

Introducción

«Cuando voy subiendo la escalera para apagar las luces veo una sombra [...] que está así, bajando la escalera», explicó Bianchi. Sucedió en 1990. La sombra se metió por una trampilla en el bajo escenario. El trabajador revisó todo el teatro, pero allí no había nadie.

Puertas que se abrían y escándalos de ollas en la cocina despertaban a Georgina en ciertas noches. Eran personas fallecidas que seguramente habían vivido en su vieja casa, y que de alguna manera volvían, me contó.

Don Cosme vivía en un poblado rural, próximo a Salto. La gran cruz que presidía su jardín tenía más de seis metros de altura. Era la segunda que construía. El diablo le había tumbado la primera, explicó el hombre.

En 2014 Alba viajó desde Chile porque se lo pidieron los seres. Se instaló en una tienda de campaña. Desde entonces vivió sola, en el campo, cerca de la gruta del Padre Pío y de una ciudad escondida que los creyentes denominan Aurora.

En el departamento de Salto, y en su capital del mismo nombre, algunas personas narran percepciones puntuales o frecuentes de seres sobrenaturales que irrumpen en su vida cotidiana y que afectan sus acciones. Estas experiencias y relatos se hallan presentes en colectivos de la ciudad, de los poblados rurales y de las fincas agropecuarias salteñas. Pero ¿quiénes aparecen?, ¿quiénes ven, escuchan, perciben y relatan las apariciones?, ¿qué tipo de relaciones mantienen videntes y aparecidos?, ¿cómo se aprenden a interpretar y describir las percepciones?, ¿cómo circulan los relatos sobre apariciones? En suma, ¿qué podemos aprender de los seres sobrenaturales y de las comunidades sociales que les acogen? Todas estas preguntas guiaron este estudio etnográfico de la ciudad de Salto y su entorno.

Aunque nací en Uruguay y viví allí durante más de veinte años, la curiosidad por las historias de espíritus surgió posteriormente, en México. Después de trabajar varios años en aquel país para una organización de ayuda humanitaria descubrí que las ánimas mexicanas —descritas, por ejemplo, en *Pedro Páramo* de Juan Rulfo— no eran solamente preciosos relatos literarios. Mis amigos y amigas tenían historias propias o cercanas de difuntos aparecidos que yo no había podido imaginar. La impresión de haber entendido muy poco de unas colectividades de las que me había sentido parte

me dejó sensaciones incómodas y contradictorias. Después de la etapa mexicana, en el sur de Uruguay también recogí relatos de experiencias «extrañas» en los círculos próximos de amigos y familiares. Los espíritus de los antiguos moradores, aliados con una pareja de lechuzas blancas, protegían la casa de dos amigas de las malas vibraciones. El alma de un compañero de la niñez, fallecido en plena adolescencia, recorrió doscientos kilómetros para despedirse de su hermana. El día después del funeral de mi abuela, tres calandrias en el jardín (raras en el lugar) hicieron pensar a mi padre en su madre y sus dos tías difuntas.

Posteriormente, durante los primeros meses del 2014, en la provincia de Girona tuve la oportunidad de acompañar las actividades de un equipo de hombres y mujeres aficionados a los fenómenos paranormales. En aquel periodo conocí sus propias experiencias y presencié los experimentos dedicados a intentar comprobar con cámaras y grabadoras la existencia de entidades fantasmales. A través del grupo supe, asimismo, de los relatos de otras personas catalanas involucradas en lo que denominaban «el mundo del misterio».¹ De este modo, la experiencia mexicana, las narraciones de mi propio entorno en Uruguay y el trabajo realizado en Cataluña, junto con las historias que me han ido llegando en los últimos años, constituyeron antecedentes y referencias complementarias de esta etnografía.

Inicialmente pretendí centrar la investigación en otra ciudad del centro del país, pero cuando hice un viaje de vacaciones a Salto descubrí que la capital salteña era el lugar indicado. En contraste con la primera población escogida, donde parecía que existían resistencias para hablar del tema, en Salto las narraciones sobre eventos extraordinarios surgían con cierta facilidad. Durante las visitas turísticas pude comprobar que algunos funcionarios municipales, con más o menos discreción, se prestaban a explicar visiones y sonidos que relacionaban con aparecidos que supuestamente habitaban los antiguos edificios en que trabajaban. Más tarde comprobé que estas narraciones también estaban presentes en otros colectivos sociales de la ciudad, de los pequeños poblados y del campo.

Tópicos recurrentes como las casas encantadas, la invocación de los muertos, las visiones de sombras y los espectros originados por cadáveres que no han recibido adecuada sepultura son comunes a varias culturas y cuentan con un largo recorrido y tradición.² Contemporáneamente, en diversas sociedades occidentales los fantasmas y las creencias análogas tienen audiencias amplias y encuentran en la modernidad

¹ Los resultados de esta investigación están publicados en Vigna y Badia (2015) y en Vigna (2015).

² Estudios históricos (Finucane 1996, Maxwell-Stuart 2006, Davies O. 2007) y literarios (Guzmán 2017) han dejado constancia de la evolución social de los fantasmas y creencias análogas en Europa, analizando sus avatares en la cultura griega y romana, sus itinerarios en el cristianismo, en el protestantismo, en el catolicismo post reforma y en la cultura popular.

espacios para continuar encantando el presente (Baker y Bader, 2014) incluyendo los ámbitos de las artes y los estudios académicos.³ Un estudio de 2005, realizado en Estados Unidos, concluyó que entre tres y cuatro de cada diez personas de ese país creían en fantasmas o en casas embrujadas. Además, tres de cada cuatro creían en algo paranormal.⁴ Otro informe, de 2009, registraba que casi tres de cada diez estadounidenses afirmaban haber tenido una experiencia personal con un difunto, y casi uno de cada cinco había interactuado con fantasmas (Pew Forum, 2009: 8). De modo similar, se ha detectado una frecuencia significativa de visiones y percepciones de cónyuges fallecidos recientemente entre ancianos suecos de más de setenta años (Grimby, 1993, 1998). En Gran Bretaña la creencia en fantasmas se ha ido incrementando a partir de 1950 hasta llegar a un 34 % en 2005 (Davies O., 2007: 241). En lo que respecta a Uruguay, en 2014 un 58 % de la población creía en los ángeles, un 24 % afirmaba que era posible la comunicación con los espíritus y un 13 % decía haber experimentado o presenciado un exorcismo (Pew Fórum, 2014: 249, 243).⁵

Frecuentemente los seres sobrenaturales atañen a cuestiones significativas para las personas —la muerte, el destino del alma, las relaciones con lo sagrado...— pero su abordaje etnográfico ha evidenciado desafíos en el trabajo de campo. La antropóloga y psicóloga norteamericana Tanya Luhrmann registró, por ejemplo, una tendencia a la desconfianza en sociedades occidentales sobre este tipo de percepciones vinculación con algún tipo de desorden mental (2011: 78). Aunque estas ideas se han revertido en cierta medida, después de los años sesenta, de la mano de nuevos movimientos religiosos que promueven prácticas de control de la mente (entre los que se cuentan corrientes de la Nueva Era y el cristianismo carismático) todavía quedan rastros de estas prevenciones. Asimismo, las investigaciones del antropólogo e historiador norteamericano William Christian (2011: 17), en la década de los ochenta, acerca de las visiones de Ezkioga que empezaron en 1931, constataron el secretismo y la vergüenza que habían rodeado al pueblo y a los descendientes de los protagonistas a causa de la deslegitimación social de las personas videntes. Por otro lado, la rentabilidad mediática que fantasmas y fenómenos paranormales han obtenido en las últimas décadas nos obliga, a quienes realizamos investigaciones

³ En ciertos ámbitos académicos de las ciencias sociales se habla de «giro espectral» para referirse a una forma de aproximación interdisciplinar a los objetos de estudios (Tausiet, 2015).

⁴ Véanse resultados del estudio realizado por Gallup en notas de Lyons (2005) y Moore (2005).

⁵ El informe de *Pew Forum on religion and social life* (2014: 254, 249, 243) también proporciona datos sobre los porcentajes de estas creencias en Uruguay distribuidas entre las principales confesiones religiosas y los «no afiliados» a ninguna religión. Creencias en ángeles: católicos, 69; protestantes, 77; no afiliados, 35. Creencias en la comunicación con los espíritus: católicos, 24; protestantes, 20; no afiliados, 30. Experimentar o presenciar un exorcismo: católicos, 4; protestantes, 49; no afiliados, 6.

en estos contextos, a realizar continuas delimitaciones y explicaciones adicionales del trabajo.

Desde la perspectiva del estudio de estas temáticas, David Hufford (1982: 12-46) —investigador de la parálisis del sueño en Terranova y Estados Unidos— había criticado algunas aproximaciones que se centraban en afirmar las causas culturales de lo sobrenatural sin tomar en cuenta las experiencias de las personas. Por su lado, el antropólogo argentino Diego Escolar (2010: 161-162) describía la sistemática adscripción de los eventos extraordinarios a la categoría de «creencias» y «representaciones». En las comunidades en que trabajó el antropólogo coreano Heonik Kwon, por ejemplo, los fantasmas de la Guerra de Vietnam no eran metáforas históricas del pasado, sino que se vinculaban a identidades concretas que se creía continuaban en el presente de una manera no alegórica, sino empírica (2008: 2). Entre los vaqueiros de alzada del occidente asturiano no parecían existir oposiciones rotundas entre los vivos y los muertos, ni entre los seres humanos y los divinos. En ese sentido, la antropóloga española María Cátedra (1988: 472) cuestionaba fronteras conceptuales, frecuentemente vinculadas a las disciplinas académicas pero no a las categorías de la gente. En el norte de Islandia, hombres y mujeres de diversas profesiones (universitarios, informáticos, trabajadores de la construcción, artistas) trabajaban con espíritus «notables» en círculos de apoyo a personas que poseían el don de la mediumnidad desarrollando prácticas de curación para los vivos, de ayuda para otros espíritus que necesitaban ser orientados y de diálogo con parientes fallecidos. La norteamericana Corinne Dempsey llevó a cabo la investigación en Akureyri, entre 2007 y 2009, constatando retos inherentes al estudio de prácticas «extrañas» localizadas, no en contextos exóticos o en pasados lejanos, sino entre personas culturalmente próximas, a través de las cuales incluso los espíritus opinaban sobre la propia marcha de la investigación (2016: 13-14). Los fantasmas y los espíritus nos proponen desafíos en diversos sentidos incluyendo la cuestión de su estatus ontológico (Ladwig, 2012).

El objeto de estudio de este libro son las experiencias, las prácticas, las creencias y los relatos relacionados con entidades espirituales en la ciudad de Salto y su entorno. Pero, tal como las ánimas de la Santa Compañía gallega se llevaban a los caminantes desprevenidos en su procesión espectral y nocturna, en Salto los actores de la investigación fuimos «secuestrados» por espíritus que nos enseñaron senderos intrincados e historias prodigiosas que se entrelazaban con la vida cotidiana. Después de todo —parafraseando a María Cátedra—, ¿dónde empieza lo extraordinario y acaba la estructura social?⁶ Si bien, por un lado, se pretende explorar territorios que podrían ser ubicados en los ámbitos de una posible Antropología de las apariciones o de una

⁶ La cita textual de Cátedra es: «¿Dónde empieza la religión y acaba la estructura social?» (Cátedra, 1988: 472).

Antropología de lo extraordinario (Escolar, 2010), por el otro lado, el texto que sigue describe los rasgos de una sociedad salteña «aparecida» a través de las personas y de sus relatos sobre eventos que se etiquetan como extraños o sobrenaturales.

Una perspectiva alternativa de investigación hubiera sido una aproximación a este tipo de experiencias entre los fieles de cualquier comunidad religiosa concreta, como un grupo católico, una iglesia pentecostal, un terreiro⁷ de cultos afrobrasileños o un grupo neognóstico, por ejemplo. He dejado de lado esta opción para poner el foco en las personas vinculadas a lugares con historias sobre seres sobrenaturales; aunque, ciertamente, he contemplado el papel de las creencias y las prácticas religiosas como significativas fuentes de aprendizaje e interpretación.

Por otro lado, y tal como he sugerido más arriba, muchas ciudades y pueblos tienen historias de fantasmas y de hechos inexplicables. Pero en Salto, además de las personas que mostraban apertura sobre esta temática, también encontré mujeres y hombres que actuaban como promotores activos de los relatos. Y aunque las ideas de los salteños y las salteñas sobre este punto no resulten excepcionales, los umbrales de aceptación de lo extraordinario parecerían ser algo más bajos (y fáciles de cruzar) que en otras poblaciones similares.

En este contexto, la mirada etnográfica sobre las experiencias y los relatos salteños de acontecimientos extraordinarios pretendió contemplar una doble perspectiva: por un lado, las personas y sus percepciones; por el otro, las apariciones de lo extraordinario.

PERSONAS Y PERCEPCIONES

Los hombres y mujeres que aportaron información para la investigación eran funcionarios de entidades municipales, artistas, policías, comerciantes, docentes, propietarios de fincas agropecuarias, jubilados, trabajadores rurales y autónomos. Algunas personas relacionadas con la historia local, la arqueología, el periodismo y la Fuerza Aérea Uruguaya colaboraron orientando y ofreciendo sus puntos de vista sobre aspectos específicos. Asimismo, hubo quienes fueron entrevistados en calidad de líderes o integrantes de grupos religiosos.

La mayor parte del trabajo de campo se realizó en la ciudad de Salto, en los pueblos de San Antonio, Colonia Garibaldi y en el entorno de una finca agropecuaria, tenida por zona mística, denominada La Aurora. Hice incursiones puntuales a otras pequeñas localidades y a algunas fincas productivas del departamento salteño. También

⁷ Local de culto, también llamado *terretera*.

realicé entrevistas e investigación documental en Montevideo y otras poblaciones del sur del país. Desde 2012, cuando empecé la investigación, hasta finales de 2017 pude hablar con 157 personas (94 hombres y 63 mujeres) relacionadas con Salto, en diversas estadías que supusieron varios meses intensos de trabajo en el territorio salteño y en el sur del país. Fueron 118 personas de este total (67 hombres y 51 mujeres) quienes me hablaron de experiencias propias o cercanas que consideraban extraordinarias. Aunque probablemente la mayoría de ellas podrían ubicarse dentro de los estándares de la clase media uruguaya, algunas tenían situaciones económicas precarias y, en el otro extremo, otras gozaban de posiciones desahogadas. He utilizado seudónimos y he cambiado datos identificativos para proteger, en la medida de lo posible, su privacidad. Por el contrario, he optado por la utilización de los nombres cuando las personas manifestaron expresamente su preferencia por esta opción, o cuando la información aportada formaba parte del quehacer profesional o público de quienes me la proporcionaron.

Las preguntas y las observaciones indagaron sobre las experiencias, las historias vitales, las creencias, los conocimientos, los relatos y el contexto social en que se acogían las apariciones. Muy pronto pude constatar que las conversaciones nos llevaban a planos de intimidad que yo no había previsto inicialmente. De manera espontánea me convertí en receptora de confidencias sobre búsquedas espirituales, conflictos laborales, luchas políticas, malentendidos hirientes, crisis vitales, enfermedades, pérdidas, infidelidades, maltratos y soledades que a menudo se enredaban con las historias de lo extraño. Algunos relatos describían vivencias propias, otros explicaban experiencias de conocidos o, incluso, tradiciones aprendidas en familia. Quienes narraban solían explicitar las diferencias entre estas categorías y, también, señalaron historias que consideraban inventadas y personas que suponían fabuladoras. De un modo u otro, todas las narraciones fueron útiles para explorar distintos aspectos relacionados con lo extraordinario.

No solamente me tocó preguntar, sino que fui también interrogada, aunque (para desilusión de mis interlocutores) yo tampoco supe tener las respuestas adecuadas. Menos aún, evidentemente, la que solventaría la cuestión quizás más importante desde su punto de vista: ¿por qué aparecen? A pesar de mi incompetencia en ese terreno, creo que para algunas personas fue un alivio hablar de sus experiencias, como lo fue también saber que sus relatos no eran del todo inusuales.

Las experiencias de lo sobrenatural descritas en Salto se refirieron, sobre todo, a visiones, audiciones y percepciones de «presencias» similares al patrón que Tanya Luhrmann identificó como «percepciones sensoriales inusuales», cuyo origen se sitúa fuera de la mente y desconectado de una fuente material (2011, 2016). «No había nadie» fue la expresión utilizada por varias personas para destacar que, efectivamente, lo que oían y veían no eran ilusiones originadas por causas explicables. Para

la mayoría de narradores, visiones y audiciones constituían experiencias puntuales que frecuentemente conllevaban dudas sobre su procedencia. Algunos hombres y mujeres, sin embargo, refirieron la recurrencia de este tipo de percepciones, que involucraban varios sentidos y configuraban una suerte de experiencia mística semejante a la que Luhrmann denominó «patrón Juana de Arco», en alusión a las visiones y los diálogos de la joven campesina con Santa Margarita, Santa Catalina y el Arcángel Gabriel (2011: 73-76).⁸ Otras personas describieron canalizaciones de mensajes de espíritus, recibidos por «telepatía» o en forma de pensamientos espontáneos. Por último, unas pocas narraciones se refirieron a trances de posesión (usualmente identificados con espíritus malignos) que involucraban la pérdida del control del cuerpo y de la voluntad.

APARICIONES

Asombros, espectros y otras apariciones relatados en los territorios salteños podían ser agrupados en tres categorías básicas asociadas con espíritus de difuntos, entidades malignas y seres benefactores. Aunque estas representaciones son comunes en múltiples culturas, la configuración salteña de estos imaginarios está indudablemente ligada a la historia de su núcleo poblacional constituido por grupos de distinta procedencia. Mujeres y hombres indígenas,⁹ africanos que habían sido esclavizados y sus descendientes, así como sucesivos contingentes de colonos y migrantes de origen o ascendencia luso-brasileña, española, italiana y francesa, principalmente, se fueron asentando en el territorio, sobre todo, desde principios del siglo XIX. El

⁸ A partir de sus investigaciones en iglesias evangélicas de Estados Unidos Luhrmann (2011: 73-76) identificó tres patrones de alucinaciones: *sensory overrides*, psicosis y «patrón Juana de Arco». En el primer caso se trataría de experiencias bastantes comunes, no angustiantes y puntuales, en que las personas tienen percepciones sensoriales sin existencia de una fuente material. El patrón *psicosis* se asocia a una condición psiquiátrica de daño en que las alucinaciones angustiantes suelen ser reconocidas como patológicas en cualquier contexto cultural. El patrón Juana de Arco se refiere a personas con experiencias que podrían ser diagnosticadas como características de la esquizofrenia, pero sin los síntomas que habitualmente acompañan a esta enfermedad (dificultades, disfunciones cognitivas y apatía, por ejemplo).

⁹ Aunque no se descarta la presencia de charrúas o guenoas-minuanos no procedentes de las misiones, la mayoría de la población indígena que habría conformado parte del primer núcleo poblacional de Salto era de origen misionero. Según Curbelo y Barreto indígenas misioneros eran «aquellos individuos originarios de los pueblos misioneros jesuíticos, tanto «guaraníes» como charrúas, yaros o guenoas» que habían adquirido características diferenciales a partir de los años que llevaban en las reducciones y de la convivencia con los jesuitas (2010: 4).

sustrato católico aportado por europeos e indígenas misioneros se fue amalgamando con espiritualidades y creencias diversas, pero ha continuado siendo la fe predominante entre los hombres y mujeres salteños.¹⁰ Las ideas culturales sobre las entidades espirituales cristianas, a las que se agregaron en diferentes épocas otras posibilidades emparentadas con el espiritismo, las religiones afroamericanas y las corrientes Nueva Era conformaron modelos primarios para las visiones contemporáneas de seres benignos, almas de difuntos y espíritus relacionados con el diablo.

En primer lugar, las apariciones de seres divinos benéficos, como la Virgen, Jesús o los santos, asociadas con mensajes para comunidades específicas, no resultarían extrañas a los migrantes europeos de Salto conectados a sus lugares de origen. Durante los siglos XIX y XX los eventos de visiones fueron numerosos en países como España, Italia, y Portugal, de donde provenían buena parte de los pobladores salteños. Estas visiones de la Virgen y otros hechos milagrosos eran conocidos en el mundo católico, a ambos lados del Atlántico, y se difundieron de manera particularmente efectiva a través del cine, con Lourdes y Fátima como modelos. También, en la vecina Argentina, han sido populares los episodios de visiones de la Virgen del Rosario en San Nicolás, a partir de 1983, y los de la Virgen del Cerro en Salta, a partir de 1990.

En Uruguay no ha habido sucesos públicos relevantes de visiones en el colectivo católico como las de Europa o las localizadas en Argentina.¹¹ Pero, en Salto las visiones de Fátima y de Lourdes son conocidas (como en el resto del país) y sus imágenes están presentes en los templos. Según el párroco de la iglesia más antigua de la ciudad, en la diócesis sí se habrían producido casos de «inspiraciones místicas» relacionadas con la Virgen y con el Padre Pío de Pietrelcina. Fuera del colectivo controlado por la Iglesia católica, en el entorno de La Aurora un grupo religioso refería apariciones

¹⁰ Según datos del Instituto Nacional de Estadística (INE), en 2007 los salteños y salteñas que se identificaban como católicos eran el 53 % de la población, los cristianos no católicos eran el 13 %, los creyentes en Dios sin confesión el 26 % y quienes profesaban religiones afroamericanas el 0.3 %. Asimismo, 6 % de los salteños se declaraban ateos y 0.1 % se adscribían a «otras» religiones (INE, 2007). Después de 2007, las encuestas y los censos nacionales del INE no han vuelto a incluir la pregunta sobre adscripción religiosa.

¹¹ Sin la resonancia mediática de los eventos mencionados, en Uruguay se cuentan algunos casos de sucesos milagrosos relacionados con la Virgen, que parecen haber tenido impacto en niveles locales. Al parecer, hubo episodios de visiones de la Virgen en una localidad de la costa Sur (El Pinar) entre 1990 y 2013, año en que falleció la vidente. También, en Rosario, Colonia, a finales del año 2000 algunas personas del pueblo dijeron que una imagen de Nuestra Señora del Rosario, ubicada en una ermita del parque, había derramado una lágrima. El hecho convocó algunos centenares de peregrinos uruguayos y argentinos. En setiembre de 2018, una colega me explicó que entre los años 1985 y 1987, aproximadamente, una joven mujer de Las Piedras (departamento de Canelones) recibía mensajes de la Virgen en eventos públicos a los que habían acudido centenares de personas; tema que requerirá investigaciones posteriores.

de la Virgen y de Jesús, tal como explicaré en la tercera parte del texto. También en este escenario místico y, en línea con algunas corrientes espirituales Nueva Era, las entidades cristianas y las jerarquías angélicas aparecían integradas en un repertorio de seres divinos —que incluía deidades orientales, espíritus sabios y extraterrestres— cuyas visiones esporádicas eran narradas por ciertos peregrinos y creyentes. De manera similar a los rezos del rosario, cantos y letanías que en eventos públicos europeos preparaban las apariciones de la Virgen, en el entorno salteño determinados grupos y personas ponían en práctica técnicas, como la meditación y el ayuno, para entrar en contacto con los seres divinos benéficos que, a menudo, acudían en sus naves espaciales. Por otra parte, la relación entre visiones de la Virgen y naves extraterrestres cuenta con precedentes entre el público aficionado a la temática ovni. En Salerno y en Fátima, por ejemplo, las visiones han sido reinterpretadas en clave de visita extraterrestre.¹² En la finca de La Aurora, de manera algo diversa, los relatos sobre avistamientos de ovnis en 1977 parecen haber sido el inicio de un proceso de «mistificación» de una zona que progresivamente ha ido integrando cultos ufológicos, espiritualidades de la Nueva Era y devociones católicas.¹³

Los espíritus de difuntos —la segunda categoría de apariciones salteñas— se localizaban en cementerios, hogares familiares, en los lugares en que habían fallecido personas, y también, en sitios en que los muertos habían desarrollado sus tareas mientras vivían. Regresaban por asuntos pendientes, para mantener la relación con los suyos o porque continuaban aferrados a las circunstancias de su muerte. Acudían desde lugares intermedios asociados con el Purgatorio en los imaginarios católicos¹⁴ o desde espacios alternativos heredados de otras tradiciones como el espiritismo,¹⁵ corriente que también ha tenido cierta influencia en las concepciones salteñas de las relaciones entre los vivos y los muertos. En este contexto, como parte de procesos de búsqueda, algunas de las personas que conocí, en diferentes épocas habían parti-

¹² Paolo Apolito (1992) hace referencia a las explicaciones ufológicas en los eventos de visiones de la Virgen que se produjeron en Oliveto Citra (Salerno) a partir de 1985. En línea con este tipo de narraciones, los historiadores Fernandes y D'Armada, siguiendo las ideas de una publicación de Seomara da Veiga, defienden la tesis de que las visiones de Fátima fueron en realidad visitas de seres extraterrestres manipuladas por la Iglesia Católica. Véase, da Veiga (1985) *As aparições em Portugal dos sécs. XIV a XX: os emissários do desconhecido*; Fernandes y D'Armada (2007) *El secreto de Fátima*.

¹³ Un proceso claramente influido por la influencia del pensamiento de José Trigueirinho Netto y la Orden Gracia Misericordia, un grupo religioso instalado en la zona de La Aurora. Véanse Campanha (2016) y Camurça y Campanha (2016).

¹⁴ Sobre el origen y la evolución del Purgatorio véanse Le Goff (1985), Schmitt (1994), y Cuchet (2005); también los trabajos de la Sociedad de Estudios Vascos (1923) sobre la vigencia del Purgatorio entre el pueblo vasco, a principios del siglo XX.

¹⁵ Sobre el espiritismo véanse, por ejemplo, Edelman (2006), Cuchet (2012) y Horta (2001 y 2004).

cipado en mesas espiritistas organizadas en viviendas familiares o en actividades de centros espíritas de la ciudad. Por otro lado, el trato con los espíritus y su invocación es uno de los componentes significativos de las religiones afrobrasileñas presentes en Salto (algunas muy conectadas con el espiritismo kardeciano) que llegaron a Uruguay desde Brasil en la primera mitad del siglo XX.¹⁶ Asimismo, desde la perspectiva de las nuevas espiritualidades algunos hombres y mujeres describían dimensiones y lugares del universo desde donde acudían los seres «que partieron».

Mientras que difuntos allegados protegían a sus familiares vivos y les ayudaban con la resolución de sus problemas, en otros casos, las imágenes, sonidos o llantos de muertos desconocidos ligados a lugares, sugerían a quienes los percibían la realización de acciones en su favor, como el encendido de velas y las oraciones. Los procedimientos de interacción tendían a regular la convivencia entre los vivos y los muertos en diversos sentidos. Algunas personas buscaban las experiencias sensoriales interpretadas como contacto con los espíritus, y otras desplegaban prácticas creativas de apaciguamiento, diálogo y evitación de las entidades intangibles. Ciertos aparecidos se describían como imágenes de «personas» y otros como presencias sugeridas por sonidos o visiones fugaces de sombras, destellos o imágenes efímeras. En línea con determinadas concepciones espirituales contemporáneas, algunas narraciones dotaban a los espíritus de formatos acordes con ideas popularizadas de la física cuántica y las dimensiones del universo. Es así como los difuntos se convertían en formas de «energía» o «vibraciones» que se impregnaban en los soportes materiales de objetos y edificios o eran convocadas por las acciones de los vivos. En algunos casos, los aparecidos eran «sensaciones» en el cuerpo e imágenes en los espejos de fantasmas personales; quizás, reflejos de un yo espectral o lo que se ha denominado la «espectralización del *self*» (McCorristine, 2010).

En lo que tiene que ver con la categoría de espíritus malignos, el caso de Don Cosme (citado en los párrafos iniciales) era particularmente llamativo, pero también otros salteños y salteñas parecían ser precavidos respecto a las posibilidades de su influencia. En 2014, la propietaria de una joyería céntrica me explicó que, junto con la del Padre Pío, la medalla de San Benito, era una de las más solicitadas en Salto, aunque no estaba segura de que todos los compradores conocieran sus atributos relativos a la protección contra el demonio.¹⁷ Hubo quienes expresaron que temían

¹⁶ Pi Hugarte y Vidart (1969: 52-59) ubican el punto de ingreso de estas religiones a Uruguay en la frontera brasileña, a partir de los años cuarenta del siglo XX.

¹⁷ Un funcionario, con quien sostuve extensas charlas, usaba una medalla de San Benito como amuleto. Me explicó que, en cierta ocasión, la había dejado a una persona para que la utilizara como protección frente a un espíritu, con resultados positivos. La medalla de San Benito contiene, en el reverso, las letras de *Non Draco Sit Mihi Dux* (N.D.S.M.D.): «No sea el demonio mi señor» y VRS de *Vade*