

ESPACIOS RELIGIOSOS Y PRÁCTICAS TURÍSTICAS EN DOS DESTINOS MARIANOS EMERGENTES DE LA ARGENTINA

Fabián Claudio Flores

Universidad Nacional de Luján

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Buenos Aires, Argentina

Enviado: 10 abril 2020; Reenviado: 10 junio 2020; Reenviado: 01 julio 2021 Aceptado: 10 julio 2021.

e-ISSN: 2014-4458

Abstract

The Marian devotions are a historical regular in the reality of Latin America; and Argentina is not the exception to the case. The Marian cartography and the map of the pilgrimages to destinations where the Virgin has presence had some modifications throughout the twentieth century, and especially in last two decades through the emergence of new focuses of Marian religiosity: the Virgen del Rosario de San Nicolás (1983) and the Virgen del Cerro de Salta (1990) generating a redefinition of the pilgrim routes and religious tourism practices. The article analyses the emergence of these two new Marian spatialities and the projection as centers of religious tourism in a comparative way.

The article aims at analyzing the emergence of these two new Marian spatialities and their projection as centers of religious tourism.

The qualitative methodology supported by journalistic sources, material from web pages, brochures and audiovisual material generated by the institutions themselves together with quantitative sources were complemented by an experiential fieldwork in both religious stages

Resumen

La presencia de devociones marianas es una constante histórica en la realidad de América latina; y la Argentina no es la excepción al caso. La cartografía mariana y el mapa de las rutas peregrinas a destinos donde la Virgen tiene presencia sufrió algunas modificaciones a lo largo del siglo XX, y sobre todo en sus dos últimas décadas a través de la irrupción de nuevos focos de religiosidad mariana: la Virgen del Rosario de San Nicolás (1983) y la Virgen del Cerro de Salta (1990) generando una redefinición de los circuitos peregrinos y de las prácticas de turismo religioso vinculadas a ellas.

El artículo tiene como objetivo analizar comparativamente la emergencia de estas dos nuevas espacialidades marianas y su proyección como centros de turismo religioso.

La metodología cualitativa sustentada en fuentes periodísticas, material de páginas web, folletos y material audiovisual generado por las propias instituciones junto a fuentes cuantitativas se complementaron con un trabajo de campo experiencial en ambos escenarios religiosos y entrevistas semi-

and semi-structured interviews with different subjects.

estructuradas a distintos sujetos.

The comparative study allowed us to notice the singularities of two emergent cases with different levels of advance, showing that these contemporary forms account for a complexity that requires constant evaluation of their results.

El estudio comparativo permitió advertir las singularidades de dos casos emergentes con diferentes niveles de avance, mostrando que estas formas contemporáneas dan cuenta de una complejidad que demanda evaluar sus resultados constantemente.

Keywords: religious tourism-space-mariofania-pilgrimages

Palabras clave: turismo religioso-espacio-mariofanía-peregrinaciones

INTRODUCCIÓN

El culto mariano tiene una fuerte y singular presencia en América latina a partir de la penetración de este tipo particular de matriz católica en el continente.

En la Argentina el panorama se asemeja al del resto de los países del continente. Si bien no existen cifras oficiales sobre la cantidad de turistas/peregrinos/visitantes que llegan a estos centros, la presencia de otros registros no oficiales permiten ilustrar cómo los santuarios de veneración de las distintas advocaciones a la Virgen María ocupan un lugar de privilegio en el esquema territorial argentino.

El mapa mariano nacional se dibuja con fuertes regionalismos marianos que estructuran ciertas áreas de influencia: en el Noroeste la Virgen del Valle de Catamarca, en el litoral Nuestra Señora de Itatí, en Cuyo, Nuestra Señora del Carmen, en la Patagonia, Nuestra Señora de Nahuel Huapi y en la zona Pampeana, más allá de la presencia de varios cultos locales, sin dudas se da la influencia hegemónica de Nuestra Señora de Luján que, además proyecta su supremacía a nivel nacional y regional. Por fuera del esquema mariano, la religiosidad católica en el NOA tiene fuerte presencia a partir de fiestas, celebraciones y peregrinaciones que se llevan a cabo en esta zona, como el caso de las peregrinaciones del Señor y la Virgen del Milagro de Salta que convoca a medio millón de fieles al año.

Es interesante considerar que esta cartografía mariana comenzó a sufrir algunas transformaciones a partir de la emergencia de dos fenómenos religiosos que se precipitaron en las últimas décadas del siglo XX, alterando el esquema y, sobre todo los flujos de visitantes.

Por un lado, la Virgen del Rosario de San Nicolás (a mediados de la década de 1980) se convirtió en el segundo sitio religioso más visitado del país, inclusive superando a cultos muy anteriores como Nuestra Señora del Valle (Catamarca) y Nuestra Señora de Itatí (Corrientes) que datan del siglo XVII. Por otro lado, la mariofanía de la Virgen del Cerro de Salta (fenómeno que se inicia a principios de los 1990) alteró el esquema local

e irrumpió como un nuevo foco de piedad mariana en un sector de la ciudad de Salta y si bien no hay cifras oficiales de la cantidad de visitantes al Cerro, las fuentes periodísticas mencionan entre 8.000 y 10.000 personas por fin de semana; estos guarismos varían si se trata de festividades específicas o jornadas de sanación con la presencia de la vidente.

Nos interesa –como objetivo central– poner el foco en estos dos novedosos y dinámicos fenómenos pero desde un abordaje espacial, identificando las singularidades y generalidades que expresan como parte de un proceso más amplio de cambios, tanto en las morfologías del creer como en las prácticas turísticas asociadas a ellas.

La perspectiva seleccionada para el abordaje es predominantemente cualitativa sustentada en el análisis de fuentes periodísticas, material de páginas web de los distintos actores involucrados en los procesos espaciales, folletos y material audiovisual generado por las propias instituciones y/u organizaciones y algunas fuentes cuantitativas dispersas (como la Encuesta del Programa de Turismo Religioso de la Secretaría de Turismo de la Nación y la Encuesta del Perfil del visitante de San Nicolás). Estas tareas se complementaron con un trabajo de campo experiencial (Rowles, 1978) en ambos escenarios religiosos y el desarrollo de entrevistas semi-estructuradas a sujetos que forman parte de los fenómenos y procesos que estamos analizando.

ESTADO DE LA CUESTIÓN Y PERSPECTIVA TEÓRICA

La geografía de las religiones ha sufrido interesantes y valiosas modificaciones conceptuales a partir de su acercamiento al abordaje cultural germinado en las tres últimas décadas. Así, en el marco de los estudios culturales y específicamente del giro cultural, la geografía pudo recuperar una perspectiva cuya tradición había quedado perdida en los confines del siglo XX, para resignificarla, pulirla y darle la rigurosidad necesaria que permita interpretar como lo cultural –también– opera en la producción de las espacialidades. Por un lado, el salto de la mirada morfológica a una perspectiva simbólica de los paisajes y territorios (Racine y Walther, 2006) permitió enriquecer la lectura y advertir las multiplicidades con las que los paisajes religiosos se configuran a partir de una diversa trama de prácticas y relaciones.

Por otro lado, la tradicional discusión en torno al turismo religioso como algo opuesto al fenómeno de las peregrinaciones (Collins, Kreiner, 2009; Smith, 1992; Cohen, 1992; Fleisher, 2000), también comenzó a hacer agua, y la exploración de las prácticas de los sujetos permitió romper con esas viejas dualidades que entendían a lo sagrado vs. lo profano, y al turismo como la antítesis de las peregrinaciones.

Habitualmente se suele hacer mención a sujetos y grupos que se movilizan por motivaciones religiosas y cuyo destino suelen ser ciertos “atractivos religiosos”. Numerosos científicos sociales y desde varias disciplinas han repensado acerca de estas

rígidas miradas: desde las posturas dicotómicas que enfrentan al "turista" con el "peregrino" hasta los modelos más gradualistas (Poria et. al., 2006) que suponen extremos mediados por turistas religiosos y peregrinos culturales.

Focalizando el problema en las prácticas que los sujetos ponen en juego en los espacios en cuestión, el fenómeno se enriquece y se advierten muchas más complejidades. Es por ello que para pensar las formas que adquieren estos nuevos escenarios marianos y las acciones que los visitantes desarrollan en ellos, partimos de las siguientes premisas: en primer término, volver a recuperar la mirada del individuo y su experiencia (personal y social) como el centro de interés, poniendo el acento en la experiencia subjetiva de los peregrinos, sus impresiones individuales y las referencias espaciales que hay al respecto (Poria et. al., 2006).

En segundo lugar, un giro que nos obligue a estudiar fenómenos que, desde las miradas más clásicas, no encajarían en los estudios espaciales de las peregrinaciones. Por eso, preferimos hablar de movilidad religiosa y no restringirnos exclusivamente a los flujos peregrinos, recuperando la experiencia de los visitantes en los lugares y sus prácticas.

En tercer lugar, se hace necesario romper con el modelo binómico de turismo religioso versus peregrinaciones, y todas sus gradualidades intermedias. Así, un mismo sujeto puede ser turista religioso o peregrino según las prácticas que desempeñe en determinados contextos socio-espaciales (Flores, 2018). La clave es recrear perfiles de sujetos que no son únicos y que responden a múltiples motivaciones, con diversas lógicas y formas de acción en los lugares de destino, y que en una u otra circunstancia pueden ser percibidos como integrando una, otra, todas o ningunas de las variantes presentadas en el marco de la movilidad territorial (Flores, 2011).

Finalmente, vale resaltar que es fundamental flexibilizar los enfoques y ahondar en las particularidades de cada una de las experiencias partiendo de la dimensión socio-histórica y espacial para poder poner en el centro de la cuestión las formas en que se producen los espacios como posibles atractivos turísticos de matriz religiosa y con que otros atractivos se vinculan y complementan.

MATERIALES, DATOS Y MÉTODOS

LOS CASOS

Una de las primeras aseveraciones que vale la pena mencionar es la idea que estamos analizando dos fenómenos espaciales que tienen una serie de particularidades que los conectan, ya sea en cuanto al marco de surgimiento y consolidación (que se dan en las dos últimas décadas del siglo pasado), el impacto que produjo en el campo religioso

católico de la Argentina y las incertidumbres que existen con respecto al futuro de ambos.

Una de las principales diferencias que también se hace pertinente resaltar a la hora de las comparaciones es la escala geográfica sobre la cual estamos mirando el problema. Mientras que para el caso de la Virgen del Rosario de San Nicolás, el fenómeno se encapsula en un barrio de la urbe (pero con proyección a toda la ciudad), en la Virgen del Cerro de Salta (Inmaculada Madre del Divino Corazón Eucarístico de Jesús), la espacialidad religiosa (y los procesos con los que se vincula) ocurren en torno a un Cerro de la periferia de la ciudad; quedando está casi al margen del fenómeno. Esto no significa que la conformación de estos espacios marianos no se relacione con otros ámbitos y lugares que lo exceden. En este sentido, el análisis intercalar constituye una salida viable para poder evaluar de manera compleja ambas exploraciones.

San Nicolás de los Arroyos

La centenaria ciudad de San Nicolás de los Arroyos, en el norte de la provincia de Buenos Aires cuenta actualmente con unos 150 mil habitantes. Su densa historia territorial se remonta al momento de su fundación a orillas del Paraná a mediados del siglo XVIII.

Pero la producción como espacio turístico es resultado de un proceso histórico, en el que diferentes actores tejieron un conjunto de relaciones que responden a mecanismos que le son propios a los intereses de varios agentes. Es en definitiva, producto de mutaciones que llevaron a determinar que ciertas condiciones (naturales o no, pero siempre socialmente determinadas) se convirtieran en atractivos turísticos a partir de una selección de atributos; esta selección no es neutra, sino por el contrario, allí se juegan relaciones de poder. Claro que es importante –además– considerar el muestrario de rasgos que le son propios al sitio donde se despliega el conjunto de elementos y/o procesos potencialmente transformables en atractivos, tornándose en una pieza central de la diferenciación de los lugares.

Entrado el siglo XX, el perfil turístico de la ciudad se montó en torno a dos nichos: la condición de ciudad ribereña y la importancia histórica del pasado de la localidad que puso en valor atractivos como: la Casa del Acuerdo, donde se firmó el 31 de Mayo de 1852 el pacto preexistente que dio paso a la Constitución Nacional de 1853, el Museo y Archivo Histórico Municipal "Santiago Chervo", la Catedral de San Nicolás de Bari, Museo Fotográfico y el Museo Patria y Tradición, así como el Hotel Colonial, construido en estilo autoproclamado como "colonial clásico" en 1957 (Flores, 2008).

Pero los cambios más profundos que experimentó la ciudad se dieron a mediados del siglo pasado, a partir de la instalación de la empresa estatal SOMISA (Sociedad Mixta Siderurgia Argentina) en 1947. Esta nueva materialidad geográfica no sólo redefinió el

perfil de una ciudad predominantemente agroexportadora hacia el de una con tradición industrial, sino que –además– caló hondo en la comunidad local y en la organización del espacio (Flores, 2012).

El 4 de julio de 1991, y en el marco de la política neoliberal de reducción del gasto público, achicamiento del Estado y fortalecimiento de las denominadas leyes de mercado, el presidente Carlos Menem dispuso la privatización de la planta, con los consecuentes despidos masivos y los más de 8 mil “retiros voluntarios”. En 1990, el plantel de SOMISA alcanzaba a 11.000 trabajadores, y luego de su estructuración se produjo un abrumador aumento de los índices de desocupación y subocupación. La crisis de esta empresa estatal y su cierre desmanteló la estructura industrial y convirtió a la ciudad en una urbe caótica, desindustrializada y con graves problemas socio-espaciales.

Casi de manera paralela a la desarticulación de la “Ciudad del Acero”, en un barrio de la periferia de la urbe (hoy denominado barrio Santuario) comenzaba a gestarse el fenómeno mariano. Gladys Quiroga de Motta, una mujer perteneciente a los sectores populares, con bajo nivel de instrucción y cuyo esposo era una de las víctimas del cierre de SOMISA comenzó a manifestar su experiencia referida a las apariciones y contactos que tenía con la Virgen a partir del 25 de septiembre de 1983. Fue la génesis de una mariofanía que se fue consolidando a lo largo de las décadas de los ochenta y noventa, y creciendo progresivamente en las casi dos décadas de esta nueva centuria (ver figura 1). La construcción de un nuevo espacio religioso en un barrio periférico volvió a redefinir el perfil urbano de San Nicolás intentando construir un nuevo polo de religiosidad mariano y de turismo religioso de la “Ciudad de María”.



Figura 1: Paisaje del barrio Santuario en días de peregrinación. Fuente: Foto propia, 2015.

Tres Cerritos (Salta)

La ciudad de Salta, capital de la provincia homónima, tiene alrededor de 700 mil habitantes. Fundada en el siglo XVI, la urbe tuvo una importancia estratégica como punto de contacto con los circuitos socio-económicos del Noroeste y de la costa rioplatense.

En la actualidad, la ciudad y su periferia cuentan con más de doscientos barrios de distintas fisonomías, usos del suelo y sectores socio-demográficos que los habitan. Uno de estos barrios es el de Tres Cerritos, en el norte de la ciudad, con un predominio de sectores medios y altos, a unos quince minutos del centro de Salta.

Desde este barrio se accede al cerro donde se encuentra encriptado el fenómeno mariano y desde donde se llevan a cabo las peregrinaciones y el ascenso de los visitantes. Hay dos formas de subida desde la base: o bien con vehículos (hay una área de estacionamiento en el segundo nivel), o bien a pie por los senderos demarcados.

Al igual que en el caso de San Nicolás, el origen de este espacio sagrado se vincula con la figura de una mujer que dice advertir la aparición de la Virgen y comunicarse con ella. Se trata de María Livia Galeano, gestora y alma máter de la mariofanía del Cerro. A diferencia del caso nicoleños, María Livia (la vidente) pertenece a los sectores medio-altos de la sociedad salteña, con algún nivel de instrucción y, tal cual lo expresa el relato oficial de la organización que lidera: "es una mujer casada desde el año 1970, madre de tres hijos. Su vida hasta el año 1990 fue muy simple, como ama de casa cumpliendo sus deberes y llevando una vida muy tranquila y feliz en su hogar con su esposo y sus hijos." (Fuente: <http://www.inmaculadamadre-salta.org/Obra>, última consulta marzo de 2020).

El contexto de emergencia y consolidación del fenómeno religioso estuvo (y está) teñido de tensiones y conflictos con las autoridades eclesíásticas locales y de especificidades que adquirió el culto centrado en la fuerte figura de la vidente. Esta también es una de las diferencias con Gladys Quiroga de Motta, quien se mantuvo al margen del fenómeno desde los primeros momentos de la aparición y le dio lugar al clero local para encauzar los hechos. La coyuntura del neoliberalismo de los noventa y las singularidades del gobierno provincial de ese período tiñen al caso como emblemático de las nuevas devociones marianas: "la advocación del Cerro mantiene conexiones con la cultura colonialista que se intenta rescatar durante este periodo económico y político de la provincia. La Virgen es, en sí, una representación católica, es decir, una imagen de una institución que atravesó la colonia y la constitución de los estados nacionales y tuvo un rol activo en la delimitación de la identidad del "salteño" a fines del siglo XIX y principios del XX" (Nava Le Favi, 2017: 470).

Luego de estas primeras declaraciones, la propia María Livia comenzó a nuclear a un grupo de seguidores con los que se reunían a rezar el rosario y, de alguna manera, a canalizar todo ese fenómeno en pos de darle legitimidad. "En 1995 las Carmelitas

Descalzas del Monasterio San Bernardo adoptaron “espiritualmente” a María Livia y se involucraron directamente con la nueva obra que se estaba formando, dándole apoyo explícito.” (Ameigeiras, Suárez, 2012: 122). En años posteriores se vuelven más imbricadas las relaciones entre la organización que lidera la vidente y la cúpula eclesiástica de poder local, a tal punto que el propio Arzobispado de Salta, en 2003, mencionaba: “estamos delante de un fenómeno de ‘revelación sin contenido’ [...] los mensajes son repetitivos y la atención prestada a los más necesitados se canaliza solamente a través de la oración. La caridad no aparece hacia el prójimo que se expresa en obra de misericordia material.” (Suárez, A. y Pérez Marchetta, A., 2015:21).

El 2001 fue un año bisagra para la consolidación del culto y la materialización del espacio en sí mismo, ya que por donación de la familia porteña Lacroze-Garat¹ se consiguieron los terrenos del cerro (32 hectáreas) donde la Virgen le había pedido a María Livia que construya el Santuario en su honor. “Con un lugar propio y con un espacio público donde reportar las sucesivas ‘apariciones’ de la Virgen, María Livia y la organización (compuesta por alrededor de 200 ‘servidores’) se apuntalaban y comenzaban una nueva etapa.” (Suárez y Pérez Marchetta, 2015: 8).

De manera paralela a estos procesos comenzó a incrementarse el flujo de visitantes que llegaban al lugar a participar de las prácticas rituales que se llevarían a cabo los días sábados con la presencia de la vidente como única protagonista, y el resto de los días de la semana sin su presencia, pero con la custodia de los servidores. En el tercer nivel del Cerro se emplaza la capilla con la imagen de la Divina Madre del Divino Corazón Eucarístico de Jesús a la que se le rinde culto en este ámbito (ver figuras 2 y 3).



Figura 2: Paisaje religioso de la Virgen del Cerro en la actualidad Fuente: <https://www.lagacetasalta.com.ar> (29 de Junio de 2018).

¹ Florencia Lacroze es una de las hijas de María Marta Garat, tiene treinta años y fue una de las últimas de su familia en convertirse a la fe católica. En la actualidad está fuertemente comprometida con la obra de María Livia y su tarea radica, entre otras cosas, en difundirla (*Revista Replicante*, 2012. Última consulta: marzo 2020). El entramado de esta familia con María Livia y su esposo (un empresario salteño) es mucho más denso. En 2017, la *Revista Cuarto Poder* mencionaba que: “la misma familia que había ‘donado’ las primeras 32 hectáreas para que María Livia Galliano y Carlos Obeid empezasen el paseo religioso, los Lacroze-Garat, es propietaria actualmente de una empresa que organiza *tours* desde Buenos Aires hacia la Virgen del Cerro” (*Revista Cuarto Poder*, 2017. Última consulta: marzo 2020).



Figura 3: Paisaje religioso de la Virgen del Cerro en la actualidad. Fuente: Foto propia, julio 2018.

DESCRIPCIÓN Y ANÁLISIS DE RESULTADOS

Abordaremos entonces la evaluación comparativa entre ambas experiencias con el propósito de advertir las posibles formas que adoptan estos lugares como sitios de turismo religioso; esto sin desestimar –como ya lo enunciamos en el marco teórico– la existencia y yuxtaposición con prácticas religiosas (peregrinas), que no serían opuestas sino complementarias.

El esquema analítico se articula en torno al examen de tres variables centrales que nos permitirán explorar con densidad ambas espacialidades: 1) las condiciones geográficas del lugar sagrado y su génesis (política locacional); 2) el perfil de los visitantes y sus motivaciones; y 3) las prácticas, la ritualidad y sacralidad espacial.

LAS CONDICIONES GEOGRÁFICAS DEL LUGAR SAGRADO Y SU GÉNESIS

Insistimos que, una diferencia sustancial en cuanto a los espacios que estamos evaluando resulta del hecho que mientras en el caso nicoleño se trata de un fragmento de la ciudad (un barrio), el fenómeno de Salta se articula en torno a una materialidad geográfica: un cerro, situado en el norte de la urbe. Esto no implica que la construcción de estos ámbitos, en tanto sitios de devoción religiosa y de peregrinaje operen afectando las morfologías territoriales de toda la ciudad, por ejemplo la alteración de las lógicas cotidianas que se producen los días de peregrinación, o el arribo de visitantes que se alojan en establecimientos que se encuentran en el centro o en otros barrios de las aglomeraciones.

Pero además, desde el orden espacial se constituyen en formas simbólicas espaciales (Lobato Corrêa, 2011) en la medida en que son resultado de un proceso de sedimentación de sentidos y significados que se le fueron adjudicando a través de distintos procesos y momentos. Siguiendo en estas direcciones Lobato Corrêa menciona que: “a partir de la naturaleza política de las formas simbólicas espaciales se

establece una política locacional, que implica la selección de una localización absoluta, un sitio y una localización relativa, definida por la accesibilidad al conjunto del espacio urbano o de una región amplia” (Lobato Corrêa, 2011: 24).

Un punto en común acerca del emplazamiento de los centros hierofánicos es que la “decisión” de la localización de la Capilla para el caso de Salta y el Santuario para San Nicolás surge a partir de los mensajes que la Virgen les transfiere a las videntes.

En San Nicolás, cuando apenas habían transcurrido dos meses de su primera aparición, Gladys Motta ve nuevamente a Virgen en las cercanías de su casa, donde se encontraba un gran campo, y en mensaje se le anuncia: “Aquí quiero estar, este es mi lugar” (Mensaje de la Virgen a Gladys Motta el 24/11/83). Esa misma noche, Gladys se acerca a la zona con un grupo de personas y mientras les muestra el sitio exacto, ve caer un rayo de luz muy fuerte, que se vuelve a repetir en el mismo sitio exacto un mes y medio después, indicando el lugar donde debe instalarse el templo (Flores, 2008). Posteriormente se repetirían algunas recomendaciones locacionales como: “Cerca de ti quiero estar, cerca del río; el agua es una bendición” (Mensaje de la Virgen a Gladys Motta el 27/11/83); “Quiero estar en la ribera del Paraná” (Mensaje de la Virgen a Gladys Motta el 27/11/83); “Vuestra madre os pide su morada. No quiero esplendores, quiero sí una casa espaciosa” (Mensaje de la Virgen a Gladys Motta el 22/5/84). Las “indicaciones” territoriales de la Virgen se materializaron en pocos años con el inicio de la construcción del Santuario en un predio vaciado material y simbólicamente (Flores, 2012) por la última Dictadura cívico-militar y sobre la cual se comenzó a edificar el proyecto territorial mariano.

Algo similar ocurrió en el fenómeno salteño. En el mes de marzo del 2000, y como parte de los mensajes privados que la Virgen le envía a la vidente María Livia, solicita un templo en la cima del cerro, requiriendo: “edificadme un Santuario elevado para que se cumpla lo que te revelé” (<http://www.inmaculadamadre-salta.org>, última consulta marzo 2020).

A pesar de estas similitudes, los procesos territoriales circularon por canales diversos no exentos de tensiones y negociaciones. Nuevos actores entraron en escena para llevar a cabo la política locacional: por un lado, el sector privado que se apropió del cerro salteño, poniendo en valor el paisaje de la ciudad como escenografía del fenómeno mariano y la fundación de la organización de María Livia como gestora del mismo; inclusive Desde la propia organización se resalta este atributo del lugar diciendo: “desde la cima de este cerro que es uno de los cerros custodios de la Ciudad, a aproximadamente 350 metros de altura, se puede apreciar desde su frente hacia el oeste toda la Ciudad de Salta y la extensión del Valle de Lerma y desde las otras direcciones la naturaleza que lo rodea” (<http://www.inmaculadamadre-salta.org>, última consulta: marzo 2020).

Por otro lado, la participación activa del clero nicoleño mediante la fundación Pro-tempo (que recauda las contribuciones de los fieles para la construcción y sostenimiento del Santuario) y la activa intervención del Municipio de San Nicolás de los Arroyos que donó los terrenos fiscales el 25 de Agosto en 1985 por medio de una Ordenanza Municipal.

Retomando las ideas de Lobato Corrêa, la naturaleza política de estas formas simbólicas implica una política de escala que conlleva a considerar una dimensión absoluta, una relacional y una puramente espacial. En la primera se alude a los contenidos físicos, expresados en las medidas del área, volumen, altura y está asociado a la magnitud del evento, sea en este caso un área de 32 has. de un cerro que se encuentra a 350 metros de altura al norte de la ciudad de Salta, o un predio a orillas del Paraná de 10 has. con la presencia de un Santuario posmoderno en una ciudad del noreste de la provincia de Buenos Aires.

En la segunda dimensión, la escala relacional, se refiere a la comparación con otras formas simbólicas espaciales y a los contextos en que se despliegan. Esta escala se vuelve interesante porque nos permite pensar la trama de atractivos posibles de ser consumidos turísticamente en relación con el emplazamiento del lugar religioso, ya sea en combinación con otras formas simbólicas como el conjunto de iglesias y catedrales de la ciudad de Salta, monumentos o sitios emblemáticos por su importancia histórica (Casa del Acuerdo de San Nicolás, Cabildo de Salta) o por la valorización del paisaje en tanto recurso escénico (río Paraná y sus barrancas, los Valles Salteños o el entorno más alejado de ambos lugares).

Finalmente, la escala espacial refiere al alcance territorial deseado de la forma simbólica (Lobato Corrêa, 2011) y está íntimamente ligada a las otras dos dimensiones. En este sentido, la trascendencia de ambos casos no está en relación a las distancias físicas que lo separan de otras ciudades o núcleos devocionales, sino en relación a las singularidades propias de cada uno de las manifestaciones religiosas y del poder con que los actores se posicionan en el campo. Mientras que el suceso nicoleño posee un alcance nacional traccionado por los medios de comunicación y las redes informales a mediados de la década de 1990 (luego convirtiéndose en el segundo destino religioso más visitado del país), el caso salteño desborda lo local, regional y nacional, y se proyecta en planos y tramas más amplias tejidas a partir del posicionamiento de la organización socio-religiosa y sus redes extrarregionales.

EL PERFIL DE LOS VISITANTES Y SUS MOTIVACIONES

Los estudios clásicos que oponían a las peregrinaciones con el turismo religioso enfatizaban con virulencia la dimensión motivacional de los sujetos y el perfil socio-demográfico de los visitantes como únicas variables para entender este tipo de fenómenos.

El impacto de los estudios culturales del espacio modificó los esquemas interpretativos en varios sentidos, e introdujo novedosos cambios que se tradujeron en descifrar el fenómeno con mayor profundidad y apertura (Flores, 2018). Las nuevas investigaciones permitieron romper con el modelo dual de turismo religioso como opuesto a las peregrinaciones, y sus aparentes intermediaciones. Al correrse del fuerte interés puesto en uno u otro, y mirar las prácticas que sujetos concretos ponen en escena en los territorios evitamos visiones sesgadas que catalogan uno u otro modelo.

Si bien es cierto que habitualmente en este tipo de experiencias religiosas predomina la heterogeneidad, es posible establecer ciertas generalidades (siempre parciales, insístmicos) acerca de quienes consumen estos sitios religiosos.

Una primera particularidad que caracteriza a los asistentes a la Virgen del Rosario de San Nicolás es la recurrencia y asiduidad. Pero la asistencia se concentra en pocos días al año, sólo cuando se llevan a cabo la celebración de la aparición (el 25 de septiembre) o los días 25 de cada mes.

Las cifras son muy dispares y no hay fuentes oficiales, pero se estima que entre 800 mil y 1 millón de personas llegan a la ciudad los 25 de septiembre. Hasta el año 2011 el Ente de Promoción Turística de San Nicolás recolectaba estadísticas de las visitas anuales a la ciudad por distintas motivaciones y para el año 2010, la ciudad había recibido 2.300.000 visitantes. La mayoría de ellos no pernoctan en esta urbe, sino que van en el día (o la noche anterior para esperar la vigilia) y retornan a sus lugares de residencia, mayoritariamente de las ciudades de Rosario, Buenos Aires y su área metropolitana. Ante el crecimiento de las visitas a la ciudad, comenzaron a realizarse una serie de encuestas junto con la Agencia de Desarrollo Económico de San Nicolás para determinar el perfil de estos visitantes, sobre todo teniendo en cuenta que del promedio de los 2 millones de personas que arriban al año, unos 700 mil lo hacen sólo en un día: el 25 de septiembre, fecha de la celebración mariana. Esto introduce en el problema de determinar hasta dónde las motivaciones de la movilidad territorial tienen relación con la experiencia puramente religiosa, hasta dónde el arribo se condice con un consumo turístico del lugar, y hasta dónde ambos campos se superponen, incrementando aún más la complejidad del viaje y del viajero (Flores, 2011).

Esto tiene ciertas implicancias en cuanto a pensar el turismo como actividad dinamizadora del lugar y como articulador de una serie de servicios y comercios que de él se derivan, sobre todo teniendo en cuenta que el nivel de consumo es muy escaso, que la mayoría va y viene en el día y que –por lo tanto– las supuestas actividades dinamizadoras se resumen en una espacialidad muy efímera: la del escenario religioso de la celebración.

El caso salteño expone situaciones algo diferentes. En principio la regularidad de los visitantes difiere en cuanto a días y épocas del año respondiendo –ante todo– al

calendario que instituye la organización de María Livia. La presencia de la vidente ocurre los sábados a partir del mediodía, atrayendo a un conjunto de sujetos que arriban básicamente por motivaciones religiosas y para practicar los rituales del Cerro; en cambio, el resto de los días de la semana, la zona alberga otro perfil de visitantes alentados por el fenómeno pero no necesariamente practicantes de la ritualidad espacial. Es en este nicho donde las prácticas peregrinas se combinan con las turísticas, a tal punto que muchos de los que ascienden al cerro lo hacen para consumir el lugar como un atractivo más, dentro de un abanico de posibilidades de su viaje por la ciudad o la región.

Una encuesta publicada en 2015 (Suárez, L. y Marchetta, 2015) caracteriza de esta manera a los arribados al cerro: por un lado se destaca la heterogeneidad pero con poca presencia de los salteños (Buenos Aires y las provincias del centro del país son las que predominan); además la fuerte presencia femenina y las edades medias (40 años) son una constante; otra particularidad es el nivel de instrucción que presentan que está por encima de la media del país (aunque hay fieles con bajo nivel de instrucción) y con mayoría de ocupados e importantes guarismos de profesionales. En síntesis: "la fuerte presencia de mujeres activas entre las que asisten al cerro, es un indicador del tipo de mujeres que allí concurren: tienden a tener un perfil con mayor nivel de instrucción y más profesional que el conjunto de las mujeres del país" (Suárez, Marchetta, 2015: 10).

Si bien el perfil que participa de ambos espacios sagrados parece diferir (en cuanto a nivel socio-económico, recurrencia al lugar, dimensión etaria, estrategias de arribo y permanencia, etc.) hay algunos elementos comunes que tienen que ver con lógicas que se repiten y que dan cuenta de la existencia de patrones de movilidad y planificación del viaje.

La llegada en grupos organizados es frecuente en ambas experiencias de movilidad religiosa. En la manifestación nicoleña, el día previo a la celebración comienzan a arribar los micros en su mayoría coordinados por las parroquias e iglesias que buscan estacionarse en las zonas aledañas al Campito y que –en muchos de los casos– sirven para el pernocte de los peregrinos. La experiencia salteña muestra una organización similar, sobre todo cuando los días sábado, cientos de micros se estacionan en el primer nivel del cerro para que desde allí, se continúe el ascenso. Suarez y Marchetta (2015) reconocen tres tipos de formas de organización: los movimientos católicos como la Acción Católica, Cursillitas, Schoenstad, Movimiento Familiar Cristiano, la Renovación Carismática, entre otros; un segundo que corresponde a los grupos parroquiales y un tercero referido a los grupos de oración como los de la Virgen del Cerro y el de la Virgen de Santa Rosacruz (Suarez y Marchetta, 2015).

La novedad del caso de la Virgen del Cerro lo introduce la presencia de viajes organizados por agencias de turismo o emprendimientos similares provenientes desde

distintos sectores del país, e inclusive desde los países limítrofes. Así, la visita al lugar se complementa con un conjunto de engranajes de un circuito turístico más amplio que implica recorridos dentro de la ciudad capital o de los paisajes de los alrededores, aunque el atractivo principal con que se “vende” el tour sigue siendo una práctica pensada como turismo religioso.

En síntesis, los visitantes a sendos espacios sacralizados se caracterizan por la heterogeneidad de sus motivaciones y perfiles socio-económicos y demográficos, cuestión que opera, sin dudas, en el desarrollo de las prácticas y las formas en que estos entienden y consumen esos lugares desde diversas dimensiones (religiosas, turísticas, otras, ambas o ninguna).

PRÁCTICAS, RITUALIDAD Y SACRALIDAD ESPACIAL.

Desestimada la división tajante entre lo sagrado y lo profano proponemos situar el análisis en lo puramente espacial, entendiendo que la sacralidad/profanidad de estos ámbitos es una dimensión que se activa a partir de prácticas y sentidos que los sujetos ponen en juego en determinados momentos, sumando la conexión cuerpo-territorio como dominios de la experiencia en torno a la cual se construye lo social (Anttonen, 2005).

Las prácticas de sacralización (Martín, 2007) implican el desarrollo de una serie de rituales que son compartidos por los visitantes a partir del ingreso a los predios y en determinados momentos y contextos. Por ello, no podemos hablar de “espacios sagrados” o de “prácticas sagradas” como algo estable y permanente, sino que en determinadas circunstancias emergen y luego se desactivan.

En este sentido, el caso de la Virgen del Cerro es el más firme y evidente de los dos. Una de las primeras características que tiene todo el lugar es el control espacial por parte de la organización en todo el predio. La semiografía de este territorio (materializada en una gran cantidad de cartelera desde el nivel de ingreso hasta lo más alto de la cima) regula las prácticas y controla las conductas de los cuerpos-territorios que visitan el lugar. Esta normativa espacial, que además de la cartelera está ejecutada por los servidores, cumple una función ordenadora del espacio y garantiza la sacralidad del mismo. El discurso espacial gestado por la organización refuerza la idea de ‘lo sagrado’ por encima de ‘lo turístico’: “Se recuerda que es un lugar sagrado, no de deporte ni turismo y por lo tanto se solicita cuidar la vestimenta y se ruega no fumar.” (<http://www.inmaculadamadre-salta.org>, última consulta: marzo de 2020).

La normativa espacial comprende un arco muy amplio de prácticas y conductas que se le exige a los “peregrinos” en el proceso de ascenso al Cerro: desde el estado de oración permanente (solicitan no levantar la voz); la prohibición del consumo de alimentos, bebidas y tabaco; el no uso de celulares (ver figura 4); la no permanencia de

animales en la propiedad, hasta indicaciones más precisas cómo donde deben dejarse los exvotos y rosarios o cuál es la zona de descanso, confesión, sanación, estacionamiento, etcétera.



Figura 4: Modelo de cartelera que opera como regulador espacial. Fuente: Foto propia, julio 2018.

Los servidores de la organización actúan como legitimadores y a la vez como garantes del orden espacial hegemónico que se impone en todo el sitio, sobre todo los días sábados cuando la ritualidad religiosa opera como activadora de la sacralidad del lugar. “Esta dimensión política de lo sagrado objetiva las normas y formas adoptadas por las instituciones (organizaciones en este caso) para asegurar la vivencia de la fe y la vigilancia de los fieles, afirmando así una identidad religiosa” (Rosendahl, 2005: 196). Todo el sitio aparece regulado espacialmente.

Las prácticas de sacralización se manifiestan de muchas formas y de acuerdo a la experiencia subjetiva que cada uno de los visitantes lleva a cabo en el cerro; pero hay algunas que se conjugan y repiten de acuerdo a patrones preestablecidos y reglados. Casi todos días sábados la presencia de la vidente María Livia activa una sacralidad que se manifiesta en las prácticas y vivencias de los sujetos que participan de esta comunidad. Muchas de las narrativas sobre las vivencias en el lugar refieren a fenómenos extra-ordinarios como manifestaciones atípicas en el sol, la ausencia de pájaros en el monte serrano que ayuda al clima de silencio y recogimiento, o el olor a rosas que se percibe en el ambiente. Narrativas similares aparecen para San Nicolás.

Al mediodía comienza el rezo del rosario coordinado por la propia vidente, y luego se desarrolla la práctica más importante del culto: la oración de intercesión. En esa instancia, la médium va pasando una a una por las personas que aguardan su intervención, acercándole su mano en el hombro; muchas de ellas se desmayan y son asistidas por los servidores que las sostienen por detrás. Estas acciones “de intercesión” ocurren en un espacio específico y construido a tales fines, situado delante de la capilla y destinado para este momento ritual. A medida que la práctica ocurre se activa esa textura de lo sagrado que visibiliza que “la organización de María Livia construye una

territorialidad atravesada por rituales, es decir, artefactos comunicativos que inscriben ese espacio, lo consagran y lo sacralizan” (Nava Le Favi, 2017: 467).

Este control de la sacralidad por la organización y las regulaciones espaciales dificulta el desarrollo de prácticas por parte de los visitantes que no sean aquellas relacionadas a los consumos religiosos del lugar, como las prácticas de ocio o turismo.

En el otro caso, la ritualidad de la devoción a la Virgen de San Nicolás se fue modificando de acuerdo a cómo se fue poniendo en marcha el proceso de legitimación de esa mariofanía. Antes de la construcción del actual Santuario, las prácticas peregrinas se llevaban a cabo en “El Campito”, en una sencilla ermita instalada en el sitio donde la Virgen “solicitó” la construcción del templo. El fenómeno era muy reducido y estaba encapsulado en torno a ese sitio. Con el transcurrir de los años nuevas prácticas y nuevas espacialidades se fueron sumando y fueron transformando el paisaje del barrio en un emergente escenario religioso.

La sesión de los terrenos por parte del Municipio a la Comisión Pro-Templo dio origen al proceso de construcción del Santuario que llevó casi 28 años en distintas etapas. En estas (casi) tres décadas hubo grandes modificaciones en el lugar con la intervención de varios actores que se disputan la producción espacial.

Por un lado, el Municipio de San Nicolás de los Arroyos tuvo un rol muy activo: donó los terrenos de El Campito, se apropió del fenómeno mariano como patrimonio cultural de la ciudad posible de ser turistificado (Flores, 2011); señaló la zona; construyó sitios para la estancia de los visitantes, como la Casa del peregrino y remodeló otros ya existentes como el camping municipal, las plazas y parques aledaños, y sobre todo los paseos ribereños. Además en 1999, el estado municipal activó el PLESAN (Plan estratégico de San Nicolás) con el objetivo de perfilar la ciudad con múltiples nichos turísticos, pero poniendo en primer plano al turismo religioso. “El turismo aparece como una posibilidad cierta de impulsar un nuevo perfil de desarrollo para la ciudad. El acontecimiento mariano, ofrece la posibilidad que San Nicolás sea receptora anualmente de una cantidad significativa de visitantes. La ciudad debería plantearse una estrategia de atracción que convierta a un buen porcentaje de esos visitantes en turistas. Ello implica no sólo un cambio semántico, sino un cambio de posicionamiento que hagan de San Nicolás un centro de turismo receptivo a partir de su patrimonio cultural, religioso, histórico, paisajístico, recreativo y de servicios adecuados” (IMIPSNA, 1999).

Esta situación se fortaleció en el nuevo milenio. Así en el año 2004, se creó el Ente Mixto de Promoción Turística San Nicolás (EMPTSN) por la Ordenanza Municipal N° 6228. Este organismo compuesto por una serie de entidades privadas y oficiales que se encuentran directamente vinculadas al desarrollo del turismo local, comenzó a

funcionar como organismo descentralizado de la administración municipal el 1º de enero de 2005.

Por otro lado, la Iglesia Católica fue otro de los agentes centrales en las transformaciones espaciales del lugar. Más allá de la culminación del Santuario, la presencia de esta institución excede lo puramente religioso y se proyecta en el control de una serie de emprendimientos económicos como librerías religiosas, santerías, casas de recuerdos y la sede del peregrino. Además, lleva adelante y ejecuta el proyecto del "Campito del Santuario María del Rosario de San Nicolás" que procura dar respuesta a diversas necesidades de los peregrinos. Esto incluye: sanitarios y sede de asistencia médica, altar para las celebraciones, playón exterior, circuito para la procesión y rezo del Rosario, canillas para la recolección del agua bendita, sede de la Radio de María, equipamiento y mobiliario del predio, accesos a la ribera, entre otros. El discurso de la Iglesia enfatiza esta espacialidad cuando menciona: "desde este concepto surge la idea de realizar un parque, que por un lado es privado, y por otro es público o semipúblico, ya que se integra al entorno de forma tal que será usado como lugar de paseo. Tiene accesos controlados para resguardar el mobiliario urbano e iconografía religiosa, y el Obispado de San Nicolás, como propietario, tiene la responsabilidad de su protección" (<http://www.virgen-de-san-nicolas.org>, última consulta: febrero de 2020). Es interesante advertir una notable diferencia con el caso de la Virgen del Cerro, ya que mientras allí se niega la posibilidad de entenderlo con un sitio turístico (tanto desde el discurso, como desde la práctica), en el caso nicoleño, la propia Iglesia se apropia de la dimensión turística para ponerla como complementaria de las manifestaciones religiosas y de las prácticas peregrinas.

Finalmente, un variopinto arco de emprendedores privados completan el panorama: emprendimientos gastronómicos del más variado tipo, hoteles y alojamientos, casas de recuerdos y santerías y un amplio mercado informal que se activa los días de celebración con vendedores ambulantes, servicios en las casas aledañas (comidas caseras, bebidas, acceso al baño, carga de celulares, acceso a wifi, etc.) y feriantes.

Paralelo a este proceso de transformaciones materiales de ese rincón de la ciudad, también se fue alterando la ritualidad y la morfología de la devoción: se sumaron las peregrinaciones masivas (desde Rosario y Buenos Aires) y se consolidaron una serie de rituales en la vigilia de los 25 de septiembre: el rezo del rosario, el canto del feliz cumpleaños a la Virgen a la medianoche y la presencia de la imagen en peregrinación recibida por una lluvia de pétalos de rosa.

Todo esto configura una espacialidad muy diferente a la del cerro salteño. La combinación de actores, intereses y acciones espaciales da cuenta de un panorama nuevo y borra las fronteras entre lo sagrado y lo profano. En unos apuntes de campo advertíamos que: "un sujeto que a una hora participaba de la misa, arrodillado orando

dentro del templo y cumpliendo la penitencia en una 'auténtica' experiencia religiosa, luego recorre la feria comprando algún souvenir, se saca una fotografía con una mujer disfrazada de la Virgen en la peatonal, le deja una carta en la casa de la vidente dentro de un sobre 'bendecido' que adquirió a un vendedor ambulante o toma mate al lado del río con el agua bendita que sacó de las canillas públicas localizadas en El Campito." (Flores, 2018: 236).

Más allá del pasaje de una a otra situación, también las prácticas de sacralización muestran escenarios atípicos y desbordan el ámbito del Santuario y de El Campito, y se conectan con una especie de "canal de sacralidad" que brota en la casa de la vidente Gladys, donde los fieles se acercan para dejar miles de cartas con peticiones en el portal de su hogar que se encuentra a metros del templo. Este pastiche paisajístico, de simulación rompe con los límites rígidos que determinan las fronteras entre lo sagrado y lo profano y se convierten en un escenario clave donde los sujetos combinan sus prácticas sin conflicto.

CONCLUSIONES

Los dos casos emergentes que hemos evaluado muestran formas contemporáneas de mariofanías que se han ido consolidando a la luz de las transformaciones más amplias de la Argentina de las últimas décadas del siglo pasado y las primeras de esta nueva centuria. Su importancia radica en las morfologías espaciales novedosas y en las múltiples aristas en las que se van disparando ambos fenómenos: entre ellas su potencial beta turística.

El proceso de redefinición del fenómeno turístico en clave cultural nos abre la puerta a toda una serie de desafíos para seguir pensando cómo se crean, producen, reproducen y gestionan los espacios turísticos, y especialmente en aquellos donde se da el cruce con lo religioso. Bajar al sujeto, recuperar el actor, cargar de contenido y subjetividad a procesos que –en líneas generales– fueron comprendidos, analizados e intervenidos como sistemas con lógicas propias, enriquece el abordaje.

Ambos fenómenos pueden situarse en la emergencia de una creciente religiosidad popular que erosiona los cimientos de las devociones más tradicionales e introduce nuevos destinos de turismo religioso en regiones que anteriormente no poseían estas particularidades. La suerte de estos destinos emergentes (ambos poseen menos de cuatro décadas) depende de varios factores: el rol de los peregrinos y las instituciones religiosas que motorizan estas prácticas; el papel de los estados en todas sus instancias (nacionales, provinciales y municipales) y las inversiones de los actores privados que apuesten a estas experiencias recientes.

Prácticas turísticas y prácticas peregrinas (o religiosas) forman parte de un mismo dispositivo con el que poder entender cómo se producen las espacialidades de ámbitos

donde lo religioso activa escenarios diversos y complejos. Tanto en el caso salteño como en el nicoleño las motivaciones religiosas de los visitantes pueden estar (y de hecho están) atravesadas por otras turísticas y de ocio. Aun así, como hemos advertido para la Virgen del Cerro, donde opera una ingeniería espacial que garantiza la sacralidad del lugar y de los cuerpos-territorio que habitan este sitio, la dimensión turística se hace presente ya sea en el plano de los discursos (de la prensa, del clero local, del Estado) como en el de las prácticas concretas mediante dos canales: las agencias y emprendimientos que organizan y gestionan las visitas al Cerro, o bien mediante los sujetos que en forma individual (o grupal) consumen el lugar como un recurso escénico entroncado con tours más amplios en la ciudad o la región.

El fenómeno de la Virgen del Rosario, por el contrario muestra más heterogeneidad de actores y procesos; entre otras cosas por la mayor profundidad histórica del caso. Ahí, el estado municipal nicoleño actuó tempranamente activando (con poco éxito) la posible puesta en valor del turismo religioso, complementándolo con las incipientes modalidades existentes. En este sentido, los resultados parecen ser muy frágiles e inestables.

Finalmente, resaltar la importancia de los estudios comparativos, situándolos en los contextos específicos en los que emergen y germinan. Esto nos ayuda, por un lado, a generar matrices para el análisis espacial de ámbitos donde lo religioso y lo turístico se imbrican y conjugan, y por el otro, a llevar adelante políticas turísticas que integren las voces y necesidades de todos los actores.

Referencias

- Ameigeiras, A. y Suárez, A. (2012). Buscando paz. Peregrinos al Cerro de las apariciones de la Virgen en Salta. *Sociedad y Religión*, 39, (23), 117-150.
- Anttonen, V. (2005). Espacio, cuerpo, y la noción de límite: una categoría teórica sobre la religión". *Temenos*, (41).
- Cohen, E. (1992). Pilgrimage centers, concentric and excentric. *Annals of Tourism Research*, 19(1), pp. 33-50.
- Collins-Kreiner, N. (2009). The geography of pilgrimage and tourism: Transformations and implications for applied geography, *Applied Geography*, 2009, pp. 1-12.
- Fleischer, A. (2000). The Tourist behind the Pilgrim in the Holy Land. *International Journal of Hospitality Management*, 19, pp. 311-326.
- Flores, F. (2012). Hologramas espacio-religiosos. San Nicolás: el acero, la villa y la Virgen. En S. Santarelli (Coord.), *Territorios culturales y prácticas religiosas: nuevos escenarios en América Latina*.

- EdiUNS (Ed. de la Univ. Nac. del Sur), Bahía Blanca.
- Flores, F. (2008). De la ciudad del Acuerdo a la ciudad de María. Turismo religioso en San Nicolás de los Arroyos. En Bertonecello, R. (Comp.) Turismo y geografía. Lugares y patrimonio natural-cultural de la Argentina. Ciccus. Buenos Aires. pp. 159-179.
- Flores, F. (2011). "¿Turistas o peregrinos? Prácticas en torno al fenómeno religioso en San Nicolás de los Arroyos". En Revista Transporte y Territorio, 5, Universidad de Buenos Aires, pp. 72-88.
- Flores, F. (2018) Lo religioso y el espacio. Apuntes desde la Geografía. En Cloet da Silva, A. y Di Stefano, R. (Org.), História das Religiões em Perspectiva: Desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas. Curitiba: Prisma.
- IMIPSNA - (Plan Estratégico de San Nicolás) – Documento de base para la elaboración del diagnóstico de la ciudad y el partido de San Nicolás, San Nicolás de los Arroyos, Agosto de 1999.
- Lobato Corrêa, R. 2011. Las formas simbólicas espaciales y la política. En, Zusman, P.; Haesbaert, R.; Castro, H. y Adamo, S. (eds), Geografías culturales. Aproximaciones, intersecciones y desafíos. Buenos Aires. Ed. de la Fac. de Filosofía y Letras de la UBA.
- Martín, E. (2007). Aportes al concepto de la religiosidad popular: una revisión de la bibliografía argentina. En: Carozzi, M. J. y Ceriani Cernadas, C. (Comp.). Ciencias Sociales y religión en América Latina –perspectivas en debate–. Buenos Aires: Biblos.
- Nava Le Favi, D. (2017). De 'turistas' y 'peregrinos': identificaciones, territorialidades y fronteras en la construcción del cuerpo devoto del culto a la Virgen del Cerro en la ciudad de Salta, Argentina. Análisis, 49, (91), 461-481.
- Racine, J. B. y Walther O. (2006). Geografía de las religiones. En: Lindón A. y Hiernaux D. (Coords.). Tratado de Geografía Humana. México-Barcelona: Anthropos.
- Rosendahl, Z. (2005). Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da Religião. En Rosendahl, Z. y Lobato Corrêa, R. Geografia: temas sobre cultura e espaço, Rio de Janeiro: UERJ ed.
- Rowless, G. (1978). The prisoners of the space? Exploring the geographical experiences of older. Westview Press. Boulder Colorado.

Suárez, A. y Pérez Marchetta, A. (2015). La Virgen que se 'aparece' en Salta, ¿Por qué los lugareños le dan la espalda? *Andes*, 26, (1), 1-24.

Smith, V. (1992). Introduction. The quest in guest. *Annals of Tourism Research*, 19 (1), pp. 1-17.