



Corpi Medianici. Prospettive organiche, tecnologiche e immaginali sulla costruzione transnazionale del corpo tra medium e spiriti

EMILY PIERINI

“Sapienza” – Università di Roma

Riassunto

La mobilità transnazionale ha contribuito alla diffusione delle pratiche medianiche brasiliane dello Spiritualismo Cristiano del Vale do Amanhecer a livello globale, ma ha anche posto la questione di come i medium apprendano a manifestare spiriti appartenenti al repertorio spiritualista brasiliano. Da un'analisi delle esperienze dei medium in formazione nei templi dell'Amanhecer in Brasile e in Italia emerge uno sviluppo di modalità specifiche di apprendimento della medianità e quindi di un «corpo medianico» a livello transnazionale. Propongo così di esaminare le dimensioni incorporate e affettive dell'incontro con gli spiriti esplorando, da un lato, i modi in cui si fanno presenti modellando i corpi – siano essi umani, spirituali o digitali – su varie scale e dall'altro, come questo incontro contribuisca a dar forma allo stesso tempo allo spazio sacro del tempio e ad una comunità di pratica. Mostrerò inoltre come la prospettiva organica, quella tecnologica e quella immaginale intessano trame discorsive in tale costruzione in scala delle nozioni di corpo del Vale do Amanhecer a livello transnazionale.

Parole chiave: Vale do Amanhecer, corpo medianico, transnazionalismo, *enskillment*, immagini multisensoriali.

Mediumistic Bodies. Organic, Technological, and Imaginal Perspectives on the transnational Construction of the Body of Mediums and Spirits

Transnational mobility has contributed to the global spread of the Brazilian mediumistic practices of the Christian Spiritualism known as Vale do Amanhecer (Valley of the Dawn), yet it also posed the question of how mediums learn to manifest spirits belonging to the Brazilian spiritualistic repertoire. The analysis of the experiences of mediums in training in the temples of the Amanhecer in Brazil and Italy, highlights the development of specific

ways of knowing spirits, and therefore of a «mediumistic body» at a transnational level. Thus, I propose to examine the embodied and affective dimensions of the encounter with spirits by exploring, on the one hand, the ways in which they become present by forging bodies – whether human, spiritual or digital – on various scales and on the other, how this encounter helps shape both the sacred space of the temple and a community of practice. Furthermore, I will show how the organic, technological and imaginal perspectives weave discursive threads into this construction in scale of the Vale do Amanhecer's notions of the body at a transnational level.

Keywords: Vale do Amanhecer, mediumistic body, transnationalism, enskillment, multisensory images.

Introduzione

I fenomeni transnazionali che interessano le religioni sono stati affrontati principalmente esaminando i modi in cui le pratiche religiose si muovono in relazione ai processi di migrazione, in termini di flussi religiosi multidirezionali, o attraverso i media, e si rilocalizzano in nuovi contesti culturali evidenziando tanto la loro fluidità e adattabilità quanto la complessità delle identità religiose che emergono in un mondo sempre più interconnesso (Csordas 2009; Sarró & Blanes 2009; Rocha e Vásquez 2013; Van de Kamp 2016; Pierini 2021; Rocha & De Castro 2021). L'approccio alla circolazione globale delle religioni è caratterizzato da ricerche che «decentralizzano l'Europa e gli Stati Uniti come luoghi da cui partono i flussi della religione e della cultura verso il Resto del mondo» (Rocha e De Castro 2021) e più in generale problematizzano l'idea di luoghi d'origine delle religioni, mettendo al centro l'idea di movimento e l'innovazione che esso produce in ambito religioso (Oosterbaan *et al.* 2020). Insieme alla circolazione delle persone le autrici e gli autori del volume *Traveling Spirits* (Hüwelmeier & Krause 2010) hanno proposto un approccio alla transnazionalizzazione che prende in considerazione anche la mobilità delle entità spirituali, sia come agenti che promuovono il movimento che come accompagnatori e protettori di viaggi, che dunque creano e mantengono connessioni attraverso le frontiere. Un aspetto molto meno esplorato di questo movimento transnazionale è il modo in cui le persone nei nuovi contesti apprendono le pratiche spirituali, specialmente per quanto riguarda le pratiche medianiche, vale a dire i modi in cui la comunicazione, l'incorporazione o l'influenza degli spiriti avvengono in modo da mediare le relazioni con il mondo degli spiriti. Pertanto, propongo una prospettiva incentrata sullo

sviluppo e la circolazione di modi transnazionali di percepire e incorporare gli spiriti attraverso tecniche del corpo volte a costruire una relazione con le entità spirituali. Di conseguenza l'analisi si concentra sulla costruzione del corpo nello spiritualismo cristiano brasiliano del Vale do Amanhecer, «Valle dell'Aurora», nato in Brasile negli anni Sessanta e diffusosi a livello transnazionale. L'articolo si basa su una ricerca etnografica condotta nei templi del Vale do Amanhecer in Brasile, Italia, Portogallo e Stati Uniti¹ volta a esaminare la mobilità transnazionale di concetti e pratiche relative alla trance medianica e la cura spirituale. Tuttavia, l'analisi proposta in questo articolo prediligerà un focus sull'asse Brasile-Italia al fine di favorire un confronto approfondito sulle dinamiche transnazionali di costruzione del corpo². A partire dall'approccio dell'«incorporazione epistemologica»

¹ Questo articolo fa parte del progetto Marie Skłodowska-Curie Global THETRANCE - *Transnational Healing: Therapeutic Trajectories in Spiritual Trance* implementato tra Sapienza Università di Roma, Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS-UFSC), School of Anthropology and Museum Ethnography, University of Oxford, e CRIA-ISCTE Università di Lisbona. Questo progetto ha ricevuto un finanziamento dal programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell'Unione Europea formalizzato dal *grant agreement* Marie Skłodowska-Curie n. 895395. La ricerca etnografica si è stata condotta tra il 2021 e il 2023 nel tempio principale del Vale do Amanhecer in Brasile, in 3 templi in Portogallo (nei distretti di Porto e Lisbona), 2 in Italia (Veneto e Campania) e 2 negli Stati Uniti (Massachusetts e New Jersey). Al fine di cogliere prospettive diverse sul fenomeno, sono state raccolte 32 interviste formali a presidenti di templi, medium già formati con esperienza nella pratica, medium in formazione e istruttori nella formazione, alcune delle quali appaiono in questo testo in forma anonima nei casi in cui gli intervistati ne abbiano espresso la volontà in base ai requisiti etici previsti per la ricerca dalla Commissione Europea e dal GDPR (2016/679). L'osservazione partecipante si è svolta nell'ambito dei rituali e assistendo alle sessioni di formazione dei medium nei quattro contesti. Il presente articolo si basa inoltre su dati e conoscenze etnografiche che sono il risultato di venti anni di ricerca sul Vale do Amanhecer, nel corso dei quali si è adottato un posizionamento flessibile a seconda del focus della ricerca, che ha affiancato ai metodi delle interviste formali la partecipazione, nel 2010, alla formazione medianica attraverso l'approccio dell'etnografia sensoriale (Stoller 1997; Pink 2009) al fine di riabilitare il corpo nel processo di conoscenza (Fabian 2001) e far luce sugli aspetti somatici della formazione affrontati nelle interviste. Tale approccio è in linea con l'*affective turn* (Davies & Spencer 2010) e il «ludismo metodologico» proposto da Droogers (2008) che riconoscono la molteplicità e la fluidità dei ruoli e delle modalità di apprendimento dell'etnografo in diversi momenti della ricerca. Per approfondire questo approccio e le relative riflessioni metodologiche si veda Pierini (2020) e Pierini, Groisman e Espírito Santo (2023).

² Per un confronto tra gli altri contesti, quali Portogallo e Stati Uniti, in termini dei contesti sociali, delle istanze di ordine economico e le questioni terapeutiche cf. Pierini (2023) e in forma più approfondita e specifica nel contesto brasiliano cf. Pierini (2020).

(Pierini, Groisman & Espírito Santo 2023) – che esamina come le esperienze sensoriali informano i modi di conoscere e la produzione dei saperi – l'articolo propone difatti un'analisi fenomenologica della costruzione del corpo nell'apprendimento dell'incorporazione degli spiriti privilegiando una comparazione etnografica delle narrazioni dei medium relative alle proprie esperienze e percezioni in diversi contesti culturali, al fine di far luce su un discorso emergente che si sta costruendo a livello transnazionale intorno alla concezione di «corpo» nel Vale do Amanhecer e di identificarne le declinazioni principali.

Gli approcci sociali hanno considerato la medianità e la possessione in termini funzionali come simboli dell'ordine sociale o strumenti di emancipazione per gruppi marginali della società (Lewis 1971; Comaroff 1985; Boddy 1988; 1994; Brumana & Martinez 1990), mentre gli approcci clinici hanno promosso visioni esplicative riducendo tali fenomeni a schemi mentali o associandoli a patologie attraverso l'uso di categorie psichiatriche occidentali (Nina Rodrigues 1935; Kroeber 1940; Devereux 1961; Pressel 1974; Ward 1989). La trance medianica o di possessione è stata spesso associata a esperienze di trascendenza o di amnesia. Tuttavia, le modalità di medianità descritte dai praticanti come «coscienti» o «semi-coscienti» sono piuttosto intese come in grado di «radicare» il medium nel proprio corpo. Pertanto, sostengo che un'attenzione all'esperienza corporea permetta di cogliere gli aspetti fenomenologici che costituiscono la medianità come un fenomeno multidimensionale in grado di sviluppare nuove articolazioni di corpi e sé modellati da uno specifico processo di apprendimento. In particolare, prendendo in analisi l'attuale diffusione transnazionale del Vale do Amanhecer, confronterò i discorsi relativi alle esperienze dei medium che si trovano nel processo di apprendere a manifestare gli spiriti nei templi in Brasile e in Italia in modo da esplorare lo sviluppo di specifici modi di percepire gli spiriti e quindi di un «corpo medianico» a livello transnazionale.

Fondata negli anni Sessanta dalla chiaroveggente Neiva Chaves Zelaya (1925-1985), conosciuta come Tia Neiva, «Zia Neiva», la dottrina spiritualista cristiana del Vale do Amanhecer ha il suo tempio principale vicino a Brasília intorno al quale si è sviluppata l'omonima cittadina situata a 45km da Brasília e 6km da Planaltina-DF. Lo spiritualismo cristiano del Vale do Amanhecer conta circa 1200 templi in Brasile, Europa, Stati Uniti e Sudamerica. Nel Vale giungono principalmente pazienti in cerca di cure spirituali e assistenza nei rituali offerti quotidianamente nel tempio. Altre categorie di visitatori come turisti o giornalisti arrivano al complesso

rituale vicino a Brasilia attratti e intrigati dalle caleidoscopiche geometrie degli spazi sacri, uniche nel loro genere, e le coloratissime uniformi rituali dei medium che evocano quelle che ritengono essere state le loro vite passate in antiche civiltà – tra gli Egizi, i Greci, i Romani, i Maya, etc. – e le entità spirituali che li accompagnano. Il profilo sociale e professionale dei medium appartenenti all'ordine è molto eterogeneo. Essi frequentano il tempio nel loro tempo libero per svolgere un servizio di volontariato spirituale rivolto al prossimo. Alcuni risiedono nel Vale do Amanhecer, altri nella capitale Brasília o vi giungono da altri templi sparsi per il Brasile e nel mondo. I templi fuori dal Brasile presentano anch'essi un'eterogeneità interna determinata dal contesto in cui si sviluppano, tenendo presente che in contesti anglosassoni la composizione è caratterizzata per lo più da brasiliani, mentre altrove i partecipanti sono abitanti del posto, come ad esempio in Italia dove i templi sono guidati e frequentati da medium e pazienti italiani. La traduzione dei rituali in lingua locale ha infatti determinato tale differenziazione in termini di partecipazione.

I templi, più che luoghi di culto, funzionano come centri di emergenza spirituale, in cui i medium assistono gratuitamente i pazienti offrendogli conforto spirituale attraverso la comunicazione con i loro spiriti guida (o mentori spirituali). Gli spiriti guida si manifestano nei medium come *pretos velhos* (schiavi africani), *caboclos* (amerindiani), *médicos de cura* (medici) e altri – appartenenti a categorie di spiriti conosciuti in altre religioni brasiliane – e lavorano nei rituali di «cura disossessiva» del Vale, ovvero aiutando i loro medium a liberare gli spiriti disincarnati rimasti intrappolati tra i piani dopo la morte, potenzialmente in grado di affliggere gli esseri umani, nella dimensione fisica, affettiva e materiale. La gerarchia spirituale è strutturata in base a una topografia di mondi paralleli, i quali variano in luminosità in base all'evoluzione morale degli spiriti: dai mondi scuri o in penombra a quelli risplendenti di luce, dove tale luce rappresenta la prossimità a Dio. Gli spiriti accederebbero a un determinato mondo in base alla loro affinità con gli altri spiriti che lo abitano. Da ciò deriva la distinzione tra «spiriti di luce», tra i quali figurano gli spiriti guida che hanno raggiunto l'evoluzione morale attraverso i principi cristici di amore, tolleranza e umiltà, e «spiriti senza luce», ossia gli spiriti disincarnati che vagano sui piani spirituali vicino al piano fisico per via della loro sofferenza, dell'odio e del rancore e, attraverso la cura disossessiva, vengono indirizzati verso i piani più luminosi. Questa concezione di mondi spirituali è connessa alla prospettiva dello spiritismo di Allan Kardec (kardecismo), che alla fine del

secolo XIX si diffuse in Brasile assumendo dei tratti peculiari – tra i quali emergono gli accenti terapeutici – intrecciandosi con le religioni afro-brasiliane dando origine all'umbanda o con il cattolicesimo ponendo altresì l'accento sul lavoro caritatevole. In quest'ultimo caso è significativa l'opera del medium Chico Xavier, contemporaneo di Tia Neiva, che conta più di 400 libri che descrivono la vita degli spiriti nei mondi spirituali mostrando corrispondenze con le descrizioni fornite dalla chiaroveggente. Va evidenziato che Tia Neiva stessa, all'inizio dei suoi fenomeni, ricevette una breve formazione kardecista prima di sviluppare la pratica medianica del Vale do Amanhecer configurandola come uno «spiritualismo cristiano».

La medianità nel Vale, come verrà esaminato più avanti, è descritta dai praticanti come radicata nei corpi umani: è concepita come una sostanza chiamata «ectoplasma» prodotta dalla circolazione sanguigna e, come tale, potenzialmente sviluppabile da chiunque secondo le forme culturali e gli scopi della sua pratica. Poiché lo scopo del Vale è la cura spirituale, sia i medium che i loro spiriti sono attivamente coinvolti nel processo di apprendimento della medianità, volto a equilibrare la produzione di questa energia e a canalizzarla nei rituali di cura del Vale attraverso due forme di medianità sviluppate da Tia Neiva per i medium del Vale: «semi-cosciente» dei medium detti *aparás* che incorporano gli spiriti, e «cosciente», dei medium *doutrinadores* che li indottrinano per aiutarli a proseguire il cammino verso i piani spirituali.

Questa pratica spirituale si sta attualmente diffondendo a livello transnazionale. In questo articolo esplorerò inizialmente l'agency attribuita dai medium agli spiriti in relazione alla mobilità dei medium che viaggiano per aprire nuovi templi e formare medium locali. Successivamente, analizzerò come i nuovi medium in formazione apprendano a manifestare gli spiriti guida secondo il repertorio specifico brasiliano del Vale e in particolare come tali modalità di apprendimento informino la costruzione di un «corpo medianico» a livello transnazionale. Propongo così di esaminare le dimensioni incorporate e affettive dell'incontro con gli spiriti esplorando, da un lato, i modi in cui si fanno presenti attraverso i corpi – siano essi umani, spirituali o digitali – e dall'altro, come questo incontro contribuisca a dar forma allo stesso tempo allo spazio sacro del tempio e al corpo medianico. Inoltre mostrerò come emergono prospettive di tipo organico, tecnologico e immaginale che si intersecano come trame discorsive in questa costruzione in scala delle nozioni di corpo del Vale do Amanhecer: ovvero a livello del corpo del medium, del gruppo dei medium di un tem-

pio e della comunità transnazionale degli iniziati. Esplorerò dunque come la concezione organica della medianità in quanto prodotta dal corpo, le metafore tecnologiche del corpo medianico come «dispositivo» e l'immaginazione contribuiscano a modellare questa pratica complessa, offrendo una visione del corpo articolata e multidimensionale che va al di là dei confini geografici. Pertanto questa ricerca offre uno sguardo approfondito e innovativo sulla natura fluida e interconnessa della medianità nel contesto transnazionale contemporaneo.

Il corpo del Tempio dell'Amanhecer

I medium attribuiscono agli spiriti guida un ruolo chiave come agenti nella fondazione del Vale do Amanhecer, così come nel promuovere la mobilità transnazionale di quei medium che viaggiano per aprire nuovi templi e per preparare nuovi medium.

I fenomeni medianici di Tia Neiva iniziarono spontaneamente verso la fine degli anni Cinquanta quando aveva trentatré anni, rimase vedova con quattro figli e iniziò a lavorare come prima donna camionista in Brasile per la Novacap, l'ente per la costruzione della nuova capitale, Brasília. La costruzione di una nuova capitale nel mezzo di un'area desertica del Planalto Central fece confluire lavoratori da tutto il paese che si stabilirono nelle aree circostanti dando vita alle attuali città satelliti di Brasília. Tra queste città satelliti si sviluppò la dottrina dell'Amanhecer – dal Núcleo Bandeirante alla Serra de Ouro, per poi trasferirsi a Taguatinga e infine vicino a Planaltina-DF – attraverso i fenomeni di Tia Neiva che destavano l'interesse di molti che si unirono a lei dopo essere giunti da tutto il Brasile nella nuova capitale in cerca di opportunità lavorative offerte nel settore dell'edilizia, negli uffici pubblici, nell'esercito, nel nuovo polo universitario, ecc.

Tia Neiva inizialmente cercò nello spiritismo kardecista³ uno strumento conoscitivo per comprendere questi fenomeni attraverso una kardecista di nome mãe Neném, la quale la guidò nell'apprendere a gestire l'intensità e la frequenza dei suoi fenomeni. Successivamente si rese indipendente della guida di mãe Neném e proseguì seguendo le rivelazioni che sosteneva di rice-

³ Tia Neiva ricevette un'educazione Cattolica in famiglia, l'esperienza con mãe Nenem la introdusse alla dottrina spiritista di radice kardecista e alle nozioni di reincarnazione e karma su cui si fonda che costituiscono dunque la base della dottrina del Vale do Amanhecer.

vere attraverso la sua medianità accompagnata da un gruppo di medium da lei formati. Descriveva i suoi fenomeni in termini di viaggi astrali attraverso mondi spirituali e diversi periodi storici, come visioni e istruzioni di spiriti che la guidarono nella trasposizione sulla terra delle uniformi usate nei rituali, degli spazi, dei simboli, delle parole e dei movimenti che compongono i rituali del Vale do Amanhecer per la cura spirituale dei pazienti (Zelaya 1985). Tra i medium che la seguirono nella fondazione del Vale do Amanhecer, Mestre Caldeira mi disse che Tia Neiva era solita incorporare lo spirito chiamato Tiãozinho, considerato un «ingegnere siderale» che dava indicazioni ai medium su come costruire il tempio e gli spazi sacri indicandone la disposizione, le misure e i materiali necessari. Oltre al tempio fu fondato un orfanotrofio per l'accoglienza di bambini e ragazzi di strada affiancandosi al lavoro spirituale del tempio e in linea con l'accento assistenzialista della dottrina che nel 1964 assunse la denominazione di Opere Sociali dell'Ordine Spiritualista Cristiano (OSOEC - Obras Sociais da Ordem Espiritualista Cristã).

Il tempio attraversò un processo di costante rimodellamento strutturale con l'ampliamento e l'aggiunta di spazi sacri che seguiva l'aumento dei membri iniziati della comunità di medium. Si susseguirono sette strutture l'ultima delle quali dalla scomparsa di Tia Neiva nel 1985 si conserva come l'attuale Tempio Madre circondata dalla cittadina di circa 15.000 abitanti che prende il nome dal Vale do Amanhecer. Secondo i medium ogni ampliamento del tempio corrispondeva all'arrivo di nuove forze, descritte come un flusso che compie un movimento in senso orario nello spazio sacro attraversando e alimentando ogni settore di lavoro ritualistico, determinando anche il movimento delle persone all'interno di esso. Se da un lato lo spazio del tempio può essere inteso come un corpo, dall'altro è anche presentato come una nave in viaggio tra il piano fisico e i piani spirituali, con il suo «radar di comando» da cui vengono coordinati un gran numero di rituali che hanno luogo nei vari settori, organizzati secondo un percorso terapeutico attraverso il quale i pazienti transitano ricevendo una graduale pulizia (*limpeza*) spirituale.

Tra le principali guide di Tia Neiva figurano lo spirito amerindiano chiamato Pai Seta Branca (Padre Freccia Bianca), che le si presentò come lo spirito che ebbe un'incarnazione come San Francesco d'Assisi, e Mãe Yara (Madre Yara), che a sua volta si era incarnata come Santa Chiara. Entrambi lavorano con diversi gruppi di spiriti di luce come *pretos velhos*, *caboclos*, medici, principesse, gitani, cavalieri e ministri spirituali, organizzati in una gerarchia spirituale guidata da Gesù Cristo.

In un certo senso, al giorno d'oggi l'apertura di un nuovo Tempio dell'Amanhecer rievoca la fondazione del primo tempio poiché i medium sostengono di ricevere istruzioni dagli spiriti guida, in particolare coloro che ricevono da essi una «missione» di viaggiare per aprire un tempio, spesso intesa come collegata al loro karma, vale a dire, le loro vite precedenti nel paese in cui il tempio viene aperto. Tali spiriti guida incorporati dai medium possono dare istruzioni sull'ubicazione del tempio o sulla disposizione degli spazi sacri. Oltretutto, gli spiriti non solo sono agenti cruciali nella mobilità transnazionale dei medium ma spesso si muovono anche con essi. Secondo i medium del Vale, alcuni spiriti guida stanno infatti tornando in missione nella terra dove si erano incarnati in altri tempi storici, come nel caso degli spiriti che hanno avuto un ruolo chiave nell'apertura dei templi in Italia: il *preto velho* Pai Joao de Enoque che prima della sua vita da schiavo africano ebbe una vita come imperatore romano, o Pai Seta Branca e Mãe Yara, considerati alla guida della missione spirituale di fondazione dei templi in Italia dove ebbero un'incarnazione ad Assisi. In secondo luogo, la crescita strutturale del tempio è relazionata alla crescita organica della sua comunità di medium, anche detta «corpo medianico» (*corpo mediúnico*). Tale crescita è anche determinata da un'autogestione delle risorse interne generate dalle donazioni volontarie dei medium dal momento che, secondo Tia Neiva, a partire dal principio di carità e servizio che guida la pratica dei medium, ai pazienti e visitatori non è permesso alcun pagamento o alcuna offerta in cambio della partecipazione nei rituali.

In termini transnazionali, tanto importante quanto la mobilità degli spiriti è il modo in cui essi si manifestano attraverso i corpi dei loro medium. Secondo Michael Lambek:

La possessione segue prontamente percorsi transnazionali. Tuttavia, mentre è relativamente facile immaginare gli spiriti che viaggiano nel senso ordinario del termine, sia che si muovano indipendentemente dai loro medium o insieme a loro, ciò che è intrinseco agli spiriti è che appaiono e si ritirano dalla materialità. [...] La presenza degli spiriti – in ciò che dicono e fanno – non è più significativa del loro ripetuto *venire in presenza* (Lambek 2010: 17).

Il farsi presenza, il manifestarsi attraverso dei medium in paesi in cui le categorie di spiriti brasiliane non sono conosciute, implica un modellamento continuo del corpo, tanto del medium quanto dello spirito, che avviene attraverso delle tecniche del corpo – delle modalità specifiche di manifestazione più o meno standardizzate a livello transnazionale nei tem-

pli dell'Amanhecer – e che ruota intorno ad un'idea di plasticità organico-immaginale riscontrata nelle narrative dei medium in Brasile, Stati Uniti, Portogallo e Italia relative alle loro esperienze con i propri spiriti guida.

Il corpo medianico

Il concetto di medianità nel Vale do Amanhecer ha un fondamento organico poiché essa è concepita come una proprietà del corpo, «un fattore biologico risultante dalla circolazione sanguigna in tutti gli esseri umani» chiamata «ectoplasma» o «fluido magnetico animale», che se prodotta in eccesso rende gli individui più sensibili al mondo al di fuori dalla materia. Quando cominciai la mia ricerca nel Vale do Amanhecer nel 2003, una medium brasiliana in Italia, che per prima mi parlò del Vale, mi disse: «Siamo tutti medium. Tutti gli esseri umani. Non è la credenza negli spiriti che fa di te un medium, è all'interno del nostro corpo, abbiamo modi diversi di percepire altri piani». Come lei anche altri interlocutori negli anni mi spiegarono che la medianità non è una credenza che risiede nelle menti ma un'energia che agisce spontaneamente nei corpi delle persone senza che queste siano consapevoli della causa spirituale del fenomeno; la forma che le viene data nella pratica è culturalmente determinata e dipende dallo scopo per cui viene utilizzata. Coloro che già presentano fenomeni intensi di tipo medianico e si rivolgono al Vale do Amanhecer possono essere invitati ad apprendere a controllare il fenomeno sviluppando la medianità attraverso un percorso iniziatico, distinguendo le diverse categorie di spiriti e equilibrando la propria medianità. Tuttavia anche coloro che non hanno mai manifestato fenomeni spirituali spontanei possono prendere consapevolezza della propria medianità e apprendere ad usarla nell'ambito dei rituali del tempio. Questo apprendimento avviene principalmente attraverso il corpo, è intriso di emozioni e sentimenti, e ridefinisce il modo in cui si usano i propri sensi e si percepisce il mondo. Apprendere la medianità significa apprendere una nuova modalità di sapere, in cui il sapere non viene inteso come un prodotto di menti disincorporate, come nel caso dell'approccio cognitivista proposto da Emma Cohen, volto a spiegare la ricorrenza cross-culturale dei concetti di possessione esclusivamente dal punto di vista delle strutture cognitive (Cohen 2007). Cohen delinea infatti due concezioni di possessione nella religione afro-brasiliana conosciuta come Tambor de Mina: «patogenica», in cui gli spiriti vengo considerati come entità contaminanti e possono portare alla malattia, e «esecutiva», in cui gli spiriti prendono il controllo dell'*agency*

intenzionale della persona. Cohen distingue inoltre una concezione di «dislocamento», in cui lo spirito controlla il corpo, e una di «fusione», in cui lo spirito e il medium si fondono in un altro essere (Cohen 2007). Tuttavia, la prospettiva di Cohen, non solo non prende in considerazione il ruolo della dimensione percettiva e incorporata nel determinare tali concezioni, ma il suo proposito di spiegare la ricorrenza cross-culturale dei concetti di possessione viene limitato dal fatto di non aver operato alcuna analisi di come essi vengano costruiti e sperimentati dai praticanti delle religioni afro-brasiliane al di fuori del Brasile. L'analisi qui proposta considera le concezioni di corpo a partire dalle modalità sensoriali e percettive attraverso le quali esse vengono apprese e lo fa analizzando il modo in cui vengono sperimentate nella pratica del Vale do Amanhecer in diversi contesti in modo da far luce sulle dinamicità in cui discorso e esperienza si intrecciano. Nel processo di apprendimento del Vale do Amanhecer, il sapere è generato attraverso una combinazione di intuizione e percezione corporea. Si impara ad utilizzare i sensi in modo estensivo: ad ascoltare oltre i suoni fisici, a sentire di essere toccati da un essere disincarnato, ad annusare profumi di foreste e cascate quando si avvicinano gli spiriti appartenenti a questi regni naturali, e a vedere con gli occhi chiusi (Pierini 2020). La concettualizzazione della medianità nel Vale va quindi intesa a partire dal fondamento sensoriale e affettivo dell'esperienza di tale fenomeno da parte dei medium, attraverso la prospettiva della cognizione incorporata (*embodied cognition*) che riconosce che il pensiero e la percezione umana non sono limitati al solo cervello, ma sono piuttosto informati dalle nostre interazioni corporee con il mondo.

In una prospettiva di transnazionalizzazione è interessante considerare come alcuni medium brasiliani impegnati nella formazione di nuovi medium in Europa intendessero il loro proposito non solamente in termini di insegnamento di una pratica, ma lo concepissero anche come un'opportunità per ridefinire i concetti di medianità in Europa oltre gli stereotipi che accompagnano tale designazione generando diffidenza. La connotazione terapeutica che caratterizza le pratiche medianiche in Brasile difatti le rende alquanto distinte dalla pratica di comunicazione con i defunti proposta ad esempio dallo spiritualismo anglosassone e altre forme europee di spiritismo.

Le differenze tra forme di medianità sono spiegate dai medium del Vale in termini di distribuzione nel corpo di una sostanza detta «ectoplasma»: il modo in cui questa energia si concentra in zone specifiche del corpo determina il tipo di medianità che si è più inclini a sviluppare. Quando questa energia si accumula nel plesso solare la persona è più incline ad essere un

medium di incorporazione (medium *aparâ*), perdendo abbastanza coscienza da entrare in uno stato descritto dai medium come di semi-coscienza simile al dormiveglia per consentire la comunicazione e la manifestazione degli spiriti. Al contrario, quando l'energia si accumula intorno alla testa essa permette al medium di rimanere pienamente cosciente e quindi di controllare e indottrinare gli spiriti senza incorporarli per incamminarli ai piani spirituali, il che denota il tipo di medium noto come *doutrinador*. I due medium lavorano in coppia nei rituali con funzioni complementari. Quando ai pazienti viene indicata la necessità di sviluppare la propria medianità e scelgono di intraprendere tale percorso iniziatico nel Vale do Amanhecer, gli istruttori determinano il tipo di medianità di cui la persona è portatrice e la accompagnano in una formazione specifica. Queste modalità di «trance medianica semi-cosciente» e «cosciente» sviluppate nel Vale consentono ai medium di descrivere diverse sensazioni e processi all'opera nelle loro esperienze di trance medianica. Pertanto, tali descrizioni offrono l'opportunità di esplorare come le dimensioni cognitiva, sensoriale ed emotiva siano interconnesse nello sviluppo medianico.

Attraverso delle visualizzazioni e immagini mentali, i medium *aparás* imparano a «sintonizzarsi» sul tipo di spirito che incorporeranno per entrare in una «trance medianica semi-cosciente», così come si sintonizzerebbe un dispositivo radio su una frequenza specifica. I medium usano tale analogia riferendosi all'*aparâ* anche come «*aparelho*» (dispositivo). Difatti le metafore tecnologiche hanno caratterizzato i discorsi dello spiritismo sulla medianità fin dal XIX secolo. Jeremy Stolow (2008) esplora l'invisibilità e l'intangibilità dell'elettromagnetismo coinvolto nelle tecnologie dei nuovi media del XIX secolo mostrando come la telegrafia in particolare fosse usata come metafora sia da spiriti che da medium per descrivere la loro comunicazione per mezzo della medianità. Secondo Stolow: «L'analogia della medianità e della telegrafia ha funzionato perché faceva riferimento a un'affermazione cosmologica più profonda sull'elettricità come una forma di «fluido universale», che permea tutte le forme di essere animato e inanimato e consente il loro rapporto reciproco» (2008: 678). Allo stesso modo, Simone Natale traccia le connessioni tra tecnologie wireless e a raggi X, fluidi mesmerici e telepatia considerandole come parte di «una più ampia cosmologia di forze invisibili» (2011: 264). Secondo Natale, occultismo, mesmerismo e spiritualismo avevano in comune un'idea di forze invisibili agenti sulla realtà fisica e capaci di far crollare la distanza; e l'idea di una sostanza invisibile, l'etere, che funzionasse da medium per forze, onde magnetiche, elettricità e luce (Natale 2011).

In Brasile, Gustavo Ruiz Chiesa (2016) ha esaminato il magnetismo, l'ectoplasma e la parachirurgia in termini di connessioni, relazioni, processi, flusso e movimento. Il mesmerismo aveva punti in comune condivisi con la medicina umorale, poiché si basava sull'idea che il corpo fosse composto da fluidi e sostanze che devono essere in equilibrio. Il corpo può essere influenzato da altri per mezzo di questi fluidi invisibili. Charles Richet, fisiologo francese Premio Nobel per la medicina, immaginava vibrazioni emanate attraverso pensieri che si estendevano negli altri e nell'ambiente, mentre lo spiritismo postulava che gli spiriti potessero usare i fluidi per influenzare i pensieri. Chiesa traccia parallelismi tra le cosmologie e le prospettive sulla scienza proposte dal magnetismo animale di Franz Mesmer, le opinioni di Charles Richet sulla metafisica, la consenziologia di Waldo Vieira e gli approcci ecologici proposti da Gregory Bateson e Tim Ingold. Queste epistemologie, secondo Chiesa, condividono caratteristiche comuni come «la complessità dei sistemi viventi (sempre interconnessi e contestualizzati), l'instabilità del mondo organico (in termini di un processo o di un divenire permanente), l'intersoggettività nella costituzione della realtà e nella possibilità della sua comprensione (per cui "soggetto" e "oggetto" esistono solo relazionalmente)» (2016: 249).

I medium di incorporazione nel Vale do Amanhecer vengono istruiti su come distinguere l'energia che scorre attraverso i loro corpi mediante emozioni e sensazioni. Attraverso un processo di *enskillment* (Ingold 2000), un'educazione dell'attenzione, e l'apprendimento di tecniche del corpo danno forma alle sensazioni utilizzando specifici codici gestuali e verbali, secondo la manifestazione culturalmente riconoscibile di ciascuno dei loro mentori spirituali (Pierini 2016a; 2016b; 2020). Si tratta di un processo culturalmente informato che inquadra l'esperienza dei fenomeni medianici, fornendo ai nuovi medium un particolare tipo di accesso e incontro con il mondo degli spiriti. In questo modo, l'identità di gruppo nel Vale do Amanhecer è costruita attraverso emozioni e sensazioni condivise. In altre parole, il «corpo medianico» (*corpo mediúnico*) è plasmato su più scale, ossia individualmente e collettivamente; la comunità degli iniziati è infatti chiamata «corpo medianico», costituendosi in tal modo come comunità di pratica. Questo processo interessa tanto i templi brasiliani quanto quelli a livello transnazionale, con alcune caratteristiche peculiari di manifestazione di spiriti comuni in alcuni templi ma non in altri.

L'enfasi sul corpo è infatti rilevante anche tra gli stranieri che si avvicinano allo sviluppo della medianità. Nei templi dell'Amanhecer in Italia, gli

italiani in formazione come medium cercavano inizialmente un approccio formativo che implicasse la lettura di testi dottrinari. Si aspettavano infatti una spiegazione del fenomeno assieme a del materiale scritto per approfondire lo studio della medianità, similmente all'approccio dello spiritismo kardecista in cui i medium in formazione dedicano anni allo studio della dottrina di Kardec prima di praticare la medianità. Tuttavia, sono stati direttamente immersi in un approccio pratico ed esperienziale seguendo le modalità di sviluppo della medianità comuni ai templi brasiliani. Queste modalità pongono il corpo e le emozioni al centro dello sviluppo delle tecniche e delle competenze che definiscono la pratica della medianità nel Vale.

Un medium italiano che stava cominciando a sviluppare la propria medianità esprime inizialmente una certa preoccupazione e scetticismo sul fatto che potesse essere un *apará* e incorporare spiriti, poiché non riferì alcuna reazione fisica la prima volta che lo spirito del suo *preto velho* fu chiamato a manifestarsi. Fu quando l'istruttore chiamò i *caboclos*, gli spiriti amerindiani, a incorporare che improvvisamente il suo corpo reagì alzandosi immediatamente battendosi forte il petto e gridando ad alta voce con un'espressione autorevole del viso, incorporando il suo *caboclo*. Reazioni e sensazioni corporee possono non apparire sempre presenti durante le prime incorporazioni, soprattutto agli osservatori, ma i medium in formazione in Italia, anche quando sostenevano di non avere una particolare credenza negli spiriti, erano soliti riferire agli istruttori le più svariate emozioni e reazioni interiori: ondate di calore che si espandono dal plesso solare alla gola, formicolio agli arti, pressione alla testa, senso di pace o voglia di ridere o piangere (Pierini 2020). Altri invece sembravano lasciarsi andare ad una sensazione di beatitudine, aprendo le braccia, quasi per abbracciare un incontro che sembravano aver a lungo desiderato, provocando spesso un contagioso pianto emotivo. Alcuni di loro hanno sottolineato di essersi resi conto per la prima volta di poter «essere degni» di tale esperienza, poiché, a loro avviso, pur avendo avuto precedenti esperienze medianiche spontanee, nella loro cultura cattolica un incontro più ravvicinato con il sacro era percepito come accessibile esclusivamente al clero (Pierini 2020). In tal senso, il tempio costituiva uno spazio per poter fare esperienza di questo incontro in un modo ritenuto «sicuro», sia come sostengono i medium all'interno di un gruppo, uno spazio sacro e ritualistico in grado di fornire una protezione da interferenze spirituali; sia come luogo in cui tali esperienze sono percepite come culturalmente accettabili – nel senso inteso da Birgit Meyer quando afferma che «Le religioni [...] offrono forme au-

torizzate per avere certe esperienze religiose» (Meyer 2012: 11) – in particolare per alcuni medium in formazione i quali prima di giungere nel Vale avevano sperimentato forme spontanee e non controllate di medianità.

Gli istruttori brasiliani che formavano i primi medium in Italia mi fecero notare che in Brasile alcune persone arrivavano alle sessioni di sviluppo medianico (*desenvolvimento mediúnico*) con una «medianità non controllata» che si manifestava improvvisamente e spontaneamente, quindi da sviluppare e apprendere a controllare. Avevano invece notato che gli italiani all'inizio dello sviluppo medianico mostravano una «medianità inibita», intesa come una forza che per via di prescrizioni culturali era stata smorzata per così tanto tempo da causare ansia. Tale ansia poteva riguardare la loro vita materiale, fisica ed emotiva o esprimersi attraverso una ricerca spirituale che li portava a muoversi continuamente da una pratica spirituale all'altra. Gli istruttori ritenevano quindi necessaria la manifestazione e lo sviluppo della loro medianità. Una volta cominciato il percorso nel Vale do Amanhecer – notavano gli istruttori – la medianità degli italiani in formazione era già pronta per svilupparsi, a volte più rapidamente di quella dei brasiliani, anche perché sembravano essere disposti ad accettare il controllo del fenomeno. Secondo un istruttore, i brasiliani arrivano spesso nel Vale con precedenti esperienze con gli spiriti, soprattutto in altre religioni in cui la medianità si sviluppa in modalità diverse. Pertanto, si aspettano che il fenomeno prenda il controllo su di loro, cosa che non accade nel Vale, data la modalità di trance medianica semiosciente sviluppata da Tia Neiva per i medium di incorporazione del Vale; e in alcuni casi, ciò può causare dubbi e ritardare la loro comunicazione. In un altro caso, una medium italiana mi disse di aver sperimentato il Core Shamanism di Harner prima di conoscere uno dei templi del Vale do Amanhecer in Italia, ma che sentiva che la sua medianità non si fosse sviluppata abbastanza attraverso le sole tecniche di meditazione sciamanica. Tuttavia, riconosceva che alcune tecniche di visualizzazione basate sull'associazione tra colori e vibrazioni che aveva appreso nella sua pratica precedente l'avessero preparata a incorporare gli spiriti come *apará* nel Vale. Cominciò anche a considerare il valore aggiunto della sua pratica medianica come un modo per aiutare gli altri.

Il corpo degli spiriti

I medium del Vale do Amanhecer ritengono che gli spiriti guida comunichino attraverso una varietà di sensazioni corporee e pensieri che emer-

gono spontaneamente nella coscienza del medium. In particolare nelle loro narrazioni sulle proprie esperienze medianiche ricorrono riferimenti ad immagini che possono essere intese come «immagini multisensoriali». Thomas Csordas fa ricorso al concetto di «immagini multisensoriali», ossia che implicano un'integrazione di diversi sensi in modo da evitare la focalizzazione sulle immagini visive (1990: 13). Le immagini visive e uditive sono infatti ampiamente diffuse tra i medium del Vale, anche se non in tutti i medium. Altre modalità sensoriali entrano in gioco in questa esperienza che può coinvolgere in modo sinestetico la termoccezione, l'olfatto, il tatto e una varietà di sensazioni corporee che concorrono a definire le immagini multi-sensoriali che costituiscono questo modo di comunicare con gli spiriti. Nella sua teorizzazione dell'*embodiment*, Csordas presenta i fenomeni spirituali, tra cui la glossolalia, come il risultato di un'esperienza pre-oggettiva del «corpo socialmente informato» (1990: 33-34).

Esaminando a livello transnazionale le esperienze delle prime incorporazioni di spiriti da parte dei medium del Vale in Italia, l'incontro tra l'immaginario culturale brasiliano e quello italiano è evidente ma non unidirezionale, e ancor meno fisso o uniforme. Nella maggior parte dei casi gli spiriti una volta manifestati attraverso i medium sono stati identificati all'interno del repertorio brasiliano del Vale con i corrispondenti nomi o gesti. Da un lato, alcuni italiani hanno affermato di aver già visto gli spiriti guida del Vale in sogno o in visione anni prima di conoscere il Vale. Un *apará* in formazione ha affermato di aver visto e incorporato il suo *preto velho* del Vale in precedenti esperienze medianiche spontanee avvenute quando era giovane, ma che fino a quel momento non aveva idea di come contestualizzare quello spirito africano e utilizzare quei gesti all'interno della sua cultura. Descrisse al suo istruttore lo spirito come un vecchio africano dietro una cascata, con la barba bianca e piegato con un bastone. L'istruttore notò che seppur non ci fossero ancora immagini di *pretos velhos* nel tempio italiano, l'*apará* aveva appena descritto lo spirito di un *preto velho* appartenente al Popolo delle Cascate (Povo das Cachoeiras). D'altra parte, alcuni medium italiani identificarono inizialmente il loro *preto velho* con il nome di un santo cattolico italiano, preceduto dal suffisso brasiliano che definisce la categoria dello spirito – ad esempio, Vovó Caterina da Siena, dove *vovó* (nonna) definisce lo spirito di un *preta velha*, seguito dal nome della Santa «Caterina da Siena».

Per gli istruttori brasiliani del Vale do Amanhecer, lo sviluppo di medium italiani ha fatto sorgere nuove domande sulla manifestazione degli

spiriti in un altro contesto culturale. Alcuni istruttori consideravano tali manifestazioni come spiriti locali appartenenti alla terra italiana e che, come tali, avevano bisogno di essere istruiti a manifestarsi come un *preto velho*, un *caboclo* o un *médico de cura* per lavorare nei rituali del Vale do Amanhecer. Gli istruttori, rivolgendosi a questi spiriti incorporati dai medium, chiedevano loro di eseguire gradualmente determinati movimenti a volte toccando leggermente e con attenzione le mani del medium per stimolare il movimento e i gesti attribuiti a ciascuna categoria di spiriti: passare le mani intorno alla testa per purificare le energie di una persona, schiacciare le dita per scaricare energie pesanti, o battersi il petto in caso di un *caboclo*. In questo modo, il corpo spirituale dello spirito mentore e il corpo fisico del medium vengono coltivati nel processo di apprendimento, in una definizione reciproca e continua di un corpo medianico.

Un altro istruttore brasiliano, tuttavia, riteneva invece che gli spiriti guida dei medium italiani fossero in realtà *pretos velhos* che apparivano con caratteristiche locali per evitare di dare ai medium lo shock culturale di vedere un'entità di un'altra cultura. Una medium italiana mi disse che la sua *preta velha* le era inizialmente apparsa durante la sua incorporazione come l'immagine di una donna bianca, giovane e magra, tuttavia dopo alcune sessioni di sviluppo della medianità le sue sensazioni corporee mentre incorporava questo spirito avevano iniziato a suggerirle che lo spirito aveva una forma più robusta e un aspetto più anziano. Riteneva che attraverso la pratica l'immagine si stesse trasformando sempre più in una *preta velha* africana. Questa esperienza mostra come le immagini multisensoriali degli spiriti combinino diverse sensazioni fisiche dei loro attributi. In effetti, in molte narrazioni di esperienze medianiche, appaiono come immagini incorporate, come ci si può formare un'immagine di sé a partire dalla consapevolezza del proprio corpo (Pierini 2020). Ciò suggerisce anche che in alcuni casi queste immagini possano cambiare ed evolversi in parallelo con l'apprendimento e la pratica della medianità, e quindi nel processo di formazione – nel senso stesso di dar forma – del corpo medianico.

Blanes e Espírito Santo propongono di trattare gli spiriti come agenti per comprendere come essi influenzino i mondi umani tangibili (2014). Queste concezioni delle manifestazioni degli spiriti mostrano come anche gli spiriti siano intesi come dotati di un «corpo socialmente informato». In un rituale lo spirito di un *preto velho* incorporato da un medium si presentò come Pai Joaquim das Cachoeiras e mi descrisse la manifestazione delle entità spirituali in relazione ad un sistema di «affinità» che definisce le diverse

categorie di spiriti e il loro processo di discesa su questo piano per lavorare nei rituali. In primo luogo disse che anche se sti stava manifestando in quel rituale come un *preto velho* non si era mai incarnato in vite passate come schiavo africano. La sua ultima incarnazione fu in India. Gli spiriti un'afinità e un'evoluzione morale in linea con quella di un *preto velho* possono infatti unirsi alla falange dei *pretos velhos* per lavorare nel rituale del Vale do Amanhecer. In secondo luogo, mi spiegò che i diversi piani presentano una diversa densità molecolare, per cui la discesa dalle energie sottili del piano astrale alle energie dense del piano fisico è simile a quando gli umani si immergono nelle profondità dell'oceano. Mentre gli umani indossano uno scafandro, disse, gli spiriti guida cambiano e adattano il loro corpo spirituale – un involucro noto nello spiritismo come «perispirito» – alla pressione delle energie dense. In tal modo, modellano anche il perispirito in modo tale da renderlo riconoscibile al contesto culturale in cui si manifestano. Un *preto velho* sarebbe quindi riconoscibile sia dal *doutrinador* nel Vale do Amanhecer che nel contesto brasiliano. La sua manifestazione in una specifica categoria di spiriti viene chiamata *roupagem* (indumento). Al contrario, più lo spirito evolve verso Dio nei piani superiori espandendo la sua coscienza, più perde la definizione della sua forma fino a fondersi con Dio. Tali spiegazioni, che emergono costantemente nell'ambito ritualistico delle consultazioni con gli spiriti, trovano uno spazio privilegiato nella costruzione delle narrazioni dei medium sul corpo e la sua plasticità.

In un'altra occasione, un medium nel Tempio Madre in Brasile mi mostrò l'immagine dipinta da un artista medium che ritraeva uno spirito guida altamente evoluto, noto come «ministro». Si trattava di un volto dipinto solo con alcuni tratti facciali evanescenti che si fondevano con altri mondi e pianeti. Mi disse: «Guarda questo ministro, ha dei mondi dentro di sé... lui è i mondi. La dimensione mentale ha mantenuto solo i tratti facciali in modo che il suo medium potesse identificarlo, ma la sua coscienza è già con il Padre in diverse dimensioni». Gli spiriti sono intensi come in grado di modellare il loro aspetto, come illustra la manifestazione di Tiozinho, conosciuto dai medium come «l'ingegnere siderale» che usa il nome della sua ultima incarnazione in Brasile e che appariva a Tia Neiva anche come Stuart, uno spirito originario del «pianeta Capella»⁴. Allo stesso modo, Diana Espírito Santo osserva che nell'Umbanda Sagra-

⁴ Capella, a cui si riferisce la Vale do Amanhecer, è la stella Capella (Alpha Aurigae) della costellazione dell'Auriga. Il riferimento al «pianeta» in uso nel Vale do Amanhecer è

da, gli spiriti usano le immagini culturali come materiali per «rivestire» i loro corpi; in questo senso stanno superando la dicotomia tra ontologia e costruzione culturale (2016: 88). Presentano quindi ciò che definisce una «plasticità ontologica», ossia la capacità di mutare se stessi in relazione alla cultura umana (*Ivi*: 94).

La forma dei corpi degli spiriti guida nel Vale do Amanhecer trova spesso un mezzo per essere fissata in un'immagine attraverso i dipinti dell'artista veggente Joaquim Vilela. Tia Neiva incaricò Vilela di dipingere i principali spiriti mentori del Vale e le guide individuali dei medium. Tuttavia, Vilela non fu iniziato come medium poiché Tia Neiva riteneva che la sua capacità di vedere psichicamente le guide e di dipingerle fosse già un modo per lavorare con la sua medianità definendo la sua missione nel Vale do Amanhecer. Inizialmente Vilela dipingeva le entità ad olio su tela e i medium appendevano i quadri delle proprie entità nelle loro case. Da quando l'artista ha cominciato a utilizzare la pittura digitale, il suo lavoro ha iniziato a percorrere lunghe distanze, attraversando l'oceano per fornire ai medium europei le immagini delle loro guide. Attualmente è sufficiente che i medium inviino a Vilela il loro nome e il nome del loro spirito guida personale; Vilela quindi invia loro, senza ulteriori commenti, un dipinto digitale via e-mail. Queste immagini di spiriti viaggiano con mezzi digitali e appaiono sullo schermo del medium. Possono essere portati tramite dispositivi mobili o condivisi con altri medium attraverso i social network, consentendo loro di connettersi con le forze di queste entità. Queste immagini possono poi essere stampate e collocate nei templi o sui loro altari domestici – un «punto di forza» chiamato *aledá* – dove gli spiriti possono proiettare le loro forze. Le immagini non sono la forza, ma possono aiutare il medium a sintonizzarsi e connettersi con lo spirito per riceverne le forze. Allo stesso modo, Beliso De-Jesús (2015) osserva che i praticanti di Santería in contesti transnazionali sostengono che i media – gli schermi in particolare – siano in grado di riattivare la connessione tra i medium e il loro *oricha* stabilita attraverso l'iniziazione, e che questa «co-presenza» è sentita sensualmente a livello corporeo. Nel caso dei medium del Vale che fanno dipingere i loro spiriti guida, questo processo interiore può anche essere incorporato nell'immagine stessa, poiché molto spesso i medium riconoscono i dettagli delle loro guide che hanno già visto o percepito

riconducibile alla letteratura spiritista brasiliana, in particolare al testo diffuso in Brasile *Os Exilados da Capela* by Edgar Armond (1986 [1949]).

durante la loro incorporazione. Inoltre, riferiscono somiglianze nei tratti facciali tra i medium e le loro guide – specialmente nel caso degli spiriti noti come ministri e guide missionarie – come se le due entità, umana e spirituale, si fossero fuse nell'immagine viva.

Conclusioni. Corpi medianici

L'esperienza religiosa è un prodotto di un inquadramento religioso e di forme mediate (Meyer 2009; 2012). Birgit Meyer propone di riportare al centro dell'analisi «le pratiche, i materiali e le forme impiegate per *generare* un senso di qualcosa di divino», dove la «*genesis*» di tale «senso di presenza» è intesa in termini di «formazione, come un processo creativo di fabbricare, realizzare, fare accadere» (2012: 22). Il rapporto tra il senso di presenza e i sensi nell'ambito degli aspetti immaginali dell'esperienza religiosa è stato inoltre esplorato da Tanya Luhrmann, la quale mostra come i cristiani evangelici in Nord America apprendano a riconoscere la presenza di Dio nelle loro vite attraverso la coltivazione dell'esperienza sensoriale e le emozioni, mettendo in luce la natura incorporata degli incontri religiosi (2012). I media vengono dunque intesi come in grado di «estendere la presenza», suggerendo che «l'organizzazione materiale – nella forma di tecnologie, macchine, apparati, media, e corpi – partecipa alla generazione delle cosmologie di attanti, e non solo alla loro affermazione o registrazione» (Espírito Santo & Hunter 2021: 3).

In questo articolo ho delineato un'analisi che spazia su diversi livelli, esplorando il fenomeno della medianità del Vale do Amanhecer nel contesto transnazionale. Ho mostrato come da un lato i medium sperimentino e interpretino i loro fenomeni medianici all'interno di specifici contesti culturali; dall'altro come l'esperienza di incorporare gli spiriti venga mediata e modellata nei templi del Vale do Amanhecer tra il Brasile e l'Italia creando una comunità transnazionale. Il processo di costruzione di un corpo medianico si svolge dunque su più scale: il corpo del medium, il gruppo dei medium di un tempio e la comunità transnazionale degli iniziati. In particolare ho esaminato come i corpi dei medium, i corpi spirituali delle loro guide e i templi siano forgiati attraverso le relazioni tra umani e spiriti, manifestandosi a più livelli, cooperando e co-creando un corpo medianico a livello transnazionale. Gli incontri incorporati tra umani e spiriti avvengono attraverso la permeabilità del corpo. La centralità del corpo nell'apprendere, discernere e rendere presenti gli spiriti si fonda su emozioni e

sentimenti condivisi tanto tra i medium quanto tra di essi e i loro spiriti. Pertanto, la manifestazione corporea di uno spirito viene concepita come un'azione reciproca collaborativa tra spirito e medium, cercando un equilibrio tra standardizzazione e personalizzazione, tra controllo ed espressione. Un equilibrio che può certamente variare a seconda della cultura e dalle comunità di pratica dei diversi templi, ma che è informato in modo cruciale da un processo di apprendimento e dall'intensità del rapporto che si stabilisce tra spiriti e medium nella pratica medianica.

L'approccio fenomenologico adottato per esaminare le narrazioni dei medium in diversi contesti culturali ha contribuito a far luce su come si articolano le epistemologie incorporate relative alla medianità nel Vale do Amanhecer mostrando inoltre come delle prospettive che attingono all'organico, al tecnologico e all'immaginale si intersechino e si co-costituiscono come trame discorsive sulle diverse dimensioni, o scale, su cui il corpo medianico viene concettualizzato. Si tratta di prospettive complementari che contribuiscono alla comprensione di questa pratica complessa.

La prospettiva organica presenta la medianità come un prodotto della circolazione sanguigna radicandola nel corpo, nel sangue, differenziandola in tal modo da concezioni di medianità come fenomeno riservato ad alcuni individui ritenuti particolarmente dotati di un dono sovranaturale o sovraumano, ma anzi democratizzandone l'accesso, suggerendo che essa possa essere sviluppata da chiunque attraverso specifiche tecniche del corpo. Tale democratizzazione della medianità, così come il fatto che sia accessibile in forma gratuita a un pubblico più ampio, favorisce la diffusione delle pratiche del Vale do Amanhecer a livello transnazionale, integrandole in realtà sociali diverse. Da un lato, è possibile leggere tale approccio alla democratizzazione medianità in termini del contesto storico in cui la pratica si è sviluppata: durante la costruzione della capitale Brasília, impresa voluta dal Presidente Juscelino Kubitschek come simbolo della nuova era di un Brasile plurale, idealmente caratterizzato dall'inclusività e uguaglianza sociale. Tuttavia, come nota James Holston (1989), mentre il piano urbanistico di Brasília ha effettivamente creato una disparità sociale tra il Plano Piloto – la sua forma originale preservata in quanto Patrimonio UNESCO – e le città satelliti, il Vale do Amanhecer è in grado di accogliere le differenze attraverso rituali di cura pubblici e inclusivi (Holston 1999: 610). Oltretutto nel suo espandersi oltre i confini del Brasile riesce a diversificare continuamente la composizione sociale del suo corpo medianico, inteso come comunità di pratica, in relazione ai contesti in cui si inserisce.

Dall'altro lato, è necessario considerare tale questione alla luce dei cambiamenti nella sfera della partecipazione religiosa che hanno favorito la decentralizzazione delle pratiche spirituali contemporanee e l'apertura a una gamma più ampia di partecipanti in relazione ai flussi dinamici di persone che si muovono al di fuori delle religioni istituzionalizzate, attraverso un universo religioso fluido e diversificato, in cerca di un rapporto con il sacro non mediato istituzionalmente, quindi più partecipativo e sensoriale.

La prospettiva tecnologica invece concepisce il corpo del medium come un «dispositivo» che può «sintonizzarsi» e connettersi con altre entità visibili o invisibili attraverso visualizzazioni e percezioni sensoriali, moltiplicando in tal senso le possibilità relazionali dei medium e dunque allo stesso tempo richiedendo un'educazione della percezione per apprendere a gestire la permeabilità del proprio corpo. La gestione a livello percettivo dei confini del corpo gioca un ruolo importante nei percorsi terapeutici di coloro che sono giunti nel Vale do Amanhecer come pazienti, ad esempio per questioni di ansia o malattie croniche, e hanno deciso di intraprendere un percorso di sviluppo della medianità (Pierini 2023). Questa metafora tecnologica affonda le radici nei discorsi spiritisti del XIX secolo che prendevano in prestito i discorsi relativi alle nuove tecnologie dei media di quell'epoca. Essa si riflette inoltre anche nell'uso contemporaneo della tecnologia digitale, che assume un ruolo importante nella circolazione transnazionale di immagini delle entità spirituali e si presenta come interfaccia tra tali immagini e quella del corpo del medium, contribuendo a generare nuove immagini multi-sensoriali durante la trance medianica. Ciò aiuta a comprendere la dinamicità dei discorsi sulla medianità e la loro plasticità nell'interagire con le tecnologie tanto moderne quanto contemporanee per espandere i propri orizzonti comunicativi nell'era della trasformazione digitale.

Emerge dunque una prospettiva che considera la dimensione immaginale come parte integrante dell'esperienza della medianità, in particolare attraverso la formazione di immagini multi-sensoriali delle entità spirituali che emergono dalle esperienze di trance medianica e la loro plasticità rispetto al contesto culturale e all'avanzamento nella pratica medianica. Thomas Csordas (1994) evidenzia le dimensioni immaginative dei rituali, della preghiera e della meditazione, sottolineando come queste pratiche evocano un senso di presenza e trasformino la percezione della realtà da parte degli individui. Mentre Roger Canals insiste sul carattere performativo, anziché rappresentativo, delle immagini intese come azioni trasformative in grado di «intervenire nel mondo e di modificarlo producendo

un senso di presenza» (2023: 258). La dimensione immaginale nel Vale amplia il concetto di realtà dei medium aprendo spazi per interazioni più complesse tra umano e spirituale, così come tra elementi culturali diversi.

Tali trame discorsive che si intersecano nelle concettualizzazioni del corpo concorrono dunque ad informare la diffusione transnazionale del Vale do Amanhecer e delle immagini multi-sensoriali che emergono in questi contesti, così come convergono nel modulare i confini del corpo e, allo stesso tempo, a evocare ed estendere un senso di presenza. Pertanto, queste prospettive interconnesse contribuiscono a gettare nuova luce sulla complessità della medianità nel Vale do Amanhecer, fornendo uno sguardo articolato e multidimensionale su questa pratica che si estende al di là dei confini geografici.

Bibliografia

- Armond, E. 1986 (1949). *Os Exilados da Capela: Esboço Sintético da Evolução Espiritual do Mundo*. São Paulo: Aliança.
- Beliso De-Jesús, A.M. 2015. *Electric Santería: Racial and Sexual Assemblages of Transnational Religion*. New York: Columbia University Press.
- Blanes, R. & Espírito Santo, D. (a cura di) 2014. *The Social Life of Spirits*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boddy, J. 1988. Spirits and Selves in Northern Sudan: The Cultural Therapeutics of Possession and Trance. *American Ethnologist*, 15, 1: 4-27.
- Boddy, J. 1994. Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology*, 23: 407-434.
- Brumana, F. & Martínez, E. 1990. *Spirits from the Margin: Umbanda in São Paulo: A Study in Popular Religion and Social Experience*. Uppsala: Acta Universitatis Upsalensis.
- Canals, R. 2023. Epilogue. Healing, Images, and Trust, in *Other Worlds, Other Bodies: Embodied Epistemologies and Ethnographies of Healing*, a cura di E. Pierini, A Groisman & D. Espírito Santo, 250-267. New York: Berghahn.
- Chiesa, G. Ruiz 2016. *Além do que se vê: Magnetismos, Ectoplasmas e Paracirurgias*. Porto Alegre: Multifoco.
- Cohen, E. 2007. *The Mind Possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Comaroff, J. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.
- Csordas, T.J. 1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18, 1: 5-47.
- Csordas, T.J. 1994. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.

- Csordas, T.J. (a cura di) 2009. *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Davies, J. & Spencer, D. 2010. *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Devereux, G. 1961. Shamans as Neurotics. *American Anthropologist*, 63, 5: 1088-1090.
- Droogers, A. 2008. As Close as a Scholar Can Get: Exploring a One-Field Approach to the Study of Religion, in *Religion: Beyond a Concept*, a cura di H. de Vries, 448-463. New York: Fordham University Press.
- Espírito Santo, D. 2016. Clothes for the Spirits. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6, 3: 85-106.
- Espírito Santo, D. & Hunter, J. 2021. Introduction. On the Materiality of Unseen Things, in *Mattering the Invisible: Technologies, Bodies, and the Realm of the Spectral*, a cura di D. Espírito Santo & J. Hunter, 1-21. New York: Berghahn.
- Fabian, J. 2001. *Anthropology with an Attitude: Critical Essays*, Stanford: Stanford University Press.
- Holston, J. 1989. *The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasilia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Holston, J. 1999. Alternative Modernities: Statecraft and Religious Imagination in the Valley of the Dawn. *American Ethnologist*, 26, 3: 605-631.
- Hüwelmeier, G. & Krause, K. (a cura di) 2010. *Traveling Spirits: Migrants, Markets and Mobilities*. New York: Routledge.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Kroeber, A. 1940. Psychotic Factors in Shamanism. *Journal of Personality*, 8: 204-215.
- Lambek, M. 2010. Traveling Spirits: Unconcealment and Undisplacement, in *Traveling Spirits: Migrants, Markets and Mobilities*, a cura di G. Hüwelmeier & K. Krause, 17-35. New York: Routledge.
- Lewis, I.M. 1971. *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Luhrmann, T.M. 2012. *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Vintage Books.
- Meyer, B. 2009. *Aesthetic Formations. Media, Religion and the Senses*. New York: Palgrave.
- Meyer, B. 2012. Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion. *Inaugural Lecture*, Utrecht University, October 19.
- Natale, S. 2011. A Cosmology of Invisible Fluids: Wireless, X-Rays, and Psychical Research around 1900. *Canadian Journal of Communication*, 36: 263-275.
- Nina Rodrigues, R. 1935. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Oosterbaan, M., Van de Kamp, L. & Bahia, J. (a cura di) 2020. *Global Trajectories of Brazilian Religions: Lusospheres*. London: Bloomsbury.

- Pierini, E. 2016a. Becoming a Spirit Medium: Initiatory Learning and the Self in the Vale do Amanhecer. *Ethnos*, 81, 2: 290-314.
- Pierini, E. 2016b. Embodied Encounters: Ethnographic Knowledge, Emotion and Senses in the Vale do Amanhecer's Spirit Mediumship. *Journal for the Study of Religious Experience*, 2: 25-49.
- Pierini, E. 2020. *Jaguars of the Dawn: Spirit Mediumship in the Brazilian Vale do Amanhecer*. New York: Berghahn.
- Pierini, E. 2021. Transnational Mediumship and the Development of a Transhistorical Self in the Vale do Amanhecer. *Social Compass*, 68, 2: 218-230.
- Pierini, E. 2023. Trance-Formative Experience: Moving and Being Moved by Spiritual Healing across the Atlantic. *AM Antropologia Medica*, 24, 56.
- Pierini, E., Groisman, A. & Espírito Santo, D. 2023. *Other Worlds, Other Bodies: Embodied Epistemologies and Ethnographies of Healing*. New York: Berghahn.
- Pink, S. 2009. *Doing Sensory Ethnography*. London: Sage.
- Pressel, E. 1974. Umbanda, Trance and Possession in São Paulo, Brazil, in *Trance, Healing and Hallucination: Three fields of studies in religious experience*, a cura di F. Goodman, J.H. Henny & E. Pressel, 113-126. New York: John Wiley and Sons.
- Rocha, C. & Vásquez, M. (a cura di) 2013. *The Diaspora of Brazilian Religions*. Leiden: Brill.
- Rocha, C. & De Castro, C.M. 2021. Perspectives nouvelles autour de la Mondialisation du Champ religieux brésilien - New Perspectives on the Globalization of the Brazilian religious Field. *Social Compass*, 68, 2: 151-175.
- Sarró, R. & Blanes, R. 2009. Prophetic Diasporas: Moving Religion across the Lusophone Atlantic. *African Diaspora*, 2, 1: 52-72.
- Stoller, P. 1997. *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Stolow, J. 2008. Salvation by Electricity, in *Religion: Beyond a Concept*, a cura di H. de Vries, 668-686. New York: Fordham University Press.
- Van de Kamp, L. 2016. Introduction. Religious Circulation in Transatlantic Africa-Special Issue. *African Diaspora*, 9: 1-13.
- Ward, C. 1989. The Cross-Cultural Study of Altered States of Consciousness and Mental Health, in *Altered States of Consciousness and Mental Health*, a cura di C. Ward, 15-35. Newbury Park: Sage.
- Zelaya, N. Chaves 1985. *Minha Vida, Meus Amores*. Brasília: Vale do Amanhecer.