. (compilador). (1992), *Hermenéutica y racionalidad*, Santa Fe de Bogotá, Norma.