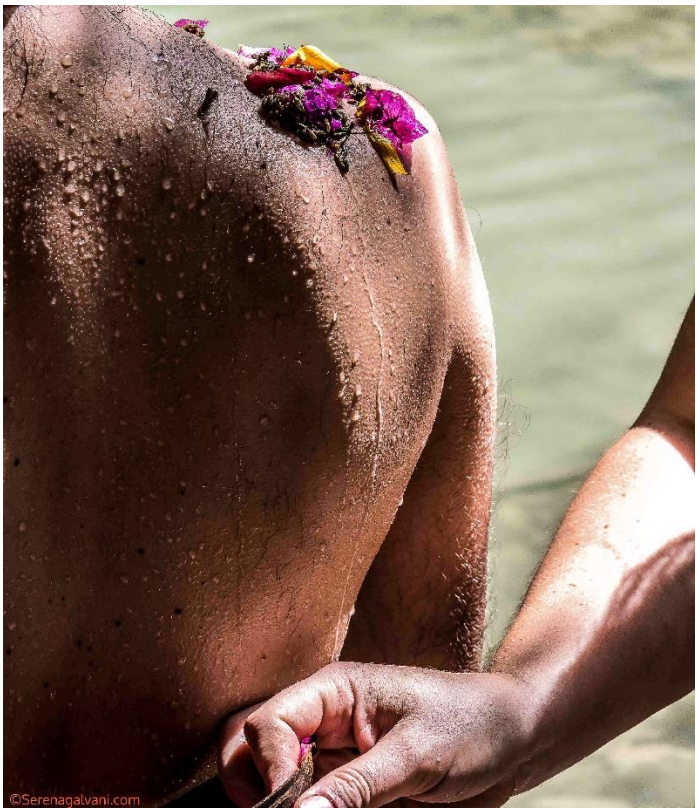
Gabriele Gatto

Estratto della tesi

Uno spazio delimitato con contenuti infiniti

Creatività, trance ed efficacia nel culto di María Lionza



Despojo al fiume ♦ Serena Galvani – estate 2018

Indice

1. Introduzione 1

2. Metodologia 8

3. La trance nel culto 13

3.1 La storia di Jessica 14

4. Il culto in Italia 25

5. Bibliografia 33

1. Introduzione

L'oggetto di questa ricerca è la presenza in Italia del culto di María Lionza. Quest'ultimo racchiude un insieme di pratiche e di discorsi sviluppatisi in Venezuela intorno a tale figura mitica, le cui origini sono incerte quanto le sue rappresentazioni e significazioni sono varie. Nato nella regione venezuelana di Yaracuy, inizialmente il culto pare fosse una fusione tra forme di religiosità indigena legate alla natura e cattolicesimo popolare. Nella prima metà del Novecento si hanno le prime effettive testimonianze dell'emergere di un insieme di pratiche che costituiranno poi ciò che definisco come culto di María Lionza. In quegli anni i praticanti integrarono e subirono numerose influenze: dallo spiritismo europeo ottocentesco alla Santería, passando per le religioni orientali. La natura aggregante e mutevole del culto è uno degli aspetti che sembrano caratterizzarlo maggiormente e nel corso di questo lavoro cercherò di comprendere se e come questo suo attributo possa essere valido anche nella sua configurazione italiana.

Come accennato, María Lionza è la figura cardine del culto. Le sue rappresentazioni sono quelle di una donna portatrice di differenti qualità quanti sono i diversi miti che ne narrano l'origine. L'antropologo Roger Canals ha riassunto più che efficacemente l'eterogeneità di tali caratteristiche nei vari miti nella teoria della triplice pluralità di María Lionza: 1) una pluralità morale – benevolente e maligna; 2) una pluralità etnica – india, bianca, *mestiza*, nera; 3) una pluralità riguardante il femminile – madre e amante (2017: 28-47). Aggiungerei, al contempo causa e conseguenza di tale tripartizione, anche una pluralità di raffigurazioni piuttosto distanti nei loro estremi. […] Ad ogni modo, da questa figura centrale si struttura gerarchicamente un vasto panteon di spiriti. Sugli elaborati, appariscenti e colorati altari che i membri del culto allestiscono nei luoghi cerimoniali e/o di preghiera, salta immediatamente all'occhio la quantità notevole di statuette, santini e stampe che ritraggono personaggi della più varia natura. Questi ultimi sono gli spiriti che, divisi in corti (*cortes*), compongono il panteon sopra citato. Le corti sono raggruppamenti basati su affinità date dalla provenienza geografica, dalle attività svolte o da altre caratteristiche comuni. La gran parte di questi spiriti sono esseri umani defunti: si va da uno dei personaggi storicamente più noti del Venezuela, Simón Bolívar, fino a Francisquito, giovane delinquente del *barrio* 23 de Enero di Caracas, passando per anziani guaritori popolari di campagna, rinomati medici venezuelani del Novecento, ex schiavi africani, capi indigeni e cosí via (Clarac de Briceño 2009; Ferrándiz 1999; Sanchez 2001; Amodio 2009). Inoltre, ci sono spiriti antropomorfi che incarnano elementi della natura e diversi aspetti dell'esistenza

umana (*corte de los Don Juanes*), nonché altri di derivazione cattolica, quali angeli e santi (*corte celestial*).

Questi spiriti e la stessa María Lionza interagiscono direttamente con gli esseri umani attraverso persone disposte e addestrate ad accoglierli, in modo che possano tornare ad agire e parlare nel mondo dei vivi. *Materia* è il nome che identifica nel culto colui che svolge la funzione di medium, ossia di mezzo di comunicazione diretta tra quello che i *marialionceros* – coloro che praticano il culto – ritengono il mondo terreno e il mondo spirituale. Le persone che ricoprono questo ruolo sono quindi coloro che permettono allo spirito di *bajar*, ovvero di scendere nuovamente nel mondo dei vivi, e a se stessi di *transportarse*, ossia di abbandonare il proprio corpo e di mandare altrove il proprio spirito entrando in uno stato che da loro stessi viene anche definito come "trance". Ogni *materia* è assistita nelle sue attività da almeno un *banco*: una o più persone che si occupano di provvedere alla gestione del materiale necessario per i rituali, di assicurare l'incolumità della *materia* guidandola durante le fasi della trance, e di fare da mediatore tra lo spirito e gli astanti.

L*'espiritismo marialioncero* presenta quelle che possiamo considerare due diverse possibilità di approccio alle pratiche, una di stampo privato e devozionale e una invece più pubblica e rituale. Quest'ultima modalità di approccio è quella con cui mi sono relazionato direttamente in occasione della mia prima partecipazione al "campo medium"; quest'ultima è la definizione informale data all'evento a cui ho partecipato la prima volta ed è quella ancora in uso al momento della scrittura del presente lavoro per gli incontri in Italia. La temporalità del "campo" si può dividere in due momenti rituali da un lato, e nella socialità extra-rituale dall'altro. *L'embajada*, definita al campo anche "sessione di trance", e i *trabajos de tierra* compongono i due tempi del rito, per quanto la divisione tra essi non sia sempre così netta. […]

L'*embajada* è la cerimonia durante la quale ogni persona, che chiamerò consultante, si rivolge a turno allo spirito "sceso" nel corpo del medium allo scopo di chiedere consiglio e aiuto nei più svariati ambiti della vita: dalla salute al sesso, dai soldi all'amore, dal lavoro alla spiritualità. Nel corso della sessione, il medium in trance (*materia transportada*), o a seconda dei punti di vista lo spirito incarnato (*espirítu bajado*), elargisce consigli e prescrive i *trabajos de tierra*, un insieme di rituali a cui la persona può decidere se sottoporsi o meno. Tale insieme di rituali costituisce il secondo momento temporale poiché la *materia* li esegue successivamente alla sessione, a esclusione di casi particolari. I *trabajos de tierra*, pur essendo opzionali, si configurano però come le azioni risolutive da compiere al fine di ottenere il miglior risultato possibile. Prima ho accennato a quella che ho definito socialità extra-rituale come un altro momento spazio-temporale dell'esperienza di campo. Una parte, questa, non meno rilevante

perché spesso i partecipanti si fermano oltre il tempo della propria consulta o dell'esecuzione dei propri *trabajos de tierra*. In questa maniera, unitamente alla non-privatezza delle consulenze e dei rituali, tranne che su richiesta del consultante, il tempo trascorso dai partecipanti assistendo alle pratiche, fornendo piccoli aiuti e intessendo relazioni, risulta essere assolutamente non trascurabile.

La lettura del sigaro ♦ Serena Galvani – estate 2018

Ad accompagnare trasversalmente tutte le pratiche rituali c'è un elemento onnipresente e fondamentale: il sigaro. *Materias, bancos* e devoti fumano il sigaro dal momento più privato di preghiera alla sessione pubblica di consulta. L'atto del fumare riveste molteplici funzioni. In primo luogo, è uno strumento utilizzato per comunicare con gli spiriti: per ricevere da loro messaggi o risposte alle proprie richieste. Secondariamente, il sigaro è una guida per la *materia* e i *bancos* nel corso delle varie pratiche, in quanto utilizzato come strumento diagnostico nel percorso di individuazione delle problematiche. Ma in che maniera il sigaro assolve questi compiti? Attraverso una decifrazione del tabacco eseguita durante la sua combustione e che coinvolga tutti gli organi di senso. In altre parole, chi fuma cerca di cogliere messaggi e

indicazioni dalla maniera in cui bruciano le ceneri, dal sapore del sigaro, dai suoni che emette mentre arde e così via. Spesso ciò che si ritiene di "leggere" nel sigaro è di ispirazione per un'elaborazione più complessa del messaggio da comunicare al consultante o delle indicazioni di lavoro per la *materia*, processo che si completa tramite l'aggiunta di immagini e intuizioni che verrebbero stimolate nel lettore da ciò che avviene nel sigaro. Non di minor importanza sarebbe anche una certa attenzione per ciò che accade attorno al fumatore, di modo da scovare eventuali collegamenti da aggiungere al messaggio. L'atto della "lettura del sigaro" assume dunque l'aspetto di un modo per focalizzare la concentrazione, cercando di restringere l'ampiezza delle informazioni da decodificare o delle problematiche da affrontare.

Ai fini dell'indagine che ho deciso di compiere su questo piccolo mondo *marialioncero* in Italia, ho partecipato a questi incontri diverse volte e assunto vesti differenti. La prima volta sono andato in veste di consultante, interagendo direttamente con uno spirito sceso in un medium e sottoponendomi ad alcuni dei *trabajos de tierra*. Quando non ero coinvolto direttamente nel ruolo di consultante, ho cercato di osservare lo svolgimento e l'organizzazione delle attività, i comportamenti e le modalità interattive dei vari partecipanti, nonché il mio stesso rapporto con ciò che mi circondava. Successivamente, in seguito all'invito di uno degli organizzatori, ho iniziato a dare una mano in piccoli compiti di pulizie, trasporto materiali e allestimento degli spazi. Soprattutto nella parte finale della ricerca, il campo del luglio 2019, ho assistito direttamente *materia* e *bancos* nel corso dei rituali. Una differenziazione dei modi di accesso all'esperienza non è di per sé in contrasto poiché questi coesistono abitualmente nel quotidiano dei campi. Intendo, con ciò, che gli organizzatori spesso invitano i partecipanti a contribuire attivamente alla preparazione degli spazi e ad assistere ai rituali, dando vita così a un evento che coinvolge ben più persone del solo consultante e della *materia*. Riassumendo, ho svolto la ricerca partecipando a quattro incontri in Umbria e a un incontro privato in Toscana: un campo nel 2015, due campi nel 2018, un incontro e un campo nel 2019.

[…] È opportuno qui, prima di proseguire, fare una precisazione terminologica. Sono diversi i vocaboli che userò, e che già ho usato, per indicare questo insieme di credenze, pratiche e discorsi. Indicherò questo fenomeno come culto di María Lionza, e*spiritismo marialioncero* e spiritismo venezuelano. In particolare, rispetto alla prima denominazione ritengo sia opportuno un piccolo chiarimento. Elizabeth Nichols, che si è occupata di costruire un ponte tra gli studi di genere a quelli sull'*espiritismo marialioncero*, si è premurata in un articolo di specificare che «[…] l'uso del sostantivo "culto" è qui inteso nel senso di "sistema di devozione religiosa" e non nel senso peggiorativo che a volte assume questa parola in inglese» (2006: 77). L'uso che farò di questo termine seguirà quindi questa linea concettuale, poiché ritengo che tale

ambiguità interpretativa possa avvenire anche in italiano. Ai fini di una maggior comprensione, quando Nichols parla di utilizzo negativo si riferisce alla concezione di culto in quanto «[…] moda passeggera […] che pratica il lavaggio del cervello o pratiche coercitive nel reclutamento o nel mantenimento [dei fedeli]» (2006: 77). Innanzitutto, il culto di María Lionza è presente da tempo sul territorio venezuelano per quanto, come vedremo, le ipotesi in proposito siano numerose. In secondo luogo, la natura piuttosto informale e scarsamente gerarchica della sua organizzazione concede una certa fluidità e permeabilità al circolare di pratiche, persone e credenze.

Dettagli di una velación ♦ Gabriele Gatto – dicembre 2018

.

Il presente lavoro si snoda lungo una struttura composta da quattro capitoli all'interno dei quali cercherò di fornire al lettore, attraverso l'analisi di alcuni particolari dimensioni del culto, una panoramica che possa avvicinare la comprensione di questo fenomeno e, perché no, fornire alcuni spunti più generali sui temi trattati. Il primo capitolo esplora la dimensione della mia ricerca, trattandone in primo luogo la genesi e la progressiva strutturazione in un progetto più articolato. Così facendo, sarà possibile comprendere le ragioni che mi hanno condotto ad avviare questa ricerca e i termini nei quali ho scelto di procedere nel suo sviluppo mostrandone più nel dettaglio i metodi e le modalità in cui è stata svolta. Secondariamente, il capitolo traccia i confini della cornice metodologica entro la quale ho mosso i miei passi tenendo in conto l'importanza di cercare di considerare quante più diverse gradazioni possibili dell'esperienza (Jackson 1989) nel corso del campo, ma anche nelle interviste e nella fase di scrittura, ricordando che il corpo può configurarsi sia come oggetto di influenza culturale, quanto soggetto di produzione culturale (Csordas 1990; 2003). Tutto questo considerato all'interno di una concezione dell'antropologia come "pratica di educazione" (Ingold 2014) attraverso la quale ci si sottopone a un progressivo e consistente assorbimento di diversi modi d'essere ai quali confrontare i propri[1].

Il secondo capitolo si occupa di introdurre il culto e le sue caratteristiche delineandone la storia e collocandolo nel più ampio contesto venezuelano al quale è inestricabilmente legato. Dunque, partendo dagli studi che si sono occupati di cercare di esplorarne le origini indigene, mi soffermerò su alcuni particolari sviluppi che hanno introdotto nuovi elementi nel culto modificandone le concezioni e le espressioni nel corso del Novecento arrivando fino agli ultimi anni. Per fare questo ho diviso la storia del Venezuela in sei periodi, che rispecchiano il succedersi delle forme di governo che hanno guidato il paese, attraverso i quali tenterò di descrivere le ipotesi sull'origine del culto, la genesi del mito e il suo peculiare rapporto non sempre in linea con la dimensione rituale, l'ascesa e il declino delle corti spirituali e il loro conseguente dare forma a differenti stili di espressione dell'*espiritismo* e, infine, il rapporto di quest'ultimo con la politica, l'arte e altre forme religiose.

Nel terzo capitolo mi occupo di uno di quelli che risultano essere, almeno al momento presente, uno degli elementi più diffusi e caratteristici del culto di María Lionza: la discesa

[1] Inteso in questo senso anche come un'acquisizione in parte automatica che avviene al di fuori di un apprendimento esplicitamente inteso; ciò sulla scia anche del concetto di "perduzione" sviluppato da Leonardo Piasere (2002: 142-166).

degli spiriti nei corpi dei medium. Pur riconoscendo l'importanza anche di altre componenti, ho deciso di concentrare una parte su questo tema poiché ritengo rivesta un ruolo importante anche nella sua trasposizione italiana con cui mi sono interfacciato e che tratterò nel capitolo successivo. Per dischiudere la non facile trattazione di un argomento che ha aperto nel tempo le più varie strade interpretative, nel primo paragrafo avvierò una breve introduzione terminologica sull'impiego del termine "possessione" per indicare fenomeni di questo tipo, contrapponendolo ai vocaboli usati all'interno del culto in Venezuela e in Italia, in cui si distingue tra "possessione", solitamente involontaria, e quella che viene definita "incorporazione", di norma volontaria. Successivamente, mi servirò di alcune indicazioni sviluppate da Roberto Beneduce (2002) per tenere presenti i vari ambiti in cui il fenomeno "possessione" può essere collocato e in cui può intervenire. Nel secondo paragrafo mi occuperò di fornire una minima descrizione del lessico e della cosmologia dell'*espiritismo* di modo che la trattazione successiva possa risultare più chiara e fluida. Infatti, lungo il terzo paragrafo estenderò l'esplorazione di questo fenomeno e delle sue caratteristiche lungo la biografia di Jessica, uno dei medium che ho avuto modo di conoscere. Attraverso determinati episodi della sua vita approfondirò alcuni modi in cui si intesse l'intima relazione tra la *materia* e lo spirito nel percorso di apprendistato, la dimensione soggettiva dello spirito e il suo rapporto con la più ampia realtà storica, e in più volgerò un breve sguardo all'evoluzione della principale entità spirituale incorporata da Jessica.

Una volta stabilito il contesto socio-culturale in cui il culto si è evoluto e esploratane una delle dimensioni diventate nel tempo più rilevanti, il terreno potrebbe essere smosso al punto giusto da poter penetrare più agevolmente e così da avviare con maggiori punti di riferimento un esame approfondito della trasposizione italiana del culto. Nel primo paragrafo mi collegherò al tema del capitolo precedente per riflettere concisamente sui nodi e le problematiche che vengono sollevati rispetto alla veridicità della trance e, conseguentemente, delle pratiche terapeutiche che, nemmeno sempre direttamente, ad essa sono collegate. Nel secondo paragrafo riprenderò in esame le tematiche che vengono affrontate dal culto e su come queste si intersecano alle richieste di cura, aiuto e consiglio che emergono nei campi italiani; in aggiunta, volgerò un breve sguardo sui retroterra che danno vita a determinate configurazioni dei quesiti posti, e che caratterizzano chi li pone in Italia. Nel terzo paragrafo sarà il turno di un più dettagliato esame di come sono organizzati i campi e come sono strutturate le *embajadas* e i *trabajos*. Questa maggior ampiezza descrittiva, servirà poi a declinare in maniera più adeguata nel quarto paragrafo quella che definisco la dimensione terapeutica del culto, intesa come i modi di risposta di quest'ultimo alle richieste di aiuto e cura da parte di chi vi si rivolge.

2. Metodologia

Era il gennaio del 2015 quando, per la prima volta, sentii parlare di una peculiare forma di religiosità popolare originaria del Venezuela. A dominare la sua scena, stando ai racconti, erano particolari rituali durante i quali degli spiriti facevano ritorno nel mondo dei vivi. Tale evento era reso possibile dalla disponibilità di certe persone, definite *materias*, a cedere il proprio corpo a tali spiriti concedendo loro di tornare a manifestarsi. Ai tempi, mi rimase impressa una distinzione in particolare, operata dal narratore: egli, infatti, ci tenne a specificare che si trattava di un culto di "incorporazione" e non di possessione. Una differenziazione su cui tornerò all'inizio del terzo capitolo, ma che in quel momento sembrava funzionale a collocare lo spiritismo venezuelano su un altro piano rispetto ad altre configurazioni religiose apparentemente simili. La ragione di questa spiegazione pareva poggiare sulla volontà di specificare che si trattava di un'attività affidabile, in cui gli spiriti non erano oscure forze indomabili ma avevano forme definite e controllabili e il cui obiettivo era fornire consigli costruttivi a chi vi si rivolgeva.

La persona che mi parlò per la prima volta di tutto questo procedette allora descrivendomi il luogo principale dove i devoti si recavano per mettere in atto le loro attività e dove lui stesso era andato diverse occasioni dopo essere venuto a conoscenza della sua esistenza, ovvero la montagna di Sorte. Caratterizzata da una natura rigogliosa e fortemente evocativa, questa località era periodicamente la destinazione di grandi gruppi di praticanti. Stando a quel racconto, la realtà particolarmente suggestiva a cui ci si trovava di fronte aveva un potere di coinvolgimento molto forte. L'affluenza di numerose persone, la ritualità sfarzosa e sensorialmente ricca concorrevano a trasportare chi vi partecipava in un mondo assolutamente oltre l'ordinario. Proprio quest'atmosfera contribuiva alla produzione di esperienze di trance, così definite dal narratore, che lì si verificavano e che lui stesso disse di aver vissuto. Il momento apicale della storia, infatti, era la vivida descrizione di un rituale a cui aveva partecipato nel corso di un suo viaggio in Venezuela[2]. Come accennato prima, la presenza di persone può essere piuttosto massiccia alla montagna di Sorte[3] e, solitamente, coloro che si recano là sono divisi in gruppi, ognuno guidato da uno o più officianti rituali. La durata della permanenza è variabile: può essere di un giorno come di vari giorni o anche settimane. Durante questo tempo, i membri

[2] Comparando la sua descrizione dell'epoca con la mia successiva esperienza di campo, ritengo probabile che il rituale in questione fosse una *velación*.

[3] Soprattutto in occasione di festività particolari quali la Settimana Santa, il Natale o il 12 ottobre, la stampa sia locale che nazionale riteneva che negli anni Novanta il numero di visitatori si aggirasse intorno ai 100.000 (Ferrándiz 1999; 2004a).

di ogni *caravana*, come viene definito ognuno di questi raggruppamenti, organizzano e partecipano a varie cerimonie.

Nel corso di una di queste sessioni rituali, mi raccontò, gli altri membri del suo gruppo avevano allestito sulla nuda terra uno spazio formato da dei disegni eseguiti con talco e farine colorate e delimitato da diverse candele. All'interno di quel micromondo avevano posto anche della frutta ed altri materiali, dopodiché lo avevano invitato ad entrare distendendosi direttamente sul suolo. Mentre era sdraiato e con gli occhi chiusi in quel pezzo di terra così circoscritto, avevano iniziato a soffiargli addosso fumo di sigari, ad aspergerlo con dei liquidi, a cantare e a suonare. Con il trascorrere dei minuti, così steso e con gli occhi chiusi, aveva cominciato a percepire formicolii e tremiti in vari punti del corpo. Se all'inizio si trattava solo di piccoli scatti involontari, più avanti mi disse che era arrivato a percepire una specie di presenza estranea che stava penetrando in lui finché, da un certo momento in poi, i suoi ricordi si erano offuscati. Secondo quanto mi riferì, era stato necessario poi il resoconto degli astanti per metterlo a conoscenza del fatto che da un certo momento uno spirito femminile si era in lui manifestato e aveva guidato le redini del suo corpo. Nel mentre, la sua presenza cosciente si era, a suo dire, alternata a rapide escursioni in uno stato visionario simile al sogno. Tale fu la prima testimonianza, nonché minima descrizione, che ricevetti a proposito di quello che venni poi a sapere essere il culto di María Lionza, chiamato anche *espiritismo marialioncero*. La prima goccia che avrebbe infuso a poco a poco in me una certa curiosità era stata instillata.

Liberación in esterno ♦ Gabriele Gatto – dicembre 2018

[…] Quasi mi ero ormai dimenticato di tutta la faccenda, quando un pomeriggio scorrendo distrattamente le mail accumulate da settimane, l'occhio mi cadde d'improvviso sull'oggetto di una di queste. La dicitura conteneva le parole "María Lionza". Era un tardo pomeriggio del maggio di quello stesso anno, il 2015. Sobbalzai sulla sedia mentre emergevano nella mia mente i ricordi della storia prima citata. […] Nella newsletter c'era l'invito a un "campo medium" che si sarebbe svolto in Umbria di lì a due mesi. Ci sarebbero stati alcuni *marialionceros*[4], precisamente quattro, direttamente dal Venezuela. […] Riflettei ancora per qualche giorno, finché decisi di imbarcarmi in questo viaggio ignoto e confermare la mia presenza al primo turno: sarei partito in un paio di settimane. […] Arrivai al giorno della partenza estremamente agitato, confuso e dubbioso su cosa stessi andando a fare. Pronto a tirarmi indietro fino all'ultimo momento, decisi comunque di partire confrontandomi con questa sconosciuta realtà. Era un assolato lunedì mattina quando mi trovai di buon'ora alla stazione di Bologna ad attendere assonnato il treno che di lì a poco mi avrebbe portato in Umbria. Non avrei immaginato nemmeno lontanamente che da quel primo incontro sarebbe partito un lungo percorso di ricerca che mi avrebbe condotto all'elaborazione del lavoro qui presente. Mi misi in viaggio, dunque, per il luogo dove si sarebbe svolto il tutto: un vecchio complesso di casolari immerso nelle colline umbre.

[…] Quella settimana trascorsa nei luoghi appena descritti mi mise a conoscenza di un mondo per me ancora decisamente sconosciuto. Del resto, avevo deliberatamente deciso di non informarmi sull'*espiritismo marialioncero* e di vivere direttamente le attività in cui sarei stato coinvolto. Mi rimase piuttosto impresso ciò a cui assistetti e a cui partecipai durante quel campo. Pur avendo segnato intimamente la mia memoria, decisi per il momento di non approfondire la tematica. Al tempo, era uno sguardo di stampo teatrale quello che guidava la mia curiosità. Le mie esperienze in ambito attoriale mi avevano spinto a voler osservare se e quali punti in comune ci potessero essere tra l'apprendistato di un attore e quello di figure come i medium di questo culto, le *materias*. Com'era possibile che una persona senza alcun tipo di educazione attoriale potesse passare da un personaggio o, sarebbe meglio dire, da uno spirito all'altro come un attore consumato? C'era una qualche relazione tra il lavoro di un attore e quello di chi "riceveva" degli spiriti? Tali erano le domande iniziali che mi muovevano in quel primo periodo. […] Più precisamente, la mia attenzione era indirizzata al tentativo di comprendere quali fossero le condizioni che permettevano a persone, prive di alcun tipo di

[4] Questo è uno dei termini che userò di qui in avanti per designare i devoti e i praticanti del culto di María Lionza.

formazione teatrale, di *trasformarsi*, anche in rapida successione, in personaggi ben definiti e caratterizzati e allo stesso tempo di essere sempre pronte per l'improvvisazione.

[…] Ad ogni modo, riprendendo il tracciato cronologico del mio lavoro, dopo il campo del 2015 il seme di questa ricerca tornò ad essere sepolto dentro di me, sedimentandosi nel corso di quasi tre anni. Solo all'inizio del 2018, mentre stavo valutando le varie possibilità di ricerca ai fini della stesura dell'elaborato finale del mio percorso di studi, sorse nuovamente, in un momento personalmente difficile, la curiosità per questo culto venezuelano. […] Richiamai C.B., che ancora aveva il ruolo di referente principale, e mi accordai per andare al campo verso fine luglio. Fu solamente al mio arrivo in Umbria, al momento di terminare le faccende burocratiche relative all'iscrizione, che comunicai l'intenzione di svolgere una ricerca su ciò che avveniva in quel luogo. […] All'epoca [io e C.B.] ci conoscevamo appena, anche perché quando avevo partecipato al primo campo avevamo avuto molto poco a che fare. Non sapevo che risposta aspettarmi, considerando anche che temevo che sarei stato improvvisamente percepito come un intruso, a maggior ragione in una realtà che non cerca certo la pubblicità a tutti i costi. Precisai anche che stavo ancora sondando il terreno per capire se c'erano le condizioni per poter davvero avviare qualcosa. Alla fine, la reazione di C.B., pur se un po' sbrigativa, fu serena e disponibile e anzi mi comunicò che il progetto avrebbe potuto interessargli. […] Questa seconda volta rimasi in Umbria poco meno di una settimana.

[…] Nei mesi successivi C.B. mi informò che Jessica, uno dei medium che avevo conosciuto nel 2015, sarebbe tornata in Italia a fine novembre. Colsi allora l'occasione di avviare definitivamente il progetto concordando il mio ritorno al campo, stavolta cercando di prolungare per il maggior tempo possibile la mia permanenza. […] Nonostante il percorso si stesse già rivelando molto più ricco di imprevisti e ritardi di quanto avevo immaginato, decisi che avrei proseguito la ricerca sul culto di María Lionza. Da allora sono tornato in Umbria in occasione dei due campi successivi: uno si è svolto da fine novembre a metà dicembre del 2018; l'altro, invece, è durato pressoché quattro settimane tra luglio e agosto 2019. Una differenza fondamentale tra il primo campo a cui sono andato nel 2015 e gli altri tre riguarda il numero di *marialionceros* venezuelani presenti. Se, come ho accennato precedentemente, nel primo erano in quattro, il numero si è ridotto a uno negli altri tre.

[…] Con il trascorrere del tempo ho avuto modo di assumere diversi posizionamenti nel corso delle mie permanenze umbre. […] Tutto questo mi ha permesso di riflettere sul rapporto tra i discorsi sul culto – contenuti nei testi, sentiti nelle presentazioni ai campi, riportati nelle conversazioni informali e nelle interviste – e le osservazioni fatte sul campo. In seconda battuta, il lavoro è stato quello di combinare tutto ciò con la pratica vissuta direttamente immerso negli

spazi rituali come consultante, *paciente* – qui inteso come il consultante che decide poi di sottoporsi ai *trabajos de tierra* – e assistente, ruolo che ho assunto in particolar modo nel corso dell'ultimo campo. […] Non sono da trascurare, del resto, i vantaggi che questo potrebbe avere nell'apertura a nuove consapevolezze, una volta saggiati in prima persona diversi tagli esperienziali. Per fare un esempio su tutti, vivere da *paciente* uno dei rituali che propone il culto permette una percezione diversificata sensorialmente parlando dei meccanismi in atto rispetto alla semplice osservazione esterna. Per quanto anche quest'ultima possa dare utili spunti per un reciproco confronto, allo stesso tempo alcuni aspetti sono difficilmente immaginabili senza sottoporsi almeno una volta alle operazioni rituali.

Il vissuto di chi è circondato da almeno due operatori rituali che fumano sigari, pregano, cantano nella sua direzione, lo manipolano e gli versano misture di liquidi ed erbe assume una connotazione immersiva e multisensoriale particolarmente pregna di stimoli e sensazioni. Lo stesso contatto materico diretto con questi elementi – non solo nei rituali ma anche nello "sporcarsi le mani" durante le pulizie degli spazi traboccanti di materiali più o meno organici – ne definisce particolarmente l'esperienza. D'altro canto, non è da sottovalutare l'importanza di un'indagine dell'esperienza altrui condotta riferendosi ai resoconti provenienti da interviste e chiacchierate spesso casuali e meno formalizzate. In tal senso, grazie a questa modalità è possibile avvicinarsi alle percezioni e alle concezioni che i componenti più o meno temporanei del gruppo sociale in cui si sta svolgendo la ricerca hanno di se stessi, delle loro azioni e delle loro interazioni.

3. La trance nel culto

[…] In questa parte mi occuperò di accompagnare il lettore nella costruzione una visione più dettagliata della realtà dove ho svolto la mia ricerca partendo dall'approfondimento di quello che è uno dei fenomeni centrali nel culto: il *transportarse* della *materia* per permettere allo spirito di *bajar*. In altri termini, mi concentrerò su ciò che si configura come la cessione temporanea da parte del medium del proprio corpo a un'entità spirituale. Vari termini vengono usati per indicare tale evento: *transportarse*, *bajar*, *encajonar*, incorporare – qui in Italia è il termine più usato – andare in trance e canalizzare – pur se meno comuni – e così via. Inoltre, a seconda delle circostanze, tale fenomeno viene posizionato all'interno di un più vasto panorama culturale quale può essere quello della possessione spiritica, della trance e degli stati alterati di coscienza, della medianità e a volte anche di quello che viene definito sciamanismo. […]

Sin da principio, ovvero dal primo incontro introduttivo a cui assistetti nell'estate del 2015, C.B. precisò che non si trattava di un culto di possessione, bensì di incorporazione. La distinzione è stabilità in questo caso dal grado di controllo che si ritiene la persona eserciti sul fenomeno, dal livello chiarezza e profondità della caratterizzazione e dal tipo di intenzioni che muovono lo spirito. In altre parole, la possessione indicherebbe una situazione in cui il posseduto non ha margini di azione né di controllo su ciò che sta avvenendo e in cui la manifestazione dello spirito sarebbe disordinata e con intenti poco chiari, a volte anche negativi verso se stessi e gli altri. Riguardo all'uso di questo termine all'interno del mondo *marialioncero*, Jessica infatti sostiene che «"Possessione" si usa quando a una persona si mette uno spirito malevolo… [Si usa per intendere] che è posseduta da uno spirito maligno e deve curarsi» (intervista del 11/08/2019)[5]. […] Ad ogni modo, tale distinzione non è sempre così precisa o, meglio, pur riferendomi all'atto volontario del medium di abbandonare la propria presenza cosciente, ciò non implica che nella concezione del culto non esistano altri modi per gli spiriti di manifestarsi indipendentemente dalla volontà della *materia*. È in questo preciso ritrarsi intenzionale della coscienza in determinate occasioni – principalmente *embajadas* – e per determinati scopi – consulte, rituali di cura difficili, ecc. – che si può individuare ciò che distingue quest'attività da quella che è detta "possessione".

[…] Un mondo in cui il contatto con tali fluidi è prima di tutto un incontro che avviene attraverso e nel corpo. Per essere adeguatamente incanalate e conseguentemente espresse in

[5] Anche Nina, nel corso della sua intervista, ha sottolineato come sia ritenuta importante questa distinzione stando alla sua esperienza in Venezuela (10/04/2019).

maniera comprensibile in questa costante esposizione alle forze spirituali la persona deve apprendere a poco a poco quella che Canals definisce una *grammatica dei sensi*[6] (2012b: 253) necessaria a direzionare l'afflusso disordinato di percezioni e sensazioni che affollano il corpo e ne popolano i dintorni soprattutto della *materia en desarollo*, ovvero del medium che sta compiendo un percorso di apprendistato. Per comprendere meglio la natura di tale relazione mi addentrerò un po' nella storia di uno dei medium che ho conosciuto.

3.1 La storia di Jessica

[…] Jessica, *materia* presente a tutti i campi a cui ho partecipato in Umbria, è nata nello stato di Bolívar verso la fine degli anni Sessanta. Ebbe modo di entrare in contatto sin da bambina con il culto di María Lionza attraverso la madre, o almeno ne avvicinò il lato privato e devozionale seguendo la duplice distinzione che ho segnalato nell'*Introduzione*. La madre, infatti, fumava il sigaro, aveva un piccolo altare e pregava *las Tres Potencias*; ciononostante non incorporava spiriti né frequentava *centros espirituales* e nemmeno presenziava a *embajadas*[7]. Dopo aver tenuto separato questo mondo da Jessica per la prima parte della sua vita, un giorno mentre erano entrambe a tagliare legna in un bosco vicino a casa, a Jessica capitò un evento che segnò l'inizio del percorso che l'avrebbe poi condotta a diventare una *materia* del culto.

Siccome la madre fumava sigari invocando vari nomi all'epoca a lei sconosciuti, tra cui María Lionza, il Negro Felipe e Guacaipuro, la bambina – Jessica all'epoca aveva all'incirca una decina d'anni – era piuttosto incuriosita e una volta provò a fumare un mozzicone di tabacco appena gettato a terra dalla madre. Solo qualche fumata di questo pezzo di sigaro le provocò prima un forte capogiro e nausea, e poi una certa destrezza con la quale riuscì a muoversi nella natura più agilmente: segni, questi, che oggi interpreta come dei primi accenni di trance. In ogni caso, qualche giorno dopo mentre era nel bosco vicino a casa, sentì una voce che la chiamava. Cercando l'origine di quel richiamo, improvvisamente incontrò con lo sguardo una donna dai capelli lunghi neri e con gli occhi verdi che pareva sospesa da terra e che la osservava da poco distante. Allarmata, le lanciò contro un ramo che, attraversandola da una parte all'altra, le confermò la natura immateriale della donna. Colta da una forte paura e con il cuore a mille, corse dalla madre confessandole che credeva di aver visto un morto. Quest'ultima, una volta

[6] Traduzione mia di "gramática de los sentidos".
[7] La madre si sviluppa come *materia* successivamente rispetto a Jessica.

ascoltato il racconto e la descrizione, le disse, con tono piuttosto tranquillo: «"Ah, ma è la Reina María Lionza che cammina con noi"» (Jessica, intervista del 25/07/2019). In quello stesso periodo le successero altre cose strane: soprattutto di notte nella sua camera apparivano o si muovevano delle forze che, ad esempio, le spostavano le lenzuola sotto le quali continuava a tentare di nascondersi, inizialmente terrorizzata.

Un altro insolito avvenimento capitò quando un giorno, poco prima dell'alba, le apparve in fondo al letto una donna con i capelli grigi che portava una gonna viola. Comunicato il fatto alla madre, questa associò l'apparizione a un presagio di morte o comunque alla diretta indicazione di una morte già avvenuta. Infatti, racconta Jessica, poco dopo arrivò il figlio della sua madrina a comunicare che sua madre era morta. Durante le visioni notturne le cominciò anche ad apparire un personaggio ricorrente: un signore con un cappello e vestito di bianco. La madre, anche se più tardi rivelerà un'identità differente, pensò che quest'uomo potesse essere lo spirito di José Gregorio Hernández per il vestiario simile a quello tipico degli spiriti di *corte médica*. Tale entità non solo le appariva ma iniziò anche a manifestarsi in sogno e a parlarle, fin quando un giorno la guidò a compiere quella che sarebbe stata la sua prima guarigione.

Una sera, dopo aver selezionato tra le piante medicinali che teneva la madre le foglie di un'erba particolare indicata dallo spirito, si presentò da una vicina e, dopo averle descritto l'aspetto del signore che le era apparso, le disse che quest'ultimo l'aveva mandata a curarla. Pur non avendo idea di cosa avrebbe precisamente dovuto fare, si fece guidare dall'istinto e le passò sul corpo le foglie di questa pianta recitando alcune semplici preghiere cattoliche che conosceva. Successivamente, questo personaggio le apparve ancora, appoggiato su un bastone e calzando dei sandali, una notte in cui lo vide avvicinarsi da sotto la porta di casa mentre stava accarezzando il cane che la madre le aveva vietato di far entrare[8].

Un'altra volta, sempre nel bosco dove era apparsa la donna, mentre giocava con i panni che la madre lavava nel fiume avvertì qualcuno o qualcosa che continuava a tirare le lenzuola dal lato opposto al suo. Tornata la madre la esortò immediatamente ad allontanarsi perché quelli con cui stava giocando sarebbero stati degli *encantos*, che Jessica non aveva mai sentito nominare, e che però potevano essere pericolosi e far perdere i bambini. Da piccola, inoltre, soffriva di un forte asma e periodicamente aveva delle crisi, durante le quali la febbre poteva diventare anche piuttosto alta. Nel corso di alcuni di questi picchi piretici cominciarono a comparirle sempre più personaggi che, sostiene ora, sarebbero stati spiriti che ancora sapeva identificare.

[8] Parliamo di una casa di legno con una fessura piuttosto ampia tra la fine del lato inferiore della porta e il pavimento sottostante.

Trasferitasi altrove con la famiglia, le apparizioni continuarono finché la madre ne parlò con il padre, il quale decise di portarla a "far vedere" da una persona di sua conoscenza. Dunque, come osserva Ferrándiz a proposito dei primi contatti con il mondo spirituale del medium Daniel Barrios, i fluidi rimangono generalmente esterni alla persona, però queste esperienze finiscono spesso per portare lentamente alla certezza dell'esistenza di tali energie spirituali e a fugare ogni dubbio o incredulità rispetto alla possibilità che queste possano penetrare e circolare agevolmente nei corpi (2004a: 91). In ogni caso, per Jessica questo processo si avviò molto presto nel corso della sua vita, quindi è difficile sostenere che ci fosse una situazione precedente di rifiuto o di dubbio rispetto alla veridicità delle concezioni e delle pratiche spiritiste. Piuttosto, a quel punto della sua vita, era già iniziato l'itinerario attraverso cui da un magma caotico di percezioni e sensazioni avrebbero iniziato a farsi strada delle costruzioni e delle identificazioni ben precise che in quella fase embrionale furono indirizzate soprattutto dalla madre.

[…] Nel tentativo di comprendere quali fossero le ragioni di quella situazione della figlia e cosa si potesse fare per migliorarne le condizioni, il padre la portò in Brasile[9] da un amico guaritore. L'uomo, da cui rimasero qualche giorno, confessò di non poter fare nulla per lei ma che, a suo avviso, aveva contattato degli spiriti e avrebbero fatto bene a portarla alla "montagna del Venezuela". La montagna di Sorte: ecco, dunque, che cominciava sempre più a tracciarsi la via verso il mondo *marialioncero*. Qualche giorno dopo partirono allora per lo Yaracuy per sapere che opinione avrebbero avuto lì di quei peculiari accadimenti a cui era soggetta Jessica. Arrivati alle pendici della montagna di Sorte, incontrarono Juana de Dios Martínez, uno dei personaggi più noti all'interno del culto e attualmente ancora in vita[10] [muore l'8 marzo del 2020], che li accolse e, dopo aver fumato alcuni sigari, comunicò a Jessica che aveva tutti i requisiti necessari per diventare una buona *materia*. In altri termini, una volta giunta a Sorte le era stata confermata l'esistenza di una sua connessione con il mondo spirituale e, conseguentemente, ciò che aveva vissuto fino ad allora trovava la sua prima oggettivazione ufficiale nei termini di un contatto con i fluidi spirituali dell'universo *marialioncero*. Lì c'erano anche altri ragazzini – Jessica non ha ancora nemmeno quindici anni – e Juana de Dios disse a lei e a suo padre che lì avrebbe potuto imparare a gestire questa sua singolarità cominciando un percorso come *materia en desarollo*.

[9] Lo stato di Bolívar, dove all'epoca abitava Jessica, è uno dei due stati venezuelani a confinare con il Brasile.
[10] Intervistata da Mariano Díaz (1987: 47-48) e contattata anche da Duffy-Gideon, la quale riporta l'esistenza un libro pubblicato da Alexis Machado nel 2005 a dedicato a Juana de Dios (2014).

In seguito ad alcuni bagni di pulizia e purificazione[11] nelle pozze formate dal fiume Yaracuy e dopo aver chiesto i permessi per poter fare tutto questo leggendo le ceneri del sigaro, la mattina presto del giorno dopo le montarono una *velación*[12] per presentarla e iniziarla in tale percorso.

> Quando mi fecero la *velación* iniziò Juana de Dios: "[In nome] Gran potere benedetto di Dio, Santissima Trinità, Santa Madre Reina María Lionza in questa ora e in questo momento vi affidiamo questa santa *velación* affinché la Santa Madre María Lionza possa riconoscere questa bambina come *materia*… E rrrah! [alza le braccia in alto] mi alzai come un'india! Rrrah! E iniziarono a soffiarmi rum, e ancora rum[13]… Beh, lì si resero conto che non c'era molto da aspettare per svilupparmi e dissero: "India Rosa, avanti!" [dice alzando la voce] … E c'era mio padre che… Mio padre stava piangendo. Beh, da lì… Non è stata molto, è stata un attimo. Non è rimasta così [tanto] come Don José Joaquín[14]… Disse che veniva a benedirci e se ne andò [fa un rapido gesto con la mano destra]. E io dovevo procurarmi un nastro rosso, dovevo trovare una *totuma*[15] e tutte quelle cose alla India Rosa per *trabajar*. E siamo dovuti rimanere un mese e passa perché Juana de Dios disse: "Bene, andiamo a farlo ora [la preparazione] perché [quella appena fatta] è stata una *velación* per fare la presentazione davanti alla montagna della Reina María Lionza e – disse – dopo non c'è da fare subito la *velación de desarollo*". Sì beh, da lì iniziarono i rituali dei bagni, prima i *despojos*, *despojos* con piante amare e allora si usava anche *cuernociervo*[16]…Mettevano *azulillo*, *cuernociervo*, acqua benedetta e… Noi dovevamo bagnarci anche alle cinque della mattina per la *materia en desarollo* [dice ridendo]. E sapone azzurro sì… Beh, quando montarono la *velación de desarollo*… Guacaipuro. Io mai lo avevo visto in un'altra *materia*, mai lo avevo visto *transportado* così in altra gente. Mai lo avevo visto così…

Alla fine di questa *velación* Jessica rimase stesa a terra come svenuta mentre le colava del sangue dal naso. L'Indio Guacaipuro era uno spirito che richiedeva troppa forza rispetto a quella che poteva avere una bambina come lei e dunque, secondo Juana de Dios, l'aveva sottoposta a uno sforzo eccessivamente duro. Jessica mi ha poi precisato che non solo non aveva mai visto Guacaipuro *bajado* in nessun medium, ma ai tempi non aveva assistito a nessuna trance. La

---

[11] I *despojos*, in particolare, sono un tipo di lavori terreni (*trabajos de tierra*) il cui fine è la purificazione tramite la rimozione o l'estrazione delle problematiche e delle negatività e la "sutura" successiva del corpo per renderlo il più possibile impermeabile alle negatività. Nei *despojos* per ottenere tale risultato si impiegano preghiere e invocazioni, massaggi, si pulisce il corpo con il fumo del sigaro, si passano rami di piante e bagni di liquori, essenze, erbe, saponi, ecc. Si consideri questo una sorta di schema basilare senza alcuna pretesa di esaustività, sia dal punto di vista delle tecniche che dei materiali impiegati.

[12] Le *velaciones* sono probabilmente uno dei riti più elaborati e complessi del culto. Sono spazi di una notevole densità simbolica e sensoriale costituiti da segni particolari eseguiti con talco o farina o terra e circondati da candele di vari colori, rami, frutta e oggetti di vario genere dentro i quali la persona si distende a terra. Oltre i confini di questo spazio si collocano il medium, che a seconda dei casi può essere in trance o meno, e un numero variabile di altri assistenti.

[13] Si riferisce al compito dei *bancos* di assicurarsi dell'incolumità del medium e di mantenere salda la presenza dello spirito. Spruzzare liquori con la bocca sulla della *materia* di spalle fa parte delle azioni previste in questi casi per stabilizzare lo spirito in questo mondo.

[14] Don José Joaquín Trincado è lo spirito principale che si incarna in Jessica.

[15] È un recipiente vegetale, frutto dell'albero del totumo che in Colombia, Venezuela e Panama generalmente viene usato soprattutto dai popoli nativi per contenere liquidi e solidi di vario genere.

[16] Un tipo di ammoniaca mescolata ad acqua.

madre, infatti, non incorporava spiriti e, paradossalmente, diventò *materia* solo successivamente alla figlia invertendo curiosamente la sequenza che normalmente va di genitore in figlio – come per Daniel Barrios (Ferrándiz 2004a), per vari medium riportati da Canals (2017) o per Rafael e Luis Reyes (Díaz 1987).

[…] In queste sue prime *velaciones* concordarono che fossero stati degli spiriti della *corte india* i primi con cui Jessica aveva sperimentato l'esperienza di *transportarse*. Prima di andarsene, Jessica assistette a un'*embajada* in cui Juana de Dios incorporò María Lionza, la quale diede l'ordine di fare a Jessica una *coronación* fintanto che era ancora alla montagna di Sorte. La *coronación* è la consacrazione a una corte specifica, nel suo caso alla *corte india*, che prevede un giuramento in cui il medium si impegna, tra le varie cose, a lavorare per "fare il bene", a essere una persona umile, a non provare schifo o disgusto per le persone che vengono a chiedere aiuto, anche se sono sporche o piene di piaghe. Dunque, pur se la *materia en desarollo* è in grado di accedere in tempo rapido a una trance completa, questo non implica che sia già praticamente alla fine della formazione, ma anzi ciò per Jessica ha previsto frequenti ritorni e lunghe permanenze alla montagna di Sorte.

Seppure l'acquisizione della capacità di incanalare adeguatamente i fluidi spirituali sia centrale, lei ha continuamente sottolineate durante le interviste che c'erano dei fondamenti etici in cui impegnarsi ed era necessario imparare umilmente a fare i "lavori terrenali", i quali pur non richiedendo obbligatoriamente la presenza incarnata dello spirito erano altrettanto importanti. In primis, il medium doveva avere un proprio altare personale che diventasse il proprio punto di riferimento per le pratiche del culto e che doveva essere mantenuto pulito e ordinato. Pertanto, era necessario partire dalle mansioni più modeste e umili, dai lavori di servizio come *banquear* – ossia fare il *banco* assistendo altre *materias* – pulire, preparare i bagni e così via; si trattava quindi di un percorso progressivamente ascendente slegato dal livello delle capacità medianiche già manifestate dal futuro medium. Una volta ritornata da questa lunga permanenza presso la montagna, Jessica imparò a leggere e interpretare le ceneri dei sigari con l'aiuto della madre e approfondì l'impiego della preghiera, strumento fondamentale per contattare il mondo spirituale. Nel suo quotidiano, però, non aveva molto tempo per dedicarsi e occuparsi anche di tutti questi nuovi impegni. Nel frattempo, infatti, aveva iniziato ad andare alle scuole superiori e in buona parte dei momenti che avanzavano o si occupava delle faccende in casa o lavorava vendendo dolci alla stazione degli autobus.

Un giorno, però, a causa delle domande curiose causate dall'odore di fumo che a volte l'accompagnava in classe, scoprì che una sua professoressa era vicina al mondo dello spiritismo e aveva anche un altare a casa sua. Cominciò allora ad andare da lei qualche ora dopo la scuola

per farle dei *despojos* e in poco tempo si diffuse la voce per la scuola che era una *bruja*[17], come mi ha raccontato ridendo Jessica. Poco più avanti, quando aveva quindici anni, durante un'*embajada*, in cui le faceva da *banco* la madre, si ripresentò l'India Rosa che disse che sarebbe dovuta tornare alla montagna per ricevere un messaggio importante. Punto interessante, questo, poiché mostra che Jessica aveva avviato una pratica individuale, seppur inserita nella cornice rituale appresa alla montagna.

[…] nel corso di quelle *embajadas* condotte indipendentemente iniziò a manifestarsi in lei uno spirito che fino ad allora aveva solo visto fuori di sé. Secondo la sua ricostruzione, si tratterebbe di colui che poi comprenderà essere Don José Joaquín Trincado, attualmente il suo spirito principale e che fa, potremmo dire, da apripista per l'arrivo di tutti gli altri. Una figura che si presenta in maniera anomala perché, pur chiedendo gli oggetti tipici della *corte chamarrera*, non si identifica apertamente come gli altri. Oltre a ciò, bisogna ricordare che uno dei compiti del *banco*, soprattutto nel caso di un medium in formazione, è proprio quello di chiedere all'entità spirituale di identificarsi. In tal senso, pur presentandosi in maniera strutturata e non caotica, Don José Joaquín Trincado sembra costituire un'eccezione rispetto allo standard spiritista per la sua riluttanza. Più avanti, Don José Joaquín le dirà di attendere poiché ne avrebbe saputo di più solo andando avanti nel tempo (introduzione del 08/12/2018).

Il cappello e il bastone di Don José Joaquín ♦ Serena Galvani – estate 2018

[17] Ovvero "strega", anche se in questo contesto è più un altro modo per sottolineare il contatto con il mondo dello spiritismo.

[…] Nei primi anni per Jessica questi spostamenti furono scanditi da regolari ritorni alla montagna di Sorte, soprattutto il 12 ottobre per partecipare al *Baile en candela*. […] In quel periodo, attorno ai diciotto anni, pur con la nascita della prima figlia e il conseguente rallentamento nella pratica, non spezzò più il suo ormai saldo legame con lo spiritismo. Nel corso delle *embajadas* successive, Don José Joaquín cominciò ad essere ufficialmente colui che apriva e chiudeva le sessioni e annunciò che Jessica avrebbe dovuto viaggiare molto per il Venezuela alla ricerca dei luoghi dove ci fosse più bisogno di aiuto e di guarigioni. L'emergere di questo spirito come predominante, ad ogni modo, non ridusse il ventaglio di spiriti a cui poteva accedere il corpo della *materia*; in altri termini, l'affermazione di Don José Joaquín non fermò la continua rotazione esplorativa del corpo, «[…] caleidoscopio sempre in rotazione, dove questi frammenti di tempi e spazi si riconfigurano e si condizionano reciprocamente in forme non sempre prevedibili»[18] (Ferrándiz 2004a: 101). Ferrándiz si riferisce qui alla pluralità di ingredienti che, attraverso un minuzioso collage sensoriale, concorrono a costruire la corporalità dei medium; componenti variegati che sono frutto dell'intreccio storicamente situato delle narrative, delle pratiche e delle ideologie politiche – da quelle ufficiali delle istituzioni a quelle "popolari" o di diffusione più globale – con i territori specifici dove il medium si è radicato e sviluppato (2004a: 101).

Il diverso posizionamento del punto di incontro di questi fattori ha originato differenti elaborazioni e particolarità: basti considerare, per fare degli esempi, le espressioni corporee nei *barrios* delle grandi città venezuelane (Ferrándiz 1996: 2002), nelle Ande venezuelane (Clarac de Briceño 2009) o nella comunità venezuelana in Spagna (Canals 2014b; 2017). In questo senso, può essere rilevante prestare attenzione a una delle *misiones* assegnate da Don José Joaquín a Jessica proprio nella fase del suo percorso di cui stiamo trattando ora. Il compito consisteva in una visita nelle terre di Don Toribio Montañés – spirito della *corte chamarrera* il cui santuario ad Agua Blanca, nello stato di Portoguesa, è molto conosciuto tra i *marialionceros*. Lascio descrivere direttamente a Jessica ciò che accadde nel corso di questo incarico, per poi far affiorare da questo racconto degli elementi che possano mostrare l'esistenza di un legame tra il tipo di spiriti che si manifestano e la collocazione concreta del medium in un particolare territorio ricco di significato.

[18] «[…] calidoscopio, siempre en rotación, donde estas piezas de tiempos y espacios se reconfiguran y se retroalimentan de formas no siempre predecibles». Traduzione mia.

> Lì scoprimmo i sentieri che aveva percorso il Negro Miguel [spiega dove si trovava questa zona[19]]. Beh, passai per quel sentiero e iniziai a sentire una forza come di neri che passavano come… Come con casse sulla schiena e con muli… Non erano cavalli, erano muli. Sì, e poi sentii tutta questa forza… [Nel frattempo] ho fatto i miei giri e ho compiuto la mia *misión* lì nella montagna…E da lì iniziò a *bajar* un nero selvaggio, che non era il Negro Felipe, un nero che quando *bajaba* correva, correva e si nascondeva tra le piante. […] Il nero si chiamava Negro Antonio… Il Negro Antonio portava dei pantaloni come di juta e io lo visualizzavo chiamando la sua forza facendogli delle richieste affinché non corresse via ogni volta che *bajaba*. Sì, dunque, il nero aveva paura e usciva correndo, finché i *bancos* gli dissero pregando: "Nero, non avere paura noi ti proteggeremo"… "Nooo!" [rispondeva lui]… E parlava degli spagnoli: "Gli spagnoli mi cattureranno, mi cattureranno e mi frusteranno!" – diceva… Perché scappò, scappò dalla miniera? E il nero ballava il tamburo benissimo come il Negro Felipe…

[…] Come abbiamo visto, queste basi costitutive del culto di María Lionza si elaborano attraverso un progressivo lavoro di costruzione dell'identità dello spirito che viene operato a partire dall'indeterminatezza delle emozioni e delle impressioni provocate dagli ancora indefiniti fluidi spirituali che transitano nei dintorni della *materia* e ne penetrano il corpo. Alla maniera dei sacerdoti nzema descritti da Pino Schirripa in Ghana,

> il lungo *training* per diventare sacerdote serve, tra le altre cose, anche ad imparare ad addomesticare la propria possessione. Ciò sostanzialmente significa apprendere a far scendere il dio nel proprio corpo al momento opportuno (cioè durante una cerimonia o un rituale terapeutico) e imparare a controllare il proprio corpo e la propria gestualità durante la possessione. […] il controllo del corpo e dei gesti permetterà al sacerdote di danzare e di parlare nella lingua degli dèi, prontamente tradotto – se necessario – dal suo linguista [corsivo dell'Autore] (2001: 83-84).

[…] Come per il Negro Antonio, la cui comparsa iniziale si contraddistinse per essere disordinata e sfuggente, anche nel vero senso della parola, il lavoro sta in un lento disciplinamento e in una, potremmo dire, educazione dello spirito. La presupposizione di un grado di controllo esercitato dal medium o dal posseduto attiva però uno dei fondamentali paradossi della possessione: l'irriducibile esistenza della *materia* anche nel momento in cui l'Altro la abita. Tale tensione risulta evidente quando, nella mimesi progressiva dello spirito, si ritiene che la figura del medium nel tempo risulti sempre più "fedele" al modello – ad esempio nelle movenze, nelle preferenze e nella parlata dello spirito di quand'era in vita – e che, però, in quanto "copia che non è più una copia" diventa in grado di agire effettivamente nel mondo e nella rete sociale (Taussig 1993: 52).

[19] L'area dove il Negro Miguel guidò la ribellione contro gli spagnoli, per i quali stava lavorando come schiavo in miniera, si trova nella stessa zona del santuario di Agua Blanca sul confine tra gli stati Lara e Portoguesa, all'incirca a un centinaio di chilometri di distanza dalla montagna di Sorte.

[…] Buona parte dei medium che si sono formati in quel periodo [anni Ottanta], come Jessica e, a maggior ragione più tardi, come Jhonny, hanno lavorato in prima persona con queste corti. Lascio qui il lettore direttamente alle parole di Jessica mentre descrive il suo rapporto con queste forme di trance:

> A me una volta scese un *vikingo* e mi fece questo, mi tagliò [indica una cicatrice sul braccio vicino alla spalla]. Quando venne questo *vikingo*, la gente disse: «Questa ragazza è bravissima con il *vikingo*!» [ride]. Si rompeva bicchieri in testa, masticava vetri, masticava lamette… Questo [indica una cicatrice sul braccio] era un buco grande [durante la trance], lo spirito quando veniva faceva così [mima l'atto del tagliarsi il braccio] e quello che poi lasciava era un piccolo sfregio, nulla di più. Qui anche [indica un'altra cicatrice sull'avambraccio]… Credo che una volta sia successo che anche Francisquito[20] abbia preso una lametta e l'abbia masticata, senza tagliarsi però. Il *vikingo* che mi scendeva masticava lamette, però non si tagliava come fanno nella montagna gli altri… […] Io feci una richiesta alla Reina Guillermina, che è la regina della *corte vikinga*… e [al]la Reina Margarita e le dissi: «Reina [ride] mi scuserai ma non voglio lavorare con *vikingos*!»; [sia perché non voleva farsi tagliare ma] anche perché [se] la gente fa già fatica a comprendere a volte un *chamarrero*, ancora di più un *vikingo*. Prima, comunque, non si tagliavano così tanto come ora; ora prendono una bottiglia la spaccano e si fanno così… Rrrah! Rrrah! [fingendo di avere una bottiglia rotta in mano, mima l'atto di tagliarsi in vari punti del corpo]. […] Quando sei *materia universal*[21], [però] hai l'autorità per dire con umiltà a uno spirito: «Tu non verrai a tagliarmi!» [ride]. […] [Una volta] ero alla montagna e vidi qualcuno *transportado* in *vikingo* ben, ben preso; io stavo passando vicino al ponte sospeso che attraversava il fiume Yaracuy, quando dall'altro lato mi chiamò il *vikingo*. Io mi avvicinai e lo spirito mi chiese: «Perché non vuoi lavorare con noi?». […] Io gli dissi che non mi piaceva che mi tagliuzzassero e cose simili [ride e si indica sulle braccia e sulle gambe i vari punti dove si è tagliata durante le trance con la *corte vikinga*]. Almeno qui è stato un pugnale che conficcarono così… Rrrah! [come se avesse un coltello in mano mima l'atto di piantarselo nel ginocchio]; questo invece [cerca la cicatrice sul braccio, fino a individuarne una non troppo grande] fu un sigaro accesso [a bruciarmi] e [mentre mi bruciava la carne] lo spirito rimase tranquillo; avevo dei pantaloni e il *banco* non si rese conto… […] Quelli della *corte africana* lavorano con ceri perché, quando viene Changò, si soffiano rum [si riferisce allo spruzzare rum o altri alcolici con la bocca] sulle mani, "colpiscono" la candela e le mani prendono fuoco… e con questo curano la persona, con la candela e la mano infuocata. Si accendono le mani con rum o alcol…

Nel primo capitolo già ho indagato le origini e alcuni aspetti di queste corti e in particolare della *corte vikinga*. Ora mi preme sottolineare quale possa essere il rischio a cui si sottopone un medium data la possibilità che possa rivelarsi uno di questi spiriti ma, soprattutto, vorrei far notare ancora una volta come sia possibile negoziare con lo spirito lo stile, il linguaggio, i comportamenti fino a chiederne il "licenziamento" dal proprio repertorio. Jhonny stesso mi confessò che anche lui aveva passato un periodo in cui durante le trance alcuni spiriti

[20] Francisquito è uno spirito della *corte malandra* che viene incorporato da Jessica.

[21] Il termine *materia universal* indica un medium che, dopo varie *coronaciones* con corti specifiche, può incorporare qualsiasi tipo di spirito senza particolari eccezioni. Non è per forza un grado che viene sancito da un rituale, ma può anche essere riconosciuto *de facto.*

praticavano dei tagli sul suo corpo e collocava questo fatto all'interno di una logica del sacrificio, per la quale attraverso le lacerazioni della sua carne venivano espiate le sofferenze e le negatività altrui. Aggiunse, però, che a un certo momento, al pari di Jessica e vari altri, aveva messo da parte quella modalità di lavoro. C'è da dire, ad ogni modo, che C.B. mise un preciso veto rispetto a questa tipologia di trance considerandola in un certo senso una regressione rispetto ad altre modalità più antiche e meno spettacolari.

Lo stesso Daniel Barrios di cui scrive Ferrándiz, e che appartiene più o meno alla generazione di medium di cui fa parte Jessica, racconta che proprio lo spirito che aprì il suo *cajón* (corpo-cassa) fu Mr. Robinson della *corte vikinga* (2004a: 102-103). Nonostante la sensazione di potere e la tensione anticipatoria che provocava questo tipo di trance, anche lui scelse di abbandonare tale forma espressiva del culto. Allo stesso tempo, tuttavia, decise che non avrebbe reciso i legami con lo spirito che aveva inaugurato il suo lungo cammino nell'*espiritismo marialioncero*. A differenza dell'allontanamento totale di Jessica, egli inaugurò un "programma" di progressivo disciplinamento di modo che Mr. Robinson diventasse più moderato e dialogante, oltre che meno violento. Per gli standard dell'epoca – siamo tra gli ultimi Ottanta e i primi Novanta, in cui provocare l'integrità corporea e dare dimostrazione di sopportare il dolore stavano riscuotendo un grande successo – questo lavoro di inversione lo espose a numerose critiche di *plataneo*, ossia veniva spesso accusato di aver moderato la trance perché, non padroneggiandola totalmente, non era più in grado di sopportare i tagli e le ferite infertigli dagli spiriti.

[…] Come ho già anticipato in precedenza, la storia di questo spirito [Don José Joaquin] è piuttosto anomala. Intendo con ciò dire che, pur essendo una delle prime forze spirituali ad essere apparse in forma definita a Jessica, ha mostrato una certa reticenza a discutere della propria identità. Si è manifestato sin da principio, bene o male inserito all'interno dei canoni della *corte chamarrera*, ossia prevalentemente delle figure di guaritori "tradizionali" o di contadini legati a un immaginario rurale e locale spesso precisamente collocato nella geografia venezuelana[22]. Tali spiriti, assimilabili alla figura del *curandero* – o del *moján* in zona andina – si presentano solitamente come degli anziani che si muovono come se faticassero a camminare a causa dell'artrite. Gli oggetti rituali solitamente associati ai *chamarreros* sono cappello e bastone, le cui tipologie variano poi in base allo spirito particolare. Di norma si richiamano anche a un periodo storico che, seppure variabile, non oltrepassa la prima parte del Novecento e, dunque, non di rado si esprimono in uno spagnolo locale farcito di molti termini non più in

[22] Si pensi al santuario di Don Toribio Montañes ad Agua Blanca (Portoguesa) o alla tomba di Don Nicanor Ochoa a Nirgua (Yaracuy).

uso nella lingua contemporanea[23]. Questo rende la loro maniera di esprimersi a volte di non immediata comprensione e, infatti, uno dei ruoli fondamentali dei *bancos* è fare da mediatori tra lo spirito e i partecipanti alle cerimonie.

[…] Ad ogni modo, pur mantenendo la forma della sua manifestazione all'interno del canone *chamarrero,* nel tempo c'è stata una progressiva caratterizzazione specifica che lo ha portato a identificarsi con una persona precisa, che ho precedentemente citato. Sebbene si possa pensare che il nome di tale personaggio avrebbe dovuto già condurre a fare un collegamento, in realtà questo venne reso ufficiale solo successivamente: sto parlando dell'identificazione con lo spiritista e filosofo spagnolo Joaquín Trincado Mateo (1866-1935), autore di numerosi libri e fondatore della Escuela Magnético- Espiritual de la Comuna Universal (1911) con sedi in Spagna e in buona parte dell'America Latina. Se Ferrándiz menziona la sua dottrina come una di quelle che influenzarono il culto sin dai tempi del regime di Gómez (1908-1935), insieme a quella di Kardec (2004a: 59), nel corso del mio campo non ne ho mai sentito parlare in questa veste di precursore dell'*espiritismo*. Anzi, è curioso che Ivan Zúñiga citi tra i componenti della *corte chamarrera* proprio José Joaquín Trincado (2018: 19), considerata la peculiarità di questo spirito. La corrente nota come Trincadismo ebbe notevole successo in Argentina, dove si è sviluppata largamente e ha stabilito le basi più solide (Lagarriga Attias 2010/11: 206).

[23] A questo si riferisce Nina quando mi ha parlato della difficoltà nel su compito di traduttrice durante le consulte perché gli spiriti non parlano proprio uno "spagnolo spagnolo" (intervista del 10/04/2019).

4. Il culto in Italia

[…] Partiamo prima col comprendere quali siano gli ambiti di intervento esplicito dell'*espiritismo marialioncero* per poi dare uno sguardo a come questi si incrociano con le richieste che si configurano in Italia. In buona sostanza, se dovessimo considerare le numerose espressioni del culto, le aree di intervento sarebbero le più varie e cercare di individuarne una più diffusa è compito praticamente impossibile, a meno di non partire dal presupposto di voler studiare il rapporto del culto con una problematica particolare. Bisogna ricordare del resto che, avendo il medium potenzialmente accesso a spiriti diversi con conseguenti peculiarità differenti, le possibilità di affrontare una serie di temi diversi vengono teoricamente aumentate. Come abbiamo già visto percorrendo la storia del culto, a diverse corti possono corrispondere specializzazioni in particolari aree o tipologie di problemi: alla *corte medica* i problemi di cui solitamente si potrebbe occupare un medico[24] o la "parte spirituale" di questi problemi[25]; alla *corte malandra* le questioni legate alla tossicodipendenza, alla vita di strada, alla delinquenza, ai problemi legali; alla *corte negra*, e in particolare alle *franciscas*[26], tematiche legate alle relazioni amorose e alla sessualità. Per quanto, a parte forse la *corte medica*, gli ambiti sono a tutti gli effetti scarsamente delimitati e definiti da confini estremamente netti. In aggiunta, preciso che a parte alcuni casi solitamente il ricorso alla biomedicina non viene sconsigliato, ma anzi a volte viene anche suggerito come complemento ai trattamenti dei *marialionceros* o, se la richiesta del consultante non viene percepita come all'interno delle proprie competenze, come riferimento principale per alcuni tipi di problemi[27].

[24] Si pensi alle modalità di intervento delle *materias* dell'ospedale spiritista visitato da Ferrándiz in cui i protocolli e le modalità di intervento, seppur simbolicamente, rispecchiavano totalmente quelli biomedici (2004a: 174-179; 2004b).

[25] Inteso come la dimensione più ampia delle cause e implicazioni di un malessere di natura fisica: un'influenza negativa, la disposizione del malato alla guarigione o meno e quindi i suoi stati psicologici, le relazioni sociali, l'ambiente di vita e così via.

[26] Una sorta di sottocategoria della *corte negra*, composta prevalentemente da ex schiave, prostitute, guaritrici popolari di ascendenza afro-venezuelana o afro-caraibica. Tra le principali capeggia Francisca Duarte e nelle cui file a grandi linee rientra anche uno degli spiriti di Jessica nominati in precedenza, ossia Carmelina Bastardo.

[27] Per quanto il tema della "guarigione miracolosa" sia piuttosto ricorrente anche per quanto riguarda la mia stessa esperienza, questo non implica automaticamente che sia sempre cercata a tutti i costi. Da un lato, il culto si propone come coadiuvante o di supporto al malato, se non persino in casi terminali di compiere dei *trabajos* affinché la persona possa essere accompagnata alleviandole le sofferenze nel cammino verso la morte. Dall'altro, anche *materias* che lavorano con José Gregorio Hernández – spirito principale di *corte medica* – possono mandare direttamente consultanti da un medico se considerano che si tratti di un problema inerente solamente a un malfunzionamento fisiologico o organico (Hermes in Ferrándiz 2004a: 174).

[…] Per dare un'idea di come si svolgano questi incontri, solitamente preceduti da un'introduzione sul culto tenuta da C.B. e Jessica e da una lezione sulla lettura del sigaro, citerò ora uno stralcio dei miei appunti – non posso dire si trattasse di un "diario di campo" poiché all'epoca non avevo avviato ufficialmente la ricerca – rispetto all'impressione che ebbi la prima volta che andai in Umbria il 21 luglio del 2015. Prima di procedere, ricordo che all'epoca erano quattro i *marialionceros* venezuelani presenti e conseguentemente l'atmosfera e anche l'organizzazione dei lavori era leggermente diversa – la chiesa stessa non era ancora stata restaurata ed erano, ad esempio, visibili le botole che scendevano nella cripta sotterranea.

L'incontro introduttivo si svolgeva all'interno della chiesa, sconsacrata e appartenuta ai cavalieri dell'ordine templare stando alle informazioni fornitemi da C.B.. L'edificio non era molto grande ma aveva un ampio spazio centrale dove erano state disposte in cerchio una ventina di sedie. Alcune persone avevano già iniziato a disporsi. Entrando dalla porta laterale, sulla sinistra si notava che, al posto di dove abitualmente si trova l'altare nelle chiese, era stato allestito uno spazio rettangolare delimitato da travi di legno in cui era stata sparsa della sabbia. Nella parte più vicina alla parete era stato strutturato a vari livelli su delle pietre un altare elaboratissimo e appariscente colmo di candele, foto, foglietti, pietre, statuette e oggetti svariati. Questi elementi erano stati collocati direttamente sul piano del terreno, ma alcune statue erano poste su un piano più elevato sopra dei massi più grandi. In fondo alla sala dalla parte opposta, poco distante dalla porta d'entrata principale c'era un altro altare, più piccolo ma altrettanto colorato e vistoso. […] Appena sono entrati gli ultimi partecipanti siamo stati invitati a prendere posto nel cerchio. Era molto caldo e non c'era un filo d'aria che attraversava la chiesa; l'atmosfera era densa, come sospesa. […] nel frattempo, gli altri [*bancos* e *materias*] si stavano muovendo per andare ad iniziare a preparare il terreno per la lunga sessione di trance, che ci avrebbe accompagnati per buona parte della notte. […] Nei pressi dell'altare iniziarono pian piano a sollevarsi nuvole di fumo e il suono inizialmente indistinto e sommesso di canti in spagnolo. Intanto, io e gli altri partecipanti venivamo messi al corrente delle regole da rispettare durante la trance. Mantenere il più possibile la concentrazione e la presenza era forse il compito più importante, lo spirito aveva bisogno di poter contare su un gruppo meno distratto possibile che sostenesse il suo permanere. C'erano poi una serie di altre indicazioni più precise quali quella di non incrociare mai braccia e gambe, di un usare luci artificiali di alcun tipo – in particolare flash – di non fissare negli occhi lo spirito, di usare particolari appellativi nei suoi confronti ricordandosi di non chiamarlo mai con il nome della *materia*. Come avrei scoperto poi, le tempistiche della sessione erano assolutamente indefinite, numerosi cambi di programma potevano modificarne la durata. […] Ci sarebbero potute essere consulenze non richieste al pari di discese di spiriti meno avvezzi a seguire i programmi. […] Varie file di sedie erano state ora disposte sulla parte di pavimento ricoperta di sabbia, rivolte verso l'altare. Era ormai pomeriggio inoltrato ma, essendo metà luglio, la luce del sole era ancora nel pieno del suo vigore. L'atmosfera all'interno della chiesa era soffusa e, dalle vecchie porte socchiuse, di luce ne filtrava solo una parte limitata. L'invocazione sembrava ormai terminata e siamo stati invitati a prendere posto sulle sedie disposte a cerchio attorno all'altare. Di fronte a questo erano stati posti alcuni secchi pieni di liquidi di cui non sono riuscito a distinguerne bene il contenuto. Sulla destra invece c'era una porticina, che immaginavo essere quella della vecchia sacrestia; poco a lato c'era un tavolo con un quantitativo notevole di bottiglie, candele e vasetti. A coprire parzialmente il tavolo un paio di sedie che facevano da appendini per vestiti vari, quali gonne floreali, mantelli rossi, camicie e cappelli. Si sarebbero succeduti durante la sessione Jessica e Jhonny, mai contemporaneamente. Jessica era pronta a partire, lo spirito stava per prendere posto in lei. […] Eravamo ormai ai blocchi di partenza. Jessica, alta e magra, si era sistemata in piedi al centro, di fronte all'altare, seguita da alcuni assistenti. Edison si era posizionato alle percussioni, non lontano dal tavolo dei materiali, mentre Jhonny era seduto di spalle in un angolo dell'altare fumando per mantenere la concentrazione, ho pensato. La respirazione di Jessica ha iniziato a farsi più ritmata e sonora, come se stesse cercando di andare in iperventilazione. L'effetto assomigliava a quello di un mantice, con rapide e forti espirazioni dal naso accompagnate da movimenti che curvavano violentemente la schiena. I tempi di durata dei respiri si sono poi fatti sempre più corti, la testa abbassata. A un certo momento le contrazioni si sono fermate e Jessica è rimasta immobile sempre un po' piegata in avanti. Rivolta verso l'altare, ci stava dando le spalle nel silenzio generale. D'improvviso, si è sentita una voce maschile levarsi dalla quiete. Una voce spagnola che suonava come quella di un vecchio e richiedeva i propri bastone e cappello. Subito Yacsenia si è mossa verso la sedia per recuperare gli oggetti richiesti e consegnarglieli. Cappello calcato in testa e bastone alla mano, lo spirito ha salutato i presenti, "*buenos dias, padre*" o "*buenos dias, hermano*" siamo stati invitati a rispondere dopo che gli aiutanti hanno fatto lo stesso. José

Joaquín Trincado era il nome dello spirito, un *curandero* vissuto verso la fine dell'Ottocento, da quello che ho capito. La postura di Jessica era notevolmente cambiata, a tutti gli effetti assomigliava a quella di un vecchio. La schiena ricurva e un po' incassata, l'andatura lenta e incerta. Tutto aveva subito una netta trasformazione; certo era pur sempre Jessica ma, appena si è girata per salutare e benedire i presenti, il suo stesso viso si presentava come un viso altro. Gli occhi erano sbarrati e quasi nulla rimaneva della mimica facciale che avevo osservato in lei nelle ore precedenti. Quelle espirazioni rumorose e forzate che avevano caratterizzato il manifestarsi dello spirito sono rimaste anche durante il resto della sessione anche se meno frequenti. […] Prima di procedere alla fase delle consulte, ogni spirito faceva un giro di saluti e benedizioni a tutti i presenti, con rametti di lavanda o rosmarino imbevuti nel liquido dei secchi per poi "pulire" ognuno di noi. Spesso c'era anche della musica, soprattutto tamburi, ad accompagnare quei gesti; inoltre lo spirito di turno poteva far già intendere per bene le sue tendenze, le sue modalità d'azione, la sua personalità. Esempio lampante di questa presentazione è stato quello della Negra Francisca. Si stava ormai facendo buio fuori, quando il primo spirito incorporato da Jhonny, mi sembra si chiamasse Gran Guerrero, ha annunciato che sarebbe di lì a breve scesa la Negra Francisca. […] Quando si è manifestata e la sua voce squillante ha preso possesso delle corde vocali di Jhonny, subito le è stato fatto indossare un vestito a fiori che avevo visto all'inizio appoggiato sulla sedia vicina alla sacrestia. Le prime richieste dello spirito erano sempre inerenti agli oggetti che ne permettevano la caratterizzazione e l'identificazione. A proposito del far presente la propria personalità, dopo benedizioni e pulizie, Francisca ha richiesto a gran voce della musica e ha dato il via a momenti di ballo invitando tutti a unirsi a lei mostrando il suo carattere diretto e disinibito. […] Tutti, però, indipendentemente dalla tipologia di spirito, erano caratterizzati da una sorta di flusso continuo di presenza quasi fossero incapaci di distrazione. Il loro tempo di reazione alle domande dei consultanti era pressoché immediato, la risposta sempre pronta. […] Lo spazio di incontro era molto ravvicinato, le distanze ridotte al minimo, chi era là per chiedere consiglio veniva fatto accomodare di fronte allo spirito così vicino da mettere le proprie gambe tra le sue. Toccare, manipolare, smuovere parevano le parole chiave di questa interazione. Certo, dipendeva dallo spirito, ma la prossimità fisica era tutto tranne che evitata. […]. Ormai tardi, la sessione già aveva accumulato ore di intenso lavoro. […] Diviso tra volontà di osservazione distaccata e diretto coinvolgimento come partecipante faticavo a tenere il filo. I nomi venivano sorteggiati e, concluse le danze, era tempo di estrarre il primo che sarebbe andato a parlare con questa Francisca. "Gabriele Gatto", una voce mi riportava all'urgenza del presente. Era il mio turno. La luce solare che filtrava dalle porte chiuse si era attenuata, lasciando come principale fonte luminosa le candele colorate dell'altare e quelle sparse in giro che si usavano per accendere i sigari. Francisca era ora seduta in silenzio circondata da tre o quattro persone che si occupavano di sostenere la sua permanenza in particolare con l'imposizione delle mani e il fumo dei sigari. La sua figura si stagliava imponente, seppur raccolta, sullo sfondo illuminato dalla fioca luce delle candele dell'altare. Il pavimento sabbioso da percorrere era ormai cosparso di mozziconi e resti di piante, e inzuppato dai vari alcolici e liquidi usati per le pulizie. Ad aspettarmi una piccola sedia da campeggio posizionata di fronte alla Negra Francisca. Un momento di silenzio, fino a che non ha iniziato a parlare. "Vieni più vicino, di che hai paura? Vieni, vieni! Che voglio vederti bene!", queste le prime parole del nostro incontro. Avvicinatomi con la mia sediola, ho visto anch'io meglio. La fisicità era per forza di cose ovviamente quella di Jhonny ma, pur avendolo visto nelle sue vesti abituali, quei soli due capi d'abbigliamento uniti ai cambiamenti nella voce e nei movimenti parevano bastare a ricostruire un altro strato di corporeità che si sovrapponeva a quella della *materia.* […] Non ho mai calcolato quanto potesse essere stato lungo l'incontro, posso però con certezza dire che per la maggior parte del tempo è stata lei a parlare. Parlava di me con fare sicuro e spedito, delineando un quadro apparentemente credibile e vicino alla realtà. […] Sarebbe anche tornata nei lavori rituali assegnatimi da svolgere nei giorni successivi. Avrei avuto dunque un secondo incontro. Prima della fine della seduta mi ha regalato il suo fazzoletto, che usava per coprirsi i capelli.

Ho deciso di riportare un estratto così lungo della mia prima impressione per fare in modo che il lettore possa cogliere meglio attraverso il racconto uno dei possibili modi di esperire la partecipazione a un'*embajada*. Inoltre, il mio racconto qui riportato fa capo alle mie impressioni precedenti al percorso di studi e approfondimento che avrei compiuto sul culto di María Lionza negli anni a venire. In esso possiamo individuare alcuni tratti piuttosto rilevanti dell'incontro con lo spirito: la dimensione condivisa della consulta, la marcata prossimità corporea richiesta, il fatto che possano già essere messi in atto piccoli rituali di protezione e purificazione durante il colloquio, l'imprevedibilità dei tempi e persino di quale sarà lo spirito con cui si avrà modo di parlare, la percezione di quello che ho chiamato un "flusso di presenza con scarse se non nulle distrazioni" e il fatto che sia prima lo spirito a parlare, facendo un quadro del consultante e fornendo pareri e consigli prima che questo ponga le domande.

A volte, soprattutto nel caso di coppie, possono persino avvenire consulte a due persone contemporaneamente, sia come unica consulta sia come precedente o successiva a un colloquio singolo. Come ho già anticipato, se la persona lo richiede la conversazione con lo spirito può avvenire in privato con la sola ulteriore presenza dei *bancos*[28]. In qualunque caso, l'*embajada* è il momento durante il quale ad ogni partecipante – oltre a ricevere consigli, piccoli compiti da portare a termine, come petizioni e offerte, o anche operazioni rituali terapeutiche, se lo spirito lo ritiene necessario – vengono assegnati i *trabajos de tierra* o lavori terrenali.

Oraculo per un despojo ♦ Gabriele Gatto – dicembre 2018

[28] Durante la mia ricerca, comunque, le consulte private sono state una netta minoranza sul totale di quelle a cui ho assistito.

[…] Tirando le somme, dunque, Csordas e Kelinman (1998) aumentano l'ampiezza del raggio entro il quale poter muoversi nello studio dell'efficacia. Innanzitutto, se spesso l'attenzione si è concentrata in passato solo sui terapeuti, è altrettanto rilevante considerare l'esperienza dei pazienti. In secondo luogo, il processo terapeutico si estende ben oltre l'evento terapeutico in sé, andando poi a comprendere il quotidiano del paziente, oltre che della sua rete relazionale. In terza battuta, l'ambito terapeutico è situato all'interno di una rete in cui si intrecciano interessi politici ed economici.

Inoltre, per quanto sia un'affascinante direzione di ricerca, non intendo seguire i percorsi tracciati da chi ha cercato e sta tentando di trovare il punto di allacciamento tra i processi simbolici e quelli fisiologici. Innanzitutto, perché non ritengo di avere le competenze necessarie per poter trattare adeguatamente questo argomento, ma nemmeno penso che sia per forza necessario concentrarsi solo su tale collegamento al fine di giustificare i possibili effetti di una terapia rituale. Dunque, se anche questo filone di studi può comunque portare conclusioni interessanti e utili, personalmente più che guardare all'esito terapeutico delle pratiche del culto – cosa che, abbiamo visto, è piuttosto difficile da verificare e che richiederebbe, se proprio si volesse tentarla, una più lunga e minuziosa analisi – prenderò in considerazione alcuni elementi in gioco nel processo terapeutico.

L'intensità e la densità delle cerimonie del culto si basano sulla spiccata proliferazione di materiali devozionali e rituali – statue, santini, fotografie, candele, fiori, frutta, alcolici, sigari, miele, argilla, ecc. – che contraddistinguono gli spazi e li riempiono di peculiari odori, sapori, colori e sensazioni che, uniti alla luce delle candele e al contatto diretto con la sabbia, danno vita a un *sensorium* piuttosto peculiare. In questo contesto avvengono le consulte – che non riguardano solo la dimensione della diagnosi ma prevedono, in molti casi, già un trattamento[29] – durante le quali i partecipanti parlano con le *materias transportadas*, ma anche i *trabajos de tierra*. Poco dopo l'arrivo al campo – e, in molti casi, alle prese con le prime informazioni ricevute sul culto – ogni partecipante viene catapultato in poco tempo in questa nuova realtà nella quale farà molto gioco l'efficacia trasformativa della mimesi attivata dai medium nel corso dell'*embajada*. Questo momento, infatti, si configura come decisivo nel confronto e nella validazione di quella che può essere interpretata come una realtà che trascende il visibile. Detto altrimenti, è qui che si può essere posti di fronte a una performance

[29] Una separazione, questa, più di stampo teorico che reale poiché non di rado le diagnosi possono già riguardare un certo trattamento del problema. Si pensi, ad esempio, al fatto che già la traduzione compiuta dal terapeuta di una sofferenza indefinita in termini precisi può essere vissuta come una prima forma di terapia.

esteticamente impeccabile al punto da collocarne la matrice in un ordine extra-umano, o almeno extra-ordinario.

In questo senso, i campi sono immersi, più che in una fase di transizione, in una fase di sospensione del quotidiano che oltrepassa, indietreggia e lambisce quelle che sono le soglie e i margini tra visibile e invisibile, razionalità e magia, mente e corpo. In questa realtà, guidati dai "signori del limite" – prendendo a prestito le puntuali parole di De Martino[30] (1973: 129) per indicare il medium-spirito – i partecipanti avanzano lungo questo confine, cercando allo stesso tempo di trascenderlo. L'aspirazione di poter mantenere anche fuori da tale momento delimitato, che sia quello rituale o quello comunitario, le sensazioni, le intuizioni deve fare i conti con il

> […] paradosso che l'*esperienza* della *communitas* diventa la *memoria* della *communitas*, col risultato che questa, nel suo sforzo di replicare se stessa, sviluppa storicamente una struttura sociale, in cui gli iniziali rapporti liberi e innovativi fra individui si trasformano in rapporti regolati da norme fra *personae* sociali. […] quanto più spontaneamente gli uomini diventano "uguali", tanto più essi si distinguono e diventano "se stessi"; più diventano *la stessa cosa* sul piano sociale, meno si considerano tali su quello individuale [corsivo dell'Autore] (Turner 1986: 91).

In un certo senso, dunque, la memoria che ne serbano diventa uno degli elementi che comunque i partecipanti possono riportarsi al ritorno alle loro vite cercando, come possibile, di integrarli nel proprio vissuto quotidiano. La libertà di sperimentazione non è certo totale o in opposizione completa alle norme e ai valori della "struttura" (Turner 1972; 1986) ma, soprattutto grazie all'apparente estraneità delle sue pratiche e dei suoi discorsi, il culto di María Lionza permette di muoversi agevolmente in aree d'esperienza meno esplorate, e abitualmente meno espresse, come pure di trovare lo spazio per condividerle e ricostruirne un significato.

Come ha osservato Gina, «Per me questo è un contenitore che ti permette di far uscire quello che deve uscire» (intervista del 28/04/2019). Aggiungerei, appunto, che le forme dell'*espiritismo marialioncero* forniscono la possibilità di tradurre "quello che deve uscire" in modalità inedite e quella di manipolarne i simboli in nuove declinazioni. Del resto, la limitazione all'interno della cornice del culto di María Lionza non esclude certo l'integrazione

[30] Riporto qui un estratto più ampio del passo di De Martino tratto da *Il mondo magico* in cui, mentre riflette sul percorso di apprendimento degli "stregoni" arunta australiani. Questi sarebbero in grado di padroneggiare la propria e altrui solitamente angosciosa labilità esistenziale, nel particolare caso che segue di percepire eventuali esseri maligni nel vento che si avvicina all'accampamento. De Martino, dunque, scrive a tal proposito: «Chi leggerà in questo "oltre" del vento, chi identificherà la forma che travaglia la sua realtà, chi ristabilirà il limite che renda l'esserci presente al mondo? Solo coloro che, nel dramma esistenziale, sono diventati i signori del limite, gli esploratori dell'oltre, gli eroi della presenza» (1973: 129).

creativa di nuove influenze, come abbiamo visto ampiamente anche per quanto riguarda il suo percorso storico lungo il Novecento. Allo stesso tempo, però, vengono mantenute una certa configurazione e delimitazione rituale precise per l'esecuzione dei lavori in modo da favorire la concentrazione e combattere la dispersione e la distrazione nel corso dei *trabajos*. Un disciplinamento dato anche dal manifestarsi degli spiriti attraverso una mediazione che necessita di alcuni punti di riferimento, di essere "contenuta", per poter avviare una comunicazione, un'interazione con l'Altro che sia traducibile e, dunque, comprensibile. In altri termini, potremmo definirlo «uno spazio recintato con contenuti infiniti» (Giovanni, intervista del 19/07/2019), nel quale si viene guidati attraverso vari livelli di mediazione nel percorso di ricerca della risoluzione dei propri problemi.

5. Bibliografia

Amodio E., (2009) *Las cortes históricas en el culto a María Lionza en Venezuela. Construcción del pasado y mitologías de los héroes*, Revista Venezoelana de Economia y Ciencas Sociales, 15 (3): 157-68.

Canals R.,
(2012b) *¿Más allá del dualismo? Reflexiones sobre la noción de "cuerpo" en el culto a María Lionza (Venezuela)*, Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, 67(1): 241-265;
(2014b) *Global Gods and Local Rights: Venezuelan Immigrants in Barcelona*, in Isin E. e Nyers P. (a cura di), *Routledge Handbook of Global Citizenship Studies*, Routledge, London: 508–21;
(2017) *A Goddess in Motion. Visual Creativity in the Cult of María Lionza*, Berghahn Books, New York.

Clarac de Briceño J., [1992] (2009) *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*, Universidad de los Andes, Mérida.

Ferrándiz F.,
(1996) *Malandros, africanos y vikingos: violencia cotidiana y espiritismo en la urbe venezoelana*, in Caravantes C. (a cura di), *Antropología Social de América Latina*, Actas del VII Congreso Nacional de Antropología Social, Zaragoza: 125-137;
(1999) *El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos*, Alteridades, 9(18): 39-55;
(2002) *Calidoscopios de género: cuerpo, masculinidad y supervivencia en el espiritualismo venezolano*, Alteridades, 12(23): 83-92;
(2004a) *Escenarios del cuerpo: espiritismo y sociedad en Venezuela*, Universidad de Deusto, Bilbao.

Sanchez R., (2001) *Channel-surfing: Media, Mediumship, and State Authority in the María Lionza Possession Cult (Venezuela)* in de Vries H., Weber S. (a cura di), *Religion and Media*, Stanford University Press, Standford: 388-434.

Beneduce R., (2002) *Trance e possessione in Africa. Corpi, mimesi e storia*, Bollati Boringhieri, Torino.

Csordas T.,
(1990) *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, Ethos, 18(1): 5-47;
(2003) *Incorporazione e fenomenologia culturale*, Antropologia, 3: 19-42 [ed. or. 1999, *Embodiment and Cultural Phenomenology*, in Weiss G. e Haber H. (a cura di), *Perspectives on Embodiment. The Intersections of Nature and Culture*, Routledge, New York: 143-162];

Csordas T. e Kleinman A., (1998), *Il processo terapeutico*, in Lanternari V. e Ciminelli M.L. (a cura di), *Medicina, magia, religione, valori. Volume secondo: dall'antropologia all'etnopsichiatria*, Liguori, Napoli: pp. 109–30 [ed. or. 1990, *The Therapeutic Process*, in Johnson T. e Sargent C. (a cura di), *Medical Anthropology. Contemporary Theory and Method*, Praeger, New York].

De Martino E., [1948] (1973) *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino.

Díaz M., (1987) *María Lionza: religiosidad mágica en Venezuela*, Univensa, Caracas.

Duffy-Gideon R., (2014) *Mito y rito de María Lionza: una distinción clave*, EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, 2: 69-99.

Ingold T., (2014), *That's enough about ethnography!,* HAU. Journal of Ethnographic Theory, 4(1): 383–395.

Jackson M., (1989) *Paths Toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Indiana University Press, Bloomington.

Nichols E.G., (2006) *The Power of the Pelvic Bone. Breaching the Barriers of Social Class in Venezuela*, Frontiers. A Journal of Women Studies, 27(3): 71-105.

Piasere L., (2002) *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Editori Laterza, Roma-Bari.

Schirripa P., (2001), *Di ahøne. Pratiche della possessione tra gli nzema del Ghana sud-occidentale*, Annuario di Antropologia, 1: 77–98.

Taussig M., (1993) *Mimesis and Alterity. A particular History of the Senses*, Routledge, New York.

Turner V.,
(1972) *Il processo rituale*, Morcelliana, Brescia [ed. or. 1969, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Aldline Publishing Company, Chicago];
(1986) *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna [ed. or. 1982, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, Performing Arts Journal Publications, New York].

Zúñiga I., (2018) *Espiritualismo y culto a María Lionza: una mirada a la mística de dos movimientos mágico-religiosos de México y Venezuela*, Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural, 11(13): 3-21.