

COSTRUIRE TEMPLI PER TESSERE RETI

UNA LETTURA SOCIO-SPAZIALE DELLA TRANSIZIONE
URBANA A PONDICHERRY, INDIA MERIDIONALE (1960-2014)

Building Temples, Tracing Networks: A Social and Spatial Perspective of Urban Transition in Pondicherry, South India (1960-2014)

This article discusses in historical-anthropological perspective the transformations of social networks over the past four decades of urban transition in Pondicherry (South India). To grasp the specificities of these changes, it focuses on the history of the temples of the Tamil goddesses named Amman in a recently urbanized neighborhood. The cult of the goddesses offers a very interesting case of a cultural and social institution in the process of moving from rural areas to the cities and can therefore be used as a key to understanding the urban transition. By referring to the concept of «subaltern urbanization», the article shows that in South India there is no single dominant model of urbanization, but rather a variety of ways in which social groups use their agency and a repertoire of ideas and symbols partly of rural origin to bring order into social relations.

Keywords: Urban Transition, India, Pondicherry, Amman Goddesses, Temples.

Introduzione: osservare l'urbanizzazione attraverso i templi

Il processo di urbanizzazione in India ha visto una rapida crescita negli ultimi quaranta anni. Se nel censimento del 1961 la popolazione urbana rappresentava poco meno del 18% della popolazione totale dell'India, secondo i risultati provvisori di quello del 2011 essa arriva invece già al 32%¹. Il fenomeno sembra poi essere storicamente più accentuato nella parte meridionale del sub-continente: se prendiamo in considerazione il Tamil Nadu, l'indice di urbanizzazione è passato da essere intorno al 30% nel 1971, a sfiorare il 50% nel censimento del 2011². Questa imponente crescita delle città è il frutto di tre fattori: a un incremento naturale della popolazione maggiore nelle città, va affiancata infatti una consistente migrazione dalle aree rurali a quelle urbane, così come l'effetto «inglobamento»³. Quest'ultimo avviene quando l'espansione dei confini cittadini causa l'incorporazione di vecchie aree di villaggio nelle città.

Queste nuove aree presentano una serie di caratteristiche particolari, che le pongono al limite fra le comuni concezioni di ciò che è urbano e ciò che è rurale. Esse possono essere considerate un po' la frontiera della «rivoluzione urbana»⁴, nella quale essa trova i suoi limiti dal basso. Esiste quindi la forte esigenza di cercare di capire meglio il funzionamento di queste aree di transizione e collegamento, sia in senso spaziale che diacronico, fra città e campagna, fra mondo urbano e mondo rurale, che ha spinto numerosi studiosi a cercare categorie che potessero definirle al meglio⁵. Un concetto ormai classico è quello di «villaggi urbani», elaborato dalle scienze sociali e oggetto di numerosi dibattiti e discussioni⁶. Questa categoria ha avuto un largo successo negli studi etnografici e qualitativi, in quanto si fonda su una comparazione di elementi variabili su scala micro-sociale, che possono andare dagli stili di vita alle strutture di potere e parentela o ai sistemi di produzione economica. L'idea di fondo è che il villaggio indiano, inteso non come semplice spazio fisico ma come comunità sociale organizzata, si proietti nella realtà urbana e possa quindi essere usato come categoria interpretativa delle nuove forme di sociabilità che si trovano nei quartieri cittadini, in particolar modo gli *slums*⁷. Le forme aggregative in città seguirebbero in buona parte gli stessi schemi tipici delle comunità di villaggio, come reazione a un'urbanizzazione troppo rapida e veloce, sprovvista per ragioni strutturali della capacità di elaborare nuovi modelli organizzativi⁸. Se questa prospettiva ci aiuta a cogliere meglio la complessità dell'organizzazione cittadina e le continuità fra mondo rurale e urbano, essa trova però un suo limite nel reificare e irrigidire l'idea del villaggio tradizionale indiano, facendo passare in secondo piano i processi di mutamento e innovazione sociale che non solo l'urbanizzazione ma anche i villaggi presentano⁹.

Alla nozione di villaggi urbani si sono aggiunti in tempi recenti altri tentativi di interpretazione di queste aree, fra cui l'idea di «urbanizzazione subalterna», fondata più sull'analisi di dati macro-sociali da parte di geografi, economisti e demografi¹⁰. I dati quantitativi hanno fatto emergere come, non solo dal punto di vista delle istituzioni culturali e sociali, ma anche da quello delle dinamiche demografiche, economiche e politiche, le aree di recente urbanizzazione presentino una serie di caratteristiche che le pongono al confine fra le definizioni di urbano e rurale. Le analisi di livello macro hanno evidenziato anche come in queste aree si verifichi un'interazione fra attori e processi di livelli diversi, che dà ampio spazio all'*agency* dei gruppi locali dal basso in opposizione e negoziazione con le pianificazioni dall'alto. L'esito finale di questo intreccio di livelli e processi è multiplo e variegato,

e però può essere ricostruito solo fino a un certo punto dall'analisi dei dati quantitativi. Dagli studi stessi di questo tipo emerge la necessità di un'interazione con le ricerche qualitative che sia in grado di ricostruire le particolarità delle dinamiche locali sul livello micro-sociale.

Il mio proposito con questo articolo è di inserirmi all'interno di questo panorama di studi, osservando in prospettiva storico-antropologica trasformazioni e continuità dal basso nel processo di transizione che ha portato realtà rurali a essere incluse in aree cittadine, soprattutto per quanto riguarda le reti sociali. Per fare ciò mi servirò di alcuni dei primi dati che emergono da una ricerca etnografica tuttora in corso nell'area urbana di Pondicherry¹¹, nell'India meridionale di lingua tamil¹². Per cogliere le particolarità delle trasformazioni delle reti sociali nel corso della transizione urbana ho scelto di concentrarmi nel corso della mia ricerca su una mappatura dei templi – in particolare quelli delle dee tamil denominate Amman¹³ – in una prospettiva di analisi spaziale del fenomeno storico-sociale. In che misura i templi possono essere interessanti per osservare queste trasformazioni da rurale a urbano? La mia idea è che i templi – intesi come istituzioni comunitarie complesse di aggregazione sociale – possano costituire un punto di vista privilegiato nello studio del processo di urbanizzazione, grazie alla centralità che tradizionalmente rivestono nella società sud-indiana. Molti studi hanno messo in risalto da prospettive diverse l'importanza e il ruolo cruciale dei templi nel regolare e allo stesso tempo rappresentare la struttura sociale dei villaggi tamil¹⁴. La ricerca etno-storica di Appadurai¹⁵ sull'area urbana di Triplicane a Madras – l'odierna Chennai, capitale del Tamil Nadu – ha evidenziato invece come la storia culturale delle divinità possa essere integrata dalla storia sociale dei templi e della loro organizzazione, con delle ricadute più ampie sulla storia di una società. Altri ricercatori hanno infine messo in luce il fatto che i tradizionali templi di villaggio dell'India meridionale non solo non spariscono ma anzi si trasformano e si adattano molto bene ai contesti urbani¹⁶. Questi templi in transizione sono soprattutto quelli delle dee tamil Amman che diffondendosi in città assumono altre forme, adottano nuovi simboli e assumono significati sociali inediti.

Le dee Amman sono state per molto tempo parzialmente trascurate dai ricercatori, che le hanno a lungo considerate una sopravvivenza della cultura dravidica, «folk deities», «grama devata», «dee di villaggio», in opposizione all'induismo brahmanico presente nelle città¹⁷. Tuttavia, il loro culto è oggi praticato dalla maggioranza dei ta-

mil non solo nei villaggi ma anche nei centri e periferie urbane. Le caste non-brahmaniche le considerano dee molto potenti, più vicine alla vita quotidiana che non le principali divinità dell'induismo. Esse sono non-vegetariane e sia gli officianti che i fedeli provengono da caste medie e basse. Le dee Amman sono comunque integrate dai loro fedeli nella cosmologia induista, attraverso la loro identificazione in figure come Parvati e Kali, e la loro connessione a culti importanti come quelli di Ganesha e Shiva. L'idea che sta alla base di questo articolo è che le dee Amman non siano un semplice culto di villaggio sopravvissuto in città: esse rappresentano piuttosto una espressione religiosa delle caste medie e basse che mette in questione la visione monolitica dell'induismo e della società indiana, e la loro presenza in aree urbane è espressione delle negoziazioni – non solo simboliche – interne alla struttura sociale che caratterizzano la transizione urbana.

Usando le reti sociali come chiave di lettura della transizione urbana, nell'articolo mi concentrerò dunque sul ruolo sociale del culto delle dee Amman nei processi di urbanizzazione che l'India meridionale tamil sta attraversando da più di quarant'anni. Il culto delle dee rappresenta un caso molto interessante di istituzione sociale e culturale in fase di transito dalle aree rurali alle città. Seguendo quindi le considerazioni di Appadurai sulla centralità del tempio nella vita sociale dell'India meridionale, userò i templi delle dee Amman per osservare come le reti sociali dei loro frequentatori si trasformano nel corso dell'urbanizzazione. Il mio lavoro non vuole dunque essere tanto un'etnografia dei templi nel contesto dell'urbanizzazione – anche se in partenza necessariamente lo è – ma piuttosto un'etnografia del contesto dell'urbanizzazione attraverso i templi. Se i templi ordinano e determinano le reti sociali di un'area, la loro funzione va infatti al di là della sfera tradizionalmente intesa come religiosa e si allarga a un contesto sociale più esteso. La prospettiva etnografica appare potenzialmente molto proficua nel ricostruire e analizzare queste situazioni, in quanto si centra sullo studio diretto dei contesti locali e delle dinamiche micro-sociali. La mia ricerca si è basata quindi su un'etnografia urbana centrata in chiave spaziale e storica, focalizzata sul collegamento fra comportamenti sociali e luoghi in una prospettiva processuale. La spazializzazione delle reti sociali nel tempo ci permette a mio parere di cogliere meglio le dinamiche processuali che stanno alla base delle trasformazioni urbane, delineando meglio il caso di studio¹⁸.

La ricerca che ho svolto è localizzata nella città di Pondicherry (oggi in tamil Puducherry) in India meridionale. Pondicherry può essere

considerata un esempio emblematico della rapida crescita di città di medie dimensioni in India. Pur essendo infatti la capitale di un Union Territory¹⁹ le sue dimensioni sono contenute – a fini censitari è considerata una «city» – ma in rapida crescita: la sua area urbana è passata da 162.639 abitanti secondo il censimento del 1981 a 241.773 secondo i risultati di quello del 2011²⁰. L'Union Territory di Pondicherry ha la particolarità di comprendere gli ex-possedimenti francesi in India. I francesi stabilirono il loro primo insediamento nel 1674, ma la città venne costruita soltanto nel 1703-1706. In seguito ad alterne vicende e distruzioni causate dalle guerre franco-britanniche per il controllo dell'India meridionale, la città venne ricostruita nel 1765 nella forma che attualmente presenta il centro storico. Dopo ripetute sconfitte, nel 1816 i confini dei possedimenti francesi vennero limitati al territorio dell'attuale UT, ovvero i dintorni della città e poche altre *enclaves*. Dopo l'indipendenza dell'India dal dominio britannico, Pondicherry rimase in mano ai francesi ancora fino al 1954, anno in cui venne trasferita *de facto* all'India (l'unione effettiva avvenne solo nel 1964). Gli accordi fra Francia e India prevedevano che gli ex-possedimenti francesi conservassero la loro specificità territoriale, e quindi al posto di essere inglobata dal vicino Tamil Nadu la città costituì un autonomo Territorio dell'Unione.

Pur essendo amministrativamente autonoma dallo Stato del Tamil Nadu, Pondicherry appartiene pienamente al mondo culturale tamil. Le tracce del suo essere un'*enclave* francese si notano solo nel centro storico della città, che proprio per questa sua particolarità costituisce uno dei principali centri turistici dell'India meridionale. Fuori però dai limiti della «ville blanche» e ancor di più fuori dall'area della «heritage town», nulla distingue i nuovi quartieri di Pondicherry da quelli delle altre città del confinante Tamil Nadu, con l'eccezione dei numerosi locali dove si vendono bevande alcoliche: a parte questa particolarità, lingua, nomi delle caste, partiti politici e tradizioni sono totalmente integrate nell'area tamil. Il francese non è quasi parlato dalla popolazione locale e la percentuale di popolazione cristiana non è particolarmente significativa come per esempio nell'ex-enclave portoghese di Goa. Il passato francese non ha lasciato molte tracce al di fuori del centro storico²¹.

All'interno della città, ai fini di questo articolo mi sono focalizzato su un'area molto specifica che mi sembra possa illustrare al meglio la transizione urbana. Quest'area (fig. 1) sorge immediatamente a nord della vecchia città coloniale francese ed è in realtà un insieme di località diverse, nate dall'espansione di piccoli insediamenti. La prima di queste località (fig. 2) è un'antica borgata di pescatori Chettiyar Ka-

duvar chiamata Kuruchikuppam, che ha mantenuto in gran parte la sua struttura originaria nel corso dell'inglobamento in città. Le altre due, Vazaikulam e Sinneyapuram, sono località un tempo rurali con piccoli insediamenti di agricoltori Vanniyar Kavundar, che sono state profondamente trasformate dall'espansione urbana. Tutte e tre le località sono comprese in uno spazio che nella sua lunghezza da est a ovest raggiunge un massimo di 750 metri, e da nord a sud di 450; uno spazio rimasto fino agli anni Settanta un «interstizio» fra la parte settentrionale della vecchia città di Pondicherry – e il suo allargamento costituito da Ponnayapet, la zona intorno al *boulevard* settentrionale – e quella meridionale del vicino villaggio di Vaithikuppam. Si tratta complessivamente di un'area oggi comunque non troppo densamente popolata: i dati ufficiali indicano poco più di 6.000 persone²² in poco meno di 2 kmq, mentre la media cittadina è di oltre 11.000 abitanti per kmq. È un'area abbastanza povera: è stata dichiarata ufficialmente uno *slum*²³ e i principali gruppi che vi risiedono, Vanniyar e Chettiyar, si trovano negli elenchi delle *Other Backward Classes* (OBC)²⁴; oggi vi abitano inoltre famiglie appartenenti alle *Scheduled Castes* (SC)²⁵. Nonostante la loro vicinanza al centro, l'urbanizzazione delle tre località è assai recente, risalendo agli ultimi quarant'anni. Oggi l'intera area possiede una chiesa cattolica e almeno 16 templi, di cui 14 dedicati alle dee Amman. La storia dell'area, le caratteristiche della sua popolazione e i suoi templi la rendono a mio parere un caso potenzialmente interessante, che può illustrare con chiarezza molti aspetti della transizione urbana in India meridionale, così come cambiamenti e continuità fra la realtà comunitaria rurale e le nuove reti sociali urbane.

Un tempio e la sua storia

Iniziamo ora raccontando la storia di un tempio in una di queste località, Vazaikulam²⁶ (fig. 2, numero 5). Come ho appena accennato, pur essendo un'area immediatamente prossima alla vecchia città storica, la sua urbanizzazione è molto recente. Secondo i racconti degli abitanti, fino alla fine degli anni Sessanta l'area era occupata da una grande foresta paludosa di palme. In quest'area vivevano sparuti gruppi di Vanniyar Kavundar – una sotto-casta locale di agricoltori²⁷ – che si dedicavano a un'orticoltura quasi di sussistenza o di piccolo commercio nel vicino mercato di Pondicherry. I componenti di questa comunità erano gli unici abitanti dell'area, che era considerata «chiusa» alle altre caste.

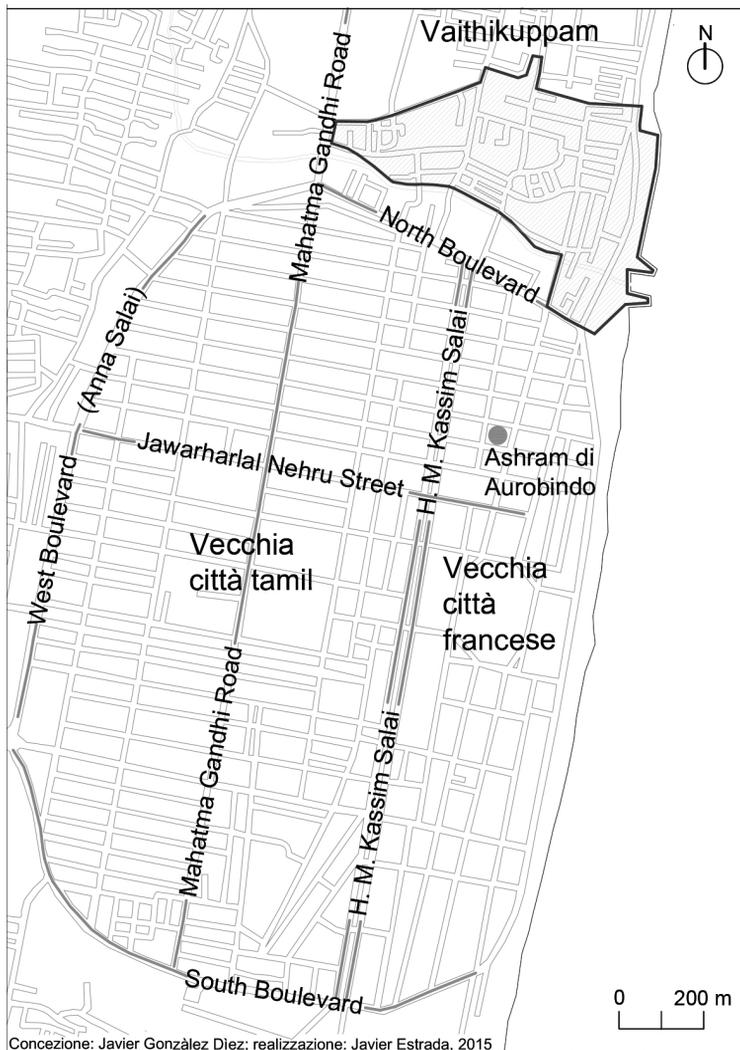


FIG. 1. Localizzazione di Kuruchikuppam, Vazaikulam e Sinneyapuram nell'area urbana di Pondicherry.

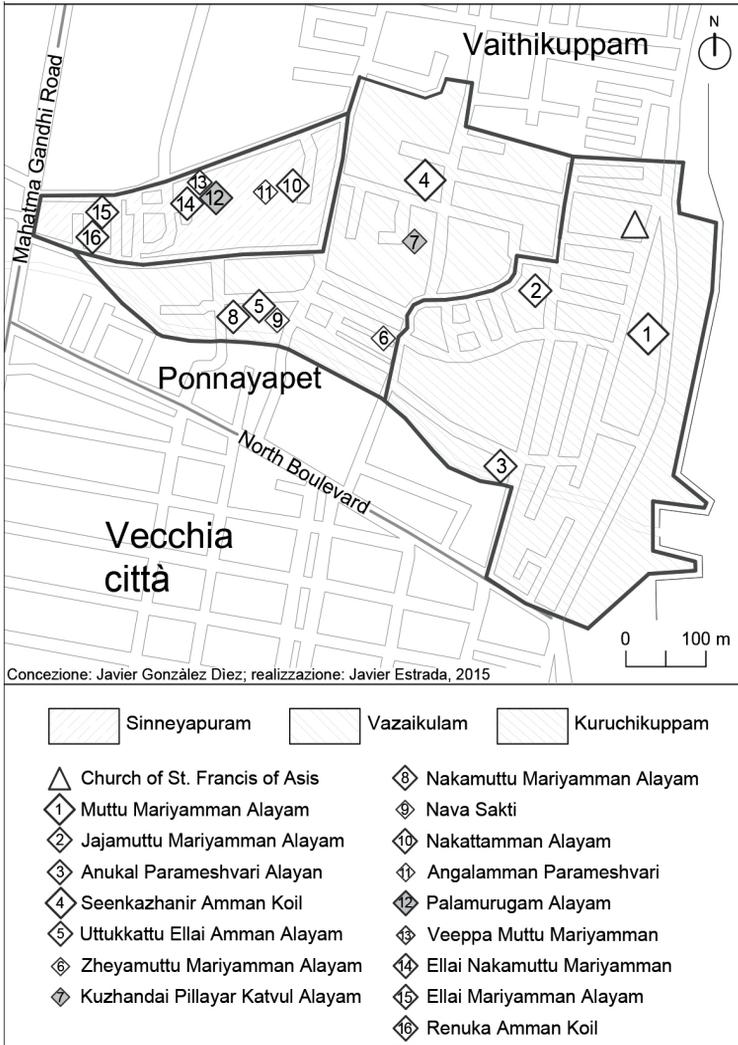


FIG. 2. Localizzazione dei templi all'interno dell'area di Kuruchikuppam, Vazaikulam e Sinneyapuram.

In un punto della foresta sorgeva un ruscello presso cui un serpente aveva il suo nido. La presenza dei serpenti, abbastanza frequente nella costa di Pondicherry, è spesso considerata un segno della presenza della dea. Fu quindi così che, sempre secondo i racconti degli attuali abitanti, due membri della comunità, Mrs. Muniammal e Mr. Perumal,

costruirono un piccolo altare dedicato a Naga Amman, letteralmente la Signora o Madre dei Serpenti. Presso l'altare venivano officiate periodicamente delle *pooja* [l'atto di saluto e adorazione delle divinità]²⁸, mai però da *pusari* [persone esperte nei rituali]²⁹. Il culto tamil della dea, infatti, veniva considerato come primitivo e selvaggio da parte di questi ultimi, al punto che nella maggioranza dei casi essi si rifiutavano di officiarlo³⁰. Le dee non erano infatti vegetariane come la maggior parte delle principali divinità del pantheon sanscritico: accettavano e anzi richiedevano sacrifici di sangue, e si manifestavano in forme considerate degradanti e terrifiche quali la possessione. La maggior parte dei *pusari* che officiavano abitualmente nei templi delle dee erano quindi non-brahmani, ma essendo dei professionisti erano remunerati per il loro lavoro. Di solito, i soldi per pagarli erano raccolti dalle comunità dei templi, attraverso collette annuali. Nel caso dei piccoli altari, le spese raccolte per il loro mantenimento bastavano appena a pagare le offerte e il *prasada* [il cibo offerto alla divinità]³¹, per cui un *pusari* costituiva spesso un lusso non raggiungibile. A svolgere le *pooja*, peraltro in lingua tamil³², erano quindi Mrs. Muniammal e Mr. Perumal, con l'aiuto di gente della zona.

La situazione cambiò radicalmente verso il 1970. Nel 1969 venne infatti approvato il primo *Puducherry Town and Country Planning*³³, in seguito al quale l'amministrazione locale intraprese vaste operazioni di bonifica intorno alla città, eliminando le paludose foreste periurbane e costruendo moderne case popolari. Le modifiche erano urgenti perché Vazaikulam non solo sorgeva immediatamente a ridosso del centro città, ma era anche un'isola paludosa intorno alla quale l'urbanizzazione era già abbastanza avanzata. L'espansione urbana di Pondicherry non si è realizzata solo attraverso un'espansione progressiva del centro urbano, ma anche per via dell'ingrandimento di centri circostanti che, crescendo, sono andati a confluire tutti insieme. Dal momento che l'espansione di questi centri è avvenuta inizialmente attraverso le direttrici stradali, è frequente che siano spesso rimasti degli spazi «interstiziali» che sono stati urbanizzati in un secondo momento.

Tornando a Vazaikulam, non è dunque strano che verso il 1970 essa fosse una sorta di «isola rurale» circondata da contesti urbanizzati: a sud dal centro di Pondicherry, ad ovest da M. Gandhi Road (grande arteria stradale che conduce a nord verso la East Coast Road, la principale strada verso Chennai), a nord e a est da Vaithikuppam e Kuruchikuppam, rispettivamente un villaggio e una borgata abitate da pescatori Chettiyar Kaduvar. La bonifica portò profonde trasformazioni: l'area divenne un quartiere residenziale e la sua composizione di casta passò a essere «mista»: le case popolari costruite dal governo locale vennero

assegnate non solo ai Vanniyar originari della zona, ma anche a molti cittadini provenienti dalle *Scheduled Castes* e a immigrati di lingua malayalam dal Kerala. La parte meridionale dell'area, quella più a ridosso del centro, fu colonizzata da professionisti e funzionari appartenenti alla nascente «middle class» indiana³⁴, molto spesso legati all'Ashram di Aurobindo³⁵.

Nel corso di queste opere, anche il piccolo altare di Naga Amman venne distrutto, ma su richiesta degli abitanti guidati da Mrs. Muniammal e Mr. Perumal il governo concesse un'area per ricostruirlo a pochi metri dalla collocazione originaria. È a questo punto che entra in scena Mrs. Kuppamal, una donna Vanniyar dell'area che all'epoca aveva 40 anni. Secondo la biografia narrata dalle figlie, all'inizio non era una devota della dea, ma lo divenne in quegli anni. Il principale segno attraverso cui la dea manifestò la sua predilezione verso di lei fu quello della possessione. Non tutte le persone hanno il privilegio di essere visitate dalla dea: questo è un segno della sua benevolenza nei confronti di determinati individui, che ne diventano i messaggeri. Molto diffusa in ambito rurale, la possessione era uno di quei tratti che venivano usati dai brahmani per squalificare il culto delle dee Amman come una sorta di religione popolare quasi superstiziosa, radicalmente lontana dalla purezza delle pratiche dell'induismo. Tuttavia, come evidenza anche Margareth Trawick Egnor nel suo studio sul quartiere di Tiruverkadu a Chennai, è proprio negli anni Settanta che questa pratica inizia a emergere nei sobborghi urbani e che, ben lontana dallo sparire, si diffonde come caratteristica del culto delle Amman³⁶.

Fin dal momento in cui venne posseduta, Mrs. Kuppamal decise di raccogliere il testimone della gestione dell'altare, in quanto Mrs. Muniammal e Mr. Perumal erano ormai molto anziani. Ella decise di usare le compensazioni finanziarie che il governo aveva dato agli abitanti della zona per costruire al posto dell'altare un tempio più grande, da dedicare a una nuova Amman in sostituzione della precedente. Il suo nome era Uttukkattu Ellai Amman, popolarmente contratto in Uttukkattamman. Il termine *uttukkattu* in tamil vuol dire ruscello, e venne scelto in memoria del fatto che l'antico serpente di Naga Amman viveva nell'acqua. *Ellai* vuol dire invece «bordo», ed è un nome attribuito molto comunemente alle Amman che si ritiene presidino il confine di una determinata zona. Come molte altre Amman, questa dea possedeva un potere molto forte ma non troppo ben definito. Secondo la descrizione che mi diede la figlia maggiore di Mrs. Kuppamal, il potere della dea era abbastanza individualizzato secondo le richieste e i bisogni («is special for everything»). Questa sorta di «pluralizzazione delle competenze» delle dee Amman è un tratto abbastanza

frequente che ho ritrovato in quasi tutti i templi che ho visitato a Pondicherry: a parte lievi tendenze a blande specializzazioni, i poteri delle dee riguardano ambiti generici ma molteplici, quali la ricerca del matrimonio, di un figlio, il successo scolastico o lavorativo. La situazione è molto cambiata rispetto alle prime descrizioni, nelle quali le dee si specializzavano in temi precisi, quali malattie specifiche o eventi naturali³⁷.

Il successo che il tempio di Uttukkattamman ebbe negli anni successivi si fondò sicuramente sulla capacità di questa dea di venire incontro alle esigenze e ai problemi della gente in maniera flessibile e variegata. Ma questo non è l'unico fattore che determina il successo o il fallimento di un tempio. I templi per crescere e mantenersi hanno bisogno di fondi, per rinnovarsi e ingrandirsi architettonicamente nel corso dei *kumbhabhishegam* [rituali di rigenerazione della divinità e riconsacrazione del tempio] dodecennali³⁸, per organizzare cerimonie imponenti e sfarzose nel corso dei festival, per assicurare la realizzazione delle *pooja* e delle cerimonie principali. I templi più grandi o dei quartieri ricchi riescono a realizzare grandi collette e ad avere grandi donazioni. Ma questo non era il caso del nascente tempio di Uttukkattamman a Vazaikulam. Benché il tempio iniziasse a radicarsi nel quartiere e a diventare popolare fra la gente, la popolazione che vi faceva riferimento era povera. Gli abitanti «middle class» della parte meridionale di Vazaikulam ruotavano intorno al mondo dell'Ashram e quindi non apparivano particolarmente interessati a sostenere un tempio di un culto visto come popolare e sanguinoso. Mrs. Kuppamal decise quindi di rivolgersi a una fonte di finanziamento e aiuto particolarmente ambita ma anche molto disponibile: i politici.

Grazie all'aiuto di suo figlio Kondasami, che aveva agganci politici con gente importante della zona, Mrs. Kuppamal riuscì ad avere molte donazioni e anche aiuti governativi. I politici sono spesso interessati ad avere bacini di voti attraverso i templi e le loro reti. Molto spesso a Pondicherry e nel Tamil Nadu i templi sono lottizzati dai partiti politici. Benché nel culto delle dee l'AIADMK³⁹ e il PMK⁴⁰ facciano spesso la parte del leone, tutti i partiti corteggiano i templi e cercano di usarli in funzione di bacino elettorale⁴¹. Non sappiamo di quale partito fossero i ricchi protettori del tempio di Uttukkattamman, ma essi ebbero un ruolo molto importante nel suo sviluppo. Secondo le figlie di Mrs. Kuppamal in quegli anni arrivava dal governo un contributo annuale di circa 75.000 Rupie, cifra forse esagerata ma emblematica della memoria di un periodo di felice prosperità. Secondo i racconti, in quegli anni il tempio poteva permettersi un *car-festival*, ovvero si

riusciva a noleggiare un carro per portare in processione la dea per le vie del quartiere nel corso della sua festa annuale nel mese tamil di *Chitirai* (approssimativamente marzo). L'età dell'oro degli anni Ottanta finì però presto: secondo i racconti delle sue sorelle, Kondasami non era una buona persona, beveva molto e aveva problemi con gente della zona, che alla fine lo uccise. Il periodo successivo alla morte di Kondasami fu abbastanza pieno di difficoltà: la rete di sostegni sparì, le donazioni si fermarono e a un certo punto verso la fine degli anni Ottanta anche il governo smise di sostenere il tempio. Mrs. Kuppamal e i suoi restanti figli mantennero però la perseveranza e riuscirono a superare questo periodo di difficoltà, e verso il 1990-95, nel corso del *kumbhabhishegam* ricostruirono interamente il tempio, edificando l'attuale edificio di medie dimensioni. L'opera avvenne coinvolgendo la gente della zona, che si prese a cuore il tempio. Gli architetti vennero chiamati da Maduragai, un villaggio vicino a Pondicherry dove risiedono molti Sakili, una casta che tradizionalmente si occupa di costruire i templi. Lo sforzo servì anche a rilanciare il tempio all'esterno, a promuoverlo con i benefattori, e così le donazioni ritornarono.

Oggi, anche se il governo non è tornato a finanziare il tempio, le contribuzioni sono cospicue e continue, al punto che fino ad ora si è riusciti a ridipingere il tempio ogni anno. Il tempio è sicuramente benestante ma non naviga nell'oro: analogamente alla maggior parte dei templi della zona, non possiede un proprio *pusari*. Mrs. Kuppamal prima, sua figlia maggiore Susila assieme ad un'anziana vicina ora, si sono incaricate di realizzare le *pooja* ogni mattina, e il pomeriggio di ogni venerdì. Solo durante il festival di *Chitirai* un *pusari* brahmano arriva da un tempio di Ganesha in un'altra parte della città. Questo festival dura 7-8 giorni, un tempo considerevole – soprattutto se bisogna pagare un brahmano, il cui onorario è molto più alto di quello di un altro *pusari*, e il *prasada* per tutti i partecipanti. Durante questo periodo, i vicini si alternano nella cura del tempio. Non ci si può più permettere un *car-festival* e quindi ci si accontenta di una processione intorno all'area. I limiti dell'area non sono chiari⁴², quindi la processione varia percorso, anche a seconda delle persone donatrici che è necessario raggiungere.

Mrs. Kuppamal è morta nel 2010 all'età di 80 anni e oggi il tempio è gestito dalle sue quattro figlie e dai due figli sopravvissuti, e tutta la comunità ne è coinvolta attivamente. Una sua enorme fotografia campeggia accanto alla facciata e un'altra analoga è conservata all'interno assieme a quelle del figlio Kondasami, di Mrs. Muniammal e di Mr. Perumal.

Il culto delle dee nella transizione urbana: stili di vita in mutamento

La storia del tempio che ho raccontato non è speciale o fuori dalla norma: essa si avvicina a tante altre storie di templi nell'area urbana di Pondicherry e sicuramente in molte altre città del Tamil Nadu. Quello che la rende interessante sono i punti comuni che ha con tutte le altre e che, generalizzando, possono essere usati per interpretare meglio il ruolo che questi templi hanno avuto e hanno tuttora nei processi di transizione demografica e urbana che hanno caratterizzato l'India degli ultimi decenni. Il culto delle dee tamil ha avuto e continua ad avere infatti ancora oggi un importante ruolo nel corso di questa transizione, l'ha accompagnata nel suo sviluppo e ne riflette le caratteristiche e l'esito. In piccole aree come Vaizikulam, ma anche in tante altre rimaste ai margini della città per molto tempo, la costruzione e lo sviluppo dei templi delle dee è fra gli elementi caratterizzanti l'integrazione urbana. Questi templi ci aiutano quindi a capire molte delle particolarità della transizione urbana a Pondicherry e altrove. Essi mettono in risalto una serie di elementi che possiamo ricondurre a due grandi ambiti: quello della diffusione e creazione degli stili di vita urbani da una parte, quello della struttura sociale urbana dall'altra. In questo paragrafo esamineremo il primo tema, lasciando gli aspetti dell'organizzazione sociale per il prossimo.

Una delle caratteristiche che maggiormente salta all'occhio nella storia del tempio di Uttukkattamman è come una serie di pratiche rituali considerate tradizionalmente come appartenenti al mondo rurale si presentino anche in città. Mi riferisco in primo luogo alla possessione delle persone da parte della dea. La possessione – definita in tamil *pudicikkiradu*, essere presi – è storicamente presente nel mondo rurale, al punto da essere stata spesso strettamente associata a esso⁴³. Vari autori continuano a sostenere ancora oggi che nel contesto urbano la dea sviluppa «pratiche più rispettabili» e abbandona queste pratiche considerate cruente e popolari⁴⁴. Tuttavia, l'evidenza empirica proposta da molti studi suggerisce il contrario⁴⁵ e io stesso ho potuto non solo ascoltare riferimenti a persone possedute, ma anche osservare nel corso di vari festival ripetute scene di possessione da parte delle dee nei confronti di uomini, donne e bambini. Questi episodi sono visti molto positivamente dai frequentatori dei templi, sono accolti spesso con l'annuncio entusiasta «Goddess is arriving!» e sono interpretati come un segno della benevolenza della dea. Essi sono considerati un tratto saliente della *bhakti*, l'adorazione devozionale che caratterizza il culto della dea in India meridionale ormai da molti secoli⁴⁶. La mia impressione da ciò che emerge in molti templi di Pondicherry è che la

possessione, ben lontana dallo scomparire in ambienti urbani, accompagna il culto delle dee, in quanto costituisce un rituale che facilita la comunicazione con loro e quindi è parte integrante delle sue funzioni sociali. Allo stesso tempo, la possessione è usata da molte persone come strategia di autopromozione personale o di un gruppo familiare, in quanto l'essere in contatto con la divinità aiuta nel costruire posizioni di parziale prestigio all'interno di una comunità⁴⁷.

Un altro elemento tipico del mondo rurale che qui ritroviamo in città ma in forma più attenuata è quello del non-vegetarianesimo della dea. Nel mondo rurale indiano la dea è sempre una divinità che consuma carne attraverso i sacrifici animali (vitelli, polli). Come abbiamo già visto, questo era uno dei motivi per cui i brahmani si rifiutavano di realizzare le *pooja* nei templi delle Amman, e per cui il culto veniva relegato alle caste a loro ritualmente inferiori. Tuttavia, nella transizione urbana l'elemento alimentare cambia: le dee diventano spesso parzialmente vegetariane, e sono sempre più i brahmani che, a certe condizioni, accettano di officiarne i culti. Nel caso di Uttukkattamman, alla mia domanda se fosse «Veg» o «Non-Veg», mi venne risposto che generalmente era vegetariana, che perdeva questa caratteristica nei periodi rituali ma che in ogni caso non accettava sacrifici e offerte di carne all'interno del tempio. Questi avvenivano nello spazio antistante e consistevano nel sacrificio di alcuni polli che poi erano portati nelle case per essere cucinati e riportati al tempio per il *prasada* finale. Un grande telo schermava in quel momento l'ingresso del tempio, in modo che né la dea né il suo officiante brahmano vedessero quello che accadeva. Questa soluzione può sembrare apparentemente ingenua – naturalmente il *pusari* brahmano dentro il tempio sa benissimo ciò che succede all'esterno a pochi passi da lui – ma deve essere interpretata simbolicamente in quanto riassume ed emblemizza l'equilibrio che in ambito urbano si cerca di raggiungere fra le pratiche considerate tradizionali e i tentativi di sancritizzazione⁴⁸ del culto. Se da una parte si cerca di mettere in pratica il culto così come lo si è sempre fatto, dall'altra emerge l'aspirazione a elevarlo ritualmente e renderlo più vicino ai culti «alti» dell'induismo brahmanico. È per questo che si chiamano i brahmani ad officiare e si mettono in atto delle operazioni di traduzione culturale, per cui le dee Amman sono intese come forme di Parvati, moglie del dio Shiva e madre di Ganesha e Skanda, che però in tamil riceve il nome di Murugan. Le statue di questi ultimi sono sempre presenti ai fianchi del suo altare o in altari autonomi, e in tanti casi anche nelle facciate dei templi. Il coinvolgimento dei brahmani implica però il dover trovare una soluzione a tutti i punti problematici, e la scena alimentare, grazie alla sua importanza rituale, è al centro di queste mediazioni. Sono molti

i templi di Pondicherry dove ad officiare più o meno stabilmente sono *pusari* brahmani, e le strategie rituali messe in atto sono le più varie. In un piccolo tempio Dalit dedicato a Naga Muttu Mariyamman, in un'altra area simile ma più a ovest di Vaizikulam, l'officiante del festival era un *pusari* brahmano, che al momento in cui la processione rituale ritornò e iniziarono i casi di possessione, sparì con molta discrezione. Lo stesso *pusari* non si presentò al *prasada* serale conclusivo del festival, in quanto fra gli ingredienti si trovavano carne e pesce. Questi non erano però ricavati da sacrifici ma da semplici e discrete elaborazioni domestiche. In molti altri piccoli templi della città ho ritrovato gli stessi accorgimenti di discrezione fra l'officiante brahmano e la comunità del tempio: l'uno acconsente a non vedere determinate pratiche e gli altri accettano di attenuarle e renderle meno evidenti⁴⁹.

Le possibili variazioni e innovazioni sono facilitate dall'eclettismo rituale che ha sempre caratterizzato il culto delle dee, e che in città sembra essere incrementato dalle sperimentazioni e dalla diversità di situazioni. Essendo oggetto di un culto con non troppi testi scritti, le dee Amman si sono sempre prestate a quella fluidità rituale e mitologica che parte in primo luogo dalla non rigidità delle loro identità. In genere, le dee presentano delle caratterizzazioni molto vaghe e gli elementi dei loro culti possono essere interscambiabili. Per esempio, un'iconografia pressoché comune agli altari di tutti i templi consiste nella doppia statua: la dea Amman è rappresentata seduta e ai suoi piedi vi è una seconda testa femminile. La stragrande maggioranza dei templi adotta questa iconografia, ma le attribuisce significati molto diversi: nel tempio di Uttukkattamman, la statua è considerata essere quella di Neela Amman (*neela* in tamil ha il significato di stabile) e la testa quella di Uttukkattamman, e al loro fianco vi è una terza statua di Mariyamman. Nella maggior parte dei templi di Mariyamman sia la testa che la statua sono invece considerate essere entrambe la stessa dea «titolare». Ma se si decora la testa con ornamenti diversi, essa assume forme di dee diverse. In altri templi dedicati ad altre Amman la statua è generalmente quella della dea del tempio e la testa quella di Mariyamman. Conseguentemente, la ritualità, pur conservando schemi di base, cambia di tempio in tempio a seconda delle tradizioni proprie, delle preferenze e devozioni dei fondatori, dei *pusari* o dei donatori. In alcuni templi che ho visitato si arriva persino a includere degli altari con delle statue di divinità vishnuite e il *pusari* celebra quasi contemporaneamente una *pooja* shivaita e una vishnuita.

L'interesse di queste pratiche relativamente nuove, al di là degli aspetti strettamente rituali, sta nel fatto che esse riflettono le dinamiche di creazione di nuovi stili di vita in ambito urbano. Un precedente im-

portante da tenere in considerazione è che già nel mondo rurale era frequente che pratiche e credenze religiose si differenziassero a seconda della casta e dei gruppi sociali⁵⁰. Numerosi studi sull'urbanizzazione in India meridionale hanno messo in luce come l'ambito urbano costituisca un'arena di negoziazione e conflitto non sempre risolto fra culture e stili di vita molto diversi, che vanno al di là della dicotomia rurale-urbano⁵¹. Guardandolo dal punto di vista che abbiamo scelto di adottare – il culto delle dee e ciò che succede nei suoi templi – la pratica religiosa riflette una negoziazione fra gruppi sociali diversi in ambito urbano, usata anche strumentalmente per costruire nuove situazioni sociali e definire nuovi assetti che, naturalmente, vanno oltre la semplice sfera rituale.

L'urbanizzazione attraverso i templi: un approccio storico-spaziale

I nuovi assetti di organizzazione sociale che accompagnano i templi sono però molto meglio comprensibili se allarghiamo lo sguardo dalle storie dei singoli templi all'insieme dell'area dove sorgono. Intendo quindi ora fare un passo indietro, e considerare l'area di Vaizikulam, Sinneyapuram e Kuruchikuppam nel suo complesso. Pur essendo inizialmente insediamenti diversi, al giorno d'oggi essi vengono considerati un tutt'uno sotto il nome di Kuruchikuppam, e questo aggregato sia dal punto di vista amministrativo che elettorale costituisce una ripartizione territoriale della Municipalità di Pondicherry, denominata nel linguaggio amministrativo *Village Panchayat Ward*.

Come abbiamo già visto, si tratta di aree con origini diverse. Vaizikulam e dintorni erano un territorio paludoso abitato da comunità di agricoltori Vanniyar Kavundar. Kuruchikuppam invece era un piccolo borgo di Chettiyar Kaduvar – una sotto-casta di pescatori – già abbastanza strutturato fin dalla metà del XIX secolo. Esso appare già nelle carte geografiche della prima metà del XX secolo, con la forma di un piccolo insediamento a ridosso della spiaggia. Sulle carte è descritto come un insieme di abitazioni lungo una via principale che a partire dall'ex-bastione settentrionale corre lungo la costa verso nord, e che un canale separa dal villaggio di Vaithikuppam⁵². Ancora oggi il limite di Vaithikuppam è segnalato su un cartello sul ponte che attraversa il canale nord. Sebbene non se ne trovino tracce nelle carte precedenti il XX secolo, è probabile che Kuruchikuppam abbia un'origine abbastanza antica se non contestuale alla costruzione della città francese. La sua posizione appare infatti molto interessante, in quanto le sue abitazioni sono immediatamente a ridosso della città. Quindi, sebbene manchino riferimenti nelle carte, troppo centrate sulla città storica

francese, appare plausibile che gruppi di pescatori Chettiyar si siano insediati fin dal XVIII secolo in questa parte della spiaggia, posizione promettente per la vicinanza alla città e al mercato. Sappiamo che la chiesa cattolica lì presente venne costruita nel 1858⁵³ e che il principale tempio di Mariyamman risale ai primi anni del XX secolo, così come molti degli edifici. Sicuramente questo borgo era troppo piccolo e precario per apparire nelle carte, ma la sua esistenza fin dal XVIII secolo è assai probabile: al contrario, risulterebbe difficile e poco ragionevole pensare che il tratto di spiaggia fra Pondicherry e Vaithikuppam sia rimasto disabitato per secoli, vista la sua vicinanza alla città. In ogni caso, non sembra che questo piccolo borgo sia mai arrivato a essere un villaggio completo, tanto è vero che per esempio è privo di un'area cimiteriale, che si trova invece a nord, a Vaithikuppam. Gli anni di maggiore sviluppo dell'area e il suo inglobamento nella città risalgono agli anni Settanta del XX secolo, ma nonostante ciò l'area di Kuruchikuppam rimane abbastanza omogenea dal punto di vista comunitario e occupazionale: sono sempre i pescatori ad abitarla, al punto che essa è definita familiarmente «fishermen village» di Pondicherry.

Vazaikulam e Sinneyapuram presentano invece una storia diversa da Kuruchikuppam ma fra loro simile, che in parte ho già descritto. Si trattava di località paludose e precariamente abitate da Vanniyar, che iniziarono a subire profonde risistemazioni a partire dagli anni Settanta del XX secolo. Questo portò a una mescolanza residenziale che ha portato molti Dalit, immigrati e gente di varia estrazione a stabilirvisi. L'affiancamento non suppone un'integrazione, e rimangono significative differenze sia a livello interno che esterno. Una fra tutte, il villaggio dei pescatori fu profondamente colpito dagli effetti dello tsunami del 2004, ma beneficiò degli aiuti alla ricostruzione, per cui oggi si presenta in buone condizioni. Gli abitanti di Vaizikulam hanno accolto negativamente il fatto che i loro vicini abbiano potuto beneficiare di aiuti e loro no, per cui sono sorte tensioni e rivalità.

L'area complessiva di Kuruchikuppam-Vaizikulam-Sinneyapuram è quindi caratterizzata da un'urbanizzazione assai complessa quanto diversificata, dove ad antichi insediamenti che crescono si sovrappongono aree con nuova popolazione arrivata da fuori. Tutto ciò si riflette nella storia e tipologia dei templi della zona, che sono abbastanza numerosi, circa una quindicina, e in prevalenza dedicati alle dee. Passare in rassegna questi templi e le loro caratteristiche, inserendoli nella loro dimensione spaziale, può aiutarci a ricostruire meglio la storia dell'urbanizzazione della zona.

Iniziamo dalla località di Kuruchikuppam. L'essere un borgo precedentemente strutturato, si riflette dalla presenza sia della chiesa cat-

tolica (fig. 2, numero 17), sia di un tempio dedicato a Muttu Mariyamman (fig. 2, numero 2) che risale ai primi anni del Novecento⁵⁴. Questo tempio è particolare, in quanto da una parte si avvicina abbastanza come tipologia e dimensioni ai molti dei templi del centro storico di Pondicherry, dall'altra ai classici templi comunitari di villaggio. Esso si compone, infatti, di una serie di cappelle incluse in un edificio più grande, costruito con ogni probabilità in un secondo momento. L'altare principale è dedicato a Muttu Mariyamman, che nella facciata appare affiancata dai figli Ganesha e Murugan. Gli stessi hanno due altari propri all'interno del tempio – Ganesha sempre alla sinistra dell'altare, Murugan alla destra. La multiformità della dea è testimoniata dal fatto che essa appare all'interno nelle sue varie forme: non solo in quanto Mariyamman, ma anche come Durga Mariyamman e come Kali Mariyamman⁵⁵.

Questo è l'unico tempio della zona a essere incluso nella sezione speciale del *Census of India* del 1961 dedicata ai templi⁵⁶, seppur con l'intitolazione leggermente diversa di Jaja Muttu Mariyamman⁵⁷. Questo non vuol dire che fosse realmente l'unico tempio della zona, in quanto il *Census* includeva soltanto templi di una certa importanza e dimensioni, trascurando piccoli altari e templi di medie dimensioni. Secondo il racconto fattomi dal suo *Council Head*, questo tempio venne costruito ai primi del Novecento da un benefattore privato, Mr. Seelvaraj, un ricco commerciante proveniente dalla comunità Reddiar – un'alta casta non brahmana – particolarmente devoto alla dea Mariyamman. Mr. Seelvaraj scelse quel luogo in quanto attaccato alla sua residenza, un'imponente villa oggi ancora in piedi ma completamente in rovina. Visto che probabilmente egli morì senza eredi, negli anni successivi villa e tempio passarono sotto il controllo del governo, che poi li trasferì alla comunità di pescatori. Il tempio è considerato oggi proprietà della «local fishermen community», composta da Chettiyar Kaduvar. Il tempio riceve un sostegno governativo abbastanza imponente, 25.000 Rupie all'anno, ma raccoglie anche fondi da tutti i pescatori della zona, in proporzione al reddito di ognuno. La maggior parte delle spese vanno a pagare il rinnovamento periodico del tempio, lo stipendio del *pusari* – non-brahmano, della stessa casta dei pescatori – e l'imponente festival che inizia la quarta settimana del mese tamil di *Adi* (circa agosto) e dura ben sette giorni. Il festival è un momento molto importante dal punto di vista aggregativo e sociale; la preparazione inizia mesi prima, e tutto il quartiere ne è coinvolto. Per sette giorni il tempio e le case del quartiere sono riccamente decorate, e ogni giorno la statua della dea viene decorata con fiori in una delle sue diverse forme. Ogni sera la dea viene portata in processione attraverso il quartiere, e il giorno conclu-

sivo ciò avviene nel «golden tear», un antico carro dorato conservato gelosamente nel tempio. La processione ha un ruolo molto importante, in quanto come è stato rilevato in altri studi⁵⁸, ha una funzione sociale che si esplica simultaneamente sia sul piano aggregativo, sia su quello spaziale. Tutta la comunità è coinvolta nel condurre o ricevere la dea lungo le vie del quartiere: chi non è impegnato nel tempio è a casa a preparare le offerte e a realizzare le caratteristiche decorazioni colorate in gesso che accolgono la dea lungo le strade della zona. Il percorso della processione è studiato sia per raggiungere tutti gli abitanti della comunità che hanno donato, sia per allo stesso tempo per delimitare la zona, segnando dei confini simbolici.

Il tempio di Muttu Mariyamman è il principale di Kuruchikuppam, e il suo ruolo si avvicina a quello che potrebbe essere un «tempio di villaggio»: esso aggrega un insieme di persone che si riconoscono nell'appartenenza a una determinata comunità, che è allo stesso tempo di base castale e residenziale. Rispetto alla maggioranza dei templi che ho visitato, questo è il tempio dove l'elemento castale assume un peso maggiore nell'auto-identificazione dei componenti della comunità, e sicuramente il fatto che il borgo di pescatori si sia mantenuto abbastanza intatto è stato d'aiuto. Più che altri, questo tempio costituisce un esempio di rappresentazione sociale della comunità, al punto che è interessante osservare come a Kuruchikuppam ci siano solo altri due templi: uno di medie dimensioni costruito in onore di Jajamuttu Mariyamman e l'altro, che è soltanto un «altare in espansione», costruito intorno all'anno 2000 per la dea nella sua forma di Anukal Parameshvari⁵⁹. Questa preminenza di un tempio sull'area non si ritrova nelle altre tre zone, sebbene a Vazaikulam esista un tempio che a prima vista può apparire simile. Si tratta del tempio di Senkazhanir Amman⁶⁰ (fig. 2, numero 3), che senza dubbio è il più grande della zona: occupa un'area molto ampia, comprende vari sotto-templi e cappelle minori, ed è l'unico del quartiere a possedere anche un grande bacino d'acqua rituale. Questo tempio è ciò che rimane dell'antico «tempio di villaggio» di Vazaikulam: fu costruito probabilmente la prima volta verso gli anni Trenta del XX secolo, ma è stato completamente rinnovato e ricostruito negli ultimi 5 anni. Pur essendo frutto di una ricostruzione molto recente, potremmo dire ad urbanizzazione conclusa, questo tempio presenta molte caratteristiche tipiche dei tempi di aree rurali: nell'area antistante vi è una grande statua del dio Ayanar a cavallo, mentre all'interno troviamo figure di divinità come Madurai Viran e le *Sapta Kannika* (le Sette Sorelle), molto frequenti nei villaggi e poco in città. I suoi *pusari* appartengono a una famiglia non-brahmana che si trasmette ereditariamente l'incarico da tre o quattro generazioni. È difficile dire in che misura oggi questo

tempio sia «di villaggio»: se dal punto di vista della ritualità conserva molti tratti tipici del mondo rurale, dal punto di vista dell'organizzazione sociale questo appare al momento meno chiaro.

A Vazaikulam e Sinneyapuram è presente infatti un'altra tipologia di templi molto diversi, che potremmo definire «templi di vicinato». Questi templi si distinguono dai due grossi templi che abbiamo appena visto per l'essere solitamente più piccoli: sorgono come altari e possono essere ricostruiti ma fino a raggiungere dimensioni medie. Essi possono nascere da iniziative private o collettive, ma la loro gestione diventa presto comunitaria. Il tempio di Uttukkattamman costruito da Mrs. Kuppamal ne è un esempio. Il tratto distintivo è che non ambiscono a riunire comunità più grosse di quelle che coprono una o due piccole strade affiancate. Interessante anche che tutti risultano costruiti o ricostruiti intorno a tre periodi ben precisi: gli anni Settanta, gli anni Novanta e gli anni intorno al 2010. Sono questi i tre periodi intorno ai quali si sono concentrate le ondate di urbanizzazione a Pondicherry, e i templi sembrano rifletterlo bene.

Molti dei templi della zona si presentano ancora allo stadio iniziale di piccoli altari in luoghi speciali, un po' come doveva apparire il tempio di Uttukkattamman negli anni Sessanta. Quelli che ho visitato sono costruiti esclusivamente da donne che prendono l'iniziativa con l'appoggio della gente del quartiere, che sottoscrive e partecipa alla raccolta dei fondi. Un piccolo esempio è quello di un altare dedicato a Veppa Muttu Mariyamman (fig. 2, numero 13) nell'area di Sinneyapuram, costruito verso la fine degli anni Novanta accanto a un albero sacro che sorge alla porta di una piccola scuola elementare pubblica⁶¹. La fondatrice è una delle assistenti-maestre della scuola, che prese l'iniziativa di installare una piccola statua in pietra della dea, alla quale poi si aggiunse la testa, di fianco a un albero considerato sacro (l'albero *Naam*, in tamil *Vep-pa*). Le colleghe, le vicine e molte madri frequentatrici sottoscrissero l'iniziativa e così l'altare oggi è considerato proprietà collettiva della gente dell'area. Vengono organizzate *pooja* quotidianamente e quando si sente la necessità – come nel caso del festival, celebrato nel mese tamil di *Adi* – si fa la colletta per chiamare un *pusari* da un tempio.

Nell'area di Sinneyapuram sono vari i templi nati in questo stesso modo o negli anni Settanta o intorno all'inizio degli anni Novanta, che però sono stati ricostruiti interamente intorno al 2010⁶². Questi templi sono cresciuti non solo grazie allo sforzo dei vicini, ma grazie anche a donazioni di politici e benefattori. Le informazioni sui benefattori possono essere di solito ricavate dalle insegne gialle sulla facciata di ogni tempio, dove oltre al nome e all'indirizzo si ritrovano i principali *upayam*, i donatori che hanno sostenuto la costruzione nel corso del

kumbhabhishegam. In molti casi si tratta di piccoli professionisti: idraulici, gestori di piccoli super mercati, commercianti di vario tipo. Essi sono accomunati dal fatto di essere stati residenti dell'area ma aver fatto fortuna fuori. Il loro sostegno ai templi di vicinato è considerato una sorta di espressione della *bakhti* verso le dee, ma anche un ritorno alla comunità che hanno lasciato per fare maggiore fortuna. In questa maniera, consolidano i loro legami con l'area e aumentano il loro prestigio personale. Non sempre queste persone sono legate a un singolo tempio: un commerciante della zona, Mr. S., appare come benefattore di ben due templi, quello di Ellai Nakamuttu Mariyamman (fig. 2, numero 14) e di Ellai Mariyamman (fig. 2, numero 15). In un terzo tempio dedicato a Renukamman (fig. 2, numero 16), il finanziatore è un altro ricco commerciante che finanzia altri due templi dedicati alla stessa dea in altre parti della città. Tutti questi templi sono definiti proprietà della gente del vicinato, che versa una quota per sostenerli. A prendersene cura sono soprattutto le donne. Nessuno di questi templi ha un *pusari* fisso, e quindi molto spesso sono le donne a svolgere le *pooja*, o giovani studenti di materie religiose che vivono nel vicinato.

Il fatto che la socialità si veicoli attraverso i templi, ci fa capire quindi la loro importanza, il perché le persone si dedichino e impegnino tanto nella loro promozione e conservazione. Non tutte le iniziative di costruire i templi hanno successo però come quelle che ho appena descritto. Ci sono casi in cui chi decide di fondare un tempio non riesce a creare una rete sociale sufficientemente forte per rafforzarlo e ingrandirlo. Il tempio rimane quindi ad uno stadio di altare senza tanti frequentatori oltre ai promotori e alle loro famiglie. L'idea di «offrire un tempio alla comunità» non sempre è accettata dalla comunità stessa, che in molti casi si rivela del tutto indifferente a queste iniziative.

Un esempio di tentativo di tempio che non riesce a svilupparsi è un piccolo altare dedicato ad Angalamman Parameshvari nell'area di Sinenyapuram (fig. 2, numero 11)⁶³. Il tempio consiste in un altare molto piccolo costruito intorno a un albero. In origine l'albero era circondato da tre pietre sacre di cui oggi ne rimane solo una. Verso il 1994 una donna di una famiglia Dalit, S., decise di costruire un muretto intorno all'albero e di consacrarlo alla dea Angalamman, cui era particolarmente devota. Angalamman è una delle forme considerate più temibili e violente della dea, e il suo culto è particolarmente diffuso fra i Dalit. S. si recò fino a Mahaballipuram dove comprò una statua di pietra della dea e la portò al tempietto. Iniziò a realizzare lì delle *pooja*, prima da sola e poi con la collaborazione della nipote, M. Quando in anni recenti lo *slum* in cui sorgeva l'altare venne raso al suolo dalle autorità, esse riuscirono a preservarlo. Oggi che S. è anziana e vedova, l'altare è

gestito da M., che vi celebra delle *pooja* ogni venerdì mattina e spesso viene posseduta dalla dea. M. è molto attiva nel cercare di ottenere appoggi per ingrandire l'altare, ma i suoi tentativi sembrano abbastanza infruttuosi: la gente del vicinato è abbastanza indifferente, e frequenta le *pooja* solo quando M. e S. preparano il *prasada* ma poi se ne va e non lascia quasi offerte. M. ha cercato di rivolgersi agli uffici del governo perché sostengano economicamente l'edificazione di un tempio intorno all'altare, ma nessuno le ha dato ascolto. Occasionalmente si rivolge al grande tempio vicino di Vaithikuppam i cui *pusari* sono di solito abbastanza disponibili nel recarsi di tanto in tanto ai templi della zona per officiare *pooja*, ma chi le viene inviato ad officiare non è un *pusari* ma una donna devota che frequenta il tempio. Per M. e S. è quindi molto difficile far decollare l'altare, sebbene il loro sogno sia quello di trasformarlo in tempio. Un altro caso di tentativo di tempio è quello promosso a Vazaikulam (fig. 2, numero 9) da T. e sua madre, proprio nell'area contigua al tempio di Uttukattamman⁶⁴. T. è un induista convertito al cristianesimo, ma non sembra vedere contraddizioni nella sua doppia pratica e nella gestione di questo tempio. Il complesso consiste in un recinto in costruzione, dove T. e sua madre, che vivono nella casa popolare antistante, hanno sistemato delle statue di Sri Nava Sakti e altre divinità. Qui egli officia delle *pooja* e altri riti particolari che definisce di «magia nera». Anche in questo caso il vicinato non sembra prestargli attenzione, non sembrano esserci donatori, e il tentativo non decolla.

Questi casi ci interessano perché analizzando le ragioni dei loro fallimenti possiamo risalire ai fattori che determinano le condizioni di successo o meno di un tempio. Questi fattori a mio parere sono di tre tipi: a) la personalità e l'accettazione sociale dei fondatori; b) l'accettabilità sociale del rituale proposto; c) le necessità socio-aggregative della zona. In entrambi i casi appena descritti questi fattori paiono mancare. Tanto M. e S., quanto T. sono persone non particolarmente accettate socialmente: le prime due molto probabilmente scontano il fatto di essere donne Dalit in un'area a composizione molto mista. Per delle donne Dalit può essere molto difficile costruirsi una rete sociale sia fra i vicini, sia fra i politici e i benefattori chiamati a sostenere economicamente il tempio. Nel caso di T. la mancanza di credibilità sembra essere più personale, forse anche per la poca chiarezza con cui si presenta dal punto di vista religioso – cristiano o indù? Per quanto riguarda il rituale proposto nei due tentativi di impresa, possiamo dire come forse non sia il più adatto ad essere accettato tranquillamente da tutti. La particolare crudeltà del rituale di Angalamman – le cui possessioni sono particolarmente violente e la cui richiesta di sacrifici di carne è particolarmente elevata – la rende una dea molto temuta e poco diffusa al di fuori delle

caste più basse. Il suo culto è molto difficile da realizzare, ed essendo considerata una dea molto irascibile con chi commette mancanze nei suoi confronti, molti preferiscono non avvicinarvisi nemmeno. Lo stesso discorso può valere per la «magia nera» di T., non particolarmente rassicurante. Entrambi i templi, infine, sembrano aver fallito nel tentativo di cogliere delle necessità aggregative che potessero favorire il successo di una rete sociale intorno ad essi. Entrambi sorgono molto poco strategicamente vicini a più di un tempio maggiormente solido, presso cui la gente dell'area è già impegnata.

Ultimo esempio molto significativo di fallimento di un tempio lo troviamo sempre a Vazaikulam, al limite meridionale dell'area⁶⁵ (fig. 2, numero 6). Qui, intorno agli anni Settanta venne costruito da alcuni abitanti dell'area un piccolo altare dedicato a Jaja Muttu Mariyamman. Secondo i racconti degli abitanti dell'area, intorno al 1990 l'altare venne ingrandito con un edificio di medie dimensioni. Verso la fine degli anni Novanta l'area fu oggetto di interventi urbanistici di grande rilievo: la maggior parte dei terreni venne acquistata dall'Ashram, che vi costruì moderni condomini da destinare ai suoi membri. L'area si popolò dunque di nuova gente appartenente alla «middle class». L'arrivo di questi nuovi benestanti vicini dovette incoraggiare le speranze dei vecchi abitanti dell'area, che pensarono fosse arrivato il momento di ingrandire nuovamente il tempio. Verso il 2010, nel corso del *kumbhabishegam*, demolirono l'antico edificio e iniziarono la costruzione di uno nuovo più imponente. Le loro speranze si rivelarono però illusorie: la nuova popolazione del quartiere era tutto fuorché interessata a promuovere un tempio di Mariyamman. Nella percezione dei nuovi abitanti, culti di questo tipo sono espressione di una religiosità bassa e popolare, nella quale non si riconoscono. I componenti dell'Ashram non avevano del resto bisogno di creare reti sociali nell'area, appartenendo già a una comunità molto strutturata. Essi inoltre guardavano e guardano con fastidio questi templi, la cui rumorosa attività rituale e sociale disturba la pace e quiete che loro si aspetterebbero da un'area residenziale. Il risultato di questa ostilità fu che al tempio in costruzione non arrivarono nuovi fondi, e i lavori vennero bloccati. Oggi esso si presenta come una costruzione abbozzata in cemento armato. La statua e alcuni oggetti rituali sono custoditi in un piccolo capanno di lamiera nel suo retro, dove i pochi frequentatori rimasti celebrano occasionalmente delle *poo-ja*. Anche da questa storia possiamo concludere che per costruire un tempio la popolazione deve sentire il bisogno di aggregazione sociale di qualche tipo. La nuova «middle class» del quartiere non sente questa necessità, perché possiede già delle proprie reti che, sebbene spazialmente vadano al di fuori dell'area, sono molto forti e consolidate. Que-

sto spiega perché, a Vazaikulam i templi si trovino nelle aree più connotate da case popolari e meno nell'area abitata dalla «middle class».

Conclusioni: diversità di templi, pluralità di urbanizzazioni

Ho cercato di illustrare come la varietà di percorsi di urbanizzazione si rifletta attraverso i templi, e quindi possa essere letta attraverso essi. Le situazioni che abbiamo passato in rassegna sono tante: da templi che possono essere considerati ancora di casta, a templi creati per gruppi di vicinato multi-casta, da templi a fondazione e gestione collettiva, a templi privati che possono anche essere poi gestiti da tutta una comunità. Ogni tempio ha caratteristiche proprie che lo portano in una direzione o nell'altra, tuttavia il punto che a me preme evidenziare maggiormente è il collegamento che emerge fra i templi e il contesto spaziale che li circonda. I templi, le loro storie, le loro particolarità rituali, sono profondamente legati al contesto urbano in cui nascono e si sviluppano. Essi quindi allo stesso tempo riflettono le particolarità di questo spazio, ma sono anche il mezzo attraverso cui la gente prova a strutturarlo, dando un ordine alle relazioni sociali che in esso hanno luogo.

In un recente studio sull'urbanizzazione nel quartiere di Triplicane a Madras – l'odierna Chennai, capitale del Tamil Nadu – Joanne Punzo Waghorne ha messo in rilievo quanto i templi contribuiscano a creare nuove identità religiose urbane, attraverso una rilettura degli antichi culti che in città vengono riadattati alle esigenze della nuova e crescente «middle class» indiana. In quest'ottica, i moderni templi di Triplicane sfidano la casta in quanto principale significato sociale e, secondo Punzo Waghorne, sono un laboratorio per far emergere nuove configurazioni dell'induismo⁶⁶. I risultati della mia ricerca mi portano a condividere questa impostazione di analisi, che però a mio parere può essere spinta oltre e pluralizzata: i templi possono essere visti come luoghi che riflettono la creazione non solo di nuove forme di religiosità, ma anche di nuovi modelli urbani che vanno al di là della religione e pervadono tutti gli ambiti della vita sociale; inoltre questi modelli sono molteplici e si differenziano a seconda dei contesti.

È difficile dire se i nuovi modelli urbani nascano negli spazi dei templi oppure i templi ne siano la mera rappresentazione. Certo bisogna evitare di dare ai fenomeni religiosi uno status ontologico autonomo rispetto agli altri ambiti della realtà sociale. Le iniziative di costruzione dei templi sono da considerare non tanto come imprese religiose, quanto come strategie sociali che si esprimono attraverso un linguaggio di simboli molto contestualizzato e ancorato alla realtà socio-culturale

circostante. L'elemento «tempio» non può essere alienato dalla società circostante, e ha un senso soltanto se integrato profondamente a essa. Riprendendo Appadurai⁶⁷, il tempio sud-indiano è sì un luogo considerato di manifestazione della divinità, ma soprattutto fornisce un'arena dove le relazioni sociali possono essere testate, contestate e ridefinite. Quest'arena si compone di insiemi di simboli che esprimono relazioni, transazioni, disagi, asimmetrie di potere, rivendicazioni politiche e sociali. In quest'ottica, Margareth Trawick Egnor considerava la dea Mariyamman un catalizzatore di simboli diversi che si trasformavano nel tempo col mutare delle condizioni sociali⁶⁸. Il culto delle dee Amman è condizionato dal cambiamento della configurazione culturale, delle vicende storiche, dei problemi sociali e dei simboli scelti per esprimerli. Le dee Amman appartengono così più alla storia sociale che non a quella delle religioni. Il loro culto non deve essere visto come un sistema autonomo che si modifica perché si adegua alle trasformazioni sociali e ai nuovi bisogni della popolazione urbana⁶⁹: esso è piuttosto il linguaggio attraverso cui si guidano e accompagnano le trasformazioni sociali. Concentrandoci sulla storia dei templi, vediamo che il culto delle Amman non cambia tanto in risposta alle trasformazioni sociali, ma è il suo stesso cambiare che accompagna queste ultime, nel senso che le influenza fornendo dei linguaggi sociali in parte simili e in parti diversi da quelli precedenti, fornendo e creando spazi sociali nuovi.

I templi delle dee Amman possono quindi essere considerati il linguaggio attraverso cui diversi gruppi mettono in atto un modello di «urbanizzazione subalterna», così come è stato proposto dai geografi e presentato all'inizio di questo articolo. Tale modello sembra offrire una valida cornice di analisi di queste aree, in quanto riflette bene l'ampio spettro di modalità di costruzione della realtà urbana, ma anche l'importanza dell'*agency* dei gruppi sociali che ne sono chiamati a essere protagonisti. In aree come Kuruchikuppam, Vazaikulam e Sinneyapuram, le trasformazioni urbane assumono forme diverse a seconda dell'*agency* messa in atto dagli attori locali, che possono essere legittimamente considerati le forze propulsive del cambiamento. L'*agency* si manifesta attraverso la capacità di creazione e manipolazione delle reti, e nel nostro caso le contrattazioni e negoziazioni che ne derivano hanno come scenario le arene sociali rappresentate dai templi delle dee.

La diversità di modi di agire, relazionarsi e costruire reti rende dunque conseguente che queste arene si diversifichino e costituiscano scene molto diverse. I templi delle tre località che ho descritto e analizzato in questo articolo lo illustrano bene. In ognuno di questi templi si ridefiniscono spazi di contrattazione sociale attraverso un'occupazione degli spazi e una tessitura delle relazioni, si ricostruiscono assetti sociali per

affrontare lo scenario della transizione urbana, si negoziano relazioni e strutture per trovare nuovi equilibri di convivenza. Essi riflettono in maniera diversa il dibattito sulla sanscritizzazione, sfidandola, negoziandola e risolvendola in maniera molto differente. In quartieri marginali dove, a differenza di Triplicane, la «middle class» è minoritaria e disinteressata all'aggregazione sociale, la brahmanizzazione è molto più conflittuale di quanto si possa pensare: elementi considerati tradizionalmente rurali come possessioni, piccoli sacrifici, processioni devozionali vengono attenuati ma conservati e diventano espressione non tanto di religiosità ma di stili di vita alternativi cui non si vuole rinunciare e che vengono rivendicati come legittimi e socialmente accettabili. I pescatori Chettiyar possono benissimo difendere uno stile di vita non-veg pur aspirando ad avere – e reclamando – una posizione sociale e politica più vantaggiosa. Gli agricoltori Vanniyar possono negoziare e aspirare alla presenza dei brahmani nei loro templi senza rinunciare per questo a elementi di devozione come la *bakthi* tramite la possessione. Tutti, infine, attraverso il culto delle dee mettono in discussione l'idea tradizionale dell'induismo sanscrito secondo cui i brahmani dovrebbero occupare un ruolo preminente nella società: al contrario, essi ridimensionano il loro ruolo e negoziano la loro presenza sul piano simbolico, con esiti diversi e originali.

In conclusione, lo studio dei templi delle dee Amman ci illustra bene come nella recente storia indiana non esista un solo modello di urbanizzazione dominante ma ne esistano tanti dagli esiti diversi: da quelli che più si avvicinano ai «villaggi urbani», dove la casta sembra avere ancora un peso nel definire le identità e guidare l'azione sociale, a delle situazioni più inedite, dove la casta passa in secondo piano per dar spazio ad altre strategie identificative, quali il vicinato, la relazionalità o la «classe». In molti casi l'azione comunitaria è prevalente, in altri l'iniziativa individuale assume un peso maggiore, e l'autopromozione individuale si confonde o distingue in maniere molto diverse da quella collettiva. Tutti i modelli tuttavia cercano di mettere ordine a delle relazioni sociali che l'urbanizzazione trasforma o crea da zero, ma ognuno lo fa in maniera particolare e innovativa, pur attingendo da repertori di simboli spesso consolidati e sperimentati non tanto in città ma nel mondo rurale.

JAVIER GONZÁLEZ DÍEZ
Università degli studi di Torino
Dipartimento di Culture, Politica e Società
javier.gonzalezdiez@unito.it

Note al testo

¹ *Census of India 2011. Rural Urban Distribution of Population (Provisional Population Totals)*, Ministry of Home Affairs, Office of the Register General and Census Commissioner, New Delhi, July 2011.

² A. KUMAR, A. KUMAR RAI, *Urbanization Process, Trend, Pattern and Its Consequencies in India*, in «Neo Geographia», 3/4 (2014), pp. 54-77.

³ K.C. SIVARAMAKRISHNAM, A. KUNDU, B.N. SINGH, *Handbook of Urbanization in India*, New Delhi 2005; A. SHAW, *Indian Cities*, New Delhi 2012.

⁴ H. LEFEBVRE, *La Révolution urbaine*, Paris 1970.

⁵ Per inquadrare il concetto di «margine urbano-rurale» nel contesto indiano, cfr. M.S.A. RAO, «Fringe» *Society and the Folk-Urban Continuum*, in «Sociological Bulletin», 8/2 (1959), pp. 13-8; ID., *Urbanization and Social Change. A Study of a Rural Community on a Metropolitan Fringe*, New Delhi 1970; R. RAMACHANDRAM, *Urbanization and Urban Systems in India*, New Delhi 1989 (in particolare il capitolo 10, *The Rural-Urban Fringe*).

⁶ Il concetto, introdotto dal sociologo Herbert Gans nel 1962, venne da subito ampiamente utilizzato nel contesto indiano. Cfr. H. GANS, *The Urban Villagers. Group and Class in the Life of Italian Americans*, New York 1962. Per un sommario inquadramento del concetto, cfr. W.L. ROWE, *Caste, Kinship, and Association in Urban India*, in A. SOUTHALL (ed.), *Urban Anthropology: Cross-cultural Studies of Urbanization*, New York 1973, pp. 211-49; R. DE MAXIMY, *Un amoncellement de villages?*, in «Cahiers des sciences humaines», 24/2 (1988), pp. 321-4; M.C. SAGLIO-YATZIMIRSKY, *Village dans la ville ou village imaginaire? Communautés migrantes de Mumbai*, in «Puruṣārtha», 26 (2007), pp. 175-99.

⁷ Cfr. per esempio B.D. VARADACHAR, *The Bottom View Up: Some Cognitive Categories. Slums in Madras*, in M.N. SRINIVAS, A.M. SHAH, E.A. RAMASWAMY (eds), *The Fieldworker and the Field. Problems and Challenges in Sociological Investigation*, New Delhi 1972, pp. 127-40; R. GILL, *Slums as Urban Villages*, Jaipur 1994.

⁸ R. DE MAXIMY, *Les villages urbains. Concept ou abus de langage?*, in «Puruṣārtha», 26 (2007), pp. 201-10.

⁹ Questa è l'idea di J. BREMAN, *The Shattered Image: Construction and Deconstruction of the Village in Colonial Asia*, Dordrecht 1988.

¹⁰ Per una panoramica, cfr. E. SWERTS, D. PUMAIN, E. DENIS, *Subaltern Urbanisation in India*, in «Economic & Political Weekly», 47/30 (2012), pp. 52-62.

¹¹ Questa ricerca è stata realizzata nell'ambito delle mie attività di ricerca presso il Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università di Torino (progetto *Antropologia e Storia*), con l'appoggio dell'Institut Français de Pondicherry (IFP-CNRS), presso cui ho effettuato due periodi come *Visiting Scholar* nelle estati del 2013 e 2014, per un periodo totale di cinque mesi. Un ringraziamento va quindi alla direttrice del Dipartimento di Scienze Sociali dell'IFP, Audrey Richard-Ferroujji, e a tutti i componenti dell'IFP che con consigli, indicazioni e discussioni mi sono stati di grande aiuto: Zoe Headley, Remy Delage, Guy Attewell, G. Venkatasubramanian, K. Rameshkumar, Brigitte Sebastia. Grazie all'IFP ho potuto anche collaborare con Antoni Raj A., V. Krishnasami e Albert Irudaya Raj, che mi hanno supportato come assistenti di ricerca: è grazie alla loro professionalità e competenza che ho potuto svolgere la ricerca sul campo. Un particolare ringraziamento va infine anche a Javier Estrada, che ha realizzato le carte presenti in questo articolo, e a Carlo Capello e Pier Paolo Viazzo, che hanno letto le bozze suggerendomi utili miglioramenti.

¹² Il tamil appartiene al gruppo delle lingue dravidiche, le cui origini sono pre-indoeuropee e che sono oggi parlate in tutta l'India meridionale. L'area culturale tamil corrisponde all'attuale Stato del Tamil Nadu («Paese dei Tamil»), all'Union Territory di Pondicherry e a parte dello Sri

Lanka. Per facilitare la lettura, in questo articolo userò una grafia semplificata nel trascrivere i termini tamil, che non terrà in conto della differenza fra vocali lunghe e brevi o fra consonanti sorde e sonore.

¹³ Con questo termine, che in tamil significa «madre» o «signora», mi riferisco a tutta una serie di divinità femminili che caratterizzano l'induismo tamil. Queste dee sono quasi sempre caratterizzate dalla desinenza *-amma* alla fine dei loro nomi e, benché questi siano numerosi, sono considerate essere tutte forme della stessa divinità. La più celebre e diffusa nel mondo tamil è senza dubbio Mariyamman – la «signora» o «madre» del viaiolo – con cui tutte le altre vengono a volte identificate. Le classificazioni fra le dee non sono comunque da intendere in maniera rigida, in quanto le loro identità sono labili e contestuali.

¹⁴ A. BETEILLE, *Social Organization of Temples in a Tanjore Village*, in «History of Religions», 5/1 (1965), pp. 74-92; A. GOOD, *Congearing Divinity: Time, Worship and Kinship in South Indian Hinduism*, in «The Journal of the Royal Anthropological Institute», 6/2 (2000), pp. 273-92; ID., *The Structure and Meaning of Daily Worship in a South Indian Temple*, in «Anthropos», 96/2 (2001), pp. 491-507.

¹⁵ A. APPADURAI, *Worship and Conflict under Colonial Rule. A South Indian Case*, Cambridge 1981.

¹⁶ Cfr. P. YOUNGER, *A Temple Festival of Mariyamman*, in «Journal of the American Academy of Religion», 48/4 (1980), pp. 493-517; M. TRAWICK EGNOR, *The Changed Mother, or what the Smallpox Goddess did when there was no more Smallpox*, in «Contribution to Asian Studies», 18 (1984), pp. 24-45.

¹⁷ Questa è l'immagine diffusa dai primi del Novecento da studiosi come Elmore, Whitehead e Dumont. Cfr. T. ELMORE, *Dravidian Gods in Modern Hinduism*, Lincoln 1915; H. WHITEHEAD, *The Village Gods of South India*, Calcutta-Madras 1921; L. DUMONT, *A Structural Definition of a Folk Deity in Tamil Nad: Aiyandar, the Lord*, in *Religions, Politics and History in India*, Paris 1970, pp. 20-32.

¹⁸ Per i riferimenti generali di un'etnografia urbana in chiave spaziale, cfr. D. HARVEY, *The Urban Experience*, Oxford 1989; U. HANNERZ, *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York 1992; M. AGIER, *Anthropologie de la ville*, Paris 2015. Per la prospettiva spaziale in relazione a dinamiche urbane e religiose, cfr. K. KNOTT, *From Locality to location and back again: A Spatial Journey in the Study of Religion*, in «Religion», 39/2 (2009), pp. 154-60; P.-Y. TROUILLET, *Pour une géographie sociale des faits religieux. L'exemple de l'hindouisme en pays tamoul (Inde du Sud)*, in «Carnets de géographes», 6 (2013), pp. 1-23. Per la metodologia di ricerca che ho utilizzato, cfr. E.K. CROMLEY, *Mapping Spatial Data*, in J.J. SCHENSUL, M.D. Le COMPTE (eds), *Specialized Ethnographic Methods. A Mixed Methods Approach*, Plymouth 2013, pp. 117-92.

¹⁹ Per le informazioni sulla storia di Pondicherry, faccio genericamente riferimento a A. RAMASAMY, *History of Pondicherry*, New Delhi 1987.

²⁰ *Census of India 2011. Rural Urban Distribution of Population* cit.

²¹ Sebbene a Pondicherry viva un consistente numero di cittadini francesi, siano presenti una serie di istituzioni francesi di rilievo – oltre al già citato IFP anche il Consolato, l'Alliance Française e un Liceo – e il centro storico della città sia pieno di elementi simbolici richiamanti la francesità – nomi delle vie in francese e in tamil (non in inglese), statue di Giovanna d'Arco piuttosto che di governatori francesi, uniforme della polizia locale simile a quella dei gendarmi francesi, ecc – questa dimensione della città, cui viene data molta visibilità per fini turistici, è confinata al centro storico, definito ancora «ville blanches».

²² *Puducherry City Development Plan, Final Report*, Town And Country Planning Department of Puducherry, Wilbur Smith Associates PL, March 2007, p. 159.

²³ Government of Puducherry, G.O.M.S.No. 8/88/F.6 dt. 21.01.1988.

²⁴ Government of Tamil Nadu, Department of Backward Classes and Most Backward Classes and Minorities Welfare, *Central List of Other Backward Classes in Puducherry*, s.d.; le

OBC sono caste che si ritiene siano svantaggiate dal punto di vista economico e sociale e che quindi necessitino di particolari politiche di assistenza governativa.

²⁵ Al gruppo delle SC appartengono le caste più svantaggiate e storicamente discriminate dell'India, definite anche come *Dalit*. Esse sono classificate in questo modo dal governo in quanto destinatarie di speciali politiche di protezione e assistenza.

²⁶ La ricostruzione della storia dell'area e del tempio si fonda sulle mie conversazioni con Mrs. Susila e Mrs. Vasanti, figlie di Mrs. Kuppamal, e altre donne del vicinato, realizzate nel mese di settembre del 2014.

²⁷ Il mio utilizzo dei termini «casta» e «sotto-casta» fa riferimento alla prospettiva di M.N. Srinivas, che punta a distinguere i concetti di *varna* e *jati* (in tamil, *sati*), identificando la «casta» con quest'ultimo. *Varna* fa riferimento al modello ideologico di divisione sociale in quattro gruppi che si ritrova nei testi classici dell'induismo, ma che non trova riscontri nella realtà empirica attuale. *Jati/sati* esprime invece il gruppo castale così come percepito concretamente dagli attori sociali. Cfr. M.N. SRINIVAS, *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay 1962; L. DUMONT, *Une sous-caste de l'Inde du sud: organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paris 1957; R. DELIÈGE, *Le système des castes*, Paris 1993.

²⁸ La *pooja* normalmente è una cerimonia abbastanza breve, il cui schema-base consiste in una serie di invocazioni, la presentazione di una serie di offerte – fiori, frutta, alimenti, denaro o altri beni – seguite dal saluto e da una loro redistribuzione fra i partecipanti all'atto. Ai partecipanti alla *pooja* viene applicata una polvere colorata sulla fronte, segno del riconoscimento e benedizione della divinità. Essa può essere svolta da chiunque alla presenza di un'immagine della divinità.

²⁹ Il *pusari* è letteralmente «colui che svolge la *pooja*», cioè una persona specializzata nei rituali, che sa leggere invocazioni e preghiere in sanscrito o tamil, a cui viene chiesto di svolgere questa funzione in quanto esperto. Nell'induismo, i *pusari* ideali sono tendenzialmente i brahmani; nella realtà sociale dell'area tamil, la maggior parte dei *pusari* proviene da altre caste.

³⁰ Vi erano eccezioni, come nel caso del grande tempio di Minachi Amman a Madurai e di pochi altri nell'area di Chennai. In questi templi molto importanti i brahmani acconsentivano a celebrare il culto della dea, sottoponendolo però a una forte sanscritizzazione, eliminando i tratti rituali troppo popolari e introducendo il vegetarianesimo. Al giorno d'oggi la presenza di brahmani nei templi delle dee è più diffusa ma sempre minoritaria.

³¹ Il *prasada* è composto dagli alimenti e dal cibo cucinato offerto alla divinità durante la *pooja*. Viene restituito e spartito alla fine da tutti i partecipanti.

³² Il culto delle dee è caratterizzato generalmente più dall'uso del tamil che non del sanscrito.

³³ Government of Puducherry, Legislative Assembly, *Puducherry Town and Country Planning Act*, 1969.

³⁴ Per «middle class» intendo i nuovi ceti sociali di professionisti e funzionari di livello economico benestante che in India tendono a non riconoscersi più secondo l'appartenenza castale ma preferiscono identificarsi per livello educativo o retributivo. Sulla definizione del concetto nel contesto indiano, mi rifaccio a A. BETELLE, *Marxism & Class Analysis*, New Delhi 2007.

³⁵ Sri Aurobindo (1872-1950) fu un filosofo e maestro di yoga che nel 1910 si stabilì a Pondicherry. Qui, con l'aiuto di una sua allieva francese chiamata «La Mère», fondò un *ashram* che attrasse fin da subito molti frequentatori sia indiani che europei e che diventò presto molto importante non solo dal punto di vista spirituale ma anche economico, una sorta di comunità nella città. L'*Ashram* si trova nella parte settentrionale della vecchia città di Pondicherry (quella più a ridosso dell'area di Kuruchikuppam). La sfera di influenza dell'*Ashram* su determinate zone del tessuto cittadino passa non solo attraverso le abitazioni private dei suoi componenti, ma anche attraverso un gran numero di strutture di ospitalità e servizi che ruotano intorno alla comunità dei suoi appartenenti. Cfr. RAMASAMY, *History of Pondicherry* cit.

³⁶ Cfr. TRAWICK EGNOR, *The Changed Mother* cit.

³⁷ Questo è il panorama offerto da WHITEHEAD, *The Village Gods* cit.

³⁸ Nel corso di queste scadenze dodecennali si approfitta per apportare modifiche alla struttura architettonica del tempio, attraverso ristrutturazioni o nuove costruzioni di altari ed edifici.

³⁹ L'*All India Anna Dravida Munnetra Kazhagam* (Federazione Progressista Dravidica di tutta l'India) è un partito fondato nel 1972 dall'ex-attore M.G. Ramachandram, diventato poi *chief-minister* del Tamil Nadu. Questo partito è diventato il principale interprete politico del movimento dravidico ed è quasi egemone nello Stato del Tamil Nadu, ma non è mai riuscito a vincere le elezioni nell'UT di Pondicherry, dove rimane la principale forza di opposizione. Facendo perno sulle ideologie dravidiche, che dai primi anni del XX secolo cercano di enfatizzare retoricamente le specificità di una lingua e cultura originaria tamil in opposizione a quella che è considerata la cultura sanscrita e hindi, che si ritiene imposta dagli invasori arya del nord, l'AIADMK ha spesso cercato di usare il culto delle dee come emblema di una religione tamil opposta all'induismo brahmanico, appoggiando i suoi templi economicamente e politicamente.

⁴⁰ Il *Pattali Makkal Katchi* (Partito dei Lavoratori del Popolo) è un partito tamil fondato nel 1989 che è considerato l'espressione politica della casta dei Vanniyar.

⁴¹ Nel corso delle mie partecipazioni ai festival dei templi, ho potuto assistere a visite di politici non solo di AIADMK e PMK, ma anche del Congresso e del Partito Comunista.

⁴² Alla mia domanda di indicare i confini dell'area, le mie interlocutrici, pur abitando lì da anni, apparivano incerte e in disaccordo. Questo è indicativo di come la composizione mista dell'area abbia in qualche modo reso porosi i suoi confini.

⁴³ Cfr. B. BECK, *The goddess and the demon*, in «Purusartha», 5 (1982), pp. 83-136; E.V. DANIEL, *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*, Berkeley 1984.

⁴⁴ Per esempio questa è l'opinione di molti storici delle religioni, quali Punzo Waghorne e Harman. Cfr. J. PUNZO WAGHORNE, *The Gentrification of the Goddess*, in «International Journal of Hindu Studies», 5/3 (2001), pp. 227-67; W. HARMAN, *Taming the Fever Goddess. Transforming a Tradition in Southern India*, in «Manushi: a Journal about Women and Society», 140 (2004), pp. 2-16.

⁴⁵ Fra i vari, cfr. TRAWICK EGNOR, *The Changed Mother* cit.; I. Nabokov, *Religion against the Self: An Ethnography of Tamil Rituals*, New York 2000.

⁴⁶ Non mi dilungo su questi aspetti, per i quali rimando a C. FULLER, *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*, Princeton-Oxford 1992.

⁴⁷ K. KAPADIA, *Dancing the Goddess: Possession and Class in Tamil South India*, in «Modern Asian Studies», 30/2 (1996), pp. 423-45.

⁴⁸ Per sanscritizzazione intendo in maniera molto generale il tentativo di avvicinare tratti delle culture popolari indiane a un modello brahmanico considerato più nobile e ritualmente elevato. La sanscritizzazione passa spesso attraverso il tentativo di molte caste inferiori di elevarsi ritualmente adottando usi e costumi delle casta brahmaniche, primo fra tutti il vegetarianesimo alimentare. Cfr. M.N. SRINIVAS, *The Cohesive Role of Sanskritisation and Other Essays*, Oxford 1989.

⁴⁹ Queste soluzioni sono nuove per il contesto cittadino, ma bisogna dire che in molte realtà rurali la convivenza fra divinità vegetariane e non-vegetariane è ormai assodata, e regolata ritualmente in maniere molto simili ma più istituzionalizzate. Cfr. L. DUMONT, *Une sous-caste de l'Inde du Sud: organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paris 1957.

⁵⁰ Cfr. lo studio di C. MALONEY, *Religious Beliefs and Social Hierarchy in Tamil Nadu, India*, in «American Ethnologist», 2/1 (1975), pp. 169-91.

⁵¹ Cfr. S. BARNETT, *Urban Is As Urban Does: Two Incidents on One Street in Madras City, South India*, in «Urban Anthropology», 2/2 (1973), pp. 129-60.

⁵² *Map du Territoire de Pondichéry/Pondicherry Territory Map* (1931), Institut Français de Pondichéry, 1988.

⁵³ Cfr. Archidiocesi of Pondicherry and Cuddalore, *Pondicherry Vicariate. St. Francis of Assis Parish, Kurusuppam*, web site: <http://www.pondicherryarchdiocese.org/webresources/pages/parishes/pondicherry.php> (consultato a febbraio del 2015).

⁵⁴ Le informazioni su questo tempio sono state raccolte in molteplici visite nei mesi di agosto 2013 e agosto 2014, nel corso delle quali ho partecipato al festival del tempio e intervistato molti dei suoi frequentatori.

⁵⁵ Queste denominazioni sono indicative della flessibilità cui si presta il culto delle dee: pur essendoci sempre nei templi delle Amman delle statue di Durga e Kali, esse vengono più frequentemente definite Durgamma e Kaliamma. Solo in questo tempio le ho trovate sotto questa forma più associata a Mariamma.

⁵⁶ *Census of India 1961, Volume XXV. Pondicherry State. Part VI: Fairs and Festivals*, Ministry of Home Affairs, Office of the Register General and Census Commissioner, New Delhi, 1967

⁵⁷ *Jaja* e *Muttu* sono due dei più frequenti titoli attribuiti a Mariamma: il primo in tamil significa «grande successo», il secondo «perla».

⁵⁸ P.-Y. TROUILLET, *L'hindouisme, une religion circulatoire*, in «Diasporas: Etudes des Singularités Indiennes (DESI)», 2 (2013), pp. 123-50.

⁵⁹ *Parameshvari* è un titolo di varie dee che indica una grande manifestazione della loro potenza.

⁶⁰ Questo tempio è stato da me visitato a più riprese nei mesi di luglio e agosto del 2014.

⁶¹ Ho visitato questo altare e conversato con la fondatrice e le altre frequentatrici nel mese di luglio del 2014.

⁶² Le mie visite a questi templi sono avvenute nei mesi di agosto e settembre del 2014.

⁶³ Ho visitato questo altare varie volte fra luglio e settembre del 2014, e conversato con la fondatrice e sua nipote. In questo caso, per ragioni di riservatezza – non avendo avuto la loro autorizzazione – mantengo i nomi puntati.

⁶⁴ Tempio visitato nel settembre del 2014. Per le stesse ragioni del caso precedente, mantengo le iniziali puntate.

⁶⁵ Ho visitato questo tempio varie volte, parlando con i custodi e i vicini, fra luglio e agosto del 2014.

⁶⁶ J. PUNZO WAGHORNE, *Diaspora of the Gods. Modern Hindu Temples in an Urban Middle-Class World*, New York 2004.

⁶⁷ APPADURAI, *Worship and Conflict* cit.

⁶⁸ TRAWICK EGNOR, «*The Changed Mother*» cit.

⁶⁹ Questa impostazione di stampo durkheimiano, che da una parte autonomizza la sfera religiosa, dall'altra la subordina al resto delle trasformazioni sociali è molto forte soprattutto fra gli esponenti dei *religious studies*; cfr. per esempio PUNZO WAGHORNE, *The Gentrification of the Goddess* cit.; HARMAN, *Taming the Fever Goddess* cit.; A. HENN, *Crossroads of Religions: Shrines, Mobility and Urban Space in Goa*, in «*International Journal of Urban and Regional Research*», 32/3 (2008), pp. 658-70.

