

## TURISMO MÍSTICO Y TURISMO RELIGIOSO EN EL DEPARTAMENTO DE LAVALLEJA (URUGUAY)

### Una etnografía multi-situada de los atractivos turísticos

Martín Gamboa\*  
Universidad de la República  
Salto, Uruguay

**Resumen:** El presente artículo constituye la síntesis de una investigación etnográfica llevada a cabo en el Departamento de Lavalleja, Uruguay. Este estudio etnográfico se focalizó en el estudio de los “atractivos turísticos” en donde actualmente se desarrolla el turismo místico (en sus diversas modalidades) y el turismo religioso (representado en la peregrinación a la Virgen del Verdún). En ese sentido, debido al amplio abanico de atractivos turísticos (en el caso del turismo místico) se optó a nivel metodológico por la implementación de una etnografía “multi-situada”. Si bien ésta no tiene como objetivo lograr una representación holística de los grupos estudiados, en cambio posee la virtud de brindar una cartografía global del territorio sin perder de vista las conexiones y redes [networks] que trascienden los atractivos turísticos en el espacio. Los resultados obtenidos constataron la existencia de una nueva configuración territorial (de carácter intangible) que bordea la zona sub-urbana y de adyacencia de la ciudad de Minas. Esta nueva territorialidad comienza a constituirse a partir del año 2000 con la cristalización paulatina de centros espirituales y visitas guiadas en donde se desarrollan diferentes modalidades de turismo místico. Sin embargo, las distintas variantes en las que se manifiesta el turismo místico tienen una plataforma en común: la energía del lugar.

**PALABRAS CLAVE:** Turismo místico, turismo religioso, etnografía multi-situada, territorialidad, atractivos turísticos.

**Abstract:** Mystic Tourism and Religious Tourism in Lavalleja’s Department (Uruguay): A Multi-sited Ethnography of Tourist Attractions. This article is the synthesis of an ethnographic research carried out in Lavalleja’s Department, Uruguay. The ethnographic study focused on the study of ‘tourist attractions’ where mystic tourism (in its wide range) and religious tourism (represented in the pilgrimage to Verdun’s Virgin) takes place and are currently being developed. Due to the wide range of ‘tourist attractions’ (in the case of mystic tourism), it was necessary select a multi-sited ethnography at the methodological level. Although this does not aim to achieve a holistic representation of the groups studied, instead has the virtue of providing a global map of the territory without losing the sight of connections and networks that surpass tourist attractions in the space. Results obtained in research showed the existence of a new territorial shape (concerning an intangible nature) that skirts the sub-urban and adjacent areas of the city of Minas. This territoriality began since the year 2000 with the progressive crystallization of spiritual centers and guided tours where different forms of mystic tourism are developed. However, the wide range of mystic tourism attractions has a common platform: the energy of place.

---

\* Licenciado en Antropología por la Universidad de la República (UdelaR), Montevideo, Uruguay. Doctorando en Antropología Social en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín (UNSAM), San Martín, Argentina. Docente Asistente de Antropología del Turismo en el Departamento de Turismo, Historia y Comunicación, CENUR Litoral Norte, Universidad de la República, Salto, Uruguay. Dirección Postal: Rivera 1350, Salto, Uruguay. E-mail: martingamboa100@gmail.com

**KEY WORDS:** *Mystic tourism, religious tourism, multi-sited ethnography, territoriality, tourist attractions.*

## INTRODUCCIÓN

Este artículo constituye la síntesis de una investigación etnográfica llevada a cabo en el Departamento de Lavalleja (Uruguay), entre fines de 2015 y mediados de 2017 (Figura 1). El estudio etnográfico se focalizó en los “atractivos turísticos” y sus correspondientes productos, en donde actualmente se desarrolla la práctica del turismo místico (en sus diversas modalidades) y del turismo religioso (representado fundamentalmente en la peregrinación a la Virgen del Verdún).

Si bien la práctica del turismo religioso consta de una larga data en dicho departamento, éste siempre estuvo limitado a las peregrinaciones que se realizan a la Virgen del Verdún. Éstas se realizan en forma masiva todos los 19 de abril desde 1901, y también todos los fines de semana del año se constatan visitas (en menor escala) al santuario. En cambio, el devenir histórico del turismo místico es diferente. Éste se ha venido expandiendo desde el año 2000 hasta consolidar en la actualidad una variada gama de atractivos turísticos.

Figura 1: Mapa con la localización del Departamento de Lavalleja y la Ciudad de Minas



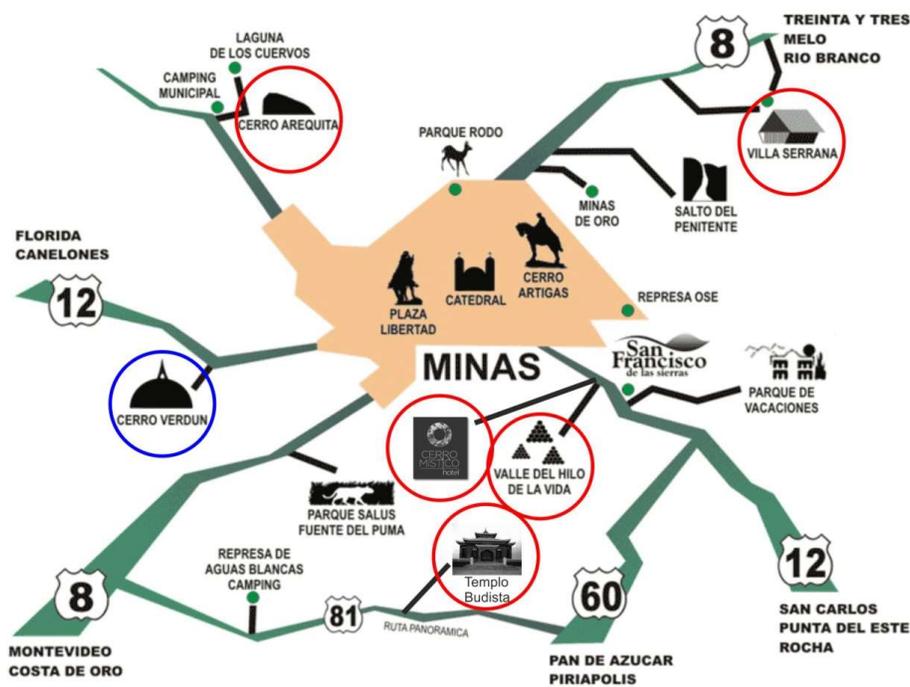
Fuente: Martín Gamboa (2016a)

Lo interesante de ambos tipos de turismo (místico y religioso), es que han surgido y se han desarrollado alrededor del radio suburbano y zona de adyacencia de la ciudad de Minas (Figura 2). En ese sentido, a partir del año 2000 se comienza a constituir en esta zona del Departamento de Lavalleja una nueva territorialidad que no tiene un componente tangible sobre el cual se desarrolle una actividad tradicional (como puede ser la ganadería, la agricultura o la actividad minera), sino que la característica de esta “territorialidad” es que se erige sobre una plataforma intangible.

En esa misma línea, para el análisis del desarrollo y expansión del turismo místico en el Departamento de Lavalleja se han tomado los aportes teórico-metodológicos diagramados por los geógrafos Robert Sack y Milton Santos. Según Sack, la apropiación del territorio por un determinado grupo de agentes trae como consecuencia el surgimiento de una “*territorialidad*” (Sack, 1983: 55). Esta categoría de análisis se diferencia del concepto tradicional de territorio, en la medida que la territorialidad constituye el “producto social”, es decir, el resultado de la creación e interacción de los agentes sociales que habitan en él (Sack, 1983: 55).

A los aportes realizados por Sack (1983), casi una década después el geógrafo Milton Santos (1994) plantea una nueva mirada sobre la noción de territorio. Para Santos, los territorios habitados se encuentran actualmente inmersos dentro de dos tendencias. Por un lado, la creciente expansión y diseminación de las relaciones de producción capitalistas (lo que se conoce con el nombre de *mundialización*), por otro, la homogenización progresiva de los hábitos y patrones culturales a través del consumo (lo que se denomina *globalización*). En tal sentido, Santos (1994) al proponer la metáfora del “retorno al territorio”, no hace más que establecer un programa de investigación que piense cómo estaba diagramado el territorio antes de la mundialización de las relaciones laborales y de la globalización cultural.

Figura 2: Cartografía actual de los atractivos turísticos en el Departamento de Lavalleja donde se desarrolla la práctica del turismo místico y el turismo religioso



Nota: Los círculos rojos exhiben los lugares donde se practica alguna modalidad de turismo místico. El círculo azul muestra donde se practica el turismo religioso.

Fuente: Martín Gamboa (2016a)

## TURISMO MÍSTICO Y TURISMO RELIGIOSO: LAS DIFERENCIAS CONCEPTUALES

En líneas generales, los estudios antropológicos del turismo siempre han vinculado el turismo místico con el turismo religioso, e inclusive en muchos trabajos se han utilizado los términos ‘místico-religioso’ o ‘esotérico-religioso’ de forma indistinta. A su vez, en varias ocasiones se ha concebido el turismo místico como una variante del turismo religioso (Rinschede, 1992; Heelas, 1993; Norrild, 1998; Otamendi, 2008; Mora Torres, Serrano Barquín & Osorio García, 2017).

Esto significa que a primera vista lo religioso y lo místico aparecerían al lector especializado y no-especializado como conceptos que guardan varias similitudes entre sí. Tales nociones pertenecen al campo religioso, por lo cual *a priori* tendrían un parentesco en común. Sin embargo, las diferencias entre el turismo místico y el turismo religioso no sólo se manifiestan en el plano de la experiencia sino también a nivel conceptual. También, otro aspecto a destacar radica en la cantidad de definiciones que existen sobre el turismo religioso en relación al turismo místico, en donde se nota claramente una desventaja a nivel terminológico con respecto a este último.

El turismo místico consiste básicamente en el turismo orientado a la visita de lugares con ciertas “propiedades energéticas” (Cohen, 1992; Campodónico & Fabreau, 2011; Gamboa, 2016b). Este tipo de turismo tiene como principal motivación la visita a zonas consideradas “energéticas”, es decir, que poseen una energía inmanente en el territorio. Si bien no se puede catalogar el origen de esta modalidad de turismo al movimiento *New Age*, sí es posible demostrar empíricamente el rol que ha tenido en la consolidación de varios de sus atractivos turísticos (tanto a escala nacional como internacional). En el caso del Departamento de Lavalleja esta constatación resulta más que evidente.

En cambio, en el caso del turismo religioso la motivación siempre remite a la búsqueda de la trascendencia y la fe (Parellada, 2009; Cabrera, 2011; Macedo, 2011; Fabreau, 2014). De ahí que este tipo de turismo siempre se manifieste en alguna de las siguientes modalidades: como *peregrinación* (visita individual o colectiva a santuarios religiosos), como *reuniones* a gran escala (celebraciones de eventos religiosos importantes), y como *visitas a lugares sagrados* (viajes al Santo Sepulcro, Muro de los Lamentos, Capilla Sixtina, Tumba de los Profetas, etc.) (Hervieu-Léger, 1999; Vukonić, 2002; Parellada, 2009; Macedo, 2011).

Sin embargo, las tres variantes en las que tradicionalmente se desarrolla el turismo religioso guardan un denominador común entre sí. Este denominador (que atraviesa las tres formas en las que se desarrolla el turismo religioso en las sociedades occidentales contemporáneas), consiste en el nexo entre trascendencia y fe. De ahí que las peregrinaciones y celebraciones religiosas tanto a nivel local, regional y mundial “*expresan su fe y su necesidad de acercarse al mundo trascendente*” (Cabrera, 2011: 224), con motivo de la conmemoración de fechas específicas, así como la expresión de fidelidad y devoción.

No obstante, además de las diferencias en el plano de la experiencia subjetiva de los turistas, también existen diferencias a nivel conceptual. Esto significa que la genealogía histórico-conceptual de ambas formas de turismo remite a orígenes diferentes. Con respecto al turismo místico *strictu sensu*, el carácter autónomo que tuvo desde sus orígenes frente otras formas de turismo, hace imposible su vinculación con otros tipos. Esta característica específica tiene su explicación en la propia génesis y desarrollo del mismo.

En ese sentido, el nexo entre la génesis del turismo místico y el movimiento *New Age* no debe obliterar la existencia de algunos casos anteriores a la década de 1960. Esto significa no realizar una lectura lineal y concluir de forma apresurada que el turismo místico comienza a partir del movimiento *New Age*. Lo que sí se puede sostener -y está por demás comprobado-, es el rol determinante que jugó el movimiento *New Age* en el desarrollo y consolidación del turismo místico (Heelas, 1993; Digance, 2003).

En contraposición al turismo místico, el turismo religioso siempre mantuvo un vínculo estrecho con el turismo cultural. Esta conexión ha sido señalada por diversos autores. Entre quienes han indicado el nexo que existe entre el turismo religioso y el turismo cultural se encuentra el geógrafo alemán Gisbert Rinschede. En un artículo publicado en la revista *Annals of Tourism Research* (1992), éste señala "*Today religious tourism is closely connected with holiday and cultural tourism*" (Rinschede, 1992: 52). Otro autor que ha puesto de manifiesto el vínculo directo entre el turismo religioso y el turismo cultural es el economista Boris Vukonić, quien en la *Enciclopedia del Turismo* (2002), subraya lo siguiente: "*El turismo religioso está estrechamente ligado al turismo cultural*" (Vukonić, 2002: 556).

Finalmente, dentro del plano conceptual también se puede presentar otro enfoque que escinde los perfiles de los turistas que concurren a desarrollar la práctica del turismo místico y del turismo religioso en el Departamento de Lavalleja. Esta mirada proviene del campo de la antropología de la religión, y tiene como tesis principal que el hibridismo contemporáneo de la *New Age* excluye sistemáticamente tanto a las religiones tradicionales como a las diversas formas de religiosidad popular. Dicha perspectiva de análisis se encuentra desarrollada en el trabajo: "*Lógicas y límites de la apropiación New Age: donde se detiene el sincretismo*" del antropólogo Alejandro Frigerio (2013). En este capítulo, el autor señala que "*la capacidad de mezcla de lo que nosotros llamamos new age no es infinita ni azarosa -es efectivamente amplia, pero claramente direccionada y por lo tanto también excluyente-*" (Frigerio, 2013: 49). Esto significa que el corpus conceptual y discursivo de la *New Age* no incorpora contenidos de las religiones tradicionales y de ciertas formas de religiosidad popular, tales como el pentecostalismo y el neo-pentecostalismo, el catolicismo y sus diferentes ramas, la práctica de devoción de los santos populares (es decir, el peregrinaje religioso), las religiones afro-brasileñas, la Iglesia de la Unificación (o "Secta Moon"), entre otras.

## EL TURISMO MÍSTICO COMO MACRO-CATEGORÍA DE ANÁLISIS

Como se analizó en el apartado anterior, uno de los principales rasgos de esta forma de turismo está ligada a las propiedades energéticas del territorio. Lo que resulta imprescindible en todo tour místico y, constituye una de las características más importantes que escinden el turismo místico *del* turismo religioso. Sobre este aspecto en particular, Juana Norrild (1998) ha desentrañado las diferencias que existen entre el turismo religioso y las diversas variantes del turismo místico.

De ahí que la concepción del lugar como “centro energético” (basado en el modelo del magnetismo terrestre), constituya una de las características más distintivas del turismo místico en la actualidad. Esto queda evidenciado en el relato post-tour que realizan los turistas, donde generalmente manifiestan haber experimentado ciertas vibraciones energéticas o haberse “recargado de energía”. Cabe señalar que esta concepción de la energía tiene su origen en el movimiento *New Age* (Capanna, 1993; Heelas, 1993).

En relación a esto último, el filósofo argentino Pablo Capanna (1993) realizó un recorrido histórico-genealógico del concepto “energía” y sus transformaciones semánticas a lo largo de la historia de occidente. Las conclusiones a las que arriba indican que el concepto de energía ha sufrido diversas transformaciones a lo largo de los siglos en el mundo occidental, siendo incorporada por la *New Age* bajo el modelo del magnetismo terrestre.

*“La última encarnación de la energía parece haber sido elaborada con el modelo del electromagnetismo, especialmente del magnetismo terrestre. Ciertos lugares son señalados por los iniciados de la Nueva Era como “centros energéticos” [power spots], donde uno puede recargarse de “energía”. [...] “Centros energéticos” reconocidos son, entre otros, el Monte Shasta, Maui y las montañas de Dakota, en Estados Unidos; Machu Pichu en Perú, o el cerro Uritorco en la Argentina”* (Capanna, 1993: 84).

Sin duda, la concepción de un espacio determinado como “vórtice energético” constituye uno de los pilares más importantes del movimiento *New Age*. Según varias corrientes asociadas a la *New Age*, existen “centros energéticos” diseminados a lo largo del mundo (Capanna, 1993; Heelas, 1993; Norrild, 1998). Estos lugares (llamados *power spots* en la literatura anglosajona), significan la principal motivación para que los turistas concurren a “recargarse de energía” o a “renovar la energía”.

Si bien no es posible establecer con exactitud el origen del turismo místico, se pueden constatar las primeras manifestaciones a principios de la década de 1960 (Capanna, 1993; Heelas, 1993; Huntsinger & Fernández Jiménez, 2000). Fue en la California de los años ‘60 (en gran medida influida por la “contracultura” del *power flower*), donde se produjeron los primeros movimientos y visitas a lugares considerados “centros energéticos”. Por ello, uno de los sitios más importantes en EEUU

considerado por los turistas como “cargado de energía”, es el Monte Shasta en el Estado de California (Capanna, 1993; Huntsinger & Fernández Jiménez, 2000).

No obstante, cabe señalar que la tesis planteada aquí queda sujeta a la crítica historiográfica, y no descarta otras contribuciones. Es decir, el nexo entre la génesis del turismo místico y el movimiento *New Age* a nivel mundial, no debe ocultar la existencia de algunos casos puntuales de un “proto-turismo místico” anteriores a la década de 1960 (Said, 2003: 233). Esto implica no aseverar que el turismo místico comienza y se desarrolla *a partir* del movimiento *New Age*. Lo que sí se puede sostener -y está por demás comprobado-, es el rol fundamental que jugó dicho movimiento en el desarrollo y consolidación del turismo místico.

En el plano metodológico se construyó una macro-categoría de análisis, con el objetivo de englobar las diversas modalidades de turismo místico que se practican actualmente en el Departamento de Lavalleja. Esta macro-categoría fue elaborada para diferenciar las distintas variantes del turismo místico (turismo energético, turismo espiritual, turismo místico, etc.) *de* turismo religioso (Figura 3). Esta macro-categoría de análisis tiene el propósito de agrupar las distintas variantes del turismo místico para diferenciarlo del fenómeno del turismo religioso. El criterio teórico-metodológico adoptado se basó en la plataforma que las distintas modalidades de turismo místico tienen en común. La plataforma que transversaliza los atractivos turísticos en donde se practica actualmente el turismo místico en el Departamento de Lavalleja constituye la “energía” inmanente del territorio.

Figura 3: Esquema conceptual del turismo místico como macro-categoría de análisis



Fuente: Martín Gamboa (2016a)

Para la elaboración metodológica de esta macro-categoría de análisis se adoptó la perspectiva *emic* por parte de cada uno de los atractivos turísticos. Es decir, la nominación de las diferentes modalidades de turismo místico no partió de la construcción teórica del investigador (perspectiva *etic*) (Figura 3). Al contrario, las designaciones de las distintas variantes que adquiere el turismo místico en el Departamento de Lavalleja fueron el producto de la auto-nominación de cada atractivo turístico.

Tal nominación se puede constatar al visitar las páginas Web de cada uno de los atractivos turísticos, en donde se ofertan al turista/visitante los correspondientes productos, así como los mecanismos de reserva y contacto. Por ello, la construcción de esta macro-categoría de análisis tuvo

como principal objetivo englobar las distintas modalidades en las que se transmuta el turismo místico cuando adopta diferentes acepciones. El presupuesto metodológico para la elaboración de dicha categoría se basó en una característica que transversaliza todas las modalidades de turismo místico actuales en el Departamento de Lavalaja: la energía. Es decir, todas las variantes del turismo místico tienen este componente en común que las atraviesa *a la vez* que las constituye.

No obstante, esto no implica que las distintas modalidades de turismo místico sean idénticas. Al revés, la riqueza de dichas variantes reside en la heterogeneidad de los productos turísticos que se ofertan al turista, siendo todos los atractivos turísticos disímiles entre sí. Desde las visitas guiadas a través de los senderos que bordean las estructuras pétreas en el valle “El Hilo de la Vida” (Programa Contacto, 2015) (Figura 4), siguiendo por los ejercicios de meditación y retiro espiritual en el Templo Budista (2017; Programa Cámara Testigo, 2016), pasando por las sesiones de armonización energética y terapias anti-stress en el “Cerro Místico Hotel” (2017), hasta llegar a las actividades de meditación y los recorridos histórico-místicos en las grutas del Cerro Arequita (2017).

Sin duda, el rasgo en común que caracteriza a todos estos “atractivos turísticos” es la concepción energética del territorio (Gamboa, 2016a: 122). Por ello, en este artículo se ha tomado la noción de turismo místico como macro-categoría de análisis, para de esta forma poder diferenciar sus distintas modalidades *del* turismo religioso. Dicha categoría de análisis funcionó en esta investigación como un concepto operativo.

Figura 4: Turistas contemplando un “cono de piedra” durante una de las paradas de la visita guiada en el valle “El Hilo de la Vida”



Fuente: Gustavo Guerrero

## METODOLOGÍA Y TÉCNICAS DE LA INVESTIGACIÓN

El marco metodológico empleado durante la investigación fue de corte cualitativo, así como también las técnicas de investigación que se ejecutaron. En el caso de las técnicas de investigación aplicadas, se utilizó la etnografía (observación participante), la entrevista en profundidad y el análisis de datos secundarios (folletería turística, páginas Web, filmografía, archivos históricos, etc.). Con respecto a la labor etnográfica que se desarrolló durante la investigación, ésta se enmarcó dentro de lo que el antropólogo Renato Rosaldo denomina: “frecuentación profunda” (Clifford, 1999: 75). Este tipo de etnografía implicó viajes bimensuales al Departamento de Lavalleja que no superaron las dos semanas de duración.

En ese sentido, la etnografía desarrollada en los diferentes atractivos turísticos del Departamento de Lavalleja no constituyó *strictu sensu* la modalidad clásica del trabajo de campo en antropología. De ahí que este tipo de etnografía haya tenido como norma metodológica lo que George Marcus (1995) designa como “seguimiento” en lugar de “residencia” (o estancia prolongada en el campo).

En relación a la investigación sobre los flujos turísticos que concurren al Departamento de Lavalleja para consumir los productos turísticos en las diversas modalidades de turismo místico y turismo religioso, se optó por la implementación de una “etnografía multi-situada” para el trabajo de campo. La elección de este modelo teórico-metodológico de investigación derivó de la respuesta a la siguiente pregunta: ¿Qué sucede cuando se tiene que realizar una etnografía en diferentes lugares que coexisten dentro de un mismo territorio? (Figura 2).

En consecuencia, el antropólogo George Marcus (1995) diseñó un modelo alternativo de etnografía en un artículo ya clásico en la literatura antropológica: “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography”. En este artículo Marcus se aparta radicalmente de las premisas y objetivos de la etnografía clásica, para dar inicio al desarrollo de una nueva forma de hacer etnografía acorde a las fluctuaciones del tiempo y el espacio, así como a los constantes flujos de personas, objetos y creencias (Latour, 2008). Al proponer un cambio de paradigma en el análisis de los fenómenos culturales, la etnografía multi-situada no tiene como objetivo una representación holística de los grupos estudiados. Dicho modelo de etnografía posee parámetros y objetivos diferentes al paradigma tradicional.

Según Marcus (1995), actualmente el objeto de estudio de la etnografía es móvil, debido a que lo global constituye *una parte* de las situaciones locales. A nivel metodológico, éste despliega una serie de técnicas y formas de presencia física en el campo: seguir a las personas, seguir a los objetos, seguir el relato (histórico o turístico), seguir la biografía de uno o varios sujetos, seguir el conflicto, etc. Para él, lo local *sólo* es local circunstancialmente.

A diferencia de la etnografía clásica en donde el antropólogo se asentaba en un lugar por un período de tiempo prolongado y lo investigaba en forma holística (integral), la etnografía multi-situada tiene la posibilidad de poder abordar diferentes lugares que coexisten dentro de un mismo territorio. Es más, ésta no constriñe de antemano al investigador a focalizarse en una descripción y análisis integral de cada atractivo turístico y su correspondiente producto. En el presente estudio etnográfico, el tipo de presencia física que supone un estudio multi-situado, permitió cotejar las *formas de subjetivación* (es decir, las configuraciones subjetivas) que se diagraman durante la experiencia mística y religiosa (Serres, 1981).

Por tal razón, la elección de este tipo de etnografía en el plano metodológico se basó en el carácter multi-situado del objeto de estudio. Es decir, la existencia de diferentes lugares turísticos relativamente próximos en el territorio (Figura 2), implicó a nivel metodológico la implementación de una etnografía que pudiese relevar y dar cuenta de los fenómenos de carácter místico y religioso en los diferentes atractivos turísticos.

Una de las características más sobresalientes de este tipo de etnografía (que resultó sumamente útil en la labor etnográfica), consistió en que no todos los lugares en donde se realizó la observación participante y las entrevistas en profundidad fueron abordados de la misma forma, ni con la misma intensidad. De esta manera, dicha perspectiva de análisis trasciende de forma definitiva el dilema teórico-metodológico entre lo objetivo y lo subjetivo y el dualismo sujeto-objeto en la antropología.

## **TURISMO MÍSTICO Y TURISMO RELIGIOSO EN EL DEPARTAMENTO DE LAVALLEJA**

### **Las formas de subjetivación en turistas y creyentes**

Para Gershom Scholem (1987) una de las grandes diferencias que tienen los conceptos de mística y religión radica en la *experiencia subjetiva* de los fieles u adeptos. Es así que en el caso de la mística dicha experiencia es individual y secreta, mientras que en el caso de la religión es manifiesta y colectiva. Uno de los principales aportes de este autor consistió en investigar las diferencias sustanciales que existen entre la experiencia religiosa y la experiencia mística.

Si bien se pueden constatar algunos rasgos esenciales que distinguen las formas de subjetivación entre la experiencia mística y religiosa de los fieles, existe un componente subjetivo que diferencia radicalmente ambas vivencias. Este aspecto lo constituye el carácter “amorfo” de la experiencia mística. En relación a esto último, Scholem señala lo siguiente:

*“Tal función conservadora se hace posible debido a que la experiencia mística fundamental, que constituye aquí el centro de nuestro interés, se nos ofrece bajo dos aspectos. En sí misma carece de expresión adecuada; en el fondo la experiencia mística es amorfa. Cuanto mayor es el grado de intensidad y profundidad con lo que se experimenta este “toque divino”, menores son la nitidez de*

*contornos y la claridad de sentido de su esencia y menor es también la posibilidad de definirla objetivamente, ya que su materia trasciende –de acuerdo a su naturaleza- aquellas categorías de sujeto y objeto que presupone una definición” (Scholem, 1987: 7).*

La naturaleza “amorfa” de la experiencia mística se evidencia en la *plasticidad* de las vivencias y experiencias de los sujetos que practican el turismo místico. Esta plasticidad implica una multiplicidad de sensaciones en la que se experimenta la dimensión mística. De ahí que la experiencia mística sea concebida generalmente como secreta, individual e intransferible (Gamboa, 2016b: 31).

En cambio, en el caso del turismo religioso la experiencia siempre remite a la trascendencia y a la fe. Tal como señala Boris Vukonić (2002: 556), este tipo de turismo siempre se manifiesta en alguna de las siguientes modalidades, “(...) *como una peregrinación, una visita continua, en grupo o individual, a santuarios religiosos; como reuniones a gran escala, con motivo de la celebración de efemérides religiosas importantes, y como viajes y visitas a lugares y edificios religiosos en el marco de un itinerario turístico, sin que importe la duración del viaje o el momento cronológico en el que se realiza*”.

Sin embargo, las tres variantes en las que tradicionalmente se desarrolla el turismo religioso guardan entre sí un denominador común. Este denominador (que atraviesa las tres formas en las que se desarrolla el turismo religioso en las sociedades occidentales contemporáneas), consiste en el nexo entre trascendencia y fe. De ahí que las principales motivaciones de las peregrinaciones y celebraciones religiosas tanto a nivel local, regional y mundial, residan en la “*necesidad o el cumplimiento, pueden ser petición de curación de gracia, petición de perdón, o bien, cumplimiento de un voto*” (Macedo, 2011: 21), con motivo de la conmemoración de fechas específicas, así como la expresión de fidelidad y devoción.

Las motivaciones religiosas que ligan la trascendencia y la fe no sólo se pueden constatar en las peregrinaciones a los sitios sagrados más importantes del mundo (ej.: Roma, Lourdes, Fátima, Jerusalén, Compostela, Meca, etc.), sino también a escala local. Más allá del credo o de la religión en particular, el turismo religioso siempre conserva en su interior la trascendencia y la fe como motores de su existencia. Es por ello que las *formas de subjetivación* van a diferir en ambos tipos de turismo.

En el caso concreto del turismo religioso que se lleva a cabo año tras año en el Departamento de Lavalleja, éste tiene su origen a principios del siglo XX. La peregrinación a la Virgen del Verdún (más conocida como “procesión a la Virgen del Verdún”), se realiza todos los años desde 1901 (Figura 5). Actualmente se calcula que concurren todos los 19 de abril de cada año alrededor de 15.000 creyentes no sólo de la religión católica. Esto se constata en la heterogeneidad de peregrinos que suben y bajan el cerro del Verdún así como en los “pedidos” que solicitan. Éstos van desde una petición para la curación de una enfermedad, pasando por la ayuda para encontrar empleo, siguiendo por el agradecimiento de un logro obtenido, hasta la concurrencia de adolescentes con el vestido de quinceañeras. Sin embargo, las peregrinaciones a la Virgen del Verdún no sólo se realizan los 19 de

abril, sino que también todos los domingos del año (en menor escala) concurren fieles y peregrinos a rendir devoción (Intendencia de Lavalleja, 2017). En relación a las *formas de subjetivación* que encarnan los devotos de la Virgen, éstas están ligadas fundamentalmente a la trascendencia y a la fe religiosa. La trascendencia y la fe religiosa se constatan empíricamente a través de las diversas peticiones que efectúan los creyentes cuando llegan al santuario. En ese sentido, en ninguna de las entrevistas realizadas a los fieles católicos se constató la búsqueda de la experiencia “energética” del lugar como motivo de la visita.

Al contrario, la gran mayoría de los turistas que llegan al Departamento de Lavalleja con motivo de la procesión a la Virgen del Verdún desconocen los atractivos turísticos vinculados al turismo místico. Esto se constata además en las *formas de subjetivación* que producen ambos tipos de turismo en los sujetos. En ese sentido, Miguel Morey define el concepto de subjetivación de la siguiente manera “*la subjetivación nos es mostrada entonces como un pliegue, como la forma resultante de una fuerza que se afecta a sí misma, mediante ella, ese afuera se constituye en un adentro coextensivo que nada tiene que ver con la interioridad*” (Morey citado por Deleuze, 1991: 18). En el caso del turismo religioso, las subjetividades están diagramadas por un contorno nítido en *communio* con la divinidad. En contraposición al turismo místico, la experiencia subjetiva en el turismo religioso (más allá de los matices que cada creyente le pueda imprimir a su vivencia), se manifiesta *a través y por* la vía de la doctrina y el dogma religioso (Smith, 1992).

Figura 5: Creyentes y fieles católicos durante la procesión anual a la Virgen del Verdún



Fuente: [http://sc.diarioelpais.com/files/article\\_main/uploads/2013/04/19/5171ee0449253.jpg](http://sc.diarioelpais.com/files/article_main/uploads/2013/04/19/5171ee0449253.jpg)

No obstante, existen algunos casos puntuales en donde los creyentes que concurren a las peregrinaciones del Verdún, realizan por mera curiosidad visitas guiadas en el valle “El Hilo de la Vida” (2017) y las grutas del Cerro Arequita (2017). Esto es importante remarcarlo, ya que no todos los turistas que visitan los atractivos turísticos ligados al turismo místico experimentan una sensación de paz y armonía, así como una vibración energética en su interior. Si bien la mayoría de los turistas que visitan

algunos de los atractivos turísticos en donde se desarrolla la práctica del turismo místico tienen como factor de impulso [*push factor*] las propiedades energéticas del lugar, existe un segmento de visitantes que asisten por curiosidad o interés (Tabla 1).

Tabla 1: Atractivos turísticos ligados al turismo místico

Atractivo Turístico	Año de inicio
“Gruta de Colón” (Cerro Arequita 1)	2001
Valle “El Hilo de la Vida”	2003
Templo Budista	2007
Cerro Místico Hotel	2012
Festival de Highline-Yoga (Cerro Arequita 2)	2017

Fuente: Martín Gamboa (2017)

En cambio, en el caso del turismo místico, las experiencias de la mayoría de los sujetos durante las visitas guiadas están ligadas a la renovación o la recarga de la energía personal. También -y esto se desprende del análisis de las entrevistas-, muchos turistas concurren a realizar sesiones de armonización y meditación con el objetivo de poner su “mente en blanco” y des-estresarse. Actualmente se calcula un promedio de 400 turistas que concurren al Departamento de Lavalleja cada fin de semana a practicar alguna modalidad de turismo místico (Gamboa, 2017a).

Es evidente que la diferencia a nivel de la *experiencia subjetiva* entre el turismo místico y el turismo religioso no sólo se constata en las performances rituales, sino también en las técnicas espirituales. Uno de los rituales que se desarrolla en dos de los atractivos turísticos en donde se practica turismo místico es la “armonización” [*attunement*]. Ésta consiste en sentarse en círculo tomados de la mano con motivo de lograr una interconexión grupal en el plano espiritual. Otro de los rituales que se practica son las “caminatas interpretativas de la naturaleza” [*mindful walking*], que implican un redescubrimiento de la naturaleza por parte del turista mediante lo que ésta le puede enseñar. Dentro de las técnicas espirituales se encuentran la práctica del Yoga y el Tai-Chi, así como las terapias de regresión para revivir vidas pasadas.

No obstante, se debe tener cuidado en no generalizar la experiencia subjetiva de los turistas que practican alguna de las modalidades de turismo místico. Así como en el turismo religioso existen matices en la experiencia de la fe y la trascendencia, en el caso del turismo místico se constata una multiplicidad de formas en las que éste se experimenta, implicando una *plasticidad* de la vivencia mística. De ahí que la construcción de sentido en el turismo místico no sea monolítica, ni uniforme, sino que se transmute constantemente disolviendo las formas del mundo natural. Es por ello que el historiador Gershom Scholem destaca la “*naturaleza amorfa de la experiencia mística*” (Scholem, 1987: 8), como el principal rasgo que diferencia la mística *de la* religión.

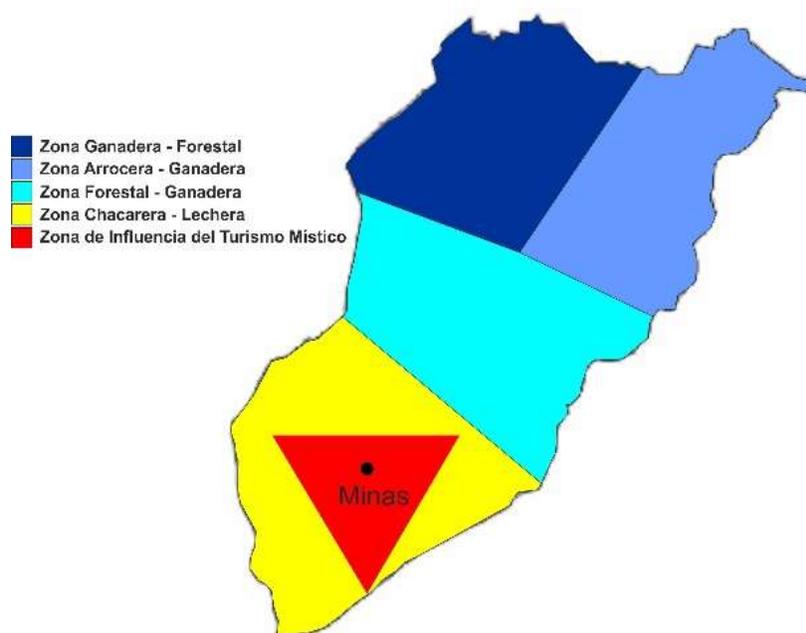
En esa misma línea, Eduardo Viveiros de Castro (2002) en uno de sus trabajos ha señalado el error cometido por cierta antropología en generalizar la experiencia subjetiva de los sujetos durante los rituales. Según Viveiros de Castro, la no generalización de la experiencia subjetiva y la construcción de sentido entre los participantes, evita caer en una “*teología dogmática de la creencia*” (Viveiros de Castro, 2002: 130). Esto significa que la experiencia mística durante el recorrido no es homogénea, ni afecta a todos de la misma forma.

## REFLEXIONES FINALES

Las siguientes reflexiones constituyen una síntesis de la investigación realizada en el Departamento de Lavalleja (Uruguay) entre fines de 2015 y mediados de 2017. En relación a la aplicación de una etnografía multi-situada para el análisis de las distintas modalidades en las que se manifiesta el turismo místico y el turismo religioso, dicha técnica de investigación permitió diseñar una cartografía con la localización de ambos tipos de turismo.

Los resultados que arrojó la investigación confirman la existencia de una nueva configuración territorial (de carácter intangible) que bordea parte de la zona suburbana y de adyacencia de la ciudad de Minas (Figura 6). Esta *territorialidad* comienza a constituirse a partir del año 2000 con el establecimiento paulatino de centros y/o lugares donde se desarrollan diferentes modalidades de turismo místico. Estos atractivos turísticos se ubican en los alrededores de la ciudad de Minas.

Figura 6: Actividad productiva en el Departamento de Lavalleja



Nota: Los diferentes colores señalan el tipo de producción dominante en cada zona. El triángulo rojo muestra la zona de influencia del turismo místico en la actualidad.

Fuente: Martín Gamboa (2016a)

Si bien estos atractivos difieren entre sí en la oferta de sus productos turísticos, poseen una plataforma en común *sobre y a través* de la cual se erigen. Esta característica (que constituye el denominador común de todos los atractivos turísticos en donde se practica turismo místico en el Departamento de Lavalleja), consiste en la concepción “energética” del territorio. Tal fue el impacto de este rasgo intangible en el territorio, que actualmente el Departamento de Lavalleja se ha vuelto el centro de referencia más importante a nivel país en materia de turismo místico.

De ahí que a partir del año 2000 comienzan a emerger y a desarrollarse diferentes atractivos turísticos, en donde se practican distintas modalidades de turismo místico. Esto fue posible gracias a la configuración paulatina de una nueva territorialidad de carácter “energético” que funcionó como *atractivo*; es decir, un rasgo o una característica que por sí sola es capaz de generar un flujo turístico.

En ese sentido, al igual que el cerro Uritorco en Argentina (Otamendi, 2008), el Monte Shasta en Estados Unidos (Huntsinger & Fernández Giménez, 2000) y la estancia “La Aurora” en Uruguay (Gamboa, 2016b), entre otros, la principal motivación de la visita se debe a las propiedades místico-energéticas que posee el lugar. De esta forma, el principal atractivo turístico en estos lugares lo constituye la inmanencia del magnetismo terrestre y el misticismo energético del territorio.

En cuanto al turismo religioso, éste se remonta a principios del siglo XX y constituye el único atractivo turístico ligado a una matriz religiosa no sólo en el Departamento de Lavalleja, sino también en toda la región este de Uruguay (Cabrera, 2011: 256). La peregrinación a la Virgen del Verdún (conocida como “procesión” a la Virgen del Verdún), se viene realizando todos los años desde 1901. Se calcula que en la actualidad concurren los 19 de abril de cada año aproximadamente 15.000 creyentes no sólo de religión católica (Bonhomme, 2017).

Esto se constata tanto en la variada gama de peregrinos que suben y bajan el cerro del Verdún como en las diversas peticiones que le solicitan a la virgen. En tal sentido, los procesos de subjetivación en ambos tipos de turismo difieren entre sí. Mientras que en el turismo místico la principal motivación de la visita reside en las propiedades energéticas del lugar, en el turismo religioso el factor de impulso [*push factor*] radica en la trascendencia y la fe que depositan los peregrinos en la figura de la virgen.

Con respecto a la elección del turismo místico como macro-categoría de análisis, ésta funcionó como un concepto operativo en la investigación. Es decir, bajo este rótulo se agruparon las distintas modalidades de turismo místico teniendo como directriz metodológica la perspectiva *emic* de los propietarios de los atractivos turísticos. Dicha categoría de análisis se aplicó para englobar las distintas variantes que se ofertan actualmente en el Departamento de Lavalleja en relación al producto turístico. De hecho, las modalidades que se agrupan dentro de esta macro-categoría tienen algunas similitudes entre sí, además de poseer una misma concepción de la energía y de lo energético. En ese sentido, esta macro-categoría posibilitó la diferenciación conceptual y real del turismo místico y del turismo religioso en el Departamento de Lavalleja.

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Bonhomme, F.** (2017) "Verdún espera a miles de peregrinos por tres días". Diario El País. Disponible en: <http://www.elpais.com.uy/informacion/verdun-espera-a-miles-de-peregrinos-por-tres-dias.html>. Acceso: 4/3/2017
- Cabrera, H.** (2011) "Cartografía regional de las fiestas tradicionales". En: Arocena, F. (Coord.) Regionalización cultural del Uruguay. Manosanta Desarrollo Editorial, Montevideo, pp. 211-262
- Campodónico, G. & Fabreau, M.** (2011) "Turismo Místico en el Uruguay Laico. El caso de Piriópolis". En: Martínez Cárdenas, R. (Coord.) Turismo espiritual: Una visión iberoamericana, Centro Universitario de los Altos de la Universidad de Guadalajara, México, pp. 65-71
- Capanna, P.** (1993) "El mito de la Nueva Era". Paulinas, Buenos Aires
- Cerro Arequita** (2017) Disponible: <https://www.todouruguay.net/misterio-y-naturaleza-en-las-grutas-del-cerro-arequita/>. Acceso: 6/12/2017
- Cerro Místico Hotel** (2017) Disponible en <http://www.cerromistico.com/> Acceso 6/12/2017
- Clifford, J.** (1999) "Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología". En: Clifford, J. Itinerarios transculturales. Gedisa, Barcelona, pp. 71-118
- Cohen, E.** (1992) "Pilgrimage centres. Concentric and excentric". *Annals of Tourism Research* 19(1): 33-50
- Deleuze, G.** (1991) "Foucault". Paidós, México
- Digance, J.** (2003) "Pilgrimage at contested sites". *Annals of Tourism Research* 30(1): 143-159
- Fabreau, M.** (2014) "Entre múltiples alteridades móviles. Sobre el conocimiento antropológico y algunas interfaces con los estudios turísticos". En: El turismo bajo la lupa académica. Alfredo Falero y Rossana Campodónico (Comp.). CSIC Publicaciones – UDELAR, Montevideo, pp. 21-40
- Frigerio, A.** (2013) "Lógicas y límites de la apropiación New Age: donde se detiene el sincretismo". En: de la Torre, R. (Coord.) Variaciones y apropiaciones latinoamericanas de la New Age. Publicaciones de la Casa Chata, México, pp. 47-70
- Gamboa, M.** (2016a) "Turismo místico y patrimonio cultural en el Dpto. de Lavalleja (Uruguay): el caso del valle 'El Hilo de la Vida'". *TRAMA - Revista de Cultura y Patrimonio* 7(7):118-130
- Gamboa, M.** (2016b) "Turismo místico y Turismo religioso. Las diferencias conceptuales desde una mirada antropológica de la subjetividad". *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía* 1(1): 29-41
- Gamboa, M.** (2017) "Informe de avance de investigación". CSIC - Proyecto Iniciación a la Investigación: Modalidad 1, Universidad de la República, Montevideo
- Heelas, P.** (1993) "The new age in cultural context: The premodern, the modern and the postmodern". *Religion* 23: 103-116
- Hervieu-Léger, D.** (1999) "La religion en mouvement: le pèlerin et le converti". Flammarion, Paris
- Huntsinger, L. & Fernández Giménez, M.** (2000) "Spiritual pilgrims at Mount Shasta, California". *Geographical Review* 90(4): 536-558
- Intendencia de Lavalleja** (2017) "Intensa, Mística, Natural". Disponible: <http://www.lavallejanatural.com/esp/index.html>. Acceso: 6/12/2017

- Latour, B.** (2008) "Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red". Manantial, Buenos Aires
- Macedo, L.** (2011) "La dimensión territorial del turismo religioso". En: Martínez Cárdenas, R. (Coord.) Turismo espiritual: Una visión iberoamericana. Centro Universitario de los Altos de la Universidad de Guadalajara, México, pp. 15-24
- Marcus, G.** (1995) "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". Annual Review of Anthropology 24: 95-117
- Mora Torres, V. M.; Serrano Barquín, R. & Osorio García, M.** (2017) "El vínculo turismo-peregrinación. Un acercamiento desde la producción científica en inglés y en español". Estudios y Perspectivas en Turismo 26(1): 86-106
- Norrild, J.** (1998) "Turismo y esoterismo: una aproximación al tema". Estudios y Perspectivas en Turismo 7(3-4): 235-249
- Otamendi, A.** (2008) "El turismo místico-esotérico en la Zona Uritorco (Córdoba, Argentina): Síntesis de una perspectiva etnográfica". Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo 2(2): 20-40
- Parellada, J.** (2009) "El turismo religioso. Sus perfiles". Conferencia Episcopal Española, Ávila
- Programa "Contacto"** (2015) "El Hilo de la Vida". Disponible: <https://www.youtube.com/watch?v=dU7bOyHBOjA>. Acceso: 6/12/2017
- Programa "Cámara Testigo"** (2016) "El Templo Budista de Uruguay". Disponible: <https://www.youtube.com/watch?v=nX70iDOY20c>. Acceso: 6/12/2017
- Rinschede, G.** (1992) "Form of religious tourism." Annals of Tourism Research 19(1): 51-67
- Sack, R.** (1983) "Human territoriality: A theory". Annals of the Association of American Geographers 73(1): 55-74
- Said, E.** (2003) "Orientalismo". DeBolsillo, Barcelona
- Santos, M.** (1994) "O retorno do território". En: Santos, M. & de Souza, M. A. (Coord.) Território: Globalização e fragmentação. Hucitec-ANPUR, São Paulo, pp. 15-20
- Scholem, G.** (1987) "La cábala y su simbolismo". Siglo XXI Editores, México
- Serres, M.** (1981) "Discurso y recorrido". En: Lévi-Strauss, C. (Eds.) La identidad. Petrel, Barcelona, pp. 23-51
- Smith, V.** (1992) "Pilgrimage and tourism: the quest in guest". Annals of Tourism Research 19(1): 1-17
- Templo Budista** (2017) Disponible: <http://www.budismo.com.uy/>. Acceso: 6/12/2017
- Valle "El Hilo de la Vida"** (2017) Disponible: <http://valledelhilodelavida.com/>. Acceso 6/12/2017
- Viveiros de Castro, E.** (2002) "O nativo relativo". Mana 8(1): 113-148
- Vukonić, B.** (2002) "Religión". En: Jafari, J. (Eds.) Enciclopedia del turismo. Editorial Síntesis, Madrid, pp. 555-558

Recibido el 14 de marzo de 2017

Reenviado el 09 de diciembre de 2017

Aceptado el 20 de diciembre de 2017

Arbitrado anónimamente