

«UNA PUERTA SE ABRIÓ». VIDENTES, ELEGIDAS Y MÉDIUMS EN LOS ESCENARIOS DE LA RELIGIOSIDAD CONTEMPORÁNEA (SALTO, URUGUAY Y GIRONA, ESPAÑA)

«A door opened». Seers, chosen ones, and mediums in contemporary religious settings (Salto, Uruguay and Girona, Spain)

Sibila Vigna*

Universidad de la República (Uruguay)

Palabras clave

Visiones
Experiencia trascendente
Espiritualidad
Nueva Era

Keywords

Visions
Transcendent experience
Spirituality
New Age

RESUMEN: Espíritus de difuntos, seres de luz, entidades malignas y mensajes celestiales no han perdido vigencia en ámbitos contemporáneos de creencias, en los que ciertas experiencias de los sentidos se interpretan como contactos con lo sobrenatural y lo extraordinario. Las personas protagonistas de este artículo describen persistencia y continuidad en la percepción de esta clase de estímulos a lo largo de la vida, asociados con itinerarios espirituales que les identifican como videntes, elegidas o médiums con mandatos particulares de origen divino. En diálogo con aportaciones teóricas y etnografías de referencia sobre patrones y contextos de visiones y mediumnidad, el presente artículo explora la integración de la experiencia extraordinaria en la vida cotidiana, las ideas culturales relacionadas, y sus articulaciones con entornos sociales y escenarios religiosos, a partir del trabajo de campo realizado en Salto (Uruguay) y en Girona (España). Los modelos explorados se corresponderían con una categoría de praxis creyente, fundamentada en la comunicación sin intermediarios con entidades espirituales, el lugar del cuerpo en la vivencia de lo sagrado, los conocimientos esotéricos y las configuraciones de discursos religiosos a medida.

ABSTRACT: Spirits of the dead, beings of light, malignant entities and celestial messages have not lost their relevance in contemporary beliefs, among those for whom sensory experiences are interpreted as contacts with the supernatural and the extraordinary. The protagonists of this article describe persistence and continuity in the perception of this kind of stimulus throughout their lives, associated with spiritual itineraries that identify them as seers, chosen ones, or mediums with special mandates of divine origin. In conversation with the work of others on the patterns and contexts of visions and mediumcy, this article explores cultural ideas behind, and the integration of extraordinary experience in the everyday, and its articulation with different social and religious settings, based on ethnographic fieldwork in Salto (Uruguay) and Girona (Spain). The patterns explored include the praxis of belief based on the communication without intermediaries with spiritual entities, the place of the body in the experience of the sacred, repertoires of the esoteric and personalized configurations of religious discourse.

* **Correspondencia a / Correspondence to:** Sibila Vigna. Universidad de la República (Uruguay). Cénur Noreste, Sede Tacuarembó, Ruta 5, km 386.200 (45000 Tacuarembó-Uruguay) – sibilavigna@hotmail.com – <http://orcid.org/0000-0001-7107-5737>.

Cómo citar / How to cite: Vigna, Sibila (2022). «Una puerta se abrió». Videntes, elegidas y médiums en los escenarios de la religiosidad contemporánea (Salto, Uruguay y Girona, España). *Papeles del CEIC*, vol. 2022/1, papel 262, 1-17. (<http://doi.org/10.1387/pceic.22868>).

Fecha de recepción: mayo, 2021 / Fecha aceptación: octubre, 2021.

ISSN 1695-6494 / © 2022 UPV/EHU



Esta obra está bajo una licencia
Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

Más allá de mi creencia en sí... de que todo funciona por algo (...) también nosotros tenemos un conocimiento que nos ha sido dado y que no le damos importancia (...). Y el hecho de ser elegido de repente implica un compromiso. Es un compromiso muy grande para el elegido.

Emilia,
mujer comerciante,
Ciudad de la Costa (Uruguay),
50 años

¿Quién eres? ¿Eres este cuerpo? Es tu representación individual porque tienes algo; alguna misión que cumplir. O sea, tu presencia desde el primer día que pisaste el planeta es bienvenida y agradecida porque quiere decir que aunque tuvieras que estar sentada, tú has nacido para eso (...) porque eso está aportando unas consecuencias en toda la sociedad, el planeta y el universo.

Estela,
maestra de yoga y de reiki,
Girona (España),
40 años

1. INTRODUCCIÓN

Espíritus de difuntos, seres de luz, entidades malignas y mensajes de origen divino continúan contando con amplias audiencias en escenarios actuales de creencias, en que ciertas experiencias de los sentidos se interpretan como contactos con estos seres y espacios espirituales. Visiones, audiciones, pensamientos sobrevenidos cuyo origen se atribuye a fuentes inmatriciales situadas fuera de la mente constituyen experiencias relativamente comunes (Luhmann, 2011) que afectan de diferentes maneras la vida de las personas. Mientras que una amplia mayoría de estas sensaciones se describen como eventos anecdóticos y eventuales, determinados hombres y mujeres relatan una alta frecuencia y continuidad en la percepción de este tipo de estímulos (ibídem; Vigna, 2020). Las visiones y estados de éxtasis —junto con los sueños y otras experiencias místicas— han configurado rasgos primordiales en las vías de construcción identitaria de los santos (Prat, 2007: 140-142) transitadas, por ejemplo, por Santa Hildegarda, San Francisco, San Ignacio, Don Bosco y el Padre Pío. En diversos contextos de creencias han constituido eventos imprescindibles en los caminos de iniciación y perfeccionamiento de sacerdotes, chamanes y hechiceros. Pero, ¿qué particularidades tienen estas experiencias recurrentes de comunicación con lo extraordinario en la religiosidad contemporánea? A partir de casos etnográficos registrados en Salto (Uruguay) y en Girona (España), en este artículo nos preguntamos por los modelos actuales de experiencia de contacto con lo sobrenatural, recurrente y mantenida en periodos vitales prolongados. En este sentido, interesa particularmente la exploración del lugar que ocupan estas expresiones individuales en escenarios religiosos caracterizados por la pérdida de influencia de las instituciones históricas, el pluralismo creciente, el protagonismo de la subjetividad, de la corporalidad y de la experiencia trascendente (Griera, 2014), la proliferación de creyentes «sin religión» (Da Costa, 2017) y el incremento de itinerarios espirituales personales que recurren de manera simultánea o consecutiva a distintas comunidades de creencia, muchas de las cuales funcionan en ámbitos globales a través de Internet y de las redes sociales. El texto que sigue pre-

tende contribuir a identificar algunas pautas y modelos culturales —entre personas que se describen como videntes, canalizadoras o receptoras de mensajes de origen sobrenatural— asociadas con la gestión de las experiencias extraordinarias y sus articulaciones con el entorno social y los contextos religiosos.

Con este objetivo, la primera parte del artículo revisa brevemente la categoría de experiencia extraordinaria, reiterada o frecuente, y algunos de sus patrones a partir de datos etnográficos propios y de estudios de referencia en el ámbito. Algunos casos registrados en el trabajo de campo proporcionan el material para la segunda parte del texto y la más extensa, que explora ideas, aprendizajes, interpretaciones y relatos de las personas protagonistas. Los procesos personales de relación con las capacidades percibidas como sobrenaturales, sugieren etapas que podrían leerse en clave de descubrimiento e iniciación, domesticación y, finalmente, integración de lo extraordinario en itinerarios vitales señalados por mandatos de origen divino. La última parte, a manera de conclusiones, expone reflexiones en torno a las pautas de identificación de las personas como videntes, mensajeras o elegidas, y sus interacciones con entornos sociales y escenarios religiosos.

2. VIDENTES Y PERCEPCIONES DE LO SOBRENATURAL

Entre 2012 y 2017, llevé a cabo una investigación sobre prácticas y creencias relacionadas con espíritus y otros seres sobrenaturales en poblaciones del departamento de Salto, situadas en el litoral norte de Uruguay (Vigna, 2020). En ese periodo, pude entrevistar a más de cincuenta personas que explicaban narraciones de primera mano sobre percepciones interpretadas como contactos con entidades sobrenaturales de diferentes categorías. Los protagonistas de los relatos constituyeron una muestra heterogénea de hombres y mujeres que se desempeñaban como funcionarios, empleados, comerciantes, artistas, profesores, instructores, comunicadores, policías, vigilantes, personal de mantenimiento, transportistas, trabajadores rurales, finqueros y terapeutas de distintas especialidades. La mayoría de narradores y narradoras se refirieron a visiones puntuales de personas difuntas, espíritus, sombras, destellos y, también, a la percepción de golpes, sonidos extraños, voces o llantos provenientes de fuentes desconocidas¹. Las pautas de las percepciones, los sentidos involucrados, las prácticas asociadas, la circulación de los relatos, los marcos de interpretación, las biografías de las personas narradoras y la estructura social de grupos y comunidades fueron algunas categorías que me resultaron útiles en el análisis de las expresiones de lo extraordinario.

Con la idea de obtener material que permitiera explorar estas experiencias —que Luhrmann identifica como «percepciones sensoriales inusuales» (2011)— en distintos contextos geográficos, entre 2014 y 2016, estudié este tipo de prácticas y creencias en Girona (Cataluña) entre

¹ La tipología de los seres sobrenaturales percibidos variaba en cada grupo social estudiado. Mientras que en pequeños poblados rurales se relataban visiones de mujeres fantasmales, criaturas zooantrópicas y entidades malignas, y en el contexto urbano eran más usuales los relatos sobre espíritus de difuntos, en un entorno rural frecuentado por practicantes de espiritualidades holísticas y devotos del Padre Pío de Pietrelcina, las narraciones describían percepciones del santo, de maestros espirituales y seres provenientes de otros universos. El Padre Pío de Pietrelcina, nacido en 1887 en San Giovanni Rotondo, fue un fraile capuchino conocido por sus estigmas y los relatos sobre sus capacidades sobrenaturales, entre las que se encontraban el poder de la curación y la bilocación. Fue canonizado en 2002.

personas aficionadas a los fenómenos paranormales (Vigna y Badia, 2016; Vigna, 2015), por un lado, y entre practicantes de yoga y terapias alternativas, por el otro. En este caso, las personas protagonistas fueron empleadas en el sector de salud, del comercio y de la construcción, funcionarias, pequeñas empresarias e instructoras de yoga y reiki. Las visiones y percepciones narradas se relacionaban sobre todo con espíritus de difuntos, maestros espirituales y entidades malignas. En ambos contextos los estudios etnográficos incluyeron observación participante, entrevistas semiestructuradas, conversaciones informales e historias de vida.

Algunas de las preguntas suscitadas a partir del material obtenido sugirieron el tema del presente artículo. Entre una mayoría de personas que expresaban experiencias «ocasionales» de contacto con lo sobrenatural², unos pocos hombres y mujeres describían relaciones relativamente frecuentes con este tipo de percepciones, continuadas a lo largo de la vida y experimentadas desde la niñez. Quienes expresaban recurrencia y continuidad en la vivencia de estas experiencias constituían casos bastante excepcionales. En este grupo de videntes, las percepciones se describían como contactos con seres extraordinarios —santos, maestros ascendidos, espíritus de difuntos, entidades angélicas o malignas, seres provenientes de otros universos— que, de una u otra forma, conformaban agencias invisibles y fuerzas «metodológicamente reales» (Cantón, 2017: 351) que impactaban en sus decisiones y afectaban sus acciones.

La distinción planteada más arriba, entre un grupo mayoritario de personas receptoras de experiencias de carácter puntual y una minoría de visionarios con experiencias recurrentes, podría identificarse con distintas modalidades o patrones descritos por Tanya Luhrmann (2011) a partir de estudios realizados en iglesias evangélicas de Estados Unidos. Respecto al grupo mayoritario, un patrón, que la investigadora denominó *sensory overrides*, se refiere a percepciones sensoriales inusuales ocasionales —cuyo origen no se vincula a una fuente material— que no suelen ser angustiantes y que se identifican como relativamente comunes entre la población de Estados Unidos y de Reino Unido (Laroi *et al.*, 2014; Luhrmann, 2011; Pew Research Center, 2009³). Más allá del contexto religioso y geográfico en que Luhrmann estudió esta clase de percepciones, otras experiencias relativamente extendidas en diversos entornos culturales, relacionadas con parientes fallecidos (Grimby, 1993 y 1998) o incluso con personas muertas o desaparecidas en el marco de hechos de violencia y conflictos armados (Tello, 2016; Kwon, 2008) responderían a estas características.

Gran parte de los relatos registrados en mis propias investigaciones, inscritos en esta categoría de percepciones, se interpretaban desde la perspectiva de las creencias religiosas, las leyendas tradicionales y los eventos paranormales, y se asociaban con comunicaciones de difuntos o con seductores indicios de aproximación a dimensiones misteriosas o sagradas. En grupos específicos —vecindarios, colectivos de trabajadores, aficionados a los fenómenos paranormales— las percepciones y narraciones eran útiles para promover formas de sociabilidad, aprendizajes sociales y modalidades de relación con el entorno y con el pasado. Más

² Conviene aclarar que, en el caso de los aficionados a los fenómenos paranormales, la mayoría de estas experiencias eran buscadas.

³ En Estados Unidos, el estudio realizado por el Pew Research Center en 2009, concluyó que casi tres de cada diez estadounidenses afirmaban que habían tenido experiencias con difuntos y que casi un estadounidense de cada cinco declaraba que había tenido algún tipo de interacción con fantasmas. En Reino Unido, según Owen Davies (2007), a partir de 1950 la creencia en fantasmas han ido aumentando desde 1950, hasta alcanzar un 34 por ciento en 2005 (p. 241).

allá del interés que parecían suscitar en estos contextos, las percepciones «inexplicables» solían inscribirse como experiencias raras y de carácter poco frecuente.

Por otro lado, el grupo de visionarios «recurrentes», del que nos ocupamos en este artículo, se caracteriza por la descripción de visiones y de otras percepciones de lo sobrenatural que mantienen cierta continuidad en el tiempo y que involucran fuertes impactos en la vida de los protagonistas. Identificada por Luhrmann (2011: 75-76) como «patrón Juana de Arco» —en alusión a las visiones y los diálogos que mantenía la joven campesina con seres divinos que le visitaban y aconsejaban⁴— la antropóloga se refirió a una modalidad de percepciones sensoriales inusuales o alucinaciones protagonizada por personas que tienen esta clase de experiencias de manera frecuente y que no poseen otros síntomas de enfermedades psiquiátricas tales como angustia o deterioro cognitivo. Las investigaciones de William A. Christian (2011) sobre las visiones de la Virgen en el pueblo guipuzcoano de Ezkioga, que comenzaron en 1931, identificaron a los principales visionarios y visionarias que eran sobre todo infantes, jóvenes y mujeres. Allí fueron muchas las personas que manifestaron tener visiones, audiciones y trances místicos continuados en un periodo relativamente corto. Decían que veían a la Virgen, a determinados santos, a vecinos difuntos o al diablo, que interactuaban con los seres divinos y que recibían mensajes para la comunidad que les rodeaba. En ese contexto, algunas mujeres videntes recibieron estigmas y heridas en su cuerpo⁵.

Algo diversa a las experiencias visionarias en ámbitos católicos resulta la caracterización de las capacidades de comunicación con seres sobrenaturales, en el contexto de los círculos espiritistas contemporáneos radicados en el norte de Islandia. En Akureyri, Corinne Dempsey (2016) estudió itinerarios vitales, ideas y prácticas de hombres y mujeres que expresaban la posesión de un don para contactar y trabajar con los espíritus. El don —*Skyggnigáfa* en islandés— se refería a una apertura al mundo de los espíritus que podía ser experimentada en una variedad de formas que incluía visiones, audiciones, corazonadas, predicciones o poder de curación (ibídem: 75). Dempsey encontró ciertos rasgos comunes en las historias de quienes poseían *Skyggnigáfa*. Frecuentemente, el don se manifestaba en la niñez, se interrumpía en la adolescencia y se retomaba en el final de esta etapa o en la primera juventud. El entrenamiento de las capacidades convertía a la persona poseedora en médium, al servicio de los espíritus y de los círculos espiritistas.

En referencia a las relaciones de videntes y médiums con las visiones, dones y otras capacidades extraordinarias, algunos de los estudios referidos ofrecen pistas sobre modalidades de cambio, ajuste y gestión de las pautas. A partir de la interacción con el entorno, en Ezkioga pudo constatar una evolución de los modelos de los estados de visión y una convergencia en los videntes, de situaciones de colapso psíquico y crisis nerviosas a estados de éxtasis calmados (Christian, 2011). Tomando como punto de partida eventos de visiones de la Virgen en el ámbito español y, también, Medjugorje en Bosnia Herzegovina y otras apariciones históricas, Josefina Roma (2002) identificó procesos de evolución asociados con los ejes de comunicación que vehiculaban las relaciones entre divinidad, videntes y entorno de la persona

⁴ Las visiones de Juana de Arco empezaron cuando tenía 13 años. En sus narraciones se refería a las apariciones de San Miguel, Santa Catalina y Santa Margarita, entre 1424 y su ejecución en 1431 (Christian, 1990: 237).

⁵ Durante los siglos XIX y XX, los eventos de visiones de la Virgen fueron numerosos en países como España, Italia, y Portugal. En las últimas décadas, las visiones en Medjugorje en Bosnia y Herzegovina, y las de Argentina (Virgen del Rosario en San Nicolás, a partir de 1983, y los de la Virgen del Cerro en Salta, a partir de 1990), por ejemplo, han gozado de cierta popularidad.

visionaria. Roma distingue videntes o místicos «no especialistas» y «especialistas religiosos» (p. 131-132), y encuadra a ambos grupos en un continuum que comparte características y que, posiblemente, abarca diferentes etapas de un mismo proceso. En el espiritismo islandés (Dempsey, 2016), la visión, el bloqueo de las capacidades o el trance mediúmnico incontraído, en ocasiones se relacionaba con situaciones de angustia, enfermedades y signos físicos y psicológicos de inestabilidad. Quienes optaban por el desarrollo de *Skyggnigáfa*, con la ayuda de otros médiums, aprendían a gestionar el don y a utilizarlo en los círculos de trabajo con los espíritus.

Asimismo, tomando en cuenta las relativamente frecuentes asociaciones entre visiones y enfermedades mentales, incluso en las narraciones de las personas protagonistas de las experiencias, estudios de referencia en el área se han encargado de deslindar la categoría de percepciones a las que nos venimos refiriendo de aquellas que suelen asociarse con situaciones patológicas (Laroi *et al.*, 2014; Luhrmann, 2011; De Martino, 2000; Hufford, 1982). Respecto a estas ideas, es necesario tener en cuenta que las nociones de salud y enfermedad responden a singularidades culturales de cada contexto y que, en tal sentido, cada colectivo social suele tener ideas claras que diferencian las alucinaciones patológicas de las que no lo son (Luhrmann, 2011). En todo caso, el planteamiento de este artículo, para los casos que nos ocupan, y tal como propone Roma para los estudios sobre el aparicionismo, es la aproximación a las personas visionarias desde una «antropología de la normalidad» (2011: 433).

Con relación a los debates más o menos explícitos, también en los grupos estudiados, sobre la «veracidad» de los relatos sobre visiones y otras experiencias de lo sobrenatural, en una publicación anterior (Vigna, 2020) apunté perspectivas posibles de aproximación a este objeto de estudio complejo, entre las cuales consideré la *centralidad en las experiencias* a partir de los planteamientos de David Hufford (1982) y la *centralidad en los relatos*, en la modalidad de los registros que transitan entre la antropología y el folklore⁶. La perspectiva de aproximación a los casos etnográficos, presentados en los apartados que siguen, es la *centralidad* de la experiencia de personas que se identifican como poseedoras de capacidades de contacto con lo sobrenatural y sus interpretaciones en clave de experiencia espiritual integrada en los territorios de lo religioso.

Tomando como puntos de partida el modelo de persona visionaria frecuente, identificado por Luhrmann (2011) como «patrón Juana de Arco», las descripciones de itinerarios vitales de personas poseedoras del don —*Skyggnigáfa*— en Islandia aportadas por Dempsey (2016), y las pautas de las visiones y de las interacciones entre videntes y entorno social analizadas por Christian (2011) y Roma (2002), el presente artículo pretende realizar una contribución específica a la comprensión de una modalidad de subjetividad religiosa inscrita en el protagonismo de las percepciones interpretadas como contactos frecuentes con lo trascendente. A partir de la evidencia etnográfica aportada por las historias de cuatro personas, que podríamos caracterizar como *seekers* espirituales provenientes de entornos urbanos, se exploran trayectorias vitales, interpretaciones, modelos de relación con lo sobrenatural y de interacción con el contexto social y religioso. A pesar de las diferencias de origen, edad y lugar de residencia, las narrativas espirituales de las tres mujeres y el hombre comparten fuentes vinculadas a la tradición católica iberoamericana y —gracias a las posibilidades que ofrecen las redes sociales y

⁶ Podemos tomar como ejemplo los trabajos folklóricos, con perspectiva antropológica, de Julio Caro Baroja (1990), José Miguel Barandiarán (2012) o, más recientemente, los de José Manuel Pedrosa (Pedrosa, 2004; Moratalla y Pedrosa, 2002).

la globalización— la influencia de las religiones orientales, las ideas *New Age*, las espiritualidades holísticas y los cultos ufológicos.

3. PERSONAS VIDENTES, ELEGIDAS Y MENSAJERAS

En diferentes etapas de las investigaciones mencionadas más arriba, llevadas a cabo en Girona y en Salto, tuve acceso a narraciones en primera persona y referencias de otras que respondían al modelo de vidente con experiencias recurrentes, mantenidas durante periodos prolongados. En los apartados siguientes me referiré a las historias de tres mujeres y un hombre con experiencias intensas de visiones, audiciones, trance o canalizaciones, interpretadas como contactos e interacciones con entidades espirituales. La explicitación de la continuidad de las visiones y percepciones en diferentes etapas de la vida, el inicio de estas experiencias en la niñez y la disponibilidad de material etnográfico sobre sus itinerarios vitales fueron los criterios para la selección de los casos estudiados.

Las cuatro personas protagonistas habían sido educadas en ambientes urbanos. Dos de ellas eran originarias de la capital del departamento de Salto⁷, aunque una vivía en Montevideo. Una tercera persona, residente en los alrededores de la capital salteña, había venido de una ciudad del Sur de Chile. La cuarta protagonista era originaria de Girona. Realicé al menos una entrevista semiestructurada y extensa a cada persona y mantuve varias conversaciones informales con ellas, en distintas épocas, en los lugares de residencia o de trabajo. Asimismo, pude participar en actividades diversas de la vida cotidiana —paseos, comidas, actividades laborales, reuniones sociales o sesiones de yoga— que me proporcionaron un material etnográfico valioso y abundante. A diferencia de chamanes, espiritistas o visionarios de la Virgen, cuyos modelos de comunicación con lo sagrado encuentran referentes en sistemas de creencias más o menos estructurados, quienes protagonizan este estudio no se consideraban líderes ni adscribían a grupos religiosos determinados. A la búsqueda de marcos apropiados para sus experiencias, y en coherencia con el pluralismo y la abundancia de ofertas existentes, indagaban en propuestas espirituales diversas y elaboraban narrativas propias, a partir de diferentes fuentes y de revelaciones.

Respecto a sus capacidades, las cuatro personas manifestaban seguridad y, en el momento en que fueron entrevistadas, no expresaban dudas en ese sentido. Los círculos cercanos de familia y amistades estaban al tanto, al menos en parte, de sus particulares relaciones y formas de contacto. Aunque algunas de las experiencias que me relataron ya habían sido contadas, los diálogos con la investigadora promovieron el surgimiento de recuerdos y el establecimiento de conexiones que quizás no habían sido pensadas como tales. Desde la perspectiva de la etnografía, las preguntas intentaron explorar las siguientes cuestiones: ¿cómo se llega a integrar la idea de la posesión de capacidades para comunicarse con espíritus?, ¿cómo se interpreta y se relata esta singularidad?, ¿cómo se aprende a tratar con entidades divinas?, ¿cómo interactúan actividades cotidianas y mundos sobrenaturales? Y también: ¿cómo se integran videntes y receptores de mensajes divinos en los espacios actuales de lo religioso?

⁷ Que también se denomina Salto.

Las narraciones obtenidas describieron trayectorias vitales en las que podían reconocerse algunos elementos comunes. En esta línea, las biografías puestas en relación con las experiencias visionarias sugirieron la caracterización de etapas o periodos temporales identificados —a grandes rasgos— como *descubrimiento*, *domesticación* e *integración* de las facultades extraordinarias en la vida cotidiana. A partir de los relatos de las mujeres y el hombre protagonistas, los apartados siguientes intentan describir estas etapas y los procesos imbricados.

3.1. Descubrimiento e iniciación: las primeras visiones

Lucía, una mujer uruguaya de algo más de sesenta años, vivía en Salto, su ciudad natal, y se dedicaba a la práctica de terapias alternativas, cuando la entrevisté por primera vez, en 2014. Tenía ocho años cuando tuvo la primera visión: una mujer sin pies la contemplaba en silencio desde su propia cama. En esa ocasión, la madre intentó convencerla de que la visión había sido imaginaria. Sin embargo, la segunda vez que Lucía vio a la mujer espectral, a los once años, le explicaron un secreto familiar. Le dijeron que había heredado, tanto de la madre como de la abuela paterna, capacidades para ver «cosas de otro lado» que no podían hacerle daño⁸. La revelación no consiguió tranquilizar a Lucía que, durante varias noches, despertó sobresaltada y gritando. Un sacerdote salesiano de ascendencia italiana, como una parte de su familia, comenzó a visitarles y a bendecir las habitaciones de la casa. Las visiones desaparecieron durante un tiempo y regresaron cuando Lucía tenía dieciocho años. Se interrumpieron nuevamente cuando se casó, pero volvieron para quedarse cuando uno de sus hijos enfermó de cierta gravedad.

Igual que Lucía, Gabriel también era de origen salteño. Estudiaba antropología y vivía en Montevideo cuando le conocí. Tenía treinta años en 2012 y comenzó a ver personas muertas, a la edad de seis o siete. Recordaba, particularmente, las apariciones de espíritus de suicidas en un parque de Salto, que le producían pánico y que los padres trataban como imaginaciones infantiles. En la adolescencia, una amiga cercana le notificó que veía espíritus que le acompañaban, y esta confirmación impulsó a Gabriel a aceptar que las visiones no eran producto de su mente. En 2012, las visiones de difuntos en su hogar y en los lugares que frecuentaba eran diarias. Con una frecuencia bastante menor a la de las visiones, había tenido episodios de trance, durante los cuales perdía la consciencia y canalizaba mensajes de entidades espirituales a las que consideraba sus guías. Algunas veces también veía imágenes de personas vivas.

En 2016, Alba tenía treinta y un años. Vivía en una tienda de campaña en el entorno rural de las proximidades de Salto. Era originaria del Sur de Chile y había vivido varios años en Europa. Desde niña, tenía visiones de espíritus desvalidos que le asustaban cuando aparecían en la ventana de su habitación, y a las que intentaba ahuyentar con oraciones. Hasta la edad adulta no explicó las visiones a sus padres por temor a que creyeran que padecía algún tipo de trastorno mental. A los veinticinco años comenzó a ver y a mantener diálogos con Jesús, María, Krishna y otros «maestros espirituales». Estas visiones, y las de otros seres provenientes de distintas partes del universo, se fueron haciendo más intensas en los últimos años.

⁸ De forma similar a Lucía, otra mujer entrevistada en Uruguay también me comentó que el «don» de ver le venía dado «por la sangre».

Estela tenía cuarenta años en 2013. Era psicóloga, profesora de yoga y maestra de reiki. Había vivido entre Girona y Barcelona, pero también había hecho diversas estancias en la India. Contaba unos nueve años cuando, en ausencia de sus padres, solía experimentar episodios de miedo intenso que le impulsaban a pedir refugio a los vecinos. Ruidos extraños en la casa, el radiocasete que se encendía por su cuenta y ciertos estremecimientos en el cuerpo eran el origen de los temores. Entonces no sabía cómo interpretar los sucesos, pero más tarde los identificó con la presencia de entidades espirituales. A la edad de dieciséis, el perro de la familia murió en sus brazos y ella pudo sentir la despedida del animal. Estela percibió que «una puerta se abrió» y, a partir de ese momento, comenzó a *sentir* despedidas de amigos y parientes en el trance de la muerte. A diferencia de Lucía, Gabriel y Alba, Estela había tenido visiones, pero habían sido más bien raras. Ella percibía espíritus y ángeles y, también, recibía mensajes por telepatía. La información le llegaba precedida de sensaciones corporales —escalofríos en la espalda o pinchazos en el corazón— que, con el tiempo, aprendió a identificar con avisos de las comunicaciones. En sesiones de formación de reiki, Estela había tenido recuerdos de vidas pasadas y había canalizado textos bíblicos y mensajes para sus colegas.

Los entornos de crianza de las personas protagonistas habían tenido referentes católicos con ciertas variantes. En el caso de Lucía, el sacerdote salesiano que asistía a la familia, en Salto, llevaba a cabo prácticas que más tarde ella identificó con corrientes carismáticas. La abuela italiana realizaba actividades de curanderismo tradicional y el abuelo paterno era espiritista. A finales de la década de los setenta y en los ochenta, en el entorno familiar hubo sonados relatos sobre avistamientos de ovnis y una intensa promoción de la devoción al Padre Pío de Pietrelcina. El padre y la madre de Gabriel, por su lado, habían cuestionado la ortodoxia católica e incursionado tempranamente en terapias alternativas y corrientes *New Age*. Creían en los extraterrestres y eran devotos del Padre Pío a quien consideraban un espíritu evolucionado y un maestro⁹. Los padres de Estela se sentían cristianos. El padre había sido pionero en la introducción de la acupuntura en España y la madre en la práctica del yoga, disciplina en la cual se había iniciado la misma Estela desde niña. Ambos progenitores, acompañados por la hija, habían asistido a cursos de mentalismo¹⁰ y, también, visitaban lugares relacionados con avistamientos de naves extraterrestres. La madre afirmaba que era sensitiva y que podía captar espíritus. El padre y la madre de Alba, en cambio, eran profesionales de la biología y de la medicina, habían educado a la joven en una institución del Opus Dei y parecían alejados de las prácticas religiosas heterodoxas.

En las memorias de las tres mujeres y el hombre, la presencia, la ausencia y, sobre todo, la opinión declarada o intuida de los padres y madres acerca de las experiencias visionarias había constituido una referencia significativa para el rechazo, la interpretación y la aceptación de lo que se percibía como extraordinario. En algunos casos, las narraciones —inducidas por las entrevistas— recuperaron ideas aprendidas en el entorno parental que, de pronto, se descubrían conectadas con esta clase de experiencias. Las cuatro personas tenían recuerdos de miedo intenso o incluso de situaciones de terror asociadas con las primeras visiones. Desde la perspectiva de la edad adulta, la carencia de pautas para entender e interpretar percepciones desconocidas, era señalada como la principal causa de los terrores infantiles. Por otro lado,

⁹ Esta idea es frecuente entre ciertas personas asiduas a la estancia de La Aurora, un centro de peregrinación en las proximidades de Salto que conjuga la devoción al santo con nuevas espiritualidades de la órbita *New Age* (Vigna, 2021).

¹⁰ Habían sido alumnos del mentalista catalán Josep Mir Rocafort, conocido como «Fassman» (Sort, 1909-Barcelona, 1991).

los relatos destacaban que los periodos críticos se habían repetido en otras etapas de la vida, relacionados con dudas, malas noticias o incapacidad de control sobre las comunicaciones de lo desconocido.

3.2. Domesticación y entrenamiento: búsquedas y ayudas

Después de conocer a otras personas que también «veían» y de incursionar en lecturas esotéricas —sobre todo textos sobre neopaganismo y *wicca*— Gabriel decidió que sus visiones no eran imaginarias. El reiki le ayudó a «abrir puertas que estaban cerradas». A Estela, por su lado, durante una etapa de su vida, los estudios de psicología le habían impulsado a considerar las percepciones como posibles indicios de inestabilidad mental. Con el objetivo de contrastar estas ideas desarrolló métodos de comprobación¹¹ que, junto con la confirmación de sus capacidades por parte de una maestra de reiki que conoció en India, le proporcionaron certezas sobre las entidades y los mensajes. Las visiones de Alba, en su edad adulta, se volvieron intensas a la edad de veinticinco años. Vivió periodos de fuertes incertidumbres y dudas, pero el trabajo y la insistencia de los seres divinos terminaron por convencerla. Las interacciones que mantenía con el mundo espiritual eran «más reales que cualquier cosa que hubiera vivido en la vida», explicó Alba a su escéptica progenitora. Para Lucía fueron importantes las revelaciones de la madre y del sacerdote que auxiliaba a la familia. El padre salesiano le había confirmado que «Dios le había hecho un regalo para poder ver cosas o explicarle cosas». Refiriéndose a ciertas almas que permanecían apegadas a los espacios cotidianos, le dijo que ella tenía el poder de negarse a verlas o de darles la orden de que se marcharan. A partir de la adolescencia, Lucía se dedicó a buscar explicaciones en distintos grupos religiosos: mormones, evangelistas, umbandistas y grupos de metafísica, entre otros.

Las vivencias tempranas de experiencias identificadas como extrañas, inciertas y terroríficas promovieron indagaciones destinadas a conseguir explicaciones y posibles mecanismos de control por parte de las personas protagonistas. En ese sentido, se describieron estudios y lecturas, socorros humanos y espirituales buscados y recibidos y, en algunos casos, peregrinaciones por iglesias y grupos religiosos. Los complejos procesos de «aceptación» de las capacidades extraordinarias aparecieron como una constante en los relatos. La ratificación por parte de líderes espirituales o de otros visionarios, la verificación a través de pruebas empíricas y las señales divinas fueron los principales argumentos señalados como evidencias de la legitimidad de la experiencia de contacto con lo trascendente. También, junto con el recuento de estas evidencias, el hombre y las tres mujeres describieron periodos vitales complejos vinculados a las incertidumbres, el rechazo o la resistencia a las interacciones con el mundo espiritual y, sobre todo, a las consecuencias que su recurrencia incontrolada generaba en la vida cotidiana.

Por otra parte, las personas videntes apuntaron la imposibilidad de renunciar a los contactos extraordinarios y sobre todo a los deberes que se consideraban adquiridos o adjudicados. En los relatos, entidades espirituales o líderes religiosos terrenales se habían encargado de transmitir las expectativas divinas al respecto. Las tareas se relacionaban con el mundo de

¹¹ Una de las prácticas que realizaba Estela, por ejemplo, consistía en anotar el día y la hora de sus percepciones para comprobar, posteriormente, si coincidían con la muerte de alguna persona conocida.

los vivos o con el mundo de los espíritus. A Gabriel, una lectura de registros *akáshicos*¹² le reveló que tenía el don de ayudar a los difuntos desorientados para que obtuvieran descanso y continuaran el camino de su evolución espiritual¹³. Esta misión formaba parte de un contrato realizado antes de su nacimiento. También Lucía se dedicaba ocasionalmente a las actividades de apaciguamiento de almas, pero su misión particular —transmitida por un profeta carismático— era la de sanar personas. Alba y Estela relataron caminos personales de evolución espiritual y deberes adquiridos, respecto a la difusión de mensajes para promover el despertar de la humanidad, como parte de un plan diseñado por seres celestiales. Estela había obtenido esta información a través de su maestra de reiki en la India, y a Alba le había sido transmitida por entidades divinas, seres extraterrestres y otras personas que compartían la tarea.

De una forma u otra, la capacidad de ver o percibir entidades espirituales —que se describían como almas de difuntos, divinidades, maestros ascendidos y, en algún caso, seres malignos o imágenes de personas vivas— era interpretada como una herramienta «técnica» relacionada con las misiones asignadas, pero también como una marca de auto representación relacionada con la condición de persona elegida para tales designios. Por otro lado, debido a que algunas de sus emergencias podían ser incontrolables o salvajes, la sola posesión de las capacidades no se revelaba como condición suficiente para la realización de las tareas. Visiones terroríficas en medio de la noche, agresiones que incluían lanzamiento de objetos, peticiones desorbitadas y otras irrupciones desordenadas en la vida cotidiana formaban parte de los relatos de las mujeres y del hombre protagonistas de este estudio. Estos eventos, frecuentemente relacionados con periodos vitales críticos y angustiantes, se percibían como una parte significativa de las situaciones complejas experimentadas en el entorno social. En este marco, la búsqueda de apoyos —lecturas, consultas, frecuentación de grupos religiosos y técnicas de entrenamiento corporal o mental— se encaminaban en la dirección de controlar y, también, de dotar de sentido las experiencias interpretadas como extraordinarias.

En particular, los contextos religiosos y espirituales no solamente se evidenciaron como ayudas útiles para los momentos difíciles, sino que proveían de fuentes de aprendizaje e interpretación sobre las dimensiones de lo extraordinario. En referencia a este aspecto, podría decirse que las personas protagonistas habían crecido en entornos fuertemente influidos por el catolicismo, permeados por ideas más o menos heterodoxas en cada caso, dentro de las cuales las creencias ufológicas parecían ser otro elemento compartido¹⁴. Posteriormente, cada una había complementado, sustituido o alternado este substrato espiritual con otros

¹² Los registros *akáshicos*, según Gabriel, son archivos que contienen toda la información referente a cada alma y a sus vidas terrenales. Los guías espirituales pueden acceder a esta información codificada.

¹³ En referencia a la orientación de espíritus de difuntos en escenarios *New Age*, Sara Pastor-Talboom ha investigado los círculos de ánimas de la Asociación Agartam en España y en Uruguay. La fundadora de la Asociación refiere esta tarea como un encargo de origen superior (Pastor-Talboom, 2019).

¹⁴ Para las personas de Salto el entorno de la finca mística de La Aurora —tenida por lugar de apariciones y de avistamientos de naves extraterrestres— y los cultos ufológicos asociados han jugado, sin duda, un papel fundamental. El líder espiritual brasileño Trigueirinho (São Paulo, 1931-Minas Gerais, 2018) fue promotor, a través de publicaciones y la fundación de comunidades religiosas, de narrativas propiciatorias de interacciones entre cultos ufo, cristianismo y espiritismo, relacionadas con La Aurora y con otros lugares de América. Otros antecedentes de los de movimientos ufológicos en América y Europa fueron la *Academia de Ciencia Unarius* fundada en 1955 en California por Ernest y Ruth Norman; la *Sociedad Aetherius* fundada, primero en 1955 en Inglaterra, por George King y luego en Estados Unidos en 1960. A mediados de los 70 el contactado francés Claude Vorilhom creó el *Movimiento Raeliano*. En 1974 fue fundado el *Movimiento Rama* o *Rahma* por el contactado peruano Sixto Paz, disuelto por el fundador en 1990, pero todavía activo en varios países de América y Europa. En España, a partir de este movimiento, Miguel Coppá fundó la *Hermandad Rama* o el *Comando Ashtar*.

sistemas de creencias incorporados a lo largo de la vida: catolicismo carismático y grupos de metafísica (Lucía), wicca y esoterismo (Gabriel), hinduismo y budismo (Alba y Estela). En este sentido, aunque las cuatro personas consideraban algunas ideas o prácticas provenientes de las instituciones o grupos religiosos, hasta cierto punto, útiles para sus propósitos, ninguna de ellas se sentía proclive a adscribirse a confesiones determinadas, dando cuenta de desencuentros y desacuerdos basados en sus experiencias del pasado. Con itinerarios espirituales bastante habituales en sectores urbanos de clase media de sus países de origen, aceptando la utilidad instrumental y limitada de las religiones, compartían creencias y prácticas que podrían incluirse en la amplia y difusa órbita de los movimientos *New Age*, nuevos imaginarios culturales (Prat, 2012) o Movimientos y Culturas de la nueva espiritualidad (Fedele, 2013). En este registro de ideas, la reencarnación de las almas, el poder de la energía, el amor como fuerza universal, la evolución de los espíritus, las entidades sabias y maestras, divinidades de orígenes diversos y proyectos morales relacionados con la comunidad de espíritus —con cuerpos físicos o sin ellos— y el planeta eran referencias comunes en las narrativas que, por otra parte, parecían estar en permanente construcción.

En el contexto de esta amalgama de expresiones espirituales, determinadas técnicas, tales como el reiki, la oración y —en algunos casos— el yoga, el ayuno, la meditación prolongada, la exposición a las inclemencias del tiempo y la inducción del trance, formaban parte del repertorio de acciones desarrolladas para dominar el cuerpo, la mente y las emociones¹⁵. En una senda recorrida por santos y místicos de diferentes tradiciones religiosas, el hombre y las tres mujeres ponían en relación las ideas sobre la domesticación del cuerpo con el control de la mente y el dominio parcial de lo extraordinario. En primer lugar, explicaban que esta clase de actividades facilitaban el contacto y contribuían a la superación de los temores relacionados con posibles interacciones con entidades de dudosa procedencia. En segundo lugar, las personas «elegidas» mencionaron la utilidad de estas técnicas para enfrentar los debates internos vinculados a la autenticidad de las percepciones, las pretensiones de saber, la búsqueda de explicaciones y las dudas sobre las tareas encomendadas. En tercer lugar, algunos logros obtenidos respecto al control mental y corporal eran leídos en clave de aprendizajes, superación de pruebas y de evolución espiritual. El dominio de las técnicas y los conocimientos pertinentes, junto a la adquisición de valores citados como esperables en el elegido y la elegida —simplicidad, humildad y sabiduría—, constituirían así factores claves de la domesticación de los eventos perturbadores, pero también de los procesos de contacto y de recepción de los mensajes. En los relatos de las personas entrevistadas, estas prácticas se describían, asimismo, como facilitadoras de la obtención de la colaboración de los espíritus para sus actividades de curación o de influencia benéfica en el entorno.

3.3. Integración en la vida cotidiana

En 1977, el contactado catalán Luis José Grifol vio ovnis por primera vez, según su propio relato. Al mismo tiempo, comenzó a tener sueños proféticos y un diálogo telepático con «los de

¹⁵ Luhrmann (2011) señala el papel significativo de algunas técnicas de entrenamiento de la mente en la frecuencia y en la percepción de experiencias sensoriales inusuales. Identifica dos tipos de técnicas: aquellas que se focalizan en los sentidos interiores, y las que se centran en alejar los pensamientos.

arriba» cuyas demandas le asaltaban en diferentes momentos del día¹⁶. Mientras que las manifestaciones de las naves parecían caóticas, los sueños y las sensaciones de Grifol eran angustiantes. Al cabo de un tiempo, el contactado había conseguido cierto grado de obediencia por parte de las naves —en sus apariciones y evoluciones— y la costumbre de subir a la montaña de Montserrat (provincia de Barcelona, Cataluña) para encontrarles se integró como una rutina en su vida. Desde entonces, Grifol junto a sus seguidores y acompañantes se han venido reuniendo, para los eventos de avistamientos, los días 11 de cada mes a las 11 de noche, en una explanada de la montaña. De manera similar, las personas protagonistas de este estudio relataron etapas críticas y situaciones complejas en el entorno social a causa de las percepciones que, de una forma u otra, acabaron por regular, al menos en parte. En el periodo de realización de las entrevistas, todas ellas explicaban ciertos resultados positivos en sus particulares procesos de domesticación —con ocasionales irrupciones descontroladas— y estrategias diversas de integración de las experiencias extraordinarias en la vida cotidiana.

En 2012, Gabriel mantenía actividades rutinarias laborales y estudiantiles en Montevideo. Asiduamente, orientaba espíritus en función de las demandas y, con una periodicidad menor, canalizaba mensajes de sus guías dirigidos a personas de su entorno. Algunas veces comentaba las visiones a amigos y parientes. Lucía, por su lado, entre 2012 y 2017 se ganaba la vida con algunos trabajos esporádicos en el ámbito de la cultura que combinaba con otras actividades laborales relacionadas con sus capacidades. Llevaba a cabo tratamientos alternativos de salud y de resolución de problemas personales a través del reiki, los masajes, la angeología, la hipnosis y la regresión a vidas pasadas. Ocasionalmente, se le presentaban espíritus de difuntos y «seres elementales», que se convertían en objeto de sus «limpiezas» o exorcismos en viviendas particulares y en otros edificios afectados. Estela, por su parte, durante una etapa de su vida había combinado la profesión de psicóloga con otros empleos puntuales, pero en 2014 hacía varios años que había optado por dedicarse a la enseñanza de yoga y a las terapias de reiki, alternando su trabajo en Cataluña con las estadias en la India. Sin decirlo abiertamente a sus pacientes, Estela percibía la intervención y la ayuda de los espíritus en algunos de los tratamientos que aplicaba.

De una forma quizás más radical, Alba había realizado cambios importantes en su vida vinculados con sus experiencias trascendentes. Entre 2013 y 2015, obedeciendo sugerencias y órdenes directas de las apariciones, había llegado desde Chile a instalarse en una zona rural del Norte uruguayo, en las proximidades de «La Aurora», un centro de peregrinación frecuentado por devotos del Padre Pío, ufólogos y *newagers*. Cuando la conocí, en 2016, llevaba más de un año practicando una modalidad de ascetismo, que incluía largas meditaciones, oración y ayuno con el fin de facilitar las comunicaciones con seres divinos y ascender en la escala de la evolución espiritual. Los mensajes y los aprendizajes obtenidos a través de visiones, conexiones telepáticas o de sueños, eran difundidos entre visitantes que llegaban al campamento y vecinos que la invitaban a sus casas. Algunas de las personas que la visitaban recibían recomendaciones y ayuda para incrementar sus niveles de desarrollo espiritual¹⁷. Alternaba sus periodos de aislamiento con la asistencia a distintos centros religiosos para orar y transmitir los mensajes divinos, que no siempre eran bienvenidos. Desde su perspectiva, los

¹⁶ Relato de Luis José Grifol en el contexto de una reunión en Montserrat (Barcelona) en junio de 2016. Sobre Grifol y las visiones de Montserrat, ver Fernandino (2012).

¹⁷ Como ejemplo de ello, Alba explicó que una persona le había pedido ayuda para dejar de comer carne. Alba hizo una petición a los maestros espirituales y, como efecto de esta solicitud, el solicitante dejó de desear esta clase de alimentos.

diálogos con seres espirituales y con personas dispuestas a escucharla formaban parte de las tareas y de los hechos de la vida cotidiana. Respecto a este punto, fue interesante escuchar que para Alba y Estela, de manera similar a lo ocurrido con otras personas visionarias, mis propias investigaciones y las conversaciones que mantuvimos eran consideradas parte del trabajo encomendado, objeto de interés de las entidades espirituales o pequeñas piezas de un plan divino que, poco a poco, se iba concretando.

4. APUNTES FINALES

La pauta de personas con visiones y experiencias extraordinarias frecuentes y mantenidas en el tiempo, a menudo ligada con aprendizajes culturales y con ambientes proclives (Luhmann *et al.*, 2021; Luhmann, 2011 y 2016; Dempsey, 2016; Roma: 2002), es un modelo presente en numerosos contextos de la vivencia religiosa actual. En el presente artículo, he explorado ideas y trayectorias individuales de visionarios contemporáneos sin adscripciones definidas a grupos o confesiones religiosas. Desde esta perspectiva, algunos aspectos claves del análisis de estas experiencias vitales, sugeridos por la revisión de los datos etnográficos, se vinculan al lugar que ocupan las relaciones con lo extraordinario en la vida de las personas protagonistas y a sus articulaciones con los escenarios religiosos y el entorno social.

Las percepciones extraordinarias de médiums y videntes durante la infancia parecieran configurarse, en las narraciones de las personas protagonistas, como una suerte de marca o señalamiento precoz de su elección posterior para tareas superiores. En este contexto, las actitudes de los progenitores y las ideas circulantes en los grupos de referencia resultarían factores socializadores decisivos en cuanto a la aceptación de la plausibilidad de lo extraordinario y al estatus otorgado a esta categoría. Desde el punto de vista de médiums y videntes, las capacidades son concedidas por seres divinos con una finalidad particular, para el cumplimiento de la cual se requieren los necesarios ajustes. De manera similar a lo observado en otros contextos visionarios, como el de Ezkioga o los círculos espiritistas islandeses, determinadas actividades tales como la oración, la meditación, el yoga y otras técnicas de control del cuerpo y de la mente se consideran útiles para obtener entrenamiento y cierto dominio de los contactos sobrenaturales en beneficio de los propósitos fijados. Por otra parte, y de forma coherente con modalidades extendidas de vivencia de la espiritualidad contemporánea, la corporalidad constituye un aspecto relevante en las experiencias de las personas videntes, en distintas variantes: las percepciones sensoriales de lo sagrado, las técnicas de control, el dominio de las necesidades fisiológicas o, incluso, la concepción del cuerpo como un instrumento o un contenedor del espíritu, que facilita el acceso a otros espacios y dimensiones.

Los relatos de las personas protagonistas sobre sus experiencias son integrados en narrativas espirituales particulares, en permanente construcción, en que se identifican como videntes, médiums, mensajeras y/o elegidas con deberes específicos o «portadores del síndrome de Noé» (Roma, 2011: 435). Al mismo tiempo, las experiencias de comunicación con lo divino proporcionan modelos estructurantes de las biografías que dotan de sentido lecturas del pasado y del futuro vinculadas a proyectos morales que involucran «planes de acción» sobre el mundo. A semejanza de santos y santas que transitaban el camino de la santidad a través de etapas sucesivas de iniciación, progreso y perfección (Cirlot y Gari, *apud* Prat, 2007), las referencias de los protagonistas a su pasado en interacción con estas experiencias sugieren eta-

pas de *iniciación* y *descubrimiento*, de *domesticación* y de alguna forma de *integración* de lo sobrenatural en la vida cotidiana, en modos que incluyen la convivencia con lo extraordinario, y la atribución y ejecución de misiones de origen divino.

Por otra parte, los modelos explorados de personas videntes o elegidas no plantean contradicciones con la caracterización de la vivencia religiosa contemporánea, a la que aludimos en la introducción. Por el contrario, hombres y mujeres con capacidades mediúmnicas, no afiliados a instituciones y con discursos espirituales apropiados a sus necesidades, se corresponderían con una categoría de praxis creyente fundamentada en la exacerbación de la centralidad de la experiencia subjetiva y trascendente, la comunicación sin intermediarios y el lugar del cuerpo en la vivencia de lo sagrado. Sin embargo, a diferencia de otros grupos de renovación religiosa asociados con esta clase de experiencias místicas individuales, que se muestran proclives al ejercicio de las misiones terrenales en el espacio público o en colectivos organizados (Delgado, 1998), estos mensajeros y mensajeras no se representan como líderes o predicadores, sino que difunden sus ideas en redes informales formadas por personas que pueden o no estar conectadas entre ellas. Si bien la categoría de mensajero o elegida requiere de escuchantes, adeptos o discípulos que posibiliten el cumplimiento de los cometidos encargados, estos no se encuentran en calles o plazas, sino entre hombres y mujeres conocidos, familiares, vecinos, clientes, pacientes, curiosos y buscadores espirituales susceptibles de recibir y compartir los mensajes, los beneficios de la sabiduría o los cometidos de la misión. En una línea coherente con la proliferación de creyentes «sin religión» (Da Costa, 2017) y «espiritualidades laicas» (Prat, 2012: 57), el público objetivo de los médiums contemporáneos se puede localizar entre amplios sectores de *catadores* de experiencias que se mueven en torno a las terapias naturales, los conocimientos esotéricos (ibídem) y las configuraciones de espiritualidades a medida con elementos provenientes de diferentes tradiciones y fuentes disponibles en las redes sociales que trascienden los ámbitos locales. Así, los planes divinos de actuación sobre el mundo material y el inmaterial no se llevan a cabo a través de campañas proselitistas, ni de actividades deliberadas para convertir a otros y otras, sino que dependen de acciones puntuales y concretas, asimilables a los actos conspirativos que reclamaba Marilyn Ferguson en la obra emblemática del movimiento *New Age*, *La Conspiración de Acuario* (1980), para la transformación de la consciencia, los paradigmas y valores de la humanidad (ibídem: 39-41).

En los eventos de las visiones de la Virgen en Ezkioga, mujeres y hombres videntes fueron promovidos y/o desacreditados por personas influyentes, las propias familias, instituciones eclesiales, medios de comunicación, organizaciones políticas y sectores enfrentados de la opinión pública (Christian, 2011). Sin mantener relaciones específicas con instituciones o grupos estables de seguidores, también los protagonistas de este estudio se han visto sometidos a diferentes formas de legitimación o deslegitimación social. Por un lado, para las instituciones religiosas con las cuales han mantenido alguna clase de contacto no dejan de representar una muestra de heterodoxia incómoda que, sin embargo, no tiene por qué constituirse en problemática dadas las características endebles de los vínculos. Por otro lado, familias, amistades y miembros de los grupos de referencia configuran una parte importante del público receptor de los mensajes y el entorno social del cual «dependen». Las acciones realizadas en este medio, relacionadas con su papel de videntes, elegidas o sanadoras, así como las percepciones de lo extraordinario y sus narraciones, afectan y regulan las relaciones con estos círculos. Es así que los procesos de aprendizaje en torno a las experiencias y su «domesticación» no son solamente individuales, sino que tienen una fuerte dimensión

colectiva. Alba, una de las mujeres videntes, explicaba que la intensidad de las experiencias trascendentes tiene relación con el «despertar» y el ascenso a estadios superiores de la evolución espiritual. Aunque estas experiencias intensas, de una parte, involucran alejamiento del mundo material y la inclusión en una comunidad de salvación, de otra parte, la legitimación de la categoría de persona elegida que su vivencia entraña, también confirma la misión de los escogidos y escogidas en el seno de una comunidad social sin la cual sus designios carecen de sentido.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Barandiarán, J.M. de (2012). *Brujería y brujas: Testimonios recogidos en el País Vasco*. San Sebastián: Txertoa.
- Cantón, M. (2017). Etnografía simétrica y espiritualidad. Aproximación ontológica al laicismo. *Disparidades, Revista De Antropología*, 72(2), 335-358.
- Caro Baroja, J. (1990). De «licantropía» y de «licantrofilia»: Ana María García, la «Lobera». En *Vidas mágicas e inquisición II* (pp. 148-167). Barcelona: Círculo de Lectores
- Christian Jr., W.A. (1990). *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Madrid: Nerea.
- Christian Jr., W.A. (2011). *El reino de Cristo en la Segunda República: Una historia silenciada*. Barcelona: Ariel.
- Davies, O. (2007). *The Haunted: a social history of ghosts*. Hampshire and New York: Palgrave Macmillan.
- Da Costa, N. (2017). Crença e descrença nas experiências cotidianas: Um olhar do Uruguai, *Estudos de Religião*, 31(3), 33-53.
- De Martino, E. (2000). *La tierra del remordimiento*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Delgado, M. (1998). Actualidad de lo sagrado. El espacio público como territorio de misión. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, LIV(1), 253-289.
- Dempsey, C.G. (2016). *Bridges Between Worlds: Spirits and Spirit Work in Northern Iceland*. New York: Oxford University Press.
- Fedele, A. (2013). *Looking for Mary Magdalene: Alternative Pilgrimage and Ritual Creativity at Catholic Shrines in France*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Fernandino, M. (2012). *Luces en el cielo: aproximación etnográfica a un culto UFO en Montserrat* (Tesis de Maestría inédita). Universidad de Barcelona, Barcelona.
- Griera, M. (2014). Més enllà del 'mite de la secularització': efervescència espiritual, identitats religioses i experiències transcendents. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 52, 43-65.
- Grimby, A. (1993). Bereavement among elderly people: grief reactions, post-bereavement hallucinations and quality of life. *Acta Psychiatrica Scandinavica* 87, 72-80.
- Grimby, A. (1998). Hallucinations following the loss of a spouse: common and normal events among the elderly. *Journal of Clinical Geropsychology* 4, 65-74.

- Hufford, D.J. (1982). *The Terror that Comes in the Night: An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kwon, H. (2008). *The Ghosts of War in Vietnam*. New York: Cambridge University Press.
- Laroi, F. et al. (2014). Culture and Hallucinations: Overview and Future Directions. *Schizophrenia Bulletin*, 40(suppl. 4), 213-220.
- Luhrmann, T. M. (2011). Hallucinations and Sensory Overrides. *Annual Review of Anthropology*, 40, 71-85.
- Luhrmann, T. M. (2016). Kindling God. *Terrain*, 66. Disponible en : <http://journals.openedition.org/terrain/16074>.
- Luhrmann, T., et al. (2021). Sensing the presence of gods and spirits across cultures and faiths. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 118(5).
- Moratalla, S., y Pedrosa, J.M. (2002). *La ciudad oral. Literatura tradicional urbana del sur de Madrid. Teoría, método, textos*. Madrid: Comunidad de Madrid.
- Pedrosa, J.M. (2004). *La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas españolas*. Madrid: Páginas de Espuma.
- Pastor-Talboom, S. (2019). La red y los círculos de ánima. Orígenes, doctrina y sistematización de sus fuentes. *Revista Cultura & Religión*, 13(2), 30-51.
- Pew Research Center (2009). *Eastern, New Age beliefs widespread: many americans mix multiple faiths*. Washington D.C: Pew Forum on Religion & Social Life.
- Prat, J. (2007). *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Prat, J. (Coord.) (2012). *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Tarragona: Publicacions URV.
- Roma, J. (2002). Aparicions i comunicació. *Anàlisi*, 29, 129-141.
- Roma, J. (2011). Jacint Verdaguer I El Fenomen De l'aparicionisme. *Anuari Verdaguer*, 19(1), 433-41.
- Tello, M. (2016). Historias de (des)aparecidos. Un abordaje antropológico sobre los fantasmas en torno a los lugares en donde se ejerció la represión política. *Estudios de Antropología Social*, 1(1), 33-49.
- Vigna, S. (2015). «Has vist la llum?» Diálogos contemporáneos con el mundo invisible en el Baix Empordà. *Perifèria*, 20(1), 149-172.
- Vigna, S. (2020). *Etnografías extraordinarias. Gentes, espíritus y asombros en Salto, Uruguay*. Madrid: CSIC, Biblioteca de Antropología 61.
- Vigna, S., y Badia, V. (2016). *Transitant l'invisible. Etnografies fantasmals a la Catalunya contemporània*. Barcelona: Pol·len.