



*Encartes*

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

[encartesanropologicos@ciesas.edu.mx](mailto:encartesanropologicos@ciesas.edu.mx)



---

Fogelman, Patricia Alejandra

Exvoto, baluarte y santuario: entre la historia, la autoetnografía y una visita a la basílica nacional de Luján (Argentina)

*Encartes*, vol. 9, núm. 18, septiembre 2026-febrero 2027, pp. 37-74

Enlace. <https://encartes.mx/fogelman-lujan-argentina-basilica-exvoto>

Patricia Alejandra Fogelman, ORCID. <https://orcid.org/0000-0003-4047-7295>

DOI. <https://doi.org/10.29340/en.v9n18.460>

---

Disponible en <https://encartes.mx>



Este artículo contiene información multimedia, te invitamos a consultarlo en la versión digital.



## DOSIER

**EXVOTO, BALUARTE Y SANTUARIO: ENTRE LA HISTORIA, LA AUTOETNOGRAFÍA Y UNA VISITA A LA BASÍLICA NACIONAL DE LUJÁN (ARGENTINA)**

**EX-VOTO, BASTION, AND SANCTUARY: AUTOETHNOGRAPHIC AND HISTORICAL REFLECTIONS ON THE LUJÁN NATIONAL BASILICA (ARGENTINA)**

Patricia Alejandra Fogelman\*

**Resumen:** la Basílica de Nuestra Señora de Luján fue construida a fines del siglo XIX en cumplimiento de una promesa (un exvoto); mi planteamiento es que fue erigida como un baluarte de la Iglesia en competencia con el Estado liberal. A pesar de ser el más importante santuario nacional, casi no alberga otros exvotos. Este ensayo propone, a modo de autoetnografía, algunas ideas sobre la materialidad de la basílica, las prácticas de sus visitantes y el papel de los puestos de velas y *souvenirs* que rodean al templo.

**Palabras claves:** ciudad de Luján, Argentina, basílica, exvoto, santuario, baluarte.

**EX-VOTO, BASTION, AND SANCTUARY: AUTOETHNOGRAPHIC AND HISTORICAL REFLECTIONS ON THE LUJÁN NATIONAL BASILICA (ARGENTINA)**

**Abstract:** In the seventeenth century, a cart bringing goods from Brazil mysteriously came to a halt on the banks of the Luján River, in a rural area of the city of Buenos Aires. The cargo included a statue of the Virgin who would eventually become Argentina's patron saint. Today, pilgrims and tourists worship her figure at the National Basilica of Our Lady of Luján, built in the late nineteenth century in fulfillment of a promise (an ex-voto). In this article, I argue that the enormous neo-Gothic basilica was erected as a bastion of the Church in competition

\* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

Encartes 18 • septiembre 2026-febrero 2027, pp. 37-74

Recepción: 20 de mayo de 2025 • Aceptación: 20 de enero de 2026

<https://encartes.mx>



with the liberal state. Despite being the country's most important national shrine, it houses almost no other ex-votos. This essay adopts an autoethnographic approach to reflect on the materiality of the basilica, the practices of its visitors, and the role of the candle and souvenir stalls that surround the temple.

**Keywords:** City of Luján, Argentina, basilica, ex-voto, sanctuary, bastion.

En este texto se abordarán tres aspectos de un templo dedicado a la Virgen de Luján en la provincia de Buenos Aires, Argentina: se lo considerará como un exvoto y se lo historizará sintéticamente como un baluarte de la Iglesia católica frente al Estado liberal argentino de fines del siglo XIX, así como se describirán algunas de sus características actuales como un santuario diferente de otros de sus contemporáneos en materia de exhibición de ofrendas.

La Basílica Nacional de Luján (BNL)<sup>1</sup> es un importante templo de estilo neogótico construido para albergar a una pequeña estatua de María en su advocación de la Pura y Limpia Inmaculada Concepción que fue creada en un taller brasileño y que ha llegado a ser la Virgen patrona de Argentina. Si bien he trabajado anteriormente en una tesis doctoral y en varios artículos publicados referidos a esta devoción sobre su historia y les actorxs sociales que llevaron adelante el culto a María de Luján, aquí me he propuesto un ejercicio diferente, que retomará parte de esas investigaciones, se combinará con una especie de etnografía personal centrada en mi interés profesional en los aspectos votivos del santuario y se ensamblará con entrevistas que realicé a cuatro visitantes de la basílica que reúnen ciertas características comunes: son mujeres, son católicas y docentes en distintos niveles educativos, y están radicadas una en la Ciudad de Buenos Aires y tres en la provincia de Buenos Aires.

Hace quince años, comencé a enfocarme en las ofrendas de agradecimiento desarrolladas por supuestas intervenciones marianas en favor de quien pide una ayuda especial. Esa relación [¿imaginaria?] entre personas que creen y una figura sacralizada que se materializa —o se realiza en un objeto o una acción— me hizo pensar en los espacios de devoción y, particularmente, en el santuario como escenario de esas manifestaciones, así como una ofrenda en sí mismo: una ofrenda que fue —a su vez— colección de otras (como exvotos), que cambió con el paso del tiempo su política

<sup>1</sup> Coordenadas de georreferencia: 34°33'52"S 59°07'18"O.

respecto a ellas, y que sigue siendo un espacio para el cumplimiento de promesas, pero... ¿de qué formas?

La BNL es un exvoto (un voto cumplido, una promesa cumplida por agradecimiento) y es, también, un espacio/objeto/materialidad central no solo en la escala de la religiosidad católica argentina, sino también un objeto cultural muy marcante en mi experiencia personal como investigadora en historia de la religión. A pesar de que no soy una persona creyente, mi relación con este objeto de estudio a lo largo de las décadas me ha permitido una entrada experiencial al ensayo.

Y ¿por qué?: por muchas razones, pero una de ellas es que antes de dedicarme al estudio de la historia del culto mariano (1987-1988), mientras era estudiante de grado en Historia en la Universidad Nacional de Luján (UNLu) y vivía en la ciudad de Luján, fabriqué velas: velas que se venden en los “carritos” de la plaza de la basílica, a las que se les adhiere una estampita y cintas de colores, y que les peregrinos y visitantes compran para agradecer una ayuda o para pedirla a la Virgen. Las hice para ganarme unos pesos durante algunos sábados en un patio –debajo de un naranjo–, junto con un compañero de la universidad (Marcelo Barbani) que conocía el método y tenía el contacto que proveía los materiales, y se las llevaba, luego, a la plaza de la basílica a un “puestito” móvil para la venta. Mi amigo había conseguido realizar esa actividad (o, como lo llamábamos nosotros en Argentina, esa “changa”, ese “laburito”, refiriéndonos a un trabajo temporal, informal y precarizado) y, por suerte, lo compartió conmigo. Esa experiencia me permitió no solo pagar algunas fotocopias y cuadernos para usar en la universidad, sino enterarme de cómo se hacen las velas, la mezcla al calor, el rellenado de una estructura de caños que parecía un órgano musical contrahecho –tensionado de hilos blancos con parafina– y acercarme al circuito que las velas desempeñan en el comercio local, alrededor del santuario de la Virgen de Luján.

Por ello este texto tiene una estructura montada sobre investigaciones propias que lo preceden y están publicadas, y se ensambla con la crónica y análisis de una experiencia personal antigua (1981 y 1987-1988), en una visita a la basílica el 9 de junio de 2024 (junto con mi amiga Julia) para tomar fotografías y llevar a cabo trabajo de campo y las cuatro entrevistas que mencioné líneas arriba. Se trata de un artículo cuya forma y contenido reúne una investigación en archivos históricos de larga data, la observación participante en ciertos tramos y la autoetnografía. Por

### Imagen 1. Velas

Este tipo de velas y velones (los que tienen estampitas y están decorados con “cintas de regalo”, realizados en cera de colores blanco o naranja) se corresponde a los que hacíamos con Marcelo a fines de los años ochenta. También elaborábamos cirios que medían aproximadamente mi estatura, y era muy difícil retirarlos del tubo sin que se quebrasen. La imagen fue obtenida de uno de los carritos (puestos móviles) de venta que está justo en la vereda (casi en la puerta del atrio) de la BNL, en la Plaza Belgrano. Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2024.



este motivo, he elegido compartir un tono muy personal y casi íntimo en la narrativa.

Una parte de la información fue obtenida a través de entrevistas estructuradas mediante una guía de preguntas escritas y con respuestas grabadas en audios, entrevistas orales no estructuradas efectuadas en el terreno, observación de imágenes y objetos dispuestos en el mercado religioso circundante, así como el seguimiento de algunos aspectos materiales del templo y de las actitudes de los fieles y los visitantes. Sin duda, las imágenes recabadas en el trabajo de campo en Luján, los audios recibidos en respuesta a mis entrevistas y la observación de sitios web relacionados con la basílica de Luján y otros santuarios marianos son insumos documentales que brindan información complementaria a la consulta de archivos históricos.

Compartiré algunos aspectos de mi relevamiento de campo durante esa visita y una serie de fotografías, acompañados por fragmentos de audios de las cuatro personas entrevistadas en abril y mayo de 2025 que, en conjunto, permiten pensar la peculiar modulación de la religiosidad local y regional de Luján, atravesando sincrónicamente un breve relato que remite a una duración más larga y cuenta de manera sintética los orígenes coloniales de un culto que pasó por las borrascas de la tensión Iglesia/Estado a fines del siglo XIX, hasta llegar a nuestros días.

A continuación presento esa brevísima historia de la devoción colonial de la Virgen lujanense y del templo neogótico que devino en santuario mariano nacional argentino siglos después.



Imágenes 2 y 3. Trabajo de campo en Luján

Trabajo de campo en Luján, acompañade por Julieta Dell'Orso (Jula) para tomar fotos, videos y hacer entrevistas.

Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 9 de junio de 2024.

---

## TEMPLO DE LA VIRGEN DE LUJÁN, UN EXVOTO ARQUITECTÓNICO

La Virgen de Luján es la devoción mariana más importante en la Argentina y su culto comenzó alrededor de 1630, cuando una carreta tirada por bueyes que venía del Puerto de Buenos Aires y que traía mercancías diversas<sup>2</sup> llegó a orillas del río Luján, llevando, en su cargamento, una imagen de María Inmaculada, proveniente del Brasil (Fogelman, 2003, 2006). Los bueyes se detuvieron misteriosamente en ese río de la campaña que rodeaba a la todavía pequeña ciudad portuaria de Buenos Aires. Esa detención misteriosa atribuida a la voluntad de la imagen, por parte de los testigos del hecho, hizo que la imagen se quedara en una ermita dentro de la estancia de unos portugueses hacendados allí, que también eran mercaderes.

La imagen mariana fue ganando fama de milagrosa. A fines del siglo XVII, se la trasladó a otro sitio del río Luján: fue comprada por doña Ana

---

<sup>2</sup> En ese contexto del siglo XVII el contrabando atravesaba las formas de circulación mercantil conocidas y frecuentes en la región; cabe aclarar que, durante la unión de las coronas española y portuguesa, los portugueses tuvieron un lugar destacado en el comercio y la política locales participando activamente en el comercio, en el contrabando y en la administración del cabildo de Buenos Aires.

de Matos, viuda y propietaria de la hacienda, que durante un tiempo fue titular del abasto de carne a la ciudad de Buenos Aires y era una mujer vinculada a las redes mercantiles y crediticias de los portugueses de la ciudad porteña. Ana de Matos compró la imagen de la Virgen María a Manuel, un negro esclavizado que estaba –desde niño– dedicado a su cuidado, y los trasladó a una estancia ganadera donada por ella a la propia imagen de la Virgen. Su donación de tierras y la implantación de una cláusula que obligaba a no quitar a la imagen de María de allí (bajo pena de revocación de la donación) sentaron las bases de la riqueza y la fama del santuario de Luján.

Posteriormente, en el sitio donado por Ana de Matos (mediados del siglo XVIII) se produjo una nueva fase de crecimiento del culto y del templo: se inició la gestión de un templo de estilo colonial en manos de un comerciante vasco, don Juan de Lezica y Torrezuri, que venía bajando del Callao, pasando por el valle de Yungas, Córdoba, hasta llegar a Buenos Aires haciendo negocios que implicaban redes transatlánticas. Lezica y Torrezuri se enfermó cerca de Luján y prometió edificar un templo para la Virgen si se curaba (Fogelman, 2003, 2006). Así lo hizo, gestionando como síndico la fábrica de una nueva iglesia, un edificio de estilo colonial, enriqueciendo su hacienda, levantando un puente a la sombra del santuario (que le dejó 12 años de peajes a favor de la fábrica) y logrando el reconocimiento del incipiente poblado de Luján como villa merecedora de un cabildo. Este templo colonial de mitad del siglo XVIII fue el primer exvoto arquitectónico explícito destinado a la Virgen de Luján. Esta ofrenda de agradecimiento por la recuperación de la salud del comerciante vasco también dio un enorme dinamismo al santuario, con lo que se amplió la escala de su influencia hacia el interior del Río de la Plata y se organizó la salida en búsqueda de limosnas para la nueva casa de la Virgen de Luján.

Los exvotos muchas veces fueron soslayados objetos de estudio por ser vistos como cosas rústicas, resabios de superstición o piezas de mal gusto (Didi-Huberman, 2016). Sin embargo, en las últimas décadas han conseguido despertar interés, primero, por parte de les antropólogos, luego, les historiadorxs e historiadorxs del arte. Los recientes aportes sobre el tema, surgidos de los largos intercambios entre México y Francia, pueden consultarse en el libro bilingüe editado por Caroline Perrée, en el que ella, Pierre-Antoine Fabre y Renée de la Torre (2021) escriben una introducción remarcable.

En el caso del Río de la Plata, las referencias para pensar sobre estos estaban allí, en las fuentes, aunque no habían sido indagadas. Hace tiempo (Fogelman, 2018) recuperé este fragmento del diario de viaje de William McCann, un viajero inglés de religión protestante, que pasó por Luján en 1847. Su texto *Viaje a caballo por las provincias argentinas* es conocido como el diario de “Un inglés” y brinda una interesante descripción del culto a la Virgen, especialmente, de su camarín en el templo levantado por Lezica y Torrezuri, donde las ofrendas ocupaban un lugar destacado alrededor de la Virgen (aún a mitad del siglo XIX), y así se ven en el grabado posterior en el libro de Jorge M. Salvaire (1885).

En esta iglesia se guarda la venerada imagen, sobre la cual se cuenta la siguiente tradición: llevaban en cierta oportunidad de Buenos Aires a Chile, por el camino a través del país, dos imágenes en talla de la Virgen, cuando de pronto, el carro donde viajaba una de ellas, empezó a encontrar obstáculos en el camino y al fin se rompió en las proximidades del río Luján. Este accidente fue considerado milagroso, creyéndose que la Virgen se rehusaba a cruzar la corriente. Entonces resolvieron erigir una iglesia en las márgenes del arroyo. Más tarde se levantó un magnífico edificio, consagrado a la misma devoción, que costó setenta mil pesos plata, *y empezaron a llegar las ofrendas, procedentes de todo el país. Estas ofrendas consisten en objetos de oro y plata, y simulan brazos, manos y otros miembros, emblemas de los beneficios que los creyentes han creído alcanzar con sus votos.* La imagen se encuentra en el centro del altar mayor mirando hacia la nave de la iglesia, pero *cuando se trata de presentarle una ofrenda, el sacerdote le hace girar hacia el camarín.* Lllaman así a una capillita colocada tras el altar, *donde la virgen puede ver a los donantes y sus ofrendas. Los exvotos de las gentes pobres consisten generalmente en cirios que se encienden en honor de la Imagen.* Además, cuarenta a cincuenta capellanías están vinculadas al Santuario y los ingresos provenientes de donaciones pías superan a los de la Catedral de Buenos Aires (McCann, 1939 [1847]: 162-163, cit. en Fogelman, 2018. El resaltado en cursiva es mío).

El templo erigido por Lezica y Torrezuri fue reemplazado a fines del siglo XIX por la actual basílica neogótica –edificio de enorme destaque en la llanura bonaerense– que genera dentro del espacio urbano una especie de “hierozona” (Flores, 2025: 5), donde creyentes y turistas se acercan regularmente y desde donde, incluso, se lanzan campañas presidenciales



Imagen 4. Pío IX, entonces Juan Mastai Ferretti, visita el Santuario de Nuestra Señora de Luján, en 1824

Fuente: Grabado de E. Woodwell, 1885, para el libro de Jorge Salvaire. En este se ve la imagen de la Virgen en su camarín, rodeada de exvotos de metal, tal como la describe el viajero inglés William McCann.

(Fogelman, 2013: 143-144). Su construcción comenzó en 1885, gestionada fervorosamente por el padre lazarista Jorge María Salvaire, de origen francés y misionero de la pampa rioplatense.

La actual iglesia con ojivas de aire medieval y altas torres ideada por Salvaire reemplaza al viejo templo colonial de Lezica y Torrezuri, pero guarda con aquel un aspecto en común: también es un exvoto, una ofrenda realizada en calidad de promesa, porque fue construida en cumplimiento de una promesa hecha a la Virgen de Luján. Cuando el sacerdote francés cayó preso de los indios pampas se encontró reducido y a punto de ser atacado con lanzas. Tras invocar a la Virgen que había visto de paso en el poblado más cercano, fue salvado por un jinete indio que se acercó al galope y le lanzó un poncho sobre el cuerpo. Ese gesto protector y un intercambio del jinete con los otros indios lograron detener el ataque. Salvaire prometió hacer un templo digno para la Virgen y difundir sus milagrosas obras.

Jorge María Salvaire cumplió su promesa a la Virgen de Luján y, además del templo, dio a conocer su historia y milagros: lo hizo a través de la



Imagen 5. Vista frontal de la Basílica Nacional de Luján (BNL)

Templo neogótico proyectado por el padre Salvaire a fines del siglo XIX. Las recovas que dan a la Plaza Belgrano son construcciones de estilo colonial, pero fueron erigidas en el año 1938. A la derecha, se ve la recova del Complejo Museográfico Enrique Udaondo y su Archivo Histórico Zeballos; en esa recova, hay una fila de puestos móviles de venta de *souvenirs* y velas. A la izquierda, la otra recova corresponde al edificio del Museo Municipal de Bellas Artes Fernán Félix de Amador.

Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2024.

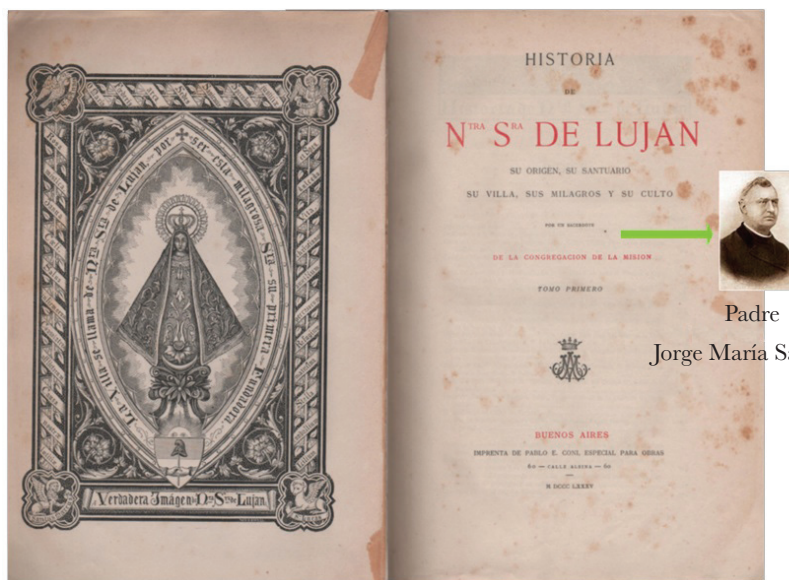


Imagen 6. Portada del libro *Historia de Nuestra Señora de Luján, su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto*. Por un sacerdote de la congregación de la Misión. Buenos Aires: Imprenta de Pablo E. Coni, Especial para Obras, 1885. Con grabados de Woodwell. Fotografía e intervención de imagen: Patricia Fogelman.

Fuente: Archivo de Patricia Fogelman.

edición de un libro en dos tomos con documentos, leyendas y grabados. Así, templo y libro constituyen dos importantes exvotos marianos y son fundamentales para el posicionamiento de la Iglesia argentina y regional a fines del siglo XIX y principios del XX (Fogelman, 2018).

## EL TEMPLO DE LA VIRGEN: REFUGIO Y BALUARTE CONTRA EL INDIO, EL ESTADO Y LA MODERNIDAD

### *Baluarte*

Del fr. ant. *balouart*, y este del neerl. medio *bolwerc* ‘empalizada de defensa’.

1. m. Obra de fortificación que sobresale en el encuentro de dos cortinas o lienzos de muralla y se compone de dos caras que forman ángulo saliente, dos flancos que las unen al muro y una gola de entrada. Sin.: bastión, fortificación.

2. m. Amparo y defensa. *Baluarte de la religión*.  
Sin.: Amparo, defensa, protección.

Sinónimos o afines de «baluarte»: bastión, fortificación.

Fuente: Artículo tomado de la Real Academia Española. <https://dle.rae.es/baluarte>

La Basílica Nacional de Luján ocupa un punto neurálgico signado por la expresión de la religiosidad católica nacional, regional y local; pero también es el núcleo de un centro turístico que se activa los fines de semana y se desborda en ciertas fechas del calendario mariano. Los actos y rituales que se celebran ahí atraen enormes peregrinaciones desde otras provincias argentinas, compuestas por nativos, incluyendo comunidades gauchas, de corte tradicionalista, que fueron abordados por Cristina Teresa Carballo en su tesis doctoral sostenida en 2008 y, también, por Silvina Olachea (2013: 99-118), quien además de los gauchos, refiere las peregrinaciones de bolivianos en Luján.

Efectivamente, es notable la presencia de inmigrantes de países vecinos tanto como la de inmigrantes europeos: las peregrinaciones de italianos fueron analizadas por Mariela Ceva (2013: 51-66) y por Miranda Lida (2010: 809-836), entre otras etnicidades. Las peregrinaciones constituyen un centro de turismo religioso muy importante, una hierópolis, con un eje principal entre la basílica y la Plaza Belgrano (concepto aplicado por Flores, 2012: 137-158, quien recupera la noción de hierópolis de Rosendahl), desarrollando una geografía religiosa específica y un mercado local de objetos religiosos.

Por otro lado, una forma concreta de analizar las tensiones de la política dentro del escenario de lo religioso fue señalada por Claudia Touris (2013), quien estudió la importancia de las peregrinaciones villeras<sup>3</sup> orga-

---

<sup>3</sup> Peregrinaciones villeras, viene de las “villas”, o también “villas de emergencia” e, inclusive más discriminatorio, “villas miseria”: asentamientos poblacionales informales sobre tierras marginales vacantes (muchas, en el conurbano bonaerense), con viviendas precarias y falta de servicios básicos que surgieron a partir de los años treinta y se incrementaron con cada época de crisis. Ciertamente, en la medida que las poblaciones logran cierta estabilidad, las condiciones materiales cambian. La forma actual de referirse a estos asentamientos es “barrios populares”.

nizadas por el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y el Movimiento Villero Peronista en los años setenta, época en la que los militares del gobierno dictatorial realizaban actos que unían lo político y lo religioso a la sombra del santuario.

Pero volvamos hacia atrás para comprender mejor cómo Luján se convirtió en la ciudad que alberga un templo/fortaleza que es la casa de una imagen considerada milagrosa y emblemática de la nación.

El clima entre el naciente Estado y la Iglesia en Argentina se tensó alrededor de los años de 1880, en ocasión de la implementación de dos medidas radicales: la Ley de Educación Primaria gratuita, obligatoria y laica (1884) y la sanción del Matrimonio civil, medidas que arrebataron a la Iglesia romana dos de sus grandes prerrogativas. El creciente laicismo liberal de las élites dirigentes provocó la furia del nuncio apostólico monseñor Luis Mattera y se produjo un intento de aliar fuerzas con los obispos del interior, lo que desencadenó la ruptura de relaciones con el Vaticano por quince años. Durante esta crisis, las tensiones que existían se mantuvieron estabilizadas mediante el sistema de amparo constitucional del culto católico, de manera tal que, por ejemplo, las construcciones de templos igual podrían llevarse adelante sin grandes problemas. Para ello, la Iglesia pudo valerse de arquitectos italianos y franceses (como han señalado José Burucúa e Isaura Molina, 2001), y de materiales importados para la construcción, lo que significa que sus rentas no estaban siendo realmente asediadas por el gobierno; por el contrario, durante el siglo XIX se erigieron alrededor de mil templos en todo el país... Y no solo hubo templos católicos, sino también de las otras religiones que se habían afianzado a lo largo de ese siglo y que el Estado se mostraba muy dispuesto a recibir en un gesto más amplio y liberal, pero con ciertos límites (Terán, 2008: 109-189).

Es innegable la diversidad cultural provista por los flujos de inmigrantes europeos, la extensión de las redes ferroviarias, la fluidez del crédito y el sistema mercantil, la industria, la organización de la Justicia (la sanción de códigos, la reglamentación electoral, del régimen rentístico y monetario, etc.), la creación de los colegios nacionales y de la Universidad de Buenos Aires, todo ese conjunto daba al país un clima de dinamismo impresionante, al menos, hasta la crisis de 1889 (Romero, 1986: 174).

Sin embargo, la rivalidad entre Estado e Iglesia romana no puede soslayarse y muchos de estos templos que se levantaron a fines de siglo sirvieron de bastiones para reorganizar a los católicos antiliberales, para

producir emblemas, programas de imágenes y galvanizar solidaridades contra el Estado crecientemente laico. Es en ese sentido metafórico que las arquitecturas, en especial las neogóticas, pueden ser vistas como baluartes de defensa de la representación eclesial, como fortalezas que remedan el estilo medieval frente a la secularización creciente y la pérdida de sus prerrogativas en la sociedad; y la basílica de Luján es el máximo exponente a nivel argentino, seguido de la catedral de La Plata y de Mar del Plata, otras dos importantes ciudades de la provincia de Buenos Aires.

Conviene tener en cuenta que hubo dos proyectos para el diseño del santuario de Luján. El elegido fue el del padre lazarista Jorge Salvaire de construir una iglesia neogótica en el sitio del antiguo templo de la Virgen cerca del río Luján, que triunfó en el debate contra el proyecto del padre Emilio George, quien proponía la construcción de un templo de estilo romano-bizantino en el centro de la ciudad para alejarlo de las inundaciones. Es posible pensar que el proyecto neogótico (más conservador) fue parte de una estrategia que recurrió a la “arquitectura militante”, lo que refuerza mi idea de templo basilical como baluarte de la Iglesia en tiempos de contienda con el liberalismo.

Sin duda, posteriores instrumentalizaciones eclesiales y políticas de la imagen de Luján y su santuario refrescan este interés por constituirlos como una pieza generadora de legitimidad y consenso para ciertos y determinados fines, entre ellos, la consolidación de una identidad nacional católica (Martín, 1997), operando inclusive al nivel de las creencias, como lo haría la maquinaria de la representación, en una conjunción en la que se encuentran la religión, el sentimiento de nación y la esfera de las ambiciones políticas. Esta instrumentalización del exvoto arquitectónico devenido en santuario lujanense en su horizonte social y político me lleva a pensarlo como un objeto cultural y, en su gran complejidad, como un dispositivo cultural (reapropiándome de esa noción a partir de los aportes de Michel Foucault, 2016; Giorgio Agamben, 2011; Gilles Deleuze, 1990). En el santuario como dispositivo cultural se fraguan solidaridades, legitimidades y refugios contra el asedio de la nueva política estatal; mientras que el libro de Salvaire con la historia de la Virgen y sus milagros sirvió para dar un aura de histórica sacralidad al proyecto antiliberal de la Iglesia nacional.

¿Por qué afirmar, también, que el templo de Luján fue un baluarte contra el indio? Porque en la realización de los grabados encomendados por Salvaire, a fines del siglo XIX, hay uno que hilvana el pasado colonial y



su presente, subrayando la importancia del templo que cobija la imagen de María en defensa de sus fieles y contra los infieles. Me refiero al grabado en el que se cuenta la fuga del gran malón de indios que en 1780 asoló las afueras de la villa de Luján y que, según cuenta Salvaire en su libro de 1885, no llegó a la planta urbana ni al santuario porque la Virgen se valió de una densa niebla que cegó a los indios infieles atacantes. En la “ceguera” de los infieles resuena la crítica a los enemigos de la religión, representados por la modernidad, en la época de Salvaire. El asedio de los enemigos a fines del siglo XIX ha cambiado, pero ellos seguirán siendo “ciegos” a las verdades de la fe. Así, el santuario que vemos en el grabado reproduce el edificio colonial erigido por Juan de Lezica y Torrezuri, el mismo que Salvaire conoció junto con la imagen de María (que sobresale en el borde superior izquierdo del grabado), la misma que lo salvó a él de la muerte en manos



Imagen 7. Grabado por E. Woodwell. “El instrumento de que se valió esta Soberana Señora para que sus enemigos no llegasen a su Santuario fue una densa niebla que no les dejaba conocer el lugar ni campo por donde andaban”. *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto*, t. I y II. Buenos Aires, 1885. De Jorge Salvaire, un sacerdote de la Congregación de la Misión.

Fuente: Archivo de Pablo Coni.

de indios. Ese santuario colonial será reemplazado por el proyecto *salveriano* del templo neogótico, pero el sentido de fortaleza, de baluarte en la frontera contra los enemigos, seguirá intacto.

Enlace a una visita al Santuario de la Virgen de Luján <https://youtu.be/U81q5WCOwAs?si=nhqhd3pV3A50vbpG>. Este enlace ofrece un bello y muy informativo video realizado por Marcela Feudale (#Bonaherencia) sobre el edificio de basílica de Luján, que permite visualizar el templo por dentro, sus alrededores con los carritos y la plaza; en él se cuentan rasgos centrales de la historia del culto local. Feudale comparte esta visita guiada por uno de los miembros de la Oficina de Turismo y Patrimonio del Santuario Basílica, Leonardo Ferrari. El video corresponde a un episodio de Bonaherencia y se estrenó el 7 de octubre de 2023. Serie: Bonaherencia, Copyright 2023 © Infocielo

La basílica de Luján tiene debajo una enorme cripta que alberga una nutrida colección de imágenes marianas patronas de otros países, pero actualmente carece de un espacio específico para los exvotos. Estos, que alguna vez se acumularon en las paredes del santuario adornando en tapices y cuadros con figuritas ensambladas, fueron retirados de la vista. En mis visitas al santuario a fines de los años ochenta e inicios de los noventa llegué a ver algunos de esos tapices con pequeñas figuritas de metal y condecoraciones militares formando palabras, corazones y fechas. Solo pude localizar uno de ellos en la Sala de los Tesoros de la basílica, con fechas relevantes de la historia del santuario, que presentaré más adelante.

Por medio de preguntas al personal de la Sala de los Tesoros y a las guías turísticas del santuario a quienes pude interrogar en el escritorio donde se reciben las ofrendas, lo mismo que a una empleada del Museo Udaondo muy próximo al santuario, supe que existe un depósito cercano a la basílica que no puede visitarse y donde se dice que conservan el grueso de las ofrendas a la Virgen. También circula la información de que se proyecta (no se sabe para cuándo) la apertura de una sala museal con exvotos. En este momento, solo hay pocos —estimo que menos de diez—, expuestos en dicha sala, donde destacan más otros objetos vinculados a la historia o las visitas relevantes que tuvo el santuario (papa Juan Pablo II, políticos, expresidentes, exgobernadores, etcétera).

Sin embargo, aún es posible llevar exvotos a Luján y dejarlos en un escritorio de recepción, a la derecha de la entrada principal del santuario, donde hay personal de Patrimonio de la Basílica Nacional de Luján.

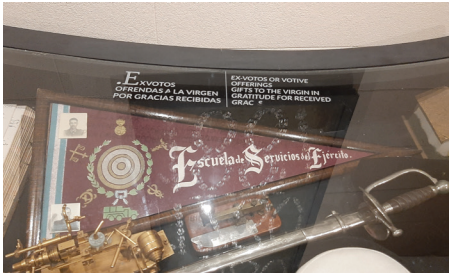


Imagen 8



Imagen 9

Imágenes 8, 9 y 10. Algunas de las pocas ofrendas expuestas en la colección de tesoros del Santuario y Basílica de Nuestra Señora de Luján

Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2023. Véase la obra de Fogelman (2024a: 257-263).



Imagen 10

### “PRA NÃO DIZER QUE NÃO FALEI DAS FLORES”

He visto a personas dejando flores dentro de la basílica lo más cerca que pueden del altar. Suele haber una canasta al pie del altar, a la derecha, si vemos de frente, donde se juntan ofrendas y donaciones (algunas son para la caridad). De todas formas, no podría afirmar que su presencia es notable como en otros templos. Se trata, en general, del pequeño gesto de llevar una flor, no un ramo. En este aspecto, los testimonios de mis cuatro entrevistadas coinciden: Silvana Lemes peregrinó con una amiga que dejó una flor como agradecimiento a la Virgen, lo mismo declaró Natalia Calvo, acompañada de una amiga e, incluso, sus alumnos de la escuela también llevaron flores. Celia Burgos recuerda que vio muchas flores afuera, en las escalinatas, junto con velas derretidas.

Supongo que la ofrenda floral debe ser más frecuente entre visitantes que llegan al santuario en ómnibus, tren o autos privados, que entre los peregrinos a pie. Pero solo es una suposición. Por otro lado, no he visto abundancia de puestos de venta de flores frescas alrededor del santuario, solo algunas flores de plástico en unos pocos carritos, cuya fotografía aparece en el clip de audio y video que hice con la voz de Celia Burgos.

### MUCHAS VELAS QUE NO SE ENCIENDEN

En mis observaciones, ni flores ni velas encendidas fuera del templo tienen la significativa presencia que vi en otros santuarios. Sobre el asunto de las velas, la topología de la cera como materia y el significado simbólico de su reciclado escribo con mayor profundidad en un texto que espero publicar pronto. No obstante, quisiera compartir algunos puntos sobre este tema. Si bien una de mis entrevistadas (Natalia Calvo) especuló respecto del reciclado de las velas, tal como se hace en otros santuarios, yo no podría afirmar que los sacerdotes hacen recuperar los restos de cera desparramados en el atrio y escaleras. Sin embargo, las velas que se entregan enteras (y que siguen intactas) podrían circular en algunos de los carritos de la plaza que tienen relación con la basílica. La basílica misma tiene, dentro del atrio y en la planta baja del santuario, dos tiendas oficiales de venta de objetos religiosos (dos santerías), donde las velas ocupan un lugar destacadísimo junto con imágenes de mejor factura que representan a la Virgen de Luján en primer puesto, seguida de otras figuras de santos. El material a la venta en estas santerías oficiales se destaca por su refinamiento y, como consignó mi entrevistada Claudia Touris, sus precios son más altos que en los puestos ambulantes.





Imágenes 11 y 12. Velas, imágenes y recuerdos (*souvenirs*) de la tienda santería oficial de la Basílica Nacional de Luján, Argentina, dentro del atrio

Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2024.

No obstante, quiero subrayar que es notable la presencia de las velas en las santerías y en los carritos de venta de la Plaza Belgrano frente a la basílica, lo que responde a la costumbre popular de entregar las velas como agradecimiento a la Virgen, sin encenderlas —tal como estipulan las autoridades del santuario—; pero también de llevarlas a los hogares para actos privados vinculados a la religión. Las velas son objetos culturales llenos de significados, que entroncan con líneas muy antiguas de prácticas católicas, judías y, también, ancestrales amerindias.

Encender velas implica un gesto recargado de eficacia simbólica a la hora de agradecer, pero, sobre todo, a la hora de pedir una ayuda para sí o para el alma de sus difuntos: para eso las compran y las llevan a sus hogares. Muchas veces, la promesa se cumple entregando la vela como ofrenda (exvoto) completa, sin encender, aunque otras veces la promesa se realiza



Imagen 13. Velas de la antigua santería y tienda de recuerdos, en la calle lateral, en la misma manzana que la Basílica Nacional de Luján, sobre calle 9 de Julio

Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2024.



Imagen 14. Velas coloridas en la antigua santería y tienda de recuerdos, en la calle lateral, en la misma manzana que la Basílica Nacional de Luján, sobre calle 9 de Julio

Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2024.

en oración frente a una vela y eso requiere encenderla (en la escalinata o en el hogar). Esta práctica que observé durante la visita del 9 de junio de 2024 coincide con los testimonios de mis entrevistadas sobre el tema.

Una cuestión referida a las velas que mis entrevistadas no han señalado, pero que pude observar en mi relevamiento de puestos y santerías acompañada por Jula, es la presencia –cierto que en menor cantidad– de velas coloridas. Estas velas aparecen, sobre todo, en unas santerías antiguas, dispuestas alrededor de la basílica, más que en los puestitos o carritos móviles de la plaza donde también las hay, pero pocas. Son velas multicolores, probablemente asociadas a prácticas mágicas (para el ritual de las Siete Potencias, para abrir caminos, etc.). En la época en la que fabriqué velas, no recuerdo que fueran comunes las velas multicolores. Entiendo que el culto angélico y sus rituales han ganado seguidorxs en los últimos años, pero pienso que también podrían usarse para otros rituales.

### LA MODERNIDAD LUJANENSE. UN SANTUARIO OFRENDADO, PERO DESPROVISTO DE EXVOTOS

En el apartado ya expuesto señalé, refiriéndome a trabajos que desarrollé antes y que han sido publicados, que interpreto que el santuario fue erigido como contrapeso al Estado liberal, siendo parte del *revival* del neogótico contra la modernidad secularizante de la época de Salvaire (Fogelman, 2013; 2018). Ahora quisiera llevar la mirada sobre otro aspecto, que no es contradictorio, pero que parece una *torsión*. Pienso que, con el paso del tiempo, en Luján se fue modulando un aspecto muy diferente de las otras

dos grandes basílicas marianas que he tomado como referencia: Nuestra Señora de Guadalupe,<sup>4</sup> ubicada al norte de la Ciudad de México, en la alcaldía Gustavo A. Madero, visitada en enero de 2024; y Nuestra Señora Aparecida,<sup>5</sup> localizada en la ciudad de Aparecida, en el valle del río Paraíba, al este del estado de São Paulo (Brasil), visitada en septiembre de 2015. Me refiero a que, en ambas, los exvotos que representan el cuerpo son muy visibles, destacados, centrales para la construcción de la narrativa del poder milagroso de la Virgen. La venta y ofrenda de exvotos de cera que remedan partes del cuerpo enfermas y sanadas milagrosamente en la basílica de Aparecida, las historias contadas pictóricamente en la colección guadalupana de milagritos (todo un género votivo mexicano) en las que se salvan vidas, se rescatan personas, se curan enfermedades, es decir, en las que el cuerpo es central, no tienen parangón en Luján. En Luján no veo nada que traiga el cuerpo *representado* de les fieles a la escena. Son las figuras de Cristo, María, las santas, los santos y les testigos del milagro fundante (especialmente, del negro esclavizado llamado Manuel, primer sacristán de la Virgen), quienes, a través de simulacros, tienen materialidad en el espacio. Interrogué a muchos vendedorxs de los puestos móviles de la plaza y del Museo Udaondo de Luján sobre la venta de exvotos de cera o de metal: respecto de estos últimos, me dijeron que ya no se usan y que son caros y que a los sacerdotes de la basílica no les gustarían y, mucho menos, aceptarían los de cera. Que los de cera son feos y “ordinarios” (en Argentina quiere decir “de poca calidad” o “groseros”), que los sacerdotes no admitirían cosas que “queden mal” en el templo.

Este gusto estético disonante con las tendencias de los otros dos santuarios nacionales hace tiempo que me lleva a pensar en las diferentes formas de la religiosidad, del impacto de la modernidad y en las modulaciones de la secularización. En el santuario de Aparecida, la Sala das Promessas es una enorme sinfonía de materialidades donde casi podemos oír las historias de milagros de la Virgen, milagros que involucran los cuerpos, también el éxito en los proyectos personales, los logros profesionales y románticos, pero, sobre todo, la salud.

<sup>4</sup> Coordenadas de georreferencia: 19°29'1.43"N99°07'0.72"O.

<sup>5</sup> Coordenadas de georreferencia: 22°51'01"S45°14'02"O.

He trabajado sobre estas cuestiones en un capítulo de libro en el que he comparado las exhibiciones en Aparecida y Luján (Fogelman, 2024a). En dicho texto, retomando algunas nociones centrales para pensar los espacios expositivos (Bennett, 2005; Duncan, 2007; ICOM, 2022), he señalado cómo la Sala das Promessas en Aparecida, montada en numerosas vitrinas muy iluminadas, con objetos organizados por temas, me sugiere un híbrido de museo y centro comercial, pero con temática religiosa. La exposición (cuya colección es en gran medida temporal) se instala en un edificio moderno, cuya arquitectura es funcional y está rodeada por tiendas de venta de exvotos, donde las velas y las representaciones de parte del cuerpo en cera son muy abundantes. En ese texto, me he referido a dicha sala y su exposición como un dispositivo cultural (Fogelman, 2024a).

Algo parecido vemos en Guadalupe, en sus historias visuales, en los objetos que se llevan, en la colección que se expone. Por otro lado, tanto Guadalupe como Aparecida tienen espacios destinados para encender las velas de rogativa o de agradecimiento. Y esas velas se derriten, se funden y vuelven a usarse para acercar a los fieles y sus experiencias religiosas al



Imágenes 15 y 16. La similitud entre cuerpo/cera y espíritu/llama fortalece la idea de que si la luz de la vida se apaga, de alguna manera puede regresar rescatando algo material que representa la permanencia del cuerpo, como la energía o el poder de una reliquia.

altar del sacrificio de Jesús, especialmente en cirios pascuales. Así, las velas (que representan cuerpo y espíritu) pueden retornar. También funciona de un modo parecido con los simulacros de las partes del cuerpo que se entregan como ofrenda. Si las piezas son en cera, pueden fundirse y volver a aparecer. De este modo, la fantasía del retorno físico o de la persistencia del espíritu después de “apagarse” se estimula metafóricamente.

En cambio, en Luján, eso no sucede de forma explícita. Me ha llamado la atención que, cada vez que pregunté a mis entrevistadas sobre el uso de velas en la BNL, ninguna había notado nada extraño en que no hubiera un lugar específico para encender velas. Ninguna de ellas, que ha visitado (dos, incluso, peregrinaron) el santuario, lleva velas; alguna sí las ha comprado para llevarlas a su casa.

Una de mis entrevistadas, Natalia Calvo, me respondió que suponía que los sacerdotes hacían lo mismo que en otros santuarios: “Con las velas derretidas [...] hacen nuevas velas”. Otra entrevistada, Celia Burgos, piensa que tiran los restos de las velas derretidas y que la mayoría de las velas que la gente compra son para bendecirlas y, luego, llevarlas a sus casas. Me llama la atención que no encuentren desmesurada la oferta de velas que no serán encendidas en ninguna parte de la basílica.

## ESTAMPITAS EN LA BILLETERA Y OTROS OBJETOS DE PROTECCIÓN Y MEMORIA

Las cuatro entrevistadas hicieron hincapié en la venta de objetos destinados a ser “recuerdos”, *souvenirs* de su visita a Luján y pequeños regalos para sus seres queridos. Estos objetos –llaveros, rosarios, medallitas de la Virgen, estampitas, botellitas con agua– constituyen muchas veces amuletos, sirven de protección por su cercanía con la imagen de Luján y su santuario. Hipotéticamente, los llaveros protegen la casa y el automóvil; las estampitas suelen llevarse en las billeteras (al respecto, incluyo un fragmento audiovisual de la entrevista con Silvana Lemes, quien, además de contarme su experiencia peregrinando a Luján, me facilitó imágenes de su billetera y su colección de estampitas). Silvana Lemes cuenta –entre otras vivencias– por qué las lleva, cómo y dónde las consiguió: también comenta su experiencia peregrinando a Luján.

Mis entrevistadas son personas católicas, pero con posiciones diferenciadas respecto del uso de los objetos y la tradición votiva. Una de ellas, a pesar de su adscripción católica, se mostró muy reticente a las formas de



Imagen 17. Estampitas

“Son estampitas. Así las llevo en la billetera”. Gral. Rodríguez, Prov. de Buenos Aires.

Fuente: Entrevista con Silvana Lemes, 2025.



Imagen 18. Otras estampitas

“Y estas otras tengo guardadas de peregrinaciones anteriores. Un par de años fui de noche y no me dieron. Desde el 2001 que voy todos los años”. Gral. Rodríguez, Prov. de Buenos Aires.

Fuente: Entrevista con Silvana Lemes, 2025.



Imagen 19. Recorrido de la peregrinación número 50 a Luján, mayo de 2024

Fuente: ENLACE al Spot de la 50° Peregrinación Juvenil a Luján. <https://youtu.be/aX-HMz06vft4?si=7huYf2arH2gkCOJI>.

la piedad popular mariana. No obstante, en las otras tres entrevistas pude percibir la empatía y el sentimiento con la figura de Luján y cómo sus creencias se entroncan con la experiencia de la infancia y los lazos familiares entretejidos en su forma de expresar agradecimiento. La historia de la Virgen las retrotrae a la infancia, a maestras, madres y abuelas, y la gran caminata a una forma comunitaria de participación en el ritual. Ninguna llevaba flores; sin embargo, sus amigas y sus estudiantes sí traían. Ellas, ya adultas, caminan con amigas o compañeras del trabajo. Las cuatro son docentes.

En los puestos y santerías se destacan las pequeñas imágenes de María de Luján. Tres de mis entrevistadas me compartieron fotos de “virgen-citas”: Natalia Calvo lleva un pin con María de Luján en la solapa del saco de su traje, un poco como un escudo y tiene una estatuilla de Luján en su colección de pesebres; Claudia Touris, profesora de la Universidad Nacional de Luján, que es católica pero no especialmente devota de la Virgen de Luján, le da un lugar destacado en su biblioteca a una pequeña imagen lujanense; y Celia Burgos resalta el sentido práctico en su aprecio a su “Virgencita del tiempo”, hecha en plástico y cubierta de una tintura que cambia de color según la humedad del ambiente. Celia, antes de salir, observa la imagen para saber si lleva o no paraguas.



Imagen 20. Pin para solapa de la Virgen de Luján  
Fuente: Natalia Calvo.



Imagen 21. Exvoto de la Virgen de Luján  
Fuente: Claudia Touris.



Imagen 22. Miniatura de la Virgen de Luján del tiempo  
Fuente: Celia Burgos.

Las tres imágenes fueron adquiridas en los puestos y santerías de alrededor de la BNL.

*Llevarle el cuerpo a la Virgen. Peregrinaciones y representaciones del cuerpo*

Tal como se puede apreciar en los clips de audio y video que adjunto, Silvana Lemes y Celia Burgos tienen tradición de pedirle a la Virgen y cumplir sus promesas “llevando el cuerpo” en peregrinación a su santuario. Silvana Lemes solía ir todos los años con su madre, pidiendo a la Virgen que su abuela no perdiera completamente la vista. Cuando su mamá falleció, Silvana enojada con el mundo y la religión dejó de ir a Luján un año. Como la vista de su abuela desmejoró, volvió a peregrinar retomando la tradición de su mamá fallecida. Es interesante como un sacrificio del cuerpo (la caminata es larga) sirve en la lógica de les peregrines para proteger la salud de un ser querido que, muchas veces, es parte de la familia. Al respecto, Silvana contaba en su testimonio que su madre les había dado a ella y a sus hermanas unas medallitas de la Virgen y que eso significaba una especie de unión entre las cuatro. La muerte de la madre y la pérdida de una de las medallitas, tiempo después, las llevarían a tratar de ocupar esos espacios retomando la actividad de peregrinar por la salud de su abuela y a buscar en la plaza otra medallita de reposición. Silvana volvió a peregrinar también para agradecer por su hijo Max, que nació con graves problemas de salud y estuvo meses internado. Ella sigue caminando a Luján con sus amigas.

Me parece muy interesante esta idea de “llevar el cuerpo a la Virgen”: una acción tradicional, de antiquísima data, que sigue vigente en Luján mientras que la ofrenda de simulacros del cuerpo va desapareciendo. Se trata de llevarlo en una larga caminata que no necesariamente implica entrar al camarín al final de la marcha o ir a la basílica mediante transporte público o privado, pero de ir a “visitar” a la Virgen.

Imagen 23. Silvana Lemes (izquierda) y su amiga Romina Sadleir, saliendo a Luján desde la parroquia del Carmen (Gral. Rodríguez) el año del nacimiento de Max, hijo de Silvana. Al fondo, un grupo de mujeres preparan el andador con una imagen de la Virgen de Luján para llevar en procesión



Fuente: Archivo de Silvana Lemes, 2017.

Yo misma, en 1981, fui caminando desde la localidad de Moreno hasta Luján (aproximadamente 30 kilómetros), pero lo hice sin motivos religiosos: estaba promediando mi educación secundaria y simplemente acompañé a unos amigos de la escuela que querían participar de la Peregrinación Juvenil de ese año que se llevaba a cabo durante la noche. Éramos dos chicas (Graciela y yo) y dos chicos (Fabián y Álvaro). Recuerdo que hacía mucho frío. Era, probablemente, el mes de mayo. Había paradas para tomar café o descansar, gente que llevaba bolsos con comida o bebida, muchos cantaban o rezaban. Recuerdo algunos que llevaban radiograbadores grandes sobre los hombros (diacrítico de clase social subalterna en los años ochenta) y ponían su música en volumen muy alto. Personas de todas las edades, de diferentes grupos sociales, pero me atrevería a decir, que –según mi memoria– éramos de clase media, media/baja y baja, principalmente. Fueron más de cinco (tal vez seis) horas de caminata y en los últimos kilómetros tuvimos que andar bajo la lluvia. Cuando llegamos a la basílica, tenía los pies lastimados: las ampollas que se hicieron durante la marcha incluso habían estallado. Había mucha gente pese al mal tiempo. Solo los dos varones del grupo entraron a la basílica. Mi amiga y yo nos quedamos descansando afuera, sentadas en las escalinatas, un poco sorprendidas de la devoción de nuestros compañeros. Pero más me había asombrado la forma en que otra gente rezaba en el camino, bajo la lluvia y cómo algunos subieron de rodillas unos tramos de la escalinata. No recuerdo haber comprado ningún objeto, pero sí que desayunamos en una cafetería, en la estación terminal. Seguía lloviendo y nos volvimos a casa en ómnibus. No imaginaba, en ese momento, que luego estudiaría la carrera de Historia en la Universidad Nacional de Luján ni, mucho menos, que investigaría en torno al culto a la Virgen.

Volviendo a la política de la religiosidad de Luján, pienso que los modos que se fueron adoptando con el tiempo rescatan del Concilio Vaticano II la austeridad, la erradicación de formas populares de devoción porque son vistas como muy cercanas a la superstición: entiendo que así es *la modernidad en clave lujanense*. Una *modernidad* que erradica el cuerpo representado de la escena, salvo para llevarlo en sacrificio durante una larga caminata y arrodillarse frente a la imagen colocada en lo alto del camarín y detrás del altar. Y esta distancia con el cuerpo representado que, por un lado, bloquea el ingreso de exvotos, también impide toda posible desnudez en el templo.

El supuesto milagro de sanación permite en algunas iglesias el ingreso de representaciones de partes del cuerpo que nunca podrían llevarse descubiertas, sin ropas. Así, en algunas iglesias, catedrales y basílicas donde los exvotos son permitidos, pueden ingresar (junto a las representaciones de piernas, cabezas y brazos), los senos, las próstatas y las vaginas (Fogelman, 2024a). El criterio de austeridad, de pulcritud, de distancia higiénica con el cuerpo y la superstición acaba ofreciendo el ámbito pétreo en el que solo el verbo y sus abstracciones quedan inscritos sobre el mineral como prueba del milagro, sin cuerpos y sin fotografías.

¿Es posible pensar que se implanta una cierta modernidad más fría, higiénica e impersonal? En el exvoto arquitectónico, baluarte de piedra labrada de la Virgen de Luján, se sacraliza la palabra y se quita al cuerpo, su centralidad. Hay, eso sí, un dispositivo que me ha llamado mucho la atención: un pesebre grande, lleno de piezas pequeñas, dispuesto en una vitrina amplia y bañado en luces que cambian de color. Este pesebre –donado por una escuela de Luján– tiene debajo una alcancía para recibir limosnas para la basílica, pero la gente tiende a lanzar los billetes por encima del vidrio, lo que deviene en un paisaje extraño (bastante frío, para mi gusto, quizás un poco tenebroso), que pasa del azul, al verde, al amarillo, y donde José, María y el niño Jesús quedan rodeados de dinero. La escena principal es la recepción a los Reyes Magos, pero en el resto, una serie de personas (campesines, pastorxs, pordioseres, soldados) aparecen cubiertos de billetes.

En el video que adjunto, tomado durante mi visita de 2024, pueden verse con detalle estas escenas, escuchar –de fondo– un canto y una música durante una ceremonia en el altar principal, además de ver cómo les adultes llevan a sus niños para ver el pesebre y dejar limosnas. Sin duda, es una forma de expresar religiosidad entre *otras* cosas. Un dispositivo antiguo en formato nuevo, en el que la creencia, la superstición y el espectáculo enlazados con el juego infantil y la búsqueda de dinero interactúan.

Llevar flores o velas sigue siendo una pauta, pero disminuida en su frecuencia; por otro lado, como las velas no se encienden, pocas se rompen. Pueden entrar por una puerta y salir, enteras, por la otra. El desgaste las hará quebrar y eventualmente fundir o desechar, pero no es una política vinculada al discurso de la trascendencia explícitamente declarada por parte de los sacerdotes de la basílica. Esos objetos pasan de manera directa a salas fuera del templo y sabemos que circulan en los puestos de venta

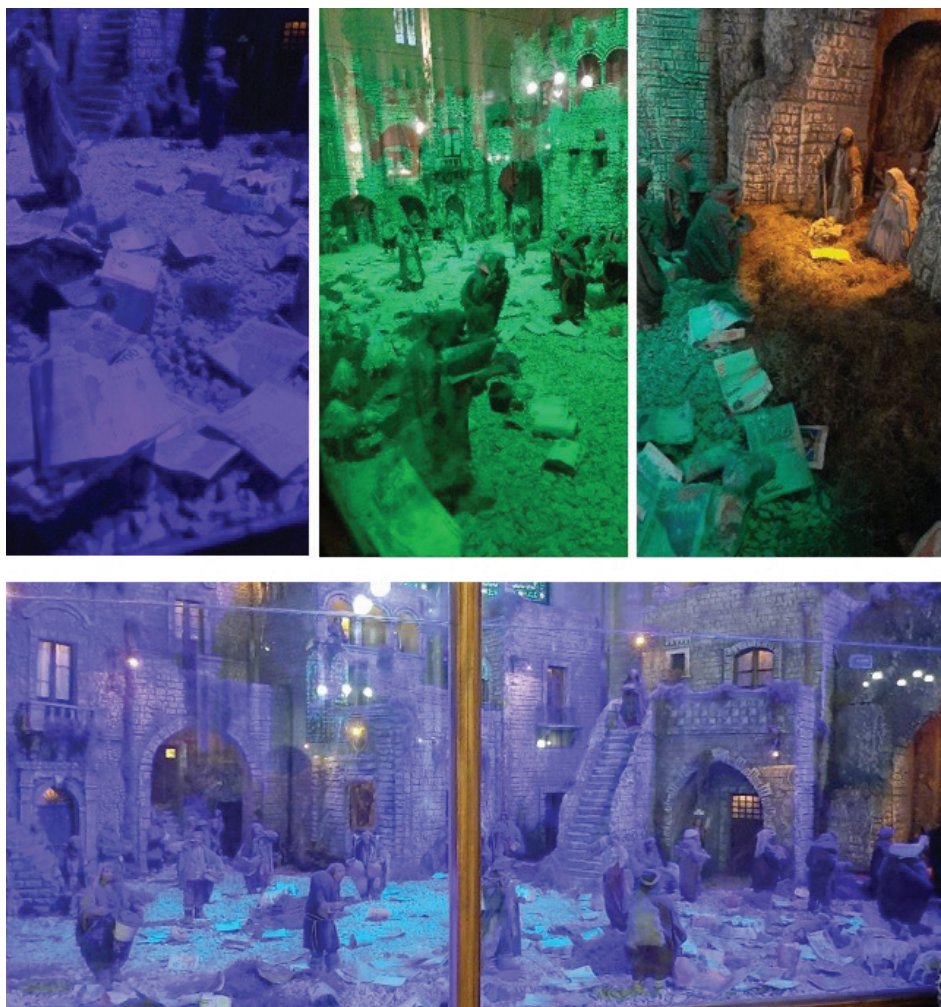


Imagen 24. Paisaje del pesebre cubierto de dinero. Santuario y Basílica de Nuestra Señora de Luján.

Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2024.

que rodean a la basílica. La política seguida en Luján al respecto de los exvotos parece ajustarse más a las disposiciones del Concilio Vaticano II y la preocupación por contener o limitar el “exceso” en materia de religiosidad popular, pero también parece aceptar la llegada de ofrendas y su recirculación mercantil (Fogelman, 2024a: 265).

Para ese ritual de acercar el cuerpo y el espíritu al pedido, los fieles compran velas con la imagen de la Virgen u otros santos en la plaza y se

las llevan a sus casas o, en menor medida, las encienden en las escalinatas. El cuerpo aparece, sí, en el santuario de Luján mediante la gran ofrenda del sacrificio que son las caminatas, las peregrinaciones regulares que la Iglesia organiza. Una de ellas es la tradicional Peregrinación de la Juventud a Luján.

Más allá del efecto visual de los vitrales y las ojivas neogóticas que promueven un ambiente de *revival* medieval en pleno siglo XXI, la gestión de la piedad popular parece –tal como he descrito antes– mucho más contenida o limitada que en otros santuarios nacionales donde hay enorme cantidad de exvotos (*promesas* y “milagritos”) y donde hay sitios específicos para el encendido de las velas ofrendadas.

Hace aproximadamente quince años dirigí un proyecto grupal sobre religión e historia regional, cuyos resultados fueron publicados en un libro que coordiné junto con dos colegas de la UNLu (Fogelman, Ceva y Touris, 2013). En esa investigación observamos que hay presencia de colectividades gauchescas o de inmigrantes (bolivianos, paraguayos, portugueses, etc.) que dan mucho brillo y color a la plaza y al atrio en sus fechas conmemorativas. Sin embargo, también notamos que el complejo basílica casi no incorporaba objetos al espacio durante dichas celebraciones, más allá de los vestidos de algunas imágenes de la cripta, hechos por sus comunidades étnicas o nacionales de origen; por ejemplo, los mantos de la Virgen de Copacabana y de la Virgen de Urkupiña, confeccionados y donados por sus devotas bolivianas inmigradas a la Argentina y sus comunidades.

En Luján encontramos una arquitectura votiva fundamental, que funciona como casa de la imagen de la Virgen y baluarte de la religión, entre otras cosas, caracterizada por su estructura de piedra que irradia una imagen de fortaleza marcada por piedras incontables con los nombres de las personas o familias que agradecieron a la Virgen.

En la entrevista realizada en el escritorio de recepción de ofrendas (junio de 2024), las personas que atendían allí (guías oficiales del santuario) me explicaron que, desde su creación, la basílica ofrecía en sus paredes unos ladrillos perforados donde colocar unos papelitos enrollados con el nombre y el agradecimiento por un favor concedido y, encima, se labraba la piedra con el nombre de les donantes. No sé si todas las piedras labradas que vemos con nombres de personas o de familias mejor perfilados o desgastados por el tiempo, tienen dentro esos papelitos/cápsulas.





Imagen 25. Peregrinación y fiesta boliviana; Procesión de los Gauchos; VII Caravana y misa anual de la comunidad portuguesa en la Argentina  
Santuario y Basílica de Nuestra Señora de Luján.  
Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2008.

Imagen 26. Agradecimiento en la piedra,  
repintado en el original  
Santuario y Basílica de Nuestra Señora de  
Luján.  
Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2024.



No obstante, entiendo que la práctica de labrar las paredes, columnas y escaleras con nombres de donantes y exvotos, ya prevista por Salvaire, indica un dispositivo pensado para plasmar en la piedra el milagro concedido de una manera sobria y, al mismo tiempo, rentable para el templo: no todo el mundo pudo ni podría pagar la contribución necesaria para dar cumplimiento a esa promesa y hacer labrar su nombre para siempre en las paredes de la basílica. Salvaire en su proyecto, en 1885, previó el dispositivo votivo signado por la palabra en la piedra, reservando las pa-

redes, las columnas y las escaleras para esa forma de expresión escrita del agradecimiento. Cada nombre que agradece en la piedra instauro en los visitantes una confianza sólida en la potencia de la Virgen. Adjunto un clip de video con imágenes de las piedras labradas en las paredes de la basílica.

El templo como dispositivo así inscrito impresiona a sus visitantes e instauro jerarquías y notabilidades: los nombres labrados en la piedra son familias locales y regionales destacadas, empresarios de carácter nacional (los Mihanovich, por ejemplo, empresarios navieros), políticos católicos, etc.



Imágenes 27 y 28. Paredes, columnas y escaleras labradas con donaciones y agradecimientos

Santuario y Basílica de Nuestra Señora de Luján

Fuente: Archivo de Patricia Fogelman, 2024.

Tantos agradecimientos refuerzan el efecto del dispositivo, como lo haría una colección de exvotos que afecta mediante sorpresa y emoción a los visitantes: la enormidad de su presencia habla de una gran eficacia de la imagen milagrosa. Este templo, que es santuario, funge también como refugio y como baluarte porque su sólida y destacada presencia en la llanura pampeana se proyecta en el espacio como un templo/fortaleza que representa a la Iglesia en el escenario sociocultural bonaerense. Al ser la casa de la Virgen más importante en la Argentina, la basílica –refugio de los feligresxs y baluarte de la Iglesia–, trasciende en la escala nacional amplificando la potencia de su imagen mariana y legitimando a la Iglesia que gestiona esa fuerza.

A su vez, al menos desde 1944, la representación de la Virgen de Luján con su rayera dorada, corona y manto triangular celeste y blanco (colores nacionales) se masificó mediante su designación como patrona de las rutas argentinas y aún más, en 1948, cuando se la declaró patrona de los Ferrocarriles Argentinos. Aún es posible ver en las estaciones del tren y del subterráneo porteño imágenes entronizadas de la Virgen de Luján. Se ha construido en la pequeña imagen lujanense un ícono de re-



Imagen 29. Vista aérea del ábside de la Basílica Nacional de Nuestra Señora de Luján  
Fuente: Autor desconocido.

ferencia para el territorio nacional y, a su vez, lo alberga un edificio que proyecta su sombra o su potencia, como un hito en el mismo territorio.

## CONSIDERACIONES FINALES

En el santuario de la Virgen de Luján los exvotos que no son velas fueron desapareciendo de escena con el correr del tiempo y, más intensamente, durante la segunda mitad del siglo xx. Podría afirmar que Luján está pa-

Imagen 30. Captura de pantalla de la página web del santuario de Luján, con video de la Virgen en YouTube

Fuente: <https://youtu.be/rKJlomsQvHc>, 2025.

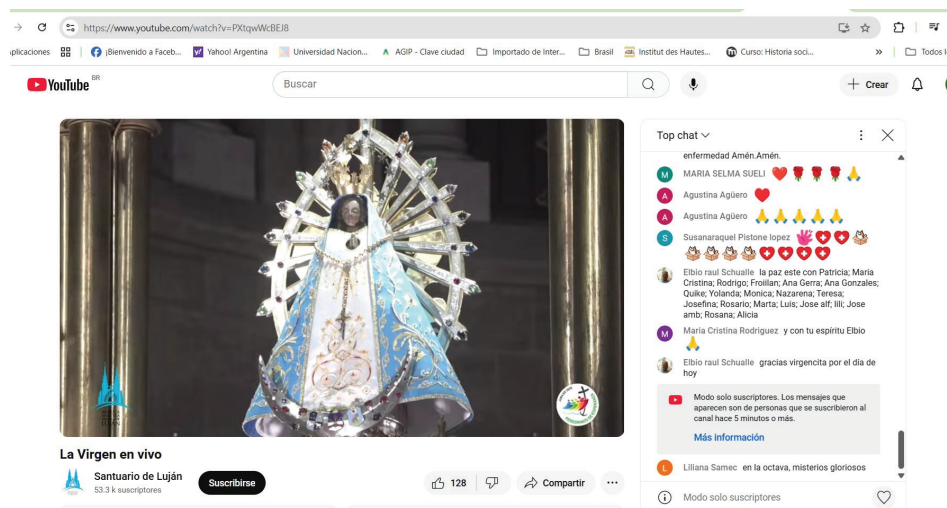


Imagen 31. Transmisión en vivo desde el altar de la Virgen

En la liga se puede consultar el calendario de las misas. Se transmite un video musical de temática religiosa que muestra a personas en el templo, además de excelentes planos del camarín y de la imagen original de la Virgen de Luján.

Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=PXtqwWcBEJ8>



sando por un proceso de secularización muy particular. Las creencias y las prácticas religiosas siguen muy activas a su alrededor, pero la administración, gestión y vínculos con la escena política, en general, remiten a un contexto de grandes cambios. En Luján, con el exilio de la práctica de exhibición de exvotos y la falta de nuevas imágenes en el interior de la basílica (salvo en la cripta) parecen atenerse al deseo de “decencia y modestia” del culto posconciliar, mientras incorporan lo moderno en sus sistemas de ordenamiento del espacio y gestión de las ofrendas (Fogelman, 2018).

En esta tradición mariana, la política estuvo siempre muy cercana a la legitimidad del culto por alianzas entre las dos esferas o por competencia entre ellas (Fogelman, 2010 y Touris, 2013). La devoción creció intensamente al calor de esas tensiones entre religión y política. En esos espacios de tensión (con las transformaciones que se imponen hacia adentro de los santuarios) se juegan las cartas de cierta secularización, pero observo que dicho proceso es ambiguo porque en la basílica de Luján, con su carencia de ofrendas y de objetos de la religiosidad popular, se camina y se respira “dentro” de un exvoto lleno de piedras labradas con agradecimientos, donde la antigua práctica votiva sobrevive al olvido; incluso, cuando su antigua centralidad se ha desplazado, persiste ante los ojos de los visitantes.

En las formas de existencia, permanencia, exhibición y aun de relativo soslayo de las ofrendas (*ergo*, en la búsqueda de materializar la eficacia de supuestos milagros, pero no hacerlo de manera que invada el espacio quitando centralidad al refugio de piedra), el complejo del santuario y las tiendas circundantes a la basílica funcionan, en su conjunto, como un dispositivo cultural religioso inserto en un proceso de secularización, pero movido por los vaivenes y deslizamientos del desencantamiento y del reencantamiento del mundo (Weber, 2014 [1922]; Maffessoli, 2002; Schluchter, 2017; Fogelman, 2024b).

Más allá de estas consideraciones históricas, pienso que mi curiosidad por entender las lógicas y las emociones imbricadas en las prácticas de devoción mariana, por conocer y comprender las representaciones de la figura de la Virgen, por sondear cómo las relaciones sociales de poder se tejen alrededor del significado o del simbolismo de la imagen, pueden haber surgido de ese contacto inicial con la materialidad del culto en la que fabricar velas tuvo que ver. Puede ser que esa anecdótica experiencia personal sea indivisible de mi interés profesional: un interés, una curiosidad que lleva ya muchos años de existencia y que hace que, como histo-

riadore cultural, revise el material documental, diseñe nuevas entradas a las fuentes y me tomé la libertad de hurgar en mis memorias junto con los testimonios de mis entrevistadas.

A lo largo de este artículo pude experimentar hasta lúdicamente el cruce entre historia y autobiografía. Siento que lo he atravesado de punta a punta con sinceridad y hasta con cierto cariño, gracias a un tema (objeto de mi estudio) que me permite ir de los archivos a los templos; de la memoria y la voz a las fotografías y, finalmente, a ciertas materialidades, intentando recorrer el camino no lineal de la historia cultural de la religión.



## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2011). “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica*, vol. 26, núm. 73, mayo-agosto, pp. 249-264.
- Bennett, Tony (2005). “The Exhibitionary Complex”, en Reesa Greenberg, Bruce Ferguson y Sandy Nairne (eds.). *Thinking About Exhibitions*. Londres: Routledge, pp. 58-80.
- Burucúa, José e Isaura Molina (2001). “Religión, arte y civilización europea en América del Sur (1779-1920). El caso del Río de la Plata”, *SEPARATA*, núm. 2, p. 5.
- Carballo, Cristina Teresa (2008). “El camino del peregrino: hacia una reconstrucción territorial de las creencias religiosas (Argentina): el caso de la peregrinación gaucha a la ciudad de Luján”. Tesis doctoral digitalizada. Le Mans: Université de Le Mans.
- Ceva, Mariela (2013). “Las peregrinaciones extranjeras a Luján hacia el Centenario”, en Patricia Fogelman, Mariela Ceva y Claudia Touris (eds.). *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e historia regional*. Buenos Aires: Biblos, pp. 51-66.
- Deleuze, Gilles (1990). “¿Qué es un dispositivo?”, en Etienne Balbier *et al.* *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, pp. 155-165.
- Didi-Huberman, Georges (2016). *Exvoto: imagen, órgano, tiempo*. Barcelona: Sans Soleil.
- Duncan, Carol (2007). *Rituales de civilización*. Murcia: Nausicaä.
- Fabre, Pierre-Antoine, Caroline Perrée y Renée de la Torre (2021). “De la confection à l’exposition: quand l’exvoto fait système. Desde la confección hasta la exhibición: cuando el exvoto se establece como

sistema”, en Caroline Perrée. *L'exvoto ou les métamorphoses du don. El exvoto o las metamorfosis del don*. Ciudad de México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro Nacional de la Investigación Científica, pp. 7-49.

- Flores, Fabián (2012). “Luján como *hierópolis*: del relato espacial al lugar religioso”, *Revista Universitaria de Geografía*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, núm. 21, pp. 137-158.
- (2025). “Patrimonios disonantes en el centro histórico basilical de Luján”. *Anuario de la División Geografía*. Luján: UNLU Ediciones, pp. 1-19.
- Fogelman, Patricia (2003). “Reconsideraciones sobre los orígenes del culto a la Virgen de Luján”, *Entrepasados. Revista de Historia*. Buenos Aires, núm. 23, pp. 123-148.
- (2006). “Simulacros de la Virgen y refracciones del culto mariano en el Río de la Plata colonial”. *Eadem Utraque Europa. Revista de Historia Cultural e Intelectual*, Buenos Aires, año 2, núm. 3, pp. 11-34.
- (2010). “La religiosidad y el poder desde la perspectiva de los estudios culturales”, en Patricia Fogelman (comp.). *Religiosidad, cultura y poder: temas y problemas de la historiografía reciente*. Buenos Aires: Lumiere, pp. 9-18.
- (2013). “Dos exvotos contra el Estado liberal: la Basílica y el libro de Salvaire sobre la historia del culto de Luján”, en Patricia Fogelman, Mariela Ceva y Claudia Touris (eds.). *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e historia regional*. Buenos Aires: Biblos, pp. 25-49.
- (2018). “Exvotos y secularización: libro y santuario de la Virgen de Luján, fines del s. XIX”, *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, núm. 31, pp. 167-202.
- (2024a). “Exvotos y dispositivos culturales en los santuarios nacionales de Nuestra Señora de Luján y Nossa Senhora Aparecida”, en Ana Paula Barcelos Ribeiro da Silva, Patricia Fogelman, Rafael Vaz da Motta Brandão y Leda Agnes Simões de Melo. *Conexões Brasil-Argentina: Pontes e intercâmbios a partir da História*. Río de Janeiro: Ed. Mauad x, pp. 253-278.
- (2024b). “El reencantamiento travesti. Arte y religiosidad en Buenos Aires”, en Carlos Prado, Cleverson Rodrigues da Silva, Fábio da Silva Sousa e Jorge Christian Fernández (orgs.). *Nuestra Améri-*

- ca: *pesquisas e trajetórias em história das Américas*. Paranavaí: EduFatecie, pp. 225-250.
- Foucault, Michel (ed.) (2016). *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, t. I. Buenos Aires: Siglo XXI.
- International Council of Museums (ICOM) (2022). *Definición de museo*. Praga, 24 de agosto. <https://icom.museum/es/recursos/normas-y-directrices/definicion-del-museo/>.
- Lida, Miranda (2010). “¡A Luján! Las comunidades de inmigrantes y el naciente catolicismo de masas, 1910-1934”, *Revista de Indias*, 70. Madrid: CSIC, pp. 809-836.
- Maffesoli, Michel (2002). “El reencantamiento del mundo”, *Sociológica*. México, vol. 17, núm. 48, pp. 213-241.
- Martín, Eloísa (1997). “La Virgen de Luján: el milagro de una identidad nacional católica”, ponencia presentada en *II Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica*, 27 al 29 de noviembre. Buenos Aires: disponible en NAYA. <https://www.equiponaya.com.ar/congresos/contenido/religion/24.htm>
- McCann, William (1939 [1847]). *Viaje a caballo por las provincias argentinas*. Buenos Aires: Ferrari.
- Olaechea, Silvina (2013). “Etnicidad y tradición. Peregrinaciones y fiestas de bolivianos y gauchos en Luján”, en Patricia Fogelman, Mariela Ceva y Claudia Touris (eds.). *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e historia regional*. Buenos Aires: Biblos, pp. 99-118.
- Real Academia Española. “Baluarte”. *Diccionario de la Lengua Española*. <https://dle.rae.es/baluarte>
- Romero, José Luis (1986 [1956]). *Las ideas políticas en Argentina*. Buenos Aires: FCE.
- Salvaire, Jorge M. (1885) *Historia de Nuestra Señora de Luján, su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Por un sacerdote de la congregación de la Misión*. Buenos Aires: Imprenta de Pablo E. Coni. Especial para Obras [con grabados de E. Woodwell].
- Schluchter, Wolfgang (2017). *El desencantamiento del mundo: seis estudios sobre Max Weber*. Ciudad de México: FCE.
- Terán, Oscar (2008). *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Touris, Claudia (2013). “Catolicismo popular e imaginario liberacionista en los años 70. El caso de las peregrinaciones villeras a Luján y del

Movimiento Villero Peronista”, en Patricia Fogelman, Mariela Ceva y Claudia Touris (eds.). *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e historia regional*. Buenos Aires: Biblos, pp. 67-97.

Weber, Max (ed.) (2014 [1922]). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: FCE.

*Patricia Alejandra Fogelman* es historiadora e investigadora de Carrera en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Doctore en Historie et Civilisations de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales (EHESS) de París y doctore en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFYL-UBA). Magister en Historia Latinoamericana de la Universidad Internacional de Andalucía (UNIA-España). Realizó cuatro estancias posdoctorales en Brasil y Francia. Es docente del Doctorado en Historia y Teoría Comparada de las Artes en la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF). En el Instituto Ravignani de la UBA ha dirigido durante más de 20 años el Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización (GERE). Actualmente dirige el Programa Transversal Género, Religión, Arte y Materialidades (Transversal-GRAMA), radicado en el Centro Materia de la UNTREF y dirige también el Centro de Estudios Brasileños (CEB) de la UNTREF. Este trabajo es un resultado parcial de su investigación de Carrera en CONICET y de un proyecto grupal desarrollado en el Programa Transversal-GRAMA, aprobado por la Secretaría de Investigación y Desarrollo de la UNTREF, titulado: “hilo/voz/tierra/fuego. Un acercamiento a la *performance* artística y activista a partir de la materialidad, la sonoridad y la visualidad en Buenos Aires desde una perspectiva de género” (2025-2026). Correo: pafogelman@gmail.com

**EDITORIAL**

|                   |   |
|-------------------|---|
| Renée de la Torre | 1 |
|-------------------|---|

**DOSIER**

**ROMPER LOS PARADIGMAS: EL EXVOTO, UN PATRIMONIO EN RESISTENCIA Y TRANSMUTACIÓN**

|                 |   |
|-----------------|---|
| Caroline Perrée | 5 |
|-----------------|---|

**LOS EXVOTOS COMO OBJETO Y MEMORIA ACTIVA: APORTES DE HALBWACHS Y LATOUR**

|                             |    |
|-----------------------------|----|
| José Cláudio Alves Oliveira | 19 |
|-----------------------------|----|

**EXVOTO, BALUARTE Y SANTUARIO: ENTRE LA HISTORIA, LA AUTOETNOGRAFÍA Y UNA VISITA A LA BASÍLICA NACIONAL DE LUJÁN (ARGENTINA)**

|                             |    |
|-----------------------------|----|
| Patricia Alejandra Fogelman | 37 |
|-----------------------------|----|

**PEDIR Y AGRADECER POR LOS MILAGROS CONCEDIDOS: LA HISTORIA, LAS PRÁCTICAS Y EL CONTENIDO SOCIAL DE LOS EXVOTOS EN LA CAPILLA DE JESÚS MALVERDE**

|                        |    |
|------------------------|----|
| Diana María Perea Romo | 75 |
|------------------------|----|

**“GRACIAS A LA VIRGEN”: EXVOTOS EN INTERNET Y RELIGIÓN DIGITAL EN LA MODERNIDAD BARROCA**

|                          |     |
|--------------------------|-----|
| Carlos Nazario Mora Duro | 105 |
|--------------------------|-----|

**REALIDADES SOCIOCULTURALES**

**TESTIMONIO DE LA BARBARIE: FOSAS CLANDESTINAS COMO MICROESPACIOS DE EXCEPCIÓN EN EL NORTE DE CHIHUAHUA, MÉXICO, 2008-2024**

|                              |     |
|------------------------------|-----|
| Salvador Salazar Gutiérrez   |     |
| Vladimir Hernández Hernández | 129 |

**BUROCRACIA COMO FRONTERA: EDUCACIÓN SUPERIOR, DEPORTACIÓN Y LA CIUDADANÍA LIMINAL DE LOS *HOMIES* EN MÉXICO**

|                               |     |
|-------------------------------|-----|
| Ricardo Alfonso Zepeda Orozco | 159 |
|-------------------------------|-----|

**ENCARTES MULTIMEDIA**

|                                                                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>TEÑIR EL SILENCIO: NARRATIVAS AUDIOVISUALES<br/>Y TEXTILES DE MUJERES GAMBIANAS A TRAVÉS DEL <i>BATIK</i></b> |     |
| Martha Ileana Landeros Casillas                                                                                  | 185 |
| <b>LOS TATUAJES DE LA SANTA MUERTE</b>                                                                           |     |
| Gustavo Morello                                                                                                  | 203 |

**ENTREVISTAS**

|                                                                                                      |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>DESDE EL DIVÁN AL CONFESIONARIO:<br/>ENTREVISTA CON FERNANDO M. GONZÁLEZ</b>                      |     |
| Por Renée de la Torre Castellanos                                                                    | 217 |
| <b>LA VULNERABILIDAD Y LOS SENTIDOS EN LA NARRACIÓN<br/>ETNOGRÁFICA: ENTREVISTA CON PAUL STOLLER</b> |     |
| Por Yael Dansac                                                                                      | 227 |

**DISCREPANCIAS**

|                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>VIDAS EN SUSPENSO: MIRADAS CRUZADAS SOBRE MIGRANTES<br/>ATRAPADOS EN LAS FRONTERAS</b> |     |
| Debatén: Florence Boyer, Lorenzo Ghione,<br>Harouna Mounkaila                             |     |
| Modera: Olga Odgers-Ortiz                                                                 | 245 |

**RESEÑAS CRÍTICAS**

|                                                                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>ENFERMEDAD Y GUERRA: BREVE ANÁLISIS<br/>DE UN <i>PHÁRMAKON</i> ETNOGRÁFICO A PARTIR DE<br/>SUS EFECTOS SECUNDARIOS</b> |     |
| Juan Felipe Guevara Aristizábal                                                                                           | 261 |
| <b>¿CÓMO ENSEÑAR O CÓMO APRENDER HISTORIA?</b>                                                                            |     |
| Adriana Mata Puente                                                                                                       | 273 |
| <b>LA ESCUCHA COMO MÉTODO: ALCANCES Y PERSPECTIVAS<br/>DE LA HISTORIA ORAL</b>                                            |     |
| Ignacio Salvador Durán Ricardez<br>Natalia Zepeda Cazarez                                                                 | 283 |



Ángela Renée de la Torre Castellanos

Directora de *Encartes*

Emilia Díaz Corona Centeno

Edición

Verónica Segovia González

Diseño y formación

Isabel Orendáin

Amparo Ramírez Rivera

Corrección

Karla Figueroa Velasco

Difusión

Arthur Temporal Ventura

Formación en WordPress

## DIRECTORIO



CENTRO DE INVESTIGACIONES  
Y ESTUDIOS SUPERIORES  
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL



El Colegio  
de la Frontera  
Norte



ITESO Universidad  
Jesuita de Guadalajara



EL  
COLEGIO  
DE  
SAN LUIS

### Equipo de coordinación editorial

Ángela Renée de la Torre Castellanos *Directora de Encartes* ■ Gabriela Zamorano Villarreal *CIESAS-CDMX* ■ Maximino Matus Ruiz *El COLEF* ■ Frances Paola Garnica Quiñones *El COLSAN* ■ Arturo Gutiérrez del Ángel *El COLSAN* ■ Alina Peña Iguarán *ITESO* ■ Ignacio Salvador Durán Ricardez *CIESAS-Occidente*

### Comité editorial

Francisco Javier Fernández de Castro Santos *Director general interino del CIESAS* ■ Víctor Alejandro Espinoza Valle *Presidente de El COLEF* ■ Juan Sebastián Larrosa Fuentes *Director del Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO* ■ David Eduardo Vázquez Salguero *Presidente de El COLSAN* ■ Jorge Eduardo Aceves Lozano *CIESAS-Occidente* ■ María Guadalupe Alicia Escamilla Hurtado *Subdirección de Difusión y Publicaciones del CIESAS* ■ Érika Moreno Páez *Coordinadora del Departamento de Publicaciones de El COLEF* ■ Manuel Verduzco Espinoza *Director de la Oficina de Publicaciones del ITESO* ■ Dulce María Avendaño Vargas *Jefa de la Unidad de Publicaciones de El COLSAN* ■ José Manuel Valenzuela Arce *El COLEF* ■ Luz María Mohar Betancourt *CIESAS-Ciudad de México* ■ Ricardo Pérez Montfort *CIESAS-Ciudad de México* ■ Séverine Durin *CIESAS-Noreste* ■ Carlos Yuri Flores Arenales *Universidad Autónoma del Estado de Morelos* ■ Sarah Corona Berkin *DECS/Universidad de Guadalajara* ■ Norma Iglesias Prieto *San Diego State University* ■ Camilo Contreras Delgado *El COLEF*

### Cuerpo académico asesor

Alejandro Frigerio  
Universidad Católica

Argentina-Buenos Aires

Alejandro Grimson

UNSAM-Buenos Aires

Alexandrine Boudreault-Fournier

University of Victoria-Victoria

Carlo A. Cubero

Tallinn University-Tallinn

Carlos Fausto

UFRJ-Río de Janeiro

Carmen Guarini

UBA-Buenos Aires

Caroline Perrée

Centro de Estudios Mexicanos y

Centroamericanos-Ciudad de

México

Clarice Ehlers Peixoto

UERJ-Río de Janeiro

Claudio Lomnitz

Columbia-Nueva York

Cornelia Eckert

UFRGS-Porto Alegre

Cristina Puga

UNAM-Ciudad de México

Elisenda Ardèvol

Universidad Abierta de

Cataluña-Barcelona

Gastón Carreño

Universidad de

Chile-Santiago

Gisela Canepá

Pontificia Universidad

Católica del Perú-Lima

Hugo José Suárez

UNAM-Ciudad de México

Julia Tuñón

INAH-Ciudad de México

Maria de Lourdes Beldi

de Alcântara

USP-Sao Paulo

Mary Louise Pratt

NYU-Nueva York

Pablo Federico Semán

CONICET/UNSAM-Buenos Aires

Rose Satiko Gitirana Hikiji

USP-Sao Paulo

Sarah Pink

RMIT-Melbourne

*Encartes*, año 9, núm. 18, septiembre 2026-febrero 2027, es una revista académica de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, Ciudad de México, Apdo. Postal 22-048, Tel. (55) 5487 3570, Fax (55) 5655 5576, [encartesantropologicos@cieras.edu.mx](mailto:encartesantropologicos@cieras.edu.mx). El Colegio de la Frontera Norte, A. C., Carretera Escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México, Tel. +52 (664) 6316 344; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C., Periférico Sur Manuel Gómez Morin, núm. 8585, Tlaquepaque, Jalisco, Tel. (33) 3669 3434; y El Colegio de San Luis, A. C., Parque de Macul, núm. 155, Fracc. Colinas del Parque, San Luis Potosí, México, Tel. (444) 811 0101. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica <https://encartes.mx>. ISSN: 2594-2999. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de la revista. Se autoriza la reproducción parcial de los materiales publicados siempre y cuando se haga con fines estrictamente no comerciales y se cite la fuente. Salvo excepciones explicitadas, todo el contenido de la publicación está bajo una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.