

# EL CULTO A LA VIRGEN DEL ROSARIO EN SAN NICOLÁS DE LOS ARROYOS (ARGENTINA, 1983-2010): MILAGRO Y RECONFIGURACIÓN SOCIAL

*Julia Costilla\**

## Resumen

En la ciudad argentina de San Nicolás de los Arroyos se ha desarrollado desde 1983 el culto a una imagen de la Virgen del Rosario con creciente convocatoria, coincidiendo su consolidación y crecimiento con un período de significativas transformaciones socioeconómicas para la ciudad. En este trabajo recorro la trayectoria de la devoción atendiendo a dos aspectos: los distintos actores que en ella intervinieron y las reconfiguraciones identitarias que acompañaron su devenir. Recurriendo a la indagación histórica y etnográfica, se exploran los significados que el culto ha recibido y se analiza cómo ha operado el símbolo religioso en el singular contexto de la sociedad nicoleña.

**Palabras clave:** San Nicolás; Virgen del Rosario; Símbolo Religioso; Santuario; Catolicismo

THE CULT OF THE VIRGIN OF THE ROSARY IN SAN NICOLÁS DE LOS ARROYOS (ARGENTINA, 1983-2010): MIRACLE AND SOCIAL RECONFIGURATION

## Abstract

In the city of San Nicolás de los Arroyos (Argentina) a growing worship of the Virgin of the Rosary has developed since 1983. Its consolidation coincided with a moment of significant socio-economic transformations for the town. This article examines the history of this devotion focusing on two related aspects: the various agents involved and the identity reconfigurations that went along with its development. Through historic and ethnographic research, I explore the meanings attached to this cult and analyze how the religious symbol has operated within San Nicolás's society.

**Key words:** San Nicolás; Virgin of the Rosary; Religious Symbol; Shrine; Catholicism

---

\* Licenciada en Antropología, doctoranda UBA y becaria CONICET (Sección Etnohistoria, FFyL, UBA). Una primera versión del artículo fue presentada al *X Congreso Argentino de Antropología Social*, Buenos Aires, 2011. Correo electrónico: [juliacostilla@hotmail.com](mailto:juliacostilla@hotmail.com). Fecha de realización: junio de 2012. Fecha recepción: agosto de 2012. Fecha de aprobación: marzo de 2013.

O CULTO À VIRGEM DO ROSÁRIO DE SAN NICOLÁS DE LOS ARROYOS (ARGENTINA, 1983-2010): MILAGRE E RECONFIGURAÇÃO SOCIAL

### Resumo

A devoção crescente de uma imagem da Virgem do Rosário iniciou-se em 1983, na cidade argentina de San Nicolás de los Arroyos, e sua consolidação e crescimento acontecem em um período de mudanças sócio-econômicas significativas para a cidade. Neste trabalho, percorro a trajetória da devoção por meio de dois elementos: os atores envolvidos e as reconfigurações identitárias que acompanharam a sua evolução. Ao utilizar o inquérito histórico e etnográfico, exploro os significados que o culto tem recebido e analiso a maneira como se operou o símbolo religioso no âmbito singular da sociedade nicoleña.

**Palavras-chave:** San Nicolás; Virgem do Rosário; Símbolo Religioso; Santuário; Catolicismo

## INTRODUCCIÓN

Desde el año 1983 la ciudad de San Nicolás de los Arroyos (Buenos Aires) ha sido protagonista del desarrollo de uno de los cultos más convocantes de la Argentina. Tanto su surgimiento como su consolidación estuvieron enmarcados en una etapa de significativos cambios a nivel nacional y de la propia ciudad. Si bien no es mi objetivo detenerme en esas transformaciones, el crecimiento de la devoción a la Virgen del Rosario fue contemporáneo a la crisis socioeconómica que atravesó la ciudad desde comienzos de los años 1990. Partiendo de esa peculiar conjugación, me propongo en este trabajo explorar el proceso histórico de conformación del culto para analizar dos aspectos vinculados: 1) los distintos actores que en él intervinieron y 2) las reconfiguraciones de la sociedad nicoleña que acompañaron esa trayectoria.

Como cualquier símbolo religioso, las imágenes, los santuarios e incluso los milagros, se constituyen como entidades sagradas capaces de expresar a través de un único significante (una imagen, un hecho, un lugar) múltiples y dispares significados (Costilla 2007, 2012). Esta polisemia responde a luchas hermenéuticas ancladas en luchas sociales y políticas (véase Turner, 1980; Eliade, 1983; Geertz, 1987; Ricoeur, 2008; Volóshinov, 2009 [1929]; Costilla, 2012), a las relaciones entre los agentes del campo religioso<sup>1</sup> donde ese símbolo se construye: fieles, sacerdotes, laicos, miembros de congregaciones religiosas, etcétera. Con estas premisas y siguiendo una “hermenéutica de la sospecha” (Ricoeur, 2008) —orientada a explicar el proceso que constituyó al símbolo—, propongo como primer objetivo analizar la construcción histórica de este símbolo católico, la Virgen del Rosario de San Nicolás, explorando qué actores fueron apropiándose y resignificándolo desde sus prácticas en el campo religioso local.

Por otra parte, los símbolos religiosos presentan una potencial fuerza movilizadora e integradora del cuerpo social (Durkheim, 1968; Turner, 1980; Geertz, 1987); caso especial de los santuarios:<sup>2</sup> poderosos centros sagrados (Eliade, 1954; Steil, 2002; Schwarz, 2008), irradiadores y congregadores, en torno a los cuales muchas sociedades definen y actualizan sus identificaciones colectivas.<sup>3</sup> Son así un campo privilegiado para los estudios sobre *religiosidad local*: prácticas concretas del catolicismo vivido en un particular contexto

sociohistórico (Christian, 1991; Calavia Sáez, 2002).<sup>4</sup> Mi segundo objetivo es entonces indagar si el símbolo religioso de la Virgen del Rosario (su imagen, sus milagros y su Santuario) actúa como un referente identificatorio para la sociedad de San Nicolás, y desde esa indagación evaluar si la noción de religiosidad local resulta pertinente para el estudio de este caso. Es decir, si existe una identificación colectiva con esta Virgen, de qué modo se expresa y hasta dónde es posible vincularla a un carácter “local” del culto.

La metodología empleada combina aportes de la Antropología y la Historia: las técnicas del trabajo de campo etnográfico con la indagación histórica en archivos documentales. Desde esta perspectiva se recurrió complementariamente al análisis de fuentes escritas, orales, visuales y audiovisuales —recogidas entre 2008 y 2010— (entrevistas,<sup>5</sup> registros de campo, folletos, artículos periodísticos, documentos y publicaciones eclesiósticas, entre otros). Es en base a ellas que reconstruiré los hechos históricos y recuperaré distintos puntos de vista nativos sobre el fenómeno (Geertz, 1994).

Para comenzar recorreré la historia del culto a la Virgen y presentaré el escenario social donde se desarrolló. Luego avanzaré sobre el primer objetivo, indagando en los distintos sectores de la sociedad local que intervinieron en la construcción y (re)significación del símbolo religioso. Finalmente analizaré cómo ha operado este símbolo en el singular contexto de la sociedad nicoleña entre 1983 y 2010.<sup>6</sup>

## TRAYECTORIA HISTÓRICA DEL CULTO A LA VIRGEN DEL ROSARIO DE SAN NICOLÁS

La ciudad de San Nicolás de los Arroyos, fundada en 1748, se encuentra ubicada junto a la ribera del Paraná a 230 kilómetros al norte de la ciudad de Buenos Aires. Su nombre deriva del santo en cuyo honor se creó la primera iglesia —actual Catedral—<sup>7</sup>. Cuando se reinaugura esta parroquia de San Nicolás, en 1884, el cura local manda traer de Roma una efigie de la Virgen del Rosario bendecida por el Papa. Colocada en el lugar principal del retablo, desde 1909 pasó a ser reubicada en sucesivas oportunidades hasta terminar guardada en el campanario (Bruno, 1994; Pérez, 2007). Fue recién en 1983 cuando el culto a esta imagen mariana comenzó a movilizarse, a partir de las manifestaciones que una vecina de la ciudad, Gladys Quiroga de Motta, afirmó haber comenzado a experimentar desde el 25 de septiembre. La trayectoria histórica del culto abarca un período de tiempo relativamente corto pero de gran intensidad; para analizarla he identificado tres etapas: de surgimiento/conformación inicial, de consolidación y de extensión/difusión.

### Surgimiento y Conformación Inicial: 1983-1986

Días después de experimentar las primeras “apariciones de la Virgen”<sup>8</sup>, Gladys fue transmitiendo sus experiencias a representantes de la Iglesia local, especialmente al párroco de la Catedral, Pbro. Carlos Pérez. Así, comenzaron a difundirse entre los vecinos los “mensajes de la Virgen” a “la vidente” (Bruno, 1994; Pérez, 2007). Se destacan entre ellos los que indicaban la erección de un templo junto a la ribera del Paraná,<sup>9</sup> sumados al “milagro” de un rayo de luz cayendo sobre el lugar señalado, frente a Gladys y un grupo

de vecinos que con ella se habían acercado (Entrevistada 1<sup>10</sup> —en adelante E.1—). Días después de ese episodio, acompañada por el párroco Pérez, Gladys conoció y reconoció la imagen en el campanario de la Catedral (Pérez, 2007). Ésta fue entonces reubicada en un camarín, y en el sitio señalado por la vidente se dispuso un oratorio con un cuadro de María del Rosario.<sup>11</sup>

Un año después de esas manifestaciones iniciales, al poco tiempo de asumir un nuevo obispo en la diócesis<sup>12</sup> —Mons. Castagna— y cuando éste ansiaba una “señal” (Bruno, 1994:53; Pérez, 2007:214), se da a conocer la primera curación extraordinaria adjudicada a la Imagen (de un niño que sufría de un tumor). Se designa entonces, bajo la regencia del obispo Castagna, una Comisión Eclesiástica para investigar sobre la vidente, los mensajes y las curaciones vinculadas. En un comunicado oficial emitido en 1985,<sup>13</sup> esta Comisión destacaba la relación directa de la vidente con el Obispo y su distancia con quienes deseaban verla, el favorable resultado de los informes sobre su salud y la continuidad diaria de los mensajes. Paralelamente, se daban ese año los primeros pasos hacia la consolidación del culto: gestionar la donación de los terrenos para el Santuario —el denominado “Campito” de la Virgen— y designar al párroco de esa zona como organizador de los ritos realizados junto al oratorio. De esta forma, mientras se multiplicaban los devotos que se acercaban a la Catedral y al “Campito” para venerar a la Imagen, ya reconocida como milagrosa, la Iglesia comenzaba a encauzar y afirmar el culto con prudencia y discreción.

## Consolidación e institucionalización: 1986-1991

El año 1986 marca el inicio de una nueva etapa a partir de dos hechos significativos: el comienzo de las procesiones al “Campito” y los trabajos de construcción del Santuario —con el patrocinio exclusivo del “Pueblo de Dios” (Mons. Castagna en: Bruno, 1994:135)—. Tres años después se trasladó la Imagen desde la Catedral hacia el Santuario y se designó al Padre Pérez como rector del nuevo templo diocesano. El culto quedaba así reubicado definitivamente en su lugar asignado; y al mismo tiempo, su organización era desplazada desde el cura del barrio hacia una autoridad central, el párroco de la Catedral, quien acompañaba ese traslado de la Imagen y su culto para ser su rector por los próximos años.

En febrero de 1990 finalizaron los “mensajes de la Virgen”; un hecho llamativo para algunos devotos, por la periodicidad que tenían (E.B), pero explicado desde la Iglesia como el paso a una etapa de “mensajes personales” o privados (E.A). Desde entonces comenzó a publicarse un Boletín del Santuario y meses después el Obispo concedió el *imprimatur* (Pérez, 2007:291-292) que autorizaba la publicación de los mensajes. De esa manera la Iglesia consolidaba dos nuevos soportes para continuar difundiendo el culto a pesar de haber finalizado las manifestaciones a la “vidente”. Y al tiempo que los fieles comenzaban a organizarse en torno a grupos de trabajo dirigidos por el Padre Pérez,<sup>14</sup> ascendía a más de cien mil (*El Norte*, 1989a) la cantidad de devotos y peregrinos que se congregaban los días 25, especialmente para el “cumpleaños” de la Virgen (como denominan al 25 de septiembre).



Figura 1. Vista frontal del Santuario de San Nicolás (Fotografía de la autora, julio 2008)



Figura 2. Imagen de la Virgen del Rosario dentro de su Santuario (Fotografía de la autora, octubre 2010).

### Extensión y difusión: 1991-2010

Tres hechos ilustran el crecimiento del culto durante esta última etapa: el intenso accionar del Centro de Difusión editando distintas publicaciones que informaban sobre la historia del llamado “Acontecimiento Mariano de San Nicolás”, el avance de las obras del Santuario (en el año 2008 fue inaugurada su cúpula —Fig. 1—) y la producción de réplicas de la imagen para otros lugares del país y el extranjero. Otros hitos significativos —entre los años 1991 y 1995— fueron los comienzos de la distribución del “agua de María” (extraída de un pozo bendecido, excavado junto al Santuario), la distribución de un escapulario de la Virgen y la bendición pontificia de una réplica de la imagen y del rosario que la original lleva en sus manos (Fig. 2) (Pérez, 2007). Tanto el agua como el escapulario aparecían ligados a una serie de milagros y a una recuperación de mensajes de la Virgen inéditos;<sup>15</sup> de manera que, volviendo sobre esa comunicación virgen-vidente ya finalizada —o al menos no publicada—, la Iglesia creaba nuevas *reliquias* (Christian, 1991) para la propagación del milagro. En los últimos años, cuando el culto congregaba más de seiscientas mil personas, se concretó la coronación episcopal de la Virgen, acto que reforzaba la legitimación de la Imagen, reafirmando aquello que devotos y peregrinos expresaban con su multitudinaria presencia.

### LA DEVOCIÓN Y SU CONTEXTO

Tras el regreso de la democracia en 1983, seguido de una crisis inflacionaria hacia 1989, la población argentina atravesó durante la década del ‘90 un proceso de retracción estatal y avance de políticas neoliberales, subiendo a niveles históricos los índices de po-

breza y desocupación. En ese marco, la ciudad de San Nicolás se vio afectada por el proceso de privatización de la fábrica siderúrgica SOMISA<sup>16</sup> entre 1990 y 1992. Esto produjo graves consecuencias para gran parte de la sociedad nicoleña: un escenario de desocupación, incertidumbre económica y fragmentación social donde se desarticulaban lazos y acciones colectivas forjadas en torno al trabajo en la planta y se transformaban las condiciones de vida de miles de familias<sup>17</sup> (Flores, 2008; Rivero, 2008).

Aunque no es un objetivo de este trabajo detenerse en cómo incidieron en el desarrollo del culto los procesos en los cuales se gestó, sí me interesa indagar cómo operó el símbolo religioso sobre la sociedad de San Nicolás dentro de esa crítica coyuntura. Y en este sentido considero que las respuestas pueden abrir paso a esa reflexión inversa, sobre la actuación de tales procesos en el fortalecimiento del símbolo. Retomaré dos investigaciones que conceptualizaron este fenómeno mariano en relación al contexto donde surgió: una centrada en la relación Imagen-devotos (Levaggi, 2007) y otra orientada a la sociedad nicoleña y sus experiencias históricas (Rivero, 2008). La primera describe a esta Virgen como símbolo popular construido por una sociedad “atrapada” entre los efectos de la posmodernidad —individualismo, neoliberalismo, etcétera— y la recuperación de valores colectivos de la modernidad. La segunda en cambio nos propone analizar el fenómeno en relación con cambios en las representaciones sobre una ciudad que pasó de ser la “Ciudad del Acero” a ser la “Ciudad de María”.<sup>18</sup> Considero que mi análisis se ubica en un lugar intermedio entre esa mirada más macro del culto respecto a un contexto global de atomización social (véase García Canclini 1990, 2006) y una perspectiva enfocada en la historia particular de San Nicolás. Si bien parto de este proceso, el propósito es analizar un culto particular para avanzar en el estudio de los fenómenos religiosos. Esa trayectoria histórica antes presentada será el marco desde donde profundizaré, primero, en las prácticas y representaciones de quienes intervinieron en la conformación del culto y, segundo, en los términos en que operó el símbolo sobre la reconfiguración de esta sociedad.

## CONSTRUYENDO EL CULTO: LOS AGENTES DEL FENÓMENO MARIANO

En este punto me detendré sobre cinco grandes sectores de la sociedad local, distinguidos para analizar modalidades de participación/intervención y significados que el símbolo recibe.

a) En el primero incluimos a distintos representantes de la Iglesia católica: sacerdotes, laicos, congregaciones y grupos apostólicos —devotos coordinados por la autoridad eclesial—. Tanto desde el trabajo cotidiano como desde la práctica discursiva (homilias, crónicas, revistas, etcétera), son quienes mayor empeño pusieron en legitimar y difundir el fenómeno. Ya vimos que, desde las primeras manifestaciones, fueron las autoridades quienes guiaron el desarrollo del culto, aunque, como suele suceder en estos casos de apariciones (Ameigeiras y Suárez 2011), con un accionar cauteloso. Y dada la discreción con que se manejaron los conflictos respecto a cómo actuar frente al fenómeno,<sup>19</sup> he observado que, por encima de sus diferencias internas, este sector puede caracterizarse desde la tarea apostólica que lo congrega.

En los testimonios analizados, esa comunión de objetivos se aprecia en ciertas construcciones históricas y significados comunes producidos en torno a cuatro aspectos de la Imagen: su relación con los fieles, sus antecedentes locales, su antecedente americano y sus continuidades con otras apariciones.<sup>20</sup> En la relación Imagen-fieles subrayan dos sentidos: la Virgen como Madre de todos y como Patrona del lugar —un país y una ciudad que ella “eligió”—. En cuanto a los antecedentes locales, los remontan a la devoción por la Virgen del Rosario que existía en la región desde la creación de la parroquia de San Nicolás. El antecedente americano lo construyen en la Virgen de Guadalupe (1531) como iniciadora de la evangelización: la aparición nicoleña, por el significado atribuido a su año inicial (1983) como comienzo de la “novena” (nueve años) hacia el festejo por el quinto centenario (1992), resulta vinculada a esa voluntad evangelizadora de la Virgen que vuelve a manifestarse quinientos años después. Por último, la continuidad con otras dos apariciones marianas, Fátima (Portugal) y Lourdes (Francia), por asociación entre las fechas iniciales y últimas de sus manifestaciones.<sup>21</sup> Estos tres últimos puntos nos muestran además que en el mismo proceso de reconstruir una historia oficial del culto se construye una memoria sobre la devoción a esta Virgen del Rosario y un significado oficial para el símbolo religioso.

b) En un segundo grupo incluimos a los devotos locales, cuyo papel —junto a los peregrinos— ha sido vital en el surgimiento y la reproducción del culto, especialmente en la propagación de los milagros de la imagen. Sus distintas procedencias —por las migraciones que recibió la ciudad desde la instalación de SOMISA<sup>22</sup>— colaboraron en la difusión del fenómeno hacia otras regiones. Sin embargo, su escasa participación activa, mayormente canalizada a través del trabajo voluntario en instalaciones del Santuario (Rivero, 2008), contrasta con el protagonismo de los peregrinos. Además, algunos nicoleños priorizan “darle lugar al otro” en las fechas importantes, aunque los padres diocesanos opinen que, como pueblo “elegido”, ellos también merecen su bendición del día 25 (E.2). A pesar de esta distinción —analítica pero también nativa— entre fieles locales y peregrinos, y de los diversos objetivos que los mueven, ambos expresan una relación estrecha de contacto con el símbolo, al margen de las construcciones eclesásticas oficiales. Se acercan al Santuario para hacer pedidos y promesas o agradecer por gracias concedidas; y en estas prácticas comunes se percibe además un cierto clima de empatía y solidaridad mutua.<sup>23</sup>

c) Otro actor colectivo que se destaca es la prensa local, con un rol clave en la difusión del “Acontecimiento Mariano”. La prensa escrita de San Nicolás está representada por el diario *El Norte*, cuyo profundo seguimiento de los hechos marianos —especialmente por el trabajo del periodista y devoto Luis E. Dabove— lo vuelve una valiosa fuente sobre la historia del culto (*El Norte*, 1993a; Pérez, 2007) con un papel activo en la legitimación del fenómeno. En este sentido, además de cubrir los festejos o colaborar en la publicación de testimonios sobre milagros (*El Norte*, 1987a, 1989b), se advierte en sus notas un discurso similar al de la Iglesia; por ejemplo, en cuanto a fundamentar la devoción desde una tradición mariana en la ciudad o en la manera de subrayar la trascendencia del fenómeno: “Es importante que al cumplir el centenario [de su llegada a la ciudad] demos nuevamente a la Virgen del Rosario

y a su imagen, toda la relevancia que la historia le ha dado" (*El Norte*, 1984); "Pensamos en lo triste que sería vivir aquí en San Nicolás, la ciudad de María y permanecer impasible, indiferente ante este momento trascendental" (*El Norte*, 1989c).

d) Otro sector lo conforman las autoridades y funcionarios municipales, quienes, más allá de los operativos para la celebración, intervinieron activamente en la consolidación del culto. En primer lugar el Municipio donó al Obispado los terrenos para erigir el Santuario;<sup>24</sup> pero también ha actuado en reacondicionar la zona y promover un encarrilamiento turístico del fenómeno para el desarrollo socioeconómico local (Rodil, 2007; Flores, 2011). Asimismo, cabe destacar su involucramiento en la liturgia de los festejos marianos —participando en las procesiones y actos junto a los dignatarios eclesiásticos (*El Norte*, 1986; *El Norte*, 1994)—, los usos oficiales de la simbología religiosa,<sup>25</sup> y la valoración del fenómeno expresada por algunos intendentes en sus testimonios personales. En ocasión del tercer aniversario, el intendente José María Díaz Bancalari señalaba: "se trata de un acontecimiento destinado a perdurar en la memoria de nuestro pueblo" (*El Norte*, 1986); y quien lo sucedió, Eduardo Luis Di Rocco, entrevistado para los festejos por el traslado de la Imagen al Santuario (y autodefiniéndose como "vecino creyente") manifestaba: "la Madre decidió cobijarnos una vez más con su manto sagrado", y afirmaba "San Nicolás de los Arroyos, con una historia bicentenaria [...] les da la bienvenida a todos y los acoge como hermanos en tanto les recuerda que ésta es la casa común" (*El Norte*, 1989d).

Tales actos y discursos muestran que de diversas maneras y con sus distintos representantes el Municipio colaboró en la legitimación del culto. En parte, esto daba cierta visibilidad y legitimidad a las autoridades políticas —valiosa en momentos conflictivos como el inicio de los años '90—; pero a la vez, ese fortalecimiento del símbolo era funcional a ese proyecto de ciudad construido sobre el eje turístico y la activación patrimonial (ver Flores, 2008, 2010).

e) Finalmente, aunque no como partícipes directos, se ha visto involucrada en este fenómeno la sociedad nicoleña en general. Integrada por una minoría de "natos" o "autóctonos" y una mayoría de "no nativos" —originarios de otras provincias y regiones, por las ya referidas migraciones que recibió la ciudad—, es caracterizada como una sociedad muy diversa y compleja, siendo en el caso de la población "nata" un tanto "cerrada" frente al foráneo (Davobe, 1989a; E.1; E.2; E.3; E.A). Es por ello que las actitudes hacia este culto oscilan entre la indiferencia, el descreimiento, la crítica y el rechazo (Bernades, 2001; E.3). Esto se aprecia por ejemplo en las palabras del cineasta local Enrique Bellande, quien dirigió el documental "Ciudad de María" (2001): "Como muchos nicoleños, yo me sentía totalmente ajeno al fenómeno. Lo único que sabía es que, a partir de determinado momento, todos los días 25 la ciudad comenzó a llenarse de colectivos y de gente" (Bernades, 2001). También lo observamos en actitudes más o menos explícitas de la sociedad local, desde las pocas iniciativas para que los peregrinos "se muevan" hacia el centro de la ciudad (E.1; E.2) hasta los incidentes más puntuales, como destruir imágenes marianas con el fin de "limpiar" la ciudad —un suceso de 1987— (El Norte, 1987b; Bruno, 1994). Por último, se destaca un sector de la población local que, sin ser necesariamente creyente, se extiende alrededor



del Santuario adquiriendo un protagonismo similar al de los devotos: los puesteros y vendedores ambulantes —algunos, ex habitantes de la “villa Pulmón” (E.2)—. Esto implica tensiones por la ocupación de ese espacio entre vendedores que se acercan y puesteros instalados legalmente, sumado a los conflictos con —y entre— autoridades del Santuario, Obispado y Municipio.

Todas estas prácticas y testimonios hasta aquí considerados remiten a las distintas caras del fenómeno, a intereses encontrados que motivaron sucesivas reapropiaciones del culto, dentro y fuera del campo religioso. El símbolo de la Virgen del Rosario de San Nicolás, expresado en una Imagen milagrosa y su Santuario (iconografía, hechos y lugares sagrados), recibe esos diversos significados: patronazgo, amor maternal, esperanza, patrimonio, opción laboral, atractivo, multitud. El ejemplo del santuario, templo “pedido” por la virgen y en cuya construcción (sostenida con el aporte de los fieles) actuaron sacerdotes, grupos apostólicos y devotos, acompañados por el Municipio y la prensa local, muestra claramente esas tensiones. Se presenta ante todo como lugar sagrado, hierofanía y centro de irradiación; pero también como espacio de disputa (véase Eliade, 1954; Steil, 2002; Simoni y Pedros, 2008; Flores, 2011), como *locus* material y simbólico donde se expresan distintos usos de lo religioso. En tanto espacio material, tensionado por las prácticas de vendedores, devotos, ex habitantes de la “villa Pulmón”, autoridades del Santuario, Obispado, Municipio. Como lugar simbólico, atravesado por los significados, espirituales, pastorales, comerciales, políticos, turísticos, desde los cuales es interpretado. Aun cuando traducen relaciones de fuerza entre agentes del campo religioso local, ninguna de esas caras excluye la otra: el aprovechamiento turístico del símbolo no anula su profundo significado espiritual, ni su valor religioso hace lo propio con su uso político-eclesial.

Considerando estas prácticas pasemos ahora al segundo interrogante que nordea este trabajo ¿en qué sentido operó entonces el símbolo religioso sobre la sociedad de San Nicolás? ¿Es posible considerarlo como un referente identificatorio para la población local? Para avanzar en este objetivo atenderé primero a cómo se fue reconfigurando la sociedad nicoleña en torno a las transformaciones que atravesaron al campo religioso local desde 1983.

## HISTORIA, MILAGRO Y RECONFIGURACIÓN SOCIAL: EL TRASFONDO DE LA “CIUDAD DE MARÍA”

A lo largo de su historia, la ciudad de San Nicolás ha sido construida y reconstruida como referente identificatorio sobre tres hechos significativos. Fue la *Ciudad del Acuerdo* desde mediados del siglo XIX —tras ser sede para la firma del acuerdo interprovincial que dio lugar al primer Congreso Constituyente—, la *Ciudad del Acero* desde mediados del siglo XX, y desde 1983 la *Ciudad de María*.

Como vimos, este referente religioso consolidado en la tercera etapa del culto fue especialmente movilizado desde las instituciones y poderes locales, con un destacado rol del desarrollo turístico de la ciudad. Sin extenderme en este tema, analizado ya desde la geografía urbana y la problemática del turismo religioso (Rodil, 2007; Flores, 2008, 2011),

rescato dos matices en la relación Santuario-turismo. En primer lugar que los peregrinos *per se* no son turistas, aunque, como muestran las siguientes citas, se los construya de esa manera: “La respuesta multitudinaria ha convertido al viajero en peregrino, al visitante en creyente, al turismo en peregrinaje y a la localidad en Ciudad de María” (*El Norte*, 1993b); “[debemos] trazar una línea imaginaria en cada punto de ingreso a la ciudad, para lograr que cuando un peregrino la atravesase, se convierta en un turista para nosotros” (Panorama, 2006). Más allá de estas referencias, y de los datos estadísticos (ADE, 2010), los nicoleños caracterizan a los peregrinos como personas que vienen con un objetivo puntual, se quedan en la zona del Santuario y pocas veces se hospedan en la ciudad (E.1; E.2; E.A). En segundo lugar, la presencia de un santuario con extraordinaria afluencia de peregrinos no conduce en sí misma a un fenómeno turístico; implica una necesidad de reacondicionar la ciudad y al mismo tiempo genera una oportunidad para darla a conocer convocando desde otros atractivos, en este caso históricos, naturales y culturales.

En San Nicolás fue decisiva, además, la conjugación del fenómeno multitudinario con una crítica situación social y una necesaria reconversión productiva para la ciudad (IPU, 1999); fue allí donde Santuario e Imagen milagrosa resultaron estratégicamente apropiados. El desarrollo turístico confluyó entonces con una explotación económica del fenómeno religioso, en un proceso complejo que involucró autoridades municipales, empresarios, pequeños comerciantes y familias que generaron para sí precarias fuentes de ingresos (Levaggi, 2007; Rivero, 2008).<sup>26</sup> Incluso la Iglesia, desde una pastoral de turismo (Consejo Pontificio, 2001; *El Norte*, 2001), promueve la recepción de visitantes y canaliza sus aportes económicos para la construcción del Santuario.

Así, la ciudad, otrora centro de atracción industrial y laboral —aunque mantiene su perfil económico, con empresas allí radicadas, centros de convención, etcétera—, es hoy un centro de atracción religiosa y turística. Y en esa reconfiguración urbana se fue construyendo, tanto hacia afuera como hacia adentro, una nueva imagen de la ciudad representada por la Virgen del Rosario, sus milagros y su Santuario. Ahora bien, ¿cuál es el alcance de este referente identificador que define a San Nicolás como *Ciudad de María*?

## SAN NICOLÁS: IMAGEN Y SANTUARIO ENTRE EL ÍCONO Y LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Como señalé en la introducción, la presencia de un santuario siempre implica fuerzas irradiadoras / congregadoras que afectan las poblaciones entre las cuales se erige: moviliza, integra —o disgrega—, y provee símbolos identitarios de variable alcance. En este último apartado analizaré entonces de qué modos se expresa la identificación de los habitantes de San Nicolás con el símbolo mariano y evaluaré si es posible vincularla a un carácter “nicoleño” del culto en el sentido de la *religiosidad local* propuesta por Christian (1991).

Como anticipé páginas atrás, la propia percepción de los nicoleños sobre su sociedad es que ésta no se caracteriza por tener una identidad colectiva fuerte: la describen como “complicada” e “individualista” (E.1; E.2; E.A; E.B; Dabove, 1989a). Su perfil

aparece asociado a la diversidad sociocultural entre sus miembros y a divisiones creadas sobre la pertenencia o no a una sociedad nicoleña “tradicional”: “natos” y “no natos”, o “autóctonos” y “nuevos”.<sup>27</sup> Sumado esto a las referidas actitudes contradictorias frente al fenómeno mariano, la poca participación de los católicos y la percepción del culto como orientado al peregrino (E.A; E.B), la noción de religiosidad local no resulta apropiada para explicar este caso. El culto no fue construido como expresión de un pueblo, de un *ethos* o cosmovisión local (Geertz, 1987) ni se aprecia una identificación colectiva fuerte en relación al símbolo religioso.

En comparación con otros casos, por ejemplo de imágenes construidas sobre expresiones culturales prehispánicas —como la Virgen de Guadalupe o la de Copacabana, entre otras—, podría plantearse que la Virgen de San Nicolás no representa una comunidad o identidad particular sino un sentido más abarcador (Levaggi, 2007). Sin embargo, esta afirmación podría matizarse considerando que la Virgen actúa como un referente local al menos en dos sentidos. Dentro del campo religioso, y en términos devocionales, la Virgen operó creando sentimientos de pertenencia para los católicos de la región: laicos y devotos que trabajan activamente en el culto y construyen a la Imagen como Madre de todos y Patrona del lugar por ella elegido (E.O; E.2; E.A). La integración deriva de una identificación religiosa colectiva entre los fieles: “...a la hora de rezar el Padre Nuestro, todos tomados de la mano; estábamos muy cerca, éramos vecinos y hermanos” (Dabove, 1989b); “... Es una fiesta. Todos nos sentimos hermanados como en las familias grandes, cuando una vez cada tanto se reúnen en la casa de la Madre” (*El Norte*, 1989c). Así, aunque la Virgen como símbolo pueda ofrecer un carácter más abarcador, y aun cuando sus devotos —locales y peregrinos— se acerquen por razones diversas, el Santuario, como lugar de congregación/irradiación, expresa su eficacia simbólica en la creación de lazos, sentimientos compartidos y oportunidades para el encuentro; como un espacio de convergencia de valores religiosos: solidaridad, sacrificio, tolerancia, paciencia. Considerando lo planteado por Christian (1991) para aquellos casos donde el santuario no parece actuar en términos de hermanamiento de los católicos sino de fortalecimiento local, aquí el símbolo sí opera en ese primer sentido, cercano al sentimiento de *communitas* espontánea/existencial descrita por Víctor Turner (1969, 1995),<sup>28</sup> y no en el segundo, más vinculado a procesos de reivindicación identitaria en términos políticos y culturales (cfr. Zambrano, 2002).

Por otro lado, saliendo del campo religioso hacia la sociedad nicoleña en su conjunto, hemos visto que, no obstante el descreimiento y rechazo de buena parte de la población, la Virgen fue constituida en un ícono de la ciudad, que identifica —al menos hacia afuera— al pueblo de San Nicolás. Podemos concluir de esta manera que el referente identificatorio construido en torno al imaginario sobre la Ciudad de María (Virgen, milagro y Santuario como símbolos centrales) abarca dos sentidos: cohesionar simbólicamente a la comunidad católica local —con proyección a nivel nacional e internacional— y apuntalar la reconfiguración identitaria de una ciudad afectada profundamente por la coyuntura socioeconómica. En este último sentido, aparece no obstante como uno de los

referentes posibles, tal vez el más movilizado desde el discurso institucional (Flores, 2008), en tensión con otras definiciones identitarias y referentes (re)activados por la sociedad local, como el histórico y el industrial.

## CONSIDERACIONES FINALES

Recuperando lo analizado en estas páginas, se puede afirmar que el proceso de reconfiguración que atravesó la ciudad de San Nicolás desde los años '80 estuvo signado tanto por cambios socioeconómicos como por el papel del símbolo religioso en esas transformaciones. Las preguntas de este trabajo focalizaron justamente en ese símbolo, en su proceso de construcción y en cómo actuó sobre la sociedad local.

El crecimiento del culto se observó en la multiplicación de devotos que desde las primeras manifestaciones marianas se acercaron a la Catedral y el "Campito"; pero se destacó en ese proceso el accionar institucional que lo acompañó. El movimiento eclesial organizado en torno al símbolo —grupos de oración, comisiones de trabajo, etcétera— ha estado siempre coordinado por una pastoral definida, con la dirección del sacerdote encargado de orientar a "la vidente" desde sus primeras experiencias. Y asimismo, vimos que también la prensa y las autoridades políticas colaboraron en la legitimación del símbolo, reafirmando las prácticas de sacralización y discursos devocionales (la Virgen como Madre y Patrona del lugar, entre otros analizados).

Indagar en esos diversos actores que intervinieron en la construcción/reapropiación del símbolo religioso me permitió vislumbrar tensiones donde se anclan las luchas por su significado; luchas hermenéuticas que, como señalamos al comienzo, expresan relaciones de poder al interior del campo religioso y cruces entre éste y otros campos como el político o el económico. Sacerdotes y laicos que definen a la Virgen como Madre, Patrona y evangelizadora, frente a devotos que enfatizan sus milagros; agentes del gobierno y la sociedad local que la vuelven atractivo turístico; habitantes de la ciudad divididos entre quienes valoran su convocatoria como fuente de ingresos y quienes desean evitarla. Es en estas prácticas y representaciones en torno a la Virgen donde he encontrado los indicios sobre disputas por su significado, aunque éstas no siempre sean explícitas. Así, si bien mi foco estuvo puesto en el campo religioso, pudimos desplegar diferentes aristas del fenómeno: pastoral, espiritual, política, turística, económica, etcétera.

Para concluir, desprenderé del análisis realizado dos reflexiones finales sobre el crecimiento del símbolo dentro del campo religioso y su relación con la sociedad local. Respecto al fortalecimiento del símbolo, ha contribuido sin duda el contexto donde se consolidó y difundió. La situación crítica sobre la cual operaron la Imagen, sus milagros y su Santuario motivó, desde una participación devocional en la búsqueda de un símbolo de esperanza y la recuperación de lazos y valores comunitarios, hasta un aprovechamiento del fenómeno en términos políticos y económicos. Sin embargo, considero que la vitalidad de este símbolo no es sólo explicable por ese contexto de crisis (véase Dri, 2003; Martín, 2007); también fueron claves ciertos procesos propios del campo religioso: la propagación del

milagro (apariciones, mensajes y prodigios asociados a la Imagen —curaciones, el “agua de María”, etcétera—), la tarea apostólica de la Iglesia y la multiplicación de devotos. Si atendemos ahora a la sociedad nicoleña, pareciera que ese escenario crítico sobre el cual el símbolo creció no fue propicio para que éste actuara en términos integradores como sucede con otras imágenes milagrosas y santuarios cristianos. El referente construido en torno a la Virgen del Rosario, si bien actuó cohesionando simbólicamente a los católicos y contribuyó a una redefinición identitaria de la ciudad, no aparece ligado a una identificación colectiva o impronta local del culto. El símbolo operó en este caso en términos de una reconfiguración social, contribuyendo a la recuperación económica de la ciudad y a su transformación en centro de atracción religiosa y turística.

Una hipótesis para seguir indagando, ya en clave comparativa, es que ese carácter poco localizado del símbolo, más allá de las propias características de la sociedad nicoleña, se vincularía también al momento histórico en que surgió el culto: a una situación contemporánea del campo religioso latinoamericano, particularmente de la Iglesia católica (ver Frigerio, 2007). Así, podría resultar iluminador considerar sus similitudes respecto a otras imágenes contemporáneas (ver nota 6) y sus diferencias, por ejemplo, frente a imágenes coloniales asociadas con tradiciones indígenas prehispánicas (Guadalupe, Copacabana, entre otras) o a aquellas que derivaron en patronazgos nacionales para la integración simbólica de las repúblicas americanas (como la Virgen de Luján en Argentina). Destaco finalmente dos líneas hacia donde continuar analizando la manera en que ha actuado este símbolo, más allá del recorte geográfico aquí planteado: una, el campo religioso nacional, donde cabría analizar una reestructuración de la cartografía mariana (Flores, 2011), integración de los católicos, etcétera; y otra, los peregrinos, cuyas prácticas y motivaciones también ofrecen miradas nativas sobre este fenómeno, ligadas seguramente a otros milagros y reconfiguraciones sociales que permitirían complejizar el análisis de este culto.

## NOTAS

<sup>1</sup> Espacio social donde se organizan las relaciones entre los agentes religiosos, reproducido en un juego de intereses y confrontaciones internas (Bourdieu 2009).

<sup>2</sup> Se entiende por *santuario* el templo de una imagen milagrosa, hacia donde peregrinan sus devotos (Christian 1991). Pueden verse diversos casos en: Álvarez S., Buxó y Rodríguez B. 1989, III; Calavia Sáez, 2002; Zambrano, 2002; Dri, 2003, 2007; Simoni y Pedrós, 2007; Costilla 2010a, 2010b, entre otros.

<sup>3</sup> Construcciones relacionales y dinámicas, derivadas de un proceso activo de identificación/categorización anclado en relaciones de poder, el reconocimiento de atributos compartidos y la creación de lazos comunales y sentimientos de pertenencia (Barth, 1976; Brubaker y Cooper, 2001; Briones, 2007; Frigerio, 2007).

<sup>4</sup> Este concepto comparte con el de *religiosidad popular* el remitir a prácticas concretas de una *religión vivida* —distinguibles de lo oficial y prescripto— (ver Álvarez S., Buxó y Rodríguez B., 1989, I; Christian, 1991; Santamaría, 1991; Fogelman, 2007; Martín, 2007), pero acentúa el contexto socio-histórico donde esas prácticas se desarrollan.

<sup>5</sup> Para referirlas se indicará un número o letra según la siguiente descripción: E. [Entrevistado] 0: sacerdote, noviembre 2008; E.1: empleada pública, octubre 2010; E.2: catequista, octubre 2010; E.3: archivero, octubre 2010; E.A y E.B: realizadas por Cynthia Rivero en 2005 a dos devotos vinculados al Santuario, (A) un miembro de la Comisión Pro-Templo y (B) una empleada [gentileza de la autora]

<sup>6</sup> En la investigación doctoral que enmarca este trabajo, el caso de San Nicolás es analizado comparativamente a dos cultos de origen colonial: Virgen de Copacabana, en Bolivia, y Señor de los Milagros, en Perú. De ahí la mayor relevancia dada a ciertos aspectos —trayectoria histórica del culto, papel del milagro, implicancias identitarias— por sobre aquellos que hubieran sido claves en una comparación con otras apariciones marianas contemporáneas (por ejemplo, Virgen del Cerro en Salta o Virgen de Medjugorje en Bosnia y Herzegovina): perfil del vidente, accionar de la Virgen, mensajes, o clima apocalíptico donde emergen (Steil y Zimdars-Swartz en Ameigeiras y Suárez, 2011).

<sup>7</sup> Cabecera episcopal desde la erección de la diócesis de San Nicolás en 1947.

<sup>8</sup> Previo a la primera “aparición”, Gladys relató haber visto iluminarse un rosario colgado en su habitación. Luego comenzaron las “visiones” donde la Virgen le habría transmitido mensajes con exhortaciones y referencias bíblicas.

<sup>9</sup> *Libro de Mensajes* 1995, mensajes PM 015, 2, 3, 12, 14, 16.

<sup>10</sup> Remito aquí, y en las referencias que siguen, a la descripción de los entrevistados presentada en la nota 5.

<sup>11</sup> El sitio, ubicado a seis cuadras de la plaza central, correspondía a un predio donde años atrás se extendía la “villa Pulmón” cuyos habitantes, hacia fines de los ’70, fueron obligados por el gobierno militar a reinstalarse en barrios periféricos. Sobre la singular historia de este espacio —“pulmón” urbano devenido *villa*, “vaciado” forzosamente y luego sacralizado— pueden verse: Flores, 2011; Rodil, 2007; Rivero, 2008.

<sup>12</sup> Este cambio de autoridades fue significativo, pues el mayor involucramiento del nuevo obispo en la institucionalización del culto contrasta con la actitud reservada y prudencial del anterior.

<sup>13</sup> “Informe de la Comisión Investigadora acerca de los Acontecimientos en torno a la Imagen de Nuestra Señora del Rosario de San Nicolás, existente en la Catedral de San Nicolás”, 28 de octubre de 1985 [Documento del Archivo del Santuario] (transcripto en Laurentín, 2006:149-153; Pérez, 2007:301-4)

<sup>14</sup> En este período se crearon distintas instituciones ligadas al culto: entre ellas, una Comisión Pro-Templo y un Centro de Difusión organizado por el Movimiento Mariano —grupo de matrimonios que trabajaban junto al Padre Pérez— (Laurentín, 2006; Pérez, 2007)

<sup>15</sup> Fechados tempranamente (del ’84 al ’90) pero no publicados hasta ese momento. Los milagros se interpretaron como “signos” de la voluntad de María (E.A; Pérez, 2007:155-165).

<sup>16</sup> Fundada en 1960, SOMISA (Sociedad Mixta de Siderurgia Argentina) fue la primera y más importante industria siderúrgica nacional, motor de desarrollo socioeconómico en San Nicolás.

<sup>17</sup> De los más de ocho mil trabajadores que perdieron su empleo, quienes en su mayoría se volcaron al cuentapropismo y el trabajo informal (Flores, 2008; Rivero, 2008). Agradezco a la antropóloga Cynthia Rivero sus comentarios y materiales facilitados.

<sup>18</sup> Veremos después la especial incidencia que tuvo, en esta transformación material y simbólica de la ciudad, la patrimonialización y apropiación turística del fenómeno (Rodil, 2007; Flores, 2008, 2011).

<sup>19</sup> Sólo advertimos indicios en referencias de algunos entrevistados (E.0; E.2; E.B): por ejemplo, a la remoción de empleados y personal religioso respecto del Santuario o a un distanciamiento entre la vidente y el Padre Pérez previo a finalizar los mensajes.

<sup>20</sup> Referiré aquí al relato de dos entrevistados (E.0; E.A), las publicaciones de dos sacerdotes (Laurentín, 2006; Pérez, 2007) y el “Informe...” citado en nota 13.

<sup>21</sup> La fecha del primer mensaje a la vidente nicoleña, 13 de octubre, coincide con la de la última aparición de Fátima (1917); la del último mensaje en San Nicolás, 11 de febrero, con la de la primera aparición de Lourdes (1858).

<sup>22</sup> De otras provincias argentinas y de países limítrofes, principalmente Bolivia y Paraguay.

<sup>23</sup> Aunque la totalidad de visitantes que llegan involucra perfiles y prácticas muy diversas (Flores, 2011), refiero aquí al *peregrino piadoso* (Flores, 2008), sin profundizar en ellos por estar este trabajo enfocado en la sociedad local (para un desarrollo sobre el tema puede verse Turner y Turner, 1995).

<sup>24</sup> En 1985 la fracción más importante y un anexo en 1994 (ordenanzas municipales transcritas en Pérez, 2007: 309-314). A pesar del pretendido vaciamiento de ese predio en los '70, los testimonios recogidos coinciden en señalar la presencia de familias que vivían allí al momento de iniciarse las obras del Santuario (E.1; E.2; Rivero, 2007).

<sup>25</sup> Para el 25° aniversario de las apariciones se conformó una “Comisión de Homenaje” y se decidió que toda documentación municipal debía llevar el isologotipo del evento (*El Norte*, 2008). Otro ejemplo eran las imágenes que hasta el año 2011 se veían en el banner del sitio web municipal: la Virgen, la Catedral y la cúpula del Santuario —reemplazado ahora por uno más neutro— (véase [www.sannicolas.gov.ar](http://www.sannicolas.gov.ar)).

<sup>26</sup> El citado documental de Bellande (2001) recibió ciertas críticas locales por construir una imagen del fenómeno muy ligada al aspecto comercial (E.2). Si bien esta arista del culto no anula el arraigo espiritual del símbolo, aun como producto cultural el consumo de un bien religioso se analiza en relación a los sentidos desde los cuales es apropiado (García Canclini, 2006).

<sup>27</sup> Divisiones potenciadas décadas atrás por tensiones entre “somiseros” y trabajadores no vinculados a la industria siderúrgica (E.A; IPU, 1999; Rivero, 2007).

<sup>28</sup> Tal como he observado en las experiencias de compartir una caminata, un descanso, una ceremonia o una larga fila, ese sentimiento de *communitas* se expresa entre los peregrinos tanto en el viaje como en relación a la meta (Turner y Turner, 1995).

## BIBLIOGRAFÍA

- AGENCIA DE DESARROLLO ECONOMICO. 2010. *Perfil del Peregrino*. San Nicolás. <http://www.adesannicolas.org.ar/estudios.htm>
- ÁLVAREZ S., Carlos, BUXÓ, María J. y RODRÍGUEZ B., Salvador (coords.) 1989. *La religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos. Tomos I y III.
- AMEIGEIRAS, Aldo y SUÁREZ, Ana L. 2011. “La Virgen del Cerro en Salta. Continuidades y singularidades respecto a las principales apariciones modernas y contemporáneas”. *Revista Cultura y Religión*, Vol. V (2):19-32.
- BARTH, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE.
- BERNADES, Horacio. 2001. “Un documental sobre la Virgen de San Nicolás”. *Página/12*, 25 de noviembre, Suplemento Radar. <http://www.pagina12.com.ar/2001/suple/Radar/01-11/01-11-25/NOTA5.HTM>

- BOURDIEU, Pierre. 2009. *La eficacia simbólica*. Buenos Aires: Biblos.
- BRIONES, Claudia. 2007. "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías". *Tábula Rasa*, 6:55-83.
- BRUBAKER, Rogers y COOPER, Frederick. 2001. Más allá de "identidad". *Apuntes de Investigación del CECYP*, Nro. 7: 30-67.
- BRUNO, Cayetano. 1994. *Historia de las manifestaciones de la Virgen*. Rosario: Ediciones Didascolia.
- CALAVIA SÁEZ, Óscar. 2002. *Las formas locales de la vida religiosa. Antropología e Historia de los Santuarios de La Rioja*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. [http://books.google.com.ar/books?id=s88MTVvp3XAC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.ar/books?id=s88MTVvp3XAC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)
- COSTILLA, Julia. 2007. *Expresiones simbólicas cristianas en relatos de la tradición oral del NOA*. Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires.
- COSTILLA, Julia. 2010a. "El milagro en la construcción del culto a Nuestra Señora de Copacabana (Virreinato del Perú 1582-1651)". *Estudios Atacameño*, Nro. 39:35-56.
- COSTILLA, Julia. 2010b. "La celebración de la Virgen de Copacabana en la Quebrada de Humahuaca: historia y religiosidad local entre Tumbaya y Tilcara (1835-2009)". En: E. Cruz (comp.), *Carnavales, fiestas y ferias en el mundo andino de la Argentina*. Salta: Purmamarka Ediciones. pp. 267-298.
- COSTILLA, Julia. 2012. "Luchas hermenéuticas y usos estratégicos del milagro: perspectivas desde la antropología y la sociología de la religión". En: N. Kuperszmit, T. Lagos Mármo, L. M. S. Mucciolo (comps.), *Entre pasados y presentes III. Estudios contemporáneos en ciencias antropológicas*. Buenos Aires: Editorial MNEMOSYNE. pp. 283-303.
- CONSEJO PONTIFICIO PARA LA PASTORAL DE LOS EMIGRANTES E ITINERANTES. 2001. "Orientaciones para la Pastoral de Turismo". Ciudad del Vaticano. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/migrants/documents/rc\\_pc\\_migrants\\_doc\\_20010711\\_pastorale-turismo\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20010711_pastorale-turismo_sp.html)
- CHRISTIAN, William. 1991. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- DABOVE, Luis Eduardo. 1989a. "Buenos días ciudad". *El Norte*, 17 de marzo, p. 7.
- DABOVE, Luis Eduardo. 1989b. "Buenos días ciudad". *El Norte*, 25 de marzo, p. 7.
- DRI, Rubén. 2003. "Símbolos religiosos en la construcción de la identidad popular". En: R. Dri (coord.), *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular I*. Buenos Aires: Biblos. pp. 13-33.
- DRI, Rubén. 2007. *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular II*. Buenos Aires: Biblos.
- DURKHEIM, Emile. 1968. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Shapire.
- ELIADE, Mircea. 1954. *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.



- ELIADE, Mircea. 1983. *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus.
- FLORES, Fabián. 2008. "De la Ciudad del Acuerdo a la Ciudad de María: Turismo religioso en San Nicolás de los Arroyos". En: R. Bertoncello (comp.), *Turismo y geografía. Lugares y patrimonio natural-cultural de la Argentina*. Buenos Aires: Ciccus. pp.159-181.
- FLORES, Fabián. 2011. "¿Turistas o peregrinos? Práctica en torno al fenómeno religioso en San Nicolás de los Arroyos". *Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- FOGELMAN, Patricia. 2007. "La religiosidad como objeto de análisis: algunas reflexiones historiográficas en torno a ese concepto y sobre tres posibles caminos pragmáticos para su abordaje". *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Tucumán, 19-22 de Septiembre.
- FRIGERIO, Alejandro. 2007. "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina". En: M. J. Carozzi, y C. Ceriani Cernadas (coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Biblos/ACSRM. pp. 87-118.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 2006. "El consumo cultural: una propuesta teórica". En: G. Sunkel (coord.), *El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación*. Bogotá: Convenio Andrés Bello. pp. 72-95.
- GEERTZ, Clifford. 1987. *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- GEERTZ, Clifford. 1994. *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- INSTITUTO MUNICIPAL DE INVESTIGACIÓN Y PLANEAMIENTO URBANO. 1999. *Plan Estratégico de San Nicolás (PLESAN). Documento base para la elaboración del diagnóstico de la Ciudad y el Partido de San Nicolás*. San Nicolás de los Arroyos. <http://www.ipusannicolas.gov.ar>
- LAURENTÍN, René. 2006. *María del Rosario de San Nicolás*. Buenos Aires: San Pablo.
- LEVAGGI, Cristina. 2007. "La Virgen de San Nicolás ¿Símbolo popular posmoderno?". En: R. Dri (coord.), *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular II*. Buenos Aires: Biblos. pp. 45-70.
- Centro de Difusión del Santuario María del Rosario de San Nicolás. 1995. *Libro de Mensajes*. <http://www.virgen-de-san-nicolas.org/>
- MARTÍN, Eloísa. 2007. "Aportes al concepto de 'religiosidad popular': una revisión de la bibliografía argentina". En: M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (coords.), *Ciencias Sociales y Religión en América Latina: Perspectivas en debate* Buenos Aires: Biblos/ACSRM. pp. 61-86.
- PÉREZ, Carlos A. 2007. *María del Rosario de San Nicolás. Soy tu Madre. Visión testimonial del acontecimiento mariano*. San Nicolás: Centro de Difusión del Santuario.

- RICOEUR, Paul. 2008. *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: FCE.
- RIVERO, Cynthia. 2008. *Entre "la comunidad del acero" y la "comunidad de María". Un análisis antropológico sobre los avatares sociopolíticos en San Nicolás*. Buenos Aires: Antropofagia.
- RODIL, Analía. 2007. "La construcción de nuevos lugares. El fenómeno religioso y la configuración urbana de San Nicolás de los Arroyos (1983-2003)". En: C. Carballo (comp.), *Diversidad Cultural, creencias y espacio. Referencias empíricas*. Luján: UNLu. <http://www.trilogica.com.ar/geografiayreligionlibro2/capitulo4.pdf>
- SANTAMARIA, Daniel J. 1991. "La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina". En : M.E. Chapp, M. Iglesias, M. Pascual, V. Roldán, y D. J. Santamaría, *Religiosidad popular en la Argentina*. Buenos Aires: CEAL. pp. 9-23.
- SCHWARZ, Fernando. 2008. *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo Sagrado*. Buenos Aires: Biblos.
- SIMONI, Paula C. y PEDRÓS, Idilia. 2008. *La geografía de lo Sagrado: El Culto a la Virgen de Las Lajas. Escenarios para la Batalla, Circulación y Apropiación de los signos*, de G. Ferro Medina. *Aljaba* 12: 237-238. <http://www.biblioteca.unlpam.edu.ar/pubpdf/aljaba/n12a19simoni.pdf>
- STEIL, Carlos A. 2002. "Peregrinação e Turismo Religioso: Tendências e paradigmas de interpretação". *Estudios sobre Religión* 13. Buenos Aires: ACSR.M.
- TURNER, Víctor. 1969. *The ritual process: Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine Publishing Company.
- TURNER, Víctor. 1980. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- TURNER, Víctor y TURNER, Edith. 1995. *Image and pilgrimage in Christian Culture: anthropological perspectives*. Nueva York: Columbia University Press.
- VOLÓSHINOV, Valentín N. 2009 [1929]. *El Marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Godot.
- ZAMBRANO, Carlos V. (coord.). 2002. *Epifanías de la etnicidad. Estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina*. Bogotá: Corp. Colombiana de Investigaciones Humanísticas.

### Otras Fuentes y Documentos

- BELLANDE, Enrique. 2001. *Ciudad de María* [Documental]. Argentina: La Burbuja Cine/ Matanza Cine.
- BELLANDE, Enrique. 2003. "Nota del Director". *Colección Contacto en Video* 6. [Gentileza Cynthia Rivero]
- EL NORTE, Diario. 1984. "Nuevamente el 25. Cultos en honor a Nuestra Señora del Rosario de San Nicolás al cumplirse los 100 años". *El Norte*, 23 de noviembre, p. 13.

- EL NORTE, Diario. 1986. "Inolvidable demostración de fe se generó con motivo del tercer aniversario del llamado 'fenómeno de la Virgen del Rosario'". *El Norte*, 26 de septiembre, p. 8-9.
- EL NORTE, Diario. 1987a. "Los testimonios sobre curaciones, un aspecto trascendente del fenómeno". *El Norte*, 25 de septiembre, Suplemento especial, p. 3.
- EL NORTE, Diario. 1987b. "La ciudad de María, vibró al conjuro del caso de la Virgen del Rosario". *El Norte*, 31 de diciembre, p. 25.
- EL NORTE, Diario. 1989a. "La Virgen del Rosario ya está en su casa". *El Norte*, 21 de marzo, pp.10-11.
- EL NORTE, Diario. 1989b. "Los testimonios de quienes creen haber recibido favores resultan conmovedores". *El Norte*, 19 de marzo, 2da. Sección, p. 10.
- EL NORTE, Diario. 1989c. "La presencia de famosos y de fieles de todos los lugares del país e incluso del exterior, enmarcan la realidad latente del acontecimiento mariano". *El Norte*, 19 de marzo, 2da sección, p. 8.
- EL NORTE, Diario. 1989d. "Es la creencia de todo un pueblo en un caso religioso incomparable". *El Norte*, 19 de marzo, 2da sección, p. 5.
- EL NORTE, Diario. 1993a. "El Norte abrió brecha en los hechos épicos y más trascendentes". *El Norte*, 25 de septiembre, p. 4. Museo y Archivo Histórico Municipal (MAHM), Carpeta 682.
- EL NORTE, Diario. 1993b. "Carta al Papa en el décimo aniversario". *El Norte*, 25 de septiembre, p. 16. MAHM Carpeta 682.
- EL NORTE, Diario. 1994. "Entrega de la ordenanza de la donación del terreno al Obispado de San Nicolás". *El Norte*, 26 de septiembre, p. 15. MAHM, Carpeta 682.
- EL NORTE, Diario. 2001. "Iglesia y Turismo: El cristiano, su tiempo libre y la globalización". *El Norte*, 12 de agosto, p. 3. MAHM, Carpeta 682.
- EL NORTE, Diario. 2008. "Presentaron la comisión de homenaje a la Virgen". *El Norte*, 12 de agosto, p. 11. MAHM, Carpeta 682.
- PANORAMA, Revista. 2006. "El turismo como parte de un milagro". 3 de noviembre. [Genteleza Cynthia Rivero]