

## Comunità “confuse”

### I Mauriziani a Palermo tra induismo e induismi

Giulia Viani \*

#### Abstract

*Considerata per molto tempo omogenea, la comunità mauriziana di religione induista di Palermo si è rivelata, alla luce di nuovi studi, un'entità composita. Tale eterogeneità riproduce la situazione dell'isola di Mauritius, conseguente alla sua vicenda coloniale, in cui si assiste alla frammentazione degli Indo-mauriziani in quattro gruppi che rivendicano una propria identità: Hindu, Marathi, Telugu e Tamil. Nel contesto migratorio permane questa distinzione di tipo socio-religioso, con ricadute associative non sottovalutabili: queste micro-comunità tendono infatti a ostentare specifici contrassegni visivi, a regolamentare i matrimoni e a praticare un proprio particolarismo religioso, riconoscendosi in una divinità e nella festa a questa intitolata, oscillando tra l'organizzazione di feste comuni al “tempio” e la ricerca di luoghi di incontro autonomi, tra tendenze di integrazione e di separazione culturale che agiscono simultaneamente. La diversità rituale con cui i Mauriziani sono in continuo contatto genera in loro uno stato di “confusione” che non è strettamente religioso ma riguarda, più in generale, la costruzione di senso e identità, l’“ordine” del mondo e la rassicurazione di fronte alle incertezze e alle tensioni esistenziali conseguenti alla migrazione.*

**Parole chiave:** migrazione, Mauritius, induismo, etnia, rito.

#### 1. Premessa

L'esperienza straniante e destabilizzante della migrazione acuisce le domande esistenziali relative all'autoidentificazione e all'autocollocazione. Per risolvere la “crisi d'identità”, il migrante cerca di “appartenere” a un gruppo, collocandosi in un contesto sociale nel quale può condividere la provenienza, le credenze religiose e le pratiche rituali, elementi forti di continuità. Tale “scelta” non è esente da problematicità, soprattutto quando la coesione interna della comunità è solo apparente e la dinamica identità/alterità è attiva nelle relazioni tra gli stessi migranti, come mostra il caso dei Mauriziani induisti di Palermo. La crescente tensione tra i membri della comunità mauriziana, considerata per lo più omogenea e definibile al singolare, si è configurata come un elemento di difficile comprensione; la ricerca delle cause ha indotto ad affiancare alle osservazioni preesistenti<sup>1</sup> un'analisi delle sue linee di distinzione interna, da cui è emersa una comunità complessa che si percepisce differenziata in quattro gruppi “etnici”<sup>2</sup>, riconducibili alla variegata composizione del Paese d'origine,

\* Giulia Viani ha affrontato l'analisi della comunità mauriziana induista nell'elaborato finale della laurea triennale in Beni demotnoantropologici (*Ricerche indiscrete. Nelle case e nei templi dei Mauriziani a Palermo e nei luoghi d'origine*, aa. 2005/2006) e nella tesi della specialistica in Antropologia culturale ed Etnologia (*Le comunità mauriziane induiste: Marathi, Hindu, Telugu e Tamil a Palermo*, a.a. 2007/2008). Il suo interesse e i suoi studi su tale comunità iniziano nel 2004, sviluppandosi attraverso la frequentazione assidua dei luoghi di culto e delle abitazioni di diversi mauriziani stanziati da anni a Palermo; ha inoltre trascorso un periodo di tempo a Mauritius, ospite di una famiglia locale, compiendo un'esperienza che ha rappresentato un'opportunità di conoscenza diretta del contesto di provenienza dei migranti. e-mail: giulia.viani@gmail.com

1 La comunità mauriziana induista di Palermo è stata finora oggetto di un'analisi comparativa con la comunità srilankese nel saggio di Pellegrini 2007. Un riferimento ad alcune feste è contenuto anche nella riflessione di Giallombardo 2007 sulle ritualità “altre” nel contesto migratorio. Sul valore delle icone religiose induiste come “veicoli dell'assoluto” cfr. Buttitta 2008.

2 Il concetto di “etnia”, in linea con la revisione critica di cui è stato oggetto da parte dell'antropologia contemporanea, è

conseguente a sua volta alla politica coloniale inglese e alle migrazioni indiane dell'800. Il campo di osservazione privilegiato, in cui è si manifesta tale pluralità identitaria, è la dimensione festiva.

Si ripercorreranno, pertanto, l'influenza del dominio inglese in India (in merito all'“invenzione” dell'induismo e al processo migratorio nelle colonie) e la costruzione delle nuove appartenenze identitarie nell'Isola di Mauritius, tra processi di creolizzazione e di separazione culturale che trovano una delle più eloquenti espressioni nel composito calendario nazionale. Si tratterà, infine, un quadro inedito della comunità mauriziana di Palermo, singolare e plurale al contempo, ponendo l'attenzione sulle feste del ciclo dell'anno, tra celebrazioni collettive e specificità di gruppo emergenti soprattutto nelle feste “patronali” di *Ganesha Chaturthi*, *Govinden*, *Rambhajan*, *Durga Puja*. Esse rappresentano, infatti, un'utile chiave interpretativa della società e della cultura, in quanto i riti sono contesti privilegiati in cui si mettono in scena le dinamiche di gruppo e si manifestano i tratti distintivi dell'identità.

## 2. India: l'influenza del regime coloniale inglese dall'invenzione dell'induismo alle migrazioni indiane

### 2.1. L'induismo tra unità e molteplicità

*“I calendari festivi non ci parlano solo di mesi e anni, ma anche di molte altre cose”* (Sen 2005, 330). Soprattutto ci parlano dell'uomo e della sua società. A livello antropologico, infatti, il calendario è l'esito dell'operazione di discretizzazione di un *continuum*, di una riduzione dell'indistinto temporale in unità discrete, della scansione marcata dell'ordinario fluire del tempo (Durkheim 1963; Le Goff 1986; Buttitta 1996; D'Agostino 2002).

*“L'India ci presenta una varietà stupefacente di sistemi calendariali, ognuno con una storia più che millenaria”* (Sen 2005, 330). La molteplicità dei calendari induisti riproduce, infatti, la complessità, la varietà e il dinamismo di ciò che viene definito genericamente “induismo” e di coloro che vengono considerati globalmente “induisti”. Come sostiene Giovanni Filoramo, uno dei maggiori studiosi del campo, parlare di induismo significa parlare di una realtà religiosa e sociale complessa e diffusa: *“dietro il generico termine induismo, infatti, sono compresi fedeli che hanno varie credenze”* (Filoramo 2007, V). La ragione di questa apparente contraddittorietà è da ricercare nel fatto che la designazione “induismo”, come categoria unitaria volta ad indicare gli abitanti di questo vasto subcontinente, è un'“invenzione” tipicamente moderna, da ricondurre alla storia dell'India e al regime coloniale britannico:

*Essa è legata alla dominazione coloniale inglese [...] come tentativo di ricondurre ad unità la molteplicità di culti tradizionali con cui essi erano costretti a confrontarsi. Che si trattasse, in realtà, di tradizioni religiose spesso divise, oltre che da lingue, anche da credenze e pratiche, era loro sfuggito [...] perché i fedeli vivevano insieme in una situazione non conflittuale di sostanziale tolleranza* (Filoramo 2007, VI).

Il termine “induismo” fu coniato dagli orientalisti all'inizio del XVIII secolo, riprendendo – come ricordano Giovanni Filoramo e Kim Knott – il vocabolo “indù”, di origine antica e connotazione prettamente geografica, usato dagli stranieri che giungevano in India per indicare le genti che vivevano al nord attorno all'Indo; solo in seguito designò anche tutti i popoli al di là del fiume, ossia l'intera popolazione indiana con un'immensa varietà interna di lingue e costumi. Più tardi cominciarono a usarlo anche gli Indiani, limitatamente ai contesti in cui era funzionale a distinguere se stessi dagli Europei: continuava, in tale accezione, ad avere un referente non tanto religioso quanto etnico-geografico. Il significato del termine cominciò, tuttavia, a mutare nel tempo e fu gradualmente investito di una valenza religiosa: *“si deve a questo punto sottolineare che si tratta, data la genesi storica dell'applicazione di tale nozione alla realtà indiana, di una religione a base etnica”* (Piantelli 2007, 7). Come sistema religioso, l'induismo appare caratterizzato dall'“inclusivismo” in quanto, pur avendo un nucleo comune di valori e credenze, riesce a far convivere al proprio interno scuole religiose profondamente diverse, una gran varietà di correnti filosofiche e devozionali, migliaia di divinità con una propria mitologia e iconografia, innumerevoli pratiche rituali. La consapevolezza di questa complessità interna ha messo in discussione l'uso del termine al singolare e la considerazione dell'induismo come sistema unico, spingendo alcuni studiosi ad utilizzare il termine più attraente di “induismi”: *“sembra davvero che esistano molti induismi e non uno solo”* (Knott 1999, 108). I vari

---

qui utilizzato non come categoria ontologica, ma come artefatto storico, spesso politicamente indotto. Si riconosce però che, una volta “inventate”, le etnie assumono una consistenza concreta per coloro che vi si riconoscono e sono investite da forte carica emotiva ed efficacia sociale, che si esplica nella regolamentazione dei matrimoni, nella pratica del proprio particolarismo religioso e nella gestione dei segni dell'appartenenza (Epstein 1983; Fabietti 1998; Fabietti & Matera 1999; Gallissot et al. 2001; Amselle & M'Bokolo 2008).

induismi coesistono in tensione reciproca, alcuni più simili tra loro, altri più distanti; come suggerisce Knott, si può ricorrere alla metafora “familiare” per comprenderne le reciproche relazioni: “*proprio come i componenti di una famiglia cercano di far sentire la propria voce, anche per avere la meglio nelle dispute quotidiane, così gli indù, singolarmente o in gruppo, lottano con qualsiasi mezzo per affermare la loro fede [...] e il punto di vista della loro ‘setta’*” (Knott 1999, 109).

## 2.2. Le migrazioni indiane tra perdita e ridefinizione identitaria

Nel tempo del mito e degli dei, il mare aveva una consistenza e un colore differente e antitetico rispetto al mondo degli uomini. Nella tradizione indiana si narra di un “Oceano di latte”, da cui tutto sarebbe stato creato. Da quella leggendaria età dell’oro, però, si discende verso il tempo di decadenza attuale, denominato *kaliyuga* (lett. “epoca buia, oscurata, macchiata”), in cui il bianco lattiginoso mare si trasforma in *kala pani* – acqua nera – e inverte il suo potere cosmogonico, generando “distruzione”<sup>3</sup>. L’attraversamento del mare rappresentava, infatti, un *kalinariya*, ossia un “uso da evitarsi” per un indiano ortodosso, in quanto la condizione di impurità e di difficile esecuzione dei riti, a cui andava incontro fuori dal suolo indiano, comportava la perdita della casta e l’abbandono dell’appartenenza alla comunità degli uomini socialmente “classificati” (Della Casa 1997). Nonostante il tabù del *kala pani*, la politica coloniale britannica ottocentesca si è basata sull’incentivazione del flusso migratorio da ogni zona del continente indiano verso l’isola di Mauritius: in particolare poveri, detenuti e vedove appartenenti alle caste inferiori, sono stati “costretti” – o spesso indotti da inganni e lusinghiere speranze – a lasciare il suolo natio per divenire *coolies* (lavoratori) e rimpiazzare la manodopera venuta meno in seguito all’abolizione della schiavitù. Dai porti di Bombay, Madras e Calcutta, dislocati in tre punti strategici del triangolo peninsulare indiano, migliaia di persone si ritrovarono a condividere il medesimo destino, rimettendo in gioco la propria identità nella nuova patria e dando vita a nuovi ordini sociali<sup>4</sup>.

## 3. Mauritius: politiche culturali tra creolizzazione e multiculturalismo

Punto strategico nell’Oceano Indiano per lungo tempo ambito e conteso dagli Europei (Portoghesi, Olandesi, Francesi e, infine, Inglesi), Mauritius è oggi popolata dai discendenti degli schiavi e dei lavoratori che i colonizzatori deportarono o reclutarono da altri Paesi (soprattutto da varie zone dell’India) per coltivare le piantagioni di canna da zucchero<sup>5</sup>. La politica britannica, in particolare, ha la responsabilità di aver creato una “*little India*”, riunendo forzatamente comunità eterogenee dal punto di vista geografico, linguistico, storico, religioso e culturale, “classificandole” poi a scopi “scientifici” e burocratico-amministrativi. Al termine del periodo coloniale, però, le stesse popolazioni dominate, ormai al governo, hanno avviato politiche di *revival* culturale, ribadendo e promuovendo la divisione in “categorie etniche”.

Negli ultimi anni, pertanto, molti studiosi specializzati nelle dinamiche antropologiche di Mauritius tendono a decostruire l’immagine idilliaca del “mescolamento di popoli” e a rigettarla come fuorviante. In linea con gli indirizzi di ricerca volti ad evidenziare la pluralità, Oddvar Hollup ha messo in discussione l’unità e l’omogeneità della “comunità” degli Indo-mauriziani, mostrandone la frammentazione e le complesse dinamiche interne e mettendo l’accento sull’esistenza di una “*diversity in unity*”. Al contrario di quanto generalmente si creda, infatti, gli Indiani “*form a far from homogeneous category because they are subdivided into several socio-cultural groups which claim a separate identity*” (Hollup 1996). I lavoratori indiani, infatti, vivevano una condizione che non conduceva al mantenimento della casta che, oltre a essere simbolicamente perduta con la migrazione dall’India e l’attraversamento del *kala*

3 Il potere pericoloso del mare e del suo attraversamento è connesso alla perdita dell’identità, alla crisi della presenza e dell’appartenenza. La polisemia dell’aggettivo *kala*, che qualifica il mare, esprime la complessità di tali implicazioni (Pontillo 1993): il termine sanscrito significa “nero”, ma possiede anche una seconda accezione traducibile in “morte”. *Kala*, inoltre, è un attributo di Shiva e della dea Durga nella sua forma ctonia, entrambe divinità della distruzione ma anche della rigenerazione. Ne consegue che il *kala pani* elargisce morte simbolica, ma al contempo conferisce la possibilità di rinascita e di nuova vita in un “altrove”.

4 Recentemente anche la letteratura indiana e mauriziana ha prestato attenzione alle migrazioni indiane, dedicando pagine commoventi a questo tragico e ancora poco noto periodo della storia dell’India (Appanah 2006, Gosh 2008). Cfr. anche Carter & Torabully 2002.

5 Oltre agli Indiani, che rappresentano percentualmente la maggioranza della popolazione, l’isola di Mauritius è abitata da altre comunità di diversa provenienza, come i “Creoli” africani, i Franco-mauriziani e i Cinesi. Dal punto di vista religioso, oltre all’induismo, si professano in particolare il cristianesimo e l’islamismo. La maggior parte dei musulmani è di provenienza indiana ma, in virtù del proprio credo, si considera più affine al mondo arabo.

*pani*, è comunque legata al mestiere svolto, mentre essi erano accomunati dalle medesime attività nelle piantagioni. Di fronte a un affievolimento, se non alla scomparsa, delle distinzioni sociali basate sul sistema castale, si assiste perciò a un'accentuazione del criterio “etnico” come categoria sociale “discriminante” per stabilire nuove identità su cui basare l'ordine sociale. Lo Studioso sostiene, appunto, la tesi della “*transformation from caste identity to ethnic identity and the fragmentation of the Indians into discrete identities*” (Ibidem). Lo straniamento della condizione migratoria, d'altronde, ha indotto i migranti a cercare un'appartenenza, trovando sostegno e protezione (materiale e simbolica) nel proprio gruppo di provenienza, come se il “modello etnico” fungesse da “mappa cognitiva” per orientarsi nell'ambiente estraneo e potenzialmente rischioso.

Nella realtà mauriziana contemporanea si distinguono, pertanto, componenti di quattro gruppi, di cui uno maggioritario e tre minoritari: “*they are identified by the Hindi dialect - Bhojpuri, share the same food habits, religious practices and rituals, and are the descendants of indentured labourers from north India. [...] The Hindu minorities such as the Tamils, Telugus, and Marathis claim a distinct cultural identity of their own*” (Ibidem).

Gli fa eco Thomas Hylland Eriksen, che ha dedicato diversi studi alle comunità mauriziane e alla compresenza dei fenomeni opposti di “multiculturalismo” e “creolizzazione”:

*About half of the population are Hindus, but they are subdivided into North Indians (“Hindi speaking”), Tamils, Telugus and Marathis, and do not consider themselves as belonging to the same ethnic group. [...] They came from clusters of villages in particular parts of India: Bihar, Andhra Pradesh, Tamil Nadu and Mahharashtra. [...] In Mauritius, controversies concern the relationship between multiculturalism (seeking to “purify” their own culture) and creolisation (eclecticism, weak group identity). (Eriksen 1999, 4, 6, 15)*

Crispin Bates, studioso delle diaspore nell'area sud-asiatica, definisce Mauritius “*an island apparently without conflict*”, prendendo in considerazione il matrimonio come parametro dei rapporti tra le comunità: “*the terms Hindu and “Indien” refer exclusively to north Indian Hindus. Migrants from Tamilnad identify their religious group as Tamil, not Hindu, and minority groups such as “Telugu” and “Marathis” are preoccupied with maintaining regional endogamy* (Bates 2000, 7). Oltre alle unioni endogamiche, si contraggono anche matrimoni “misti”, ma si oscilla tra il loro sanzionamento (spesso ad opera della generazione più adulta) e l'accettazione in nome della “modernità” dei costumi e della “creolizzazione”. Entrambi i casi, comunque, sottolineano l'esistenza di un “confine”.

La politica di *revival* culturale, con la sua retorica dell'etnia, ha creato una divisione non solo tra Indiani e altre comunità, “*but also a north/south Indian opposition in which Marathis were associated with and considered culturally closer to the Hindus, compared to the Tamils and Telugus*” (Hollup 1996). Questa linea di separazione, particolarmente sentita dai Mauriziani, coincide con il criterio dell'“origine” dravidica o indoeuropea: Tamil e Telugu sono affini perché discendenti dai gruppi dravidici autoctoni dell'India che, alcuni millenni fa, vennero sospinti al sud in seguito alle invasioni di gruppi indoeuropei, da cui discendono invece Marathi e Hindu. Secondo un meccanismo ben noto alla storia, disuguaglianze di potere hanno assunto una connotazione “etnica”, che incide tuttora sulla minore considerazione (e talvolta marginalizzazione) che subiscono le comunità dravidiche (Hansley 2003).

L'affiliazione religiosa, i rituali, le cosiddette “origini ancestrali” sono stati importanti per la costruzione di un'identità “etnica”. L'indipendenza mauriziana dall'Inghilterra (1968) ha comportato il trasferimento del potere politico nelle mani degli Indiani, in particolare della maggioranza hindu; in risposta, le minoranze hanno dato vita ad associazioni socio-religiose indipendenti, che agiscono politicamente al fine di garantire gli interessi “etnici”. L'obiettivo della maggioranza al governo è stato, finora, di creare un'identità nazionale mauriziana (incentivando, per esempio, l'uso del creolo come lingua veicolare) e al contempo di incoraggiare e mantenere una società “multiculturale” e “multireligiosa”, attraverso differenti “compromessi” (per esempio promuovere il valore simbolico delle cosiddette lingue “ancestrali” e dichiarare le maggiori feste religiose festività pubbliche), in modo da soddisfare le istanze dei vari gruppi e rispettare il loro “diritto alla differenza”:

*Supported by political opposition or alliance and cultural revivalism they try to distinguish themselves from the numerous and politically dominant Hindus. Although entirely Kreol speaking, the ancestral languages (Tamil, Telugu, Marathi) of the Hindu minorities still have important symbolic meanings linked to cultural identity and a shared past. Therefore, religious affiliation, rituals, kinship bonds, and ancestral origin have become more important for the construction of ethnic identity than language among the minorities. (Hollup 1996)*

La varietà di feste pubbliche e “festival” religiosi è un indicatore della ricchezza culturale dell'Isola e della sua diversità etnica, come si ribadisce nell'articolo *The Hindus of Mauritius: “ethnic groups have been politically separated due*

*particular festivals being officially proclaimed public holidays according to ethnic origin*” (Malik 2003). Il calendario mauriziano nazionale si configura infatti come un calendario misto, per rispondere alla necessità di rappresentare gli interessi delle varie “comunità etnico-religiose” che abitano l’Isola; in linea con questo principio, sono state selezionate ed inserite solo alcune ricorrenze considerate più importanti per i vari gruppi<sup>6</sup>. La molteplicità delle feste e dei calendari induisti riproduce, pertanto, la complessità del mondo mauriziano e induista in particolare. Abbiamo visto nel capitolo precedente come agli indologi sia ben noto che l’induismo, in quanto categoria generica coniata dagli Occidentali, inglobi in realtà al suo interno correnti o “sette” con credenze e pratiche rituali differenti. Ciò che in questa sede preme sottolineare è il fatto che questi “induismi”, trapiantati dall’India al contesto migratorio mauriziano e poi, come si cercherà di mostrare, a quello palermitano, abbiano strutturato delle “appartenenze” che, secondo la configurazione di elementi elencata da Tullio-Altan (1995), possono definirsi appunto “etniche” (dell’*ethnos*), in quanto basate sull’enfaticizzazione di una memoria storico-mitica e delle differenti origini indoeuropee e dravidiche (*epos*), della diversa provenienza geografica da Maharashtra, Bihar, Andhra Pradesh, Tamil Nadu (*topos*), delle lingue marathi, hindi bhojpuri, telugu e tamil (*logos*), della continuità della discendenza e dei caratteri fisici quali la pigmentazione della pelle (*genos*) e, infine, proprio delle norme, dei valori e del comportamento religioso (*ethos*).

#### 4. Palermo: i Mauriziani tra induismo e induismi

“Se io riesco a farci avere un Tempio induista qua, secondo me un giorno, nell’altra [vita], se morirò, di sicuro nascerò cane, avrò la “guardia”, perché faccio una cosa carissima. Ci proverò tantissimo”. Le parole di Pravesh, presidente dell’Associazione dei Mauriziani, esprimono chiaramente il loro desiderio di avere un luogo idoneo al culto nel contesto migratorio. Un’opera talmente meritoria nei confronti delle divinità e della comunità, del mondo celeste come di quello terreno, da rendere positivo il *karman* al punto di reincarnarsi in “guardia” del dio e assurgere al grado più vicino alla divinità.

L’assenza di una sede adeguata ai bisogni della comunità è un *leit-motiv* delle interviste ai migranti, per i quali la ricerca di un “luogo” per la comunità e della comunità risponde probabilmente al bisogno di ricreare quello spazio, innanzitutto fisico, venuto meno in seguito alla migrazione. A Palermo, i Mauriziani non hanno un tempio vero e proprio e sono stati costretti a prendere in affitto un garage in un semi-interrato, adibendolo a luogo di culto. Il “Tempio” riveste un ruolo fondamentale di collante sociale, evidenziato dal fatto che la partecipazione dei Mauriziani ai riti, a volte, è maggiore nel contesto migratorio rispetto a quello di origine. Dalle interviste trapela un vivo interesse per l’aspetto comunitario e per il mantenimento dell’“associazionismo”, in quanto il gruppo sociale riveste un ruolo di sostegno importante per il singolo. Per tale ragione, si è ritenuto che i Mauriziani formassero una comunità omogenea; ulteriori approfondimenti e riflessioni, stimolati anche dalla recente situazione di litigiosità e di crisi in cui versa l’Associazione, hanno fatto emergere l’eterogeneità della comunità: “qui a Palermo siamo un gruppo di tutte le religioni e noi dobbiamo mettere d’accordo tutti perché noi siamo pochi a Palermo”; “non sono uguali: Tamil, Telegu, Indiano, anche i Marathi. Tu li vedi tutti insieme, ma ognuno è diverso tra di loro”.

La comunità mauriziana induista, stanziata a Palermo nella metà degli anni Ottanta del Novecento in seguito a una migrazione di tipo economico<sup>7</sup>, presenta e riproduce, infatti, quel medesimo pattern “etnico”, linguistico e religioso descritto nel capitolo precedente. Secondo il presidente, il numero degli iscritti all’Associazione sarebbe così ripartito: settanta famiglie hindu, trenta tamil, trenta telugu e venti marathi. Se Mauritius è una “piccola India” in cui si ritrovano insieme comunità con differenze culturali, linguistiche e religiose, che precedentemente erano indipendenti anche per le grandi distanze geografiche, Palermo è una “piccola Mauritius” in cui gruppi socio-religiosi, che continuano a riconoscersi con una propria specifica identità, si trovano “costretti”, visto il numero esiguo di elementi, a formare un’unica comunità. La politica della “creolizzazione” e di un’unica identità mauriziana concorre ad agevolare questa unione, ma la specificità del gruppo di appartenenza, anche se non

6 Il calendario mauriziano comprende, infatti, il capodanno “occidentale” dell’uno (e due) gennaio; la festa per l’abolizione della schiavitù dei Creoli; il capodanno cinese; l’assunzione della Vergine Maria e il Natale; l’*Aid-al-Fitr* per la chiusura del *Ramadan* ecc. Tra le feste induiste si annoverano *Canadee*, *Ougadi*, *Holi*, *Ganesha Chathurti*.

7 La migrazione mauriziana verso l’Italia risale alla metà degli anni ’80 del Novecento, conseguenza dell’attrazione economica e simbolica dell’Occidente, frutto di una percezione distorta risultante dall’eredità del colonialismo (Lingayah 1991). I Mauriziani sono presenti, in particolare, nelle città di Palermo, Catania (Scidà 1993), Bari (Viola 1995) e, più recentemente, Milano. A Palermo, secondo i dati statistici del 2007, ne risiederebbero oltre 1500. Nonostante le ricerche si siano incentrate finora sulla comunità induista, numericamente più consistente, si ricorda la presenza di gruppi praticanti altre professioni di fede.

esplicitamente esibito e rivendicato, è presente nei Mauriziani ed emerge qualora vengano poste domande mirate e specifiche al riguardo, soprattutto per quanto riguarda i Marathi, i Telugu e i Tamil, che anche a Palermo sono la minoranza rispetto agli Hindu, quindi la “minoranza di una minoranza”. Anche se la differenza linguistica tra questi gruppi si è affievolita con le nuove generazioni, permane una distinzione di tipo socio-religioso con ricadute “associative” non sottovalutabili.

Ho avuto modo di seguire, nel corso di questi anni, le vicende che hanno influito sulla composizione dei gruppi e sulle affiliazioni rispetto alle Associazioni culturali. La comunità mauriziana di Palermo ha iniziato a configurarsi con una propria articolazione interna; differenze di lingue, colori, devozioni religiose e pratiche rituali hanno cominciato così a profilarsi e delinearci, attraverso le forme di categorizzazione noi/loro operanti nelle pratiche discorsive dei migranti. Ogni comunità religiosa è associata a una divinità: i Marathi a Ganesh, gli Hindu a Durga, i Telugu a Visnu e i Tamil a Govinda<sup>8</sup>. Abbiamo visto che il calendario mauriziano si contraddistingue per il suo carattere composito, in quanto risponde alla necessità di rappresentare gli interessi delle varie comunità socio-religiose che abitano l'Isola. Anche a Palermo, la comunità mauriziana celebra varie festività dell'anno liturgico induista, alcune maggiormente condivise, altre più specifiche perché considerate più importanti dai singoli gruppi. Verranno trattate di seguito le feste più rappresentative, al fine di evidenziare come le molteplici identità della comunità si manifestino proprio nell'ambito della ritualità.

#### 4.1 Ganesha Chaturthi – la festa marathi

Quando, qualche anno fa, ho chiesto a Satish, un mio amico mauriziano, di aiutarmi a tradurre le parole e i canti della festa di *Ganesha Chaturthi*, con mia sorpresa mi sono resa conto che le sue difficoltà non erano molto diverse dalle mie: “Questo è Marathi” mi ha detto, spiegando le ragioni della sua non facile comprensione, “vedi i ragazzi che si buttano in acqua? Loro sono tutti parenti, familiari. Sono in pochi, in minoranza, quindi non parlano la loro lingua con gli altri”. I Marathi si distinguono, mi ha fatto notare, perché legano al collo un fazzoletto arancione (“mentre i ragazzi indiani non hanno questa cosa al collo, loro lo mettono per dimostrare che fanno parte di questo”). L'arancione è il colore dei devoti di Ganesh, divinità principale dei Marathi, ma non degli Hindu come Satish: “Ganesh è un altro ramo. Loro fanno questa cosa tra di loro. Loro tengono al loro santo”. Me ne darà conferma, poi, Kalyani<sup>9</sup>, una delle coriste nelle feste mauriziane che, come verrà fuori nel corso di una conversazione, è marathi da generazioni: “loro prima di Maharashtra, città di Bombay. Mio bisnonno...tutti di là. [...] Vedi quella festa che va a mare, per Ganesh, questa è marathi. Proprio da nostro Paese”; dove per “nostro Paese” Kalyani intende il Maharashtra e non Mauritius. La “religione” marathi, che durante il corso dell'anno si confonde con gli altri induismi, trova il suo riconoscimento *semel in anno*, esplicandosi attraverso la processione per Ganesh e l'utilizzo di uno spazio “altro” rispetto al tempio: la strada e il mare. Se da una parte ricorrono al “tempio” come spazio dell'incontro e delle celebrazioni collettive, dall'altra i Marathi ricercano luoghi di autonoma aggregazione e socializzazione fondati sull'appartenenza religiosa e linguistica. In alcune giornate libere, infatti, si riuniscono tra loro, in un'abitazione messa a disposizione dall'officiante (*pandit*), per celebrare preghiere per il “proprio” dio Ganesh, nella “propria” lingua (“*pandit domenica fa preghiera in marathi a casa sua. Quando facciamo questa cosa è in marathi questa preghiera. Sempre per Ganesh*”).

La storia del secondogenito di Shiva e Parvati è abbastanza nota. La dea genera il figlio Ganesh durante la lunga assenza del marito, a sua insaputa. Al suo ritorno, trovando un altro “uomo” in casa propria, il dio lo uccide tagliandogli la testa. All'arrivo della madre piangente e alla sua rivelazione dell'identità del ragazzo, Shiva procura a Ganesh la testa di un elefante passato in quel momento da lì, grazie alla quale il figlio del dio ritorna in vita. Avendo superato anche la morte, Ganesh è invocato dai suoi devoti come colui che aiuta a oltrepassare tutti gli ostacoli e viene invocato a scopo propiziatorio prima di iniziare qualsiasi attività (Bahadur 2000, 145-157; Sharma 2006, 44-49; Michaud 2006, 142-157). In virtù di queste doti, “*Ganesha Chaturthi is celebrated all over India, but the people of Maharashtra have made Lord Ganesh their patron*” (Bahadur 2000, 147) e “*Lord Ganesha is the most favoured god in Maharashtra*” (Sharma 2006, 45). *Ganesha Chaturthi* è, quindi, la festa più importante e rappresentativa dei Marathi e a Palermo, come a Mumbai, culmina in una grande processione verso il mare, che ha luogo nel mese di

8 Le feste considerate più importanti dai gruppi di Palermo non corrispondono necessariamente a quelle annoverate tra le festività pubbliche del calendario nazionale dell'Isola Mauritius. I Tamil, per esempio, sarebbero in realtà maggiormente devoti a Mourouga, venerato nel rito di *Canadee*. Le pratiche rituali di tale festa sono, però, estremamente complesse e sono rari gli officianti in grado di eseguirla, soprattutto al di fuori del contesto d'origine. In Sicilia viene celebrata solamente a Catania, dove risiede la più numerosa comunità di Mauriziani d'Italia. Per avere comunque una ricorrenza che li rappresentasse nella comunità d'appartenenza, i Tamil di Palermo hanno scelto *Govinden*.

9 I nomi di alcuni intervistati sono stati sostituiti, al fine di garantirne la riservatezza.

*Bhadrapad* (corrispondente ad agosto-settembre) e chiude vari giorni di festività, al termine dei quali due statue di gesso raffiguranti il dio, vengono portate a mare e immerse nelle acque (*vysarjan*). La processione rappresenta un evento interessante, perché la comunità si allontana dal perimetro del Tempio, manifestando e presentando in qualche modo se stessa alla società che li ha accolti. Le feste “etiche”, infatti, non sono modi di isolarsi, ma di manifestarsi e socializzare con la popolazione ospite, di “differenziarsi per integrarsi” nel nuovo contesto (Giacomarra 2000). Il tragitto per uscire dal tempio – un ripido scivolo di un garage – viene interamente percorso in ginocchio dai devoti che si alternano nel portare sulla testa le pesanti statue: c’è una sorta di competitività per decidere chi debba compiere l’ultimo tratto dell’uscita dal *limen* del Tempio, dallo spazio sacro allo spazio da sacralizzare e trasformare in *cosmos* attraverso la processione (Eliade 1976). Fuori dal “tempio”, l’assemblea si dispone in fila dietro il simulacro di Ganesh. Interviene anche la polizia urbana con una scorta che precede e segue la processione, bloccando e regolando il traffico man mano che l’assemblea così disposta procede nelle strade. Il corteo attraversa le vie principali del quartiere e si insinua nelle varie viuzze che conducono alla spiaggia palermitana di Arenella-Vergine Maria. È interessante il fatto che uno dei passaggi obbligati sia il monte – Monte Pellegrino, nella sua parte bassa – che rappresenta una delle soste principali, grazie al suo evidente simbolismo di *axis mundi*. La processione è, inoltre, scandita da soste agli incroci, segnalate da cambiamenti melodici e dalla rottura di una noce di cocco al centro di ogni crocicchio della strada. L’importanza dell’incrocio rimanda alla simbologia della croce come luogo di contatto dell’uomo con l’universo, del microcosmo col macrocosmo; il punto ideale in cui si intersecano i due assi rappresenta il “centro” del mondo, in cui è possibile la comunicazione tra il cielo e la terra (Guenon 1973). Qui ci si ferma, si accende un piccolo fuoco sull’asfalto, si rompe il cocco e alcuni suoi frammenti vengono raccolti da terra per mangiarli al momento o conservarli per casa. Giunti sulla spiaggia, i devoti recanti le statue di Ganesh percorrono il tratto sabbioso in ginocchio, come all’inizio della processione. Sulla battigia viene approntato un altare, in cui si svolge il rito per il dio, mentre i devoti si purificano – lavandosi nelle acque e sbiancando i piedi strofinandoli sulle pietre – e si sacralizza il mare con un cocco infuocato e il lancio di offerte di frutta e fiori. Il corteo processionale è composto da suonatori e danzatori: suonatori di *dbholòk* (percussioni) e *chimza* (strumenti a sonagli, il cui suono è prodotto dalla percussione delle lamine e dai piattini in esse inseriti) che accompagnano, ritmandolo, il movimento e la danza. Dal punto di vista funzionale, il codice coreutico ha una valenza religiosa e cerimoniale, ma anche sociale, come l’ostentazione del ruolo maschile in relazione alla scelta della partner. *Ganesha Chaturthi* è, infatti, come molte feste tradizionali, un’occasione di esibizione dei giovani, in cui i ragazzi fanno mostra di sé, si mettono in evidenza di fronte alle donne, cantando a gran voce, dimenandosi e distinguendosi in una sorta di danza, mentre le donne ruotano intorno battendo le mani. Non è un caso che, dei quattro giovani cui è deputata l’immersione in acqua del dio, si distingua il più appariscente e capace, sia nella performance “terrestre” (grida, movimenti) sia nella performance “marina”, che costituisce una sorta di prova di abilità “equilibristica” in acqua, resistendo al possibile impatto con le onde, alle correnti marine, alle irregolarità del fondo, evitando di poggiarsi sui compagni. L’ingresso nelle acque, per immergervi le statue, deve avvenire di spalle, senza guardare, mentre il resto della comunità invoca Ganapati (altro nome di Ganesh) e lancia offerte per “addomesticare” il mare, traducendo nel linguaggio del rito quel timore espresso nel mito del *kala pani*. Per quanto riguarda l’abbigliamento, i devoti portano un fazzoletto arancione al collo (che segnala l’appartenenza ai fedeli di Ganesh), camminano a piedi nudi e, nella performance marina, sono vestiti, o meglio “svestiti”, in quanto indossano canottiera e mutandoni bianchi; “svestiti”, secondo una simbologia chiaramente decifrabile in termini di “sacrificio” ma anche di “ostentazione propiziatrice”. Sono soprattutto le donne, però, a indossare ornamenti, veri e propri “contrassegni” visivi, che permettono di riconoscerle e “inquadrate” all’interno del gruppo di appartenenza, di primo acchito e al primo sguardo. Al genere femminile, infatti, la comunità affida il tentativo di mantenere viva nel paese ospite la propria “identità”, a cominciare dal mantenimento del costume tradizionale e della sua funzione di “carta d’identità” e “messaggio sociale”. Ornamenti fondamentali per l’identificazione sono la collana (“*si nota dalla collana: marathi di Bombay ce l’ha differente*”) e l’anello al piede, indossato sempre nel contesto rituale e a volte anche nella quotidianità casalinga e lavorativa, in particolare nella stagione estiva che ne facilita l’uso grazie alle scarpe aperte. Variano nella forma, nel materiale e nel colore a seconda del gruppo, con una somiglianza più marcata tra quelli marathi e hindu da una parte, tamil e telugu dall’altra. È interessante notare come l’anello al piede sia un attributo identificativo che sembra connotare soprattutto marathi, telugu e tamil, ossia le minoranze; i gruppi marginali mauriziani, perciò, presentano maggiore conservatività e ostentazione della “tradizione”, rispetto alla maggioranza hindu. Anche la collana matrimoniale marathi è paradigmatica di questa aderenza ai canoni tradizionali. Il monile, infatti, pur nella somiglianza con quello hindu, se ne distingue perché i marathi affermano di aver fissato, una volta per tutte, una forma invariabile e non soggetta a mode;

esemplificative al riguardo le parole di Oujeni: “Noi [marathi] non ci può fare di un altro modello. Forma è solo questa, non si può cambiare. Loro [hindu] può cambiare forma”.

Un criterio estetico ancor più “vincolante” a cui è affidata l’individuazione dell’appartenenza a un gruppo socio-religioso è la pigmentazione della pelle. Si tratta di un parametro apparentemente “naturale”, in quanto il colore dell’epidermide, al pari di altri caratteri morfologici, non è un elemento neutro, ma è esso stesso strutturato e socialmente costruito, fino a condizionarne la percezione. Interessante a questo proposito la testimonianza di Soopriya, giovane mauriziana di madre tamil, che descrive l’esistenza in Patria di una vera e propria “classificazione” legata all’appartenenza religiosa degli induisti e ravvisabile nella loro carnagione. In questa scala sociale, il primato andrebbe ai Marathi e sarebbe da imputare proprio al colore più chiaro della pelle che, secondo il *mythos* dell’origine indoeuropea, li distingue dagli altri indiani rendendoli più simili e affini agli europei (“*marathi hanno la pelle chiara e già lo capisci che tipo di religione è. Come nostri antenati derivano dall’India abbiamo la classificazione delle religioni, come una piramide prima c’era faraone e all’ultimo c’erano gli schiavi*). Anche tra indiani, infatti, la percezione di una pigmentazione più chiara o più scura della pelle viene valutata come caratteristica della posizione sociale (probabile eredità del colonialismo e dei privilegi dei “bianchi”) e i gruppi dravidici dalla carnagione più scura occupano un “gradino” socio-religioso meno elevato: “*mi dicevano nera, perché non tutti sono neri laggiù. Io sono più scura di tutti; [...] da parte di mia mamma siamo quasi ultimo posto come classificazione, quando tu vai a classificare la religione siamo all’ultimo posto*”.

#### 4.2 Govinden e le altre feste “dravidiche”

Secondo le testimonianze raccolte, Govinda è il nome con cui i Tamil chiamano il dio che per gli Hindu è Krishna e, pertanto, il nome stesso della festa – *Govinden* – la individua subito come rito tamil. Al contempo, però, anche i Telugu festeggiano questa giornata, che per loro è dedicata a un’altra divinità (Venkateswara) da cui prende il nome di *Venkateswara puja*. Da qualche decennio, infatti, come riporta un articolo del mensile *Hinduism today*, i Telugu di Mauritius rivendicano la “paternità” della festa (Manick 1987). Tra i diversi gruppi, essi rappresentano quello più vicino ai Tamil, per comune origine dravidica e somiglianza linguistica. Da parte dei Telugu palermitani non c’è, in realtà, una vera e propria “rivendicazione” della festa; tale idea risulta poco o per nulla sentita, possibilmente perché il loro *revival* identitario in Patria ha avuto un inizio tardivo rispetto alle altre comunità, coincidendo con il periodo in cui avveniva la diaspora.

Govinda (il “vaccaro”) o Krishna (il “nero”) è un mitico eroe indiano, divinità tra le più popolari dell’induismo, al centro di un ampio culto e personaggio di opere epiche. È una figura composita nei cui molteplici aspetti si rivela il confluire di diverse tradizioni. Venerato come ottavo *avatara* di Visnu, ma anche come dio indipendente, compare nella *Bhagavadgita* come auriga di Arjuna. Trascorre l’infanzia e la fanciullezza nei pascoli dove incanta e rabbonisce gli animali con il suono del suo flauto, compie imprese prodigiose e di straordinaria forza fisica, uccidendo demoni e mostri e apparendo come protettore dei pastori. Compagne della sua giovinezza sono le *gopi* (“pastorelle”) che incanta con la magia del suo flauto, rendendole incapaci di resistere al suo fascino. Aspetto pastorale ed erotico si mescolano così, inscindibilmente, nella sua figura (Pellegrini 2003, 1072-1074; Michaud 2006, 50-75). Venkateswara, per i Telugu, è la principale forma del dio hindu Visnu, divinità della *Trimurti* dedita alla conservazione del cosmo, nell’era del *kaliyuga*. In linea con le scritture puraniche, infatti, Visnu, per amore dei suoi fedeli, si incarna in Venkateswara per la salvezza dell’umanità. Il suo nome significa “il Signore (*ishwara*) che distrugge (*kata*) i peccati (*ven*)” e la sua iconografia differisce da Krishna-Govinda.

Nel contesto migratorio palermitano, i Tamil mauriziani vivono una condizione insolita di identità “plurale”. In Patria, infatti, la comunità tamil rappresenta una minoranza e lamenta il suo ruolo marginale. Nel contesto palermitano, invece, cambiano in un certo senso i “rapporti di forza”, in quanto i Tamil mauriziani incontrano la comunità tamil srilankese, che rappresenta una delle comunità più numerose sul territorio, con un peso “politico” maggiore di quella mauriziana e con un forte senso d’identità (indotto anche dalla violenza della guerra civile del loro Paese). Quando la comunità mauriziana non fornisce, pertanto, un adeguato sostegno materiale e simbolico, i Tamil mauriziani trovano più funzionale sottolineare il tratto tamil e la comune identità con gli Srilankesi (“*c’è abbastanza tamil mauriziani, però loro non ce n’è il potere di fare le funzioni che sono di nostro Paese. Allora quando c’è festa grande io dico ai tamil, chiedo loro la chiesa e facciamo*”). *Govinden-Venkateswara puja* si qualifica, comunque, come una festa “dravidica” mauriziana, non essendo condivisa dai Tamil srilankesi (“*quelli di Srilanka non lo fanno Govinden [...] Noi stile mauriziano*”; “*questa è piuttosto tamil mauriziana*”). A questa celebrazione è stata invitata anche la comunità mauriziana tamil catanese. Due settimane dopo, la medesima festa si è svolta a Catania, dove la comunità palermitana si è recata in pullman appositamente noleggiati. Si riporta di seguito la descrizione del primo *Govinden* che Radhika, mauriziana tamil, ha organizzato al “tempio” di Palermo.



La diversa disposizione dell'altare, rispetto alle celebrazioni hindu, manifesta immediatamente la ricerca di distinzione sin dall'uso e dalla “costruzione” dello spazio sacro. L'altare laterale, infatti, diventa in questa occasione il punto di riferimento primario, orientando la preghiera dei fedeli secondo un altro asse e rendendo subalterno l'altare in cui la statua di Durga occupa il posto principale (in quanto dea della maggioranza hindu), mettendone così in discussione la centralità e l'egemonia con la creazione di un altro “ordine” del mondo<sup>10</sup>. Le immagini dell'altare raffigurano Krisna/Govinda secondo l'iconografia classica, che lo vede raffigurato come bambino o come auriga nella Bhagavadgita. Inizia il rito e alcuni devoti siedono in cerchio intorno all'officiante. Al centro del cerchio, le offerte di frutta, il cocco e il braciere col fuoco. Al termine, si rompe il cocco e si offre al fuoco del braciere, l'officiante benedice gli astanti, legando un laccetto al polso e segnando la fronte ai devoti intorno a lui. Conclusasi questa fase, ci si alza in piedi per pregare dinanzi all'altare, fare le offerte alla divinità e lanciare petali di fiori a scopo augurale. Infine si esegue la benedizione di *aarti* in cui, con un gesto della mano, si porta simbolicamente il fuoco sacro verso gli dei, se stessi, la propria famiglia e la comunità. Nel frattempo si preparano le lampade, protagoniste della seconda parte della festa. La prima parte si conclude definitivamente con il banchetto. Si prepara la tavolata e tutti mangiano – su foglie di banano – varie verdure cucinate lì stesso per l'occasione. I suonatori si sistemano su un tappeto e danno il via alla seconda parte della serata, che durerà tutta la notte fino all'alba. Anche l'officiante siede con loro per guidare i canti. Al centro della sala è stato sistemato il porta-lampade inghirlandato e con le luci accese; intorno ad esso, come un *axis mundi*, ballano in cerchio le donne che precedentemente erano state protagoniste del rito, battendo le mani con le compagne accanto. A poco a poco, alla danza si uniscono anche altri astanti e girano intorno alle lampade periodicamente alimentate con l'olio perché continuino ad ardere per tutta la notte.

La principale festa dei Telugu di Palermo è, invece, *Rambhajan*, rito dalle caratteristiche simili a *Govinden* in cui si balla intorno a un luminoso porta-lampade per tutta la notte (“*come Govinden intorno alla luce*”). Finora l'organizzazione della festa (inviti, preparazione del cibo) è stata quasi interamente a carico della famiglia di Anandi. Nonostante sia un onere ingente, la donna perpetua nel Paese migratorio il rito di ringraziamento, in seguito a una promessa fatta da un membro della sua famiglia per il superamento di un periodo difficile (“*È un grande sacrificio che fa nostra nonna. Se tu hai fatto una promessa, in quel periodo tu hai avuto qualche problema, devi mantenere, perché se tu dici lo faccio e poi non lo fai non va bene. Devi offrire tutte cose tu, devi dare da mangiare a tutte le persone, fai gli inviti, tante persone*”). I Telugu di Palermo, come i Marathi, si sono uniti alla più numerosa comunità hindu per poter celebrare le proprie festività al “tempio” e avere occasione di vedersi (“*visto che noi non abbiamo il posto – e dobbiamo pregare – va da hindu, perché è simile. Allora andiamo e ognuno prega a maniera sua*”). A questi momenti condivisi, però, si affiancano le occasioni in cui i Telugu si incontrano tra loro, per esempio per festeggiare specifiche ricorrenze come il loro capodanno *Ongadi* (“*Ongadi, sì, è diverso, perché noi festeggiamo un altro [capodanno]. Prepariamo tante cose, tipi di mangiare, facciamo la festa, balliamo*”). Rajshree, mauriziana hindu, ricorda l'organizzazione di queste feste riservate ai Telugu, a cui lei e il marito non erano invitati perché di “religione” hindu (“*c'è un signore che conosce tante persone [...] ha la possibilità di organizzare delle feste, li riunisce per il loro capodanno, ogni anno ci riesce. [...] Lui non fa venire gli altri, lui non mi inviterà anche se mi conosce. Inviterà soltanto di quella religione*”).

Anche quando i Mauriziani affermano di partecipare alle varie feste a prescindere dalle “appartenenze”, emerge tuttavia una dicotomia comportamentale tra partecipazione attiva e passiva, in cui le altre “comunità” rivestono esclusivamente il ruolo di “visitatori”, mentre i membri del gruppo devoto alla divinità celebrata si dedicano all'organizzazione della festa. Il presidente dell'Associazione, pur insistendo sulla partecipazione collettiva alle celebrazioni, descrive questa situazione tipica del contesto palermitano in cui si delinea una differenza tra chi organizza effettivamente la festa e chi si accoda semplicemente: “*lì [a Mauritius] sei sul luogo e ogni festa la puoi fare come vuoi. Invece noi qui siamo pochi, siamo fuori. Però partecipiamo tutti insieme. Se è una cosa di hindu allora la prendi tu l'iniziativa e noi siamo dietro di te, se è cosa di tamil allora la prendo io e tu vai dietro di me*”. Esplicite a riguardo anche le parole di Radhika che, lamentando l'assenza di aiuto e collaborazione da parte degli “altri” (per esempio per le incombenze pratiche, quali cucinare, lavare, preparare il “tempio”), fornisce una chiave di lettura per comprendere il legame tra la presenza di diversi gruppi socio-religiosi e la crisi della comunità:

*Sette anni ho passato ogni domenica in chiesa, andata la mattina apri alle dieci chiudi alle due, nessuno aiuto. Io sono stanca, solo membro visitatrice, non mi interessa aiutare, quando serve aiuto per festa tamil vengo ad aiutare, per gli altri vengo come ospite. Poi tu vai loro festa aiuta loro, quando tu devi fare Govinden loro non viene, nessuno aiuto. A me m'arrabbia. Le donne che aiuta per altre feste, quando noi facciamo feste, loro non viene, viene come ospite, non viene*

10 Sulla “costruzione” dello spazio sacro e dell'altare come una creazione “ordinata” del mondo cfr. Eliade 1976, 337-338.

*che ci lava piatti o cucinare o un aiuto. Io ora pure faccio così, basta!*

### 4.3 Durga puja – la festa hindu

Durga, nella religione induista, è una delle molte forme della *Shakti*, spesso identificata con la moglie di Shiva. *Shakti* significa energia ed è spesso raffigurata come dea. Lo Shaktismo è una dottrina religiosa che attribuisce a queste energie personificate in dee un'importanza fondamentale nel processo cosmico e nel raggiungimento della salvezza. È l'energia femminile come elemento dinamico per la creazione del mondo; l'energia cosmica che si identifica con la donna archetipo, vale a dire la donna sposa, madre e dea. Il suo nome, infatti, è spesso seguito dagli attributi *Ma* o *Mata*, entrambi col significato di madre. Molto venerata dalle donne mauriziane, Durga si presenta quindi come la protettrice della donna-sposa-madre e a lei ci si rivolge soprattutto per ciò che concerne il matrimonio e i figli. L'idea che la divinità femminile, consorte del dio, sia capace di un'attività superiore allo stesso, non è vedica, presuppone un'alta considerazione dell'elemento femminile e probabilmente rimanda a un ambiente pre-indoeuropeo (Avalon 1984, 1994; Biarreau 1985; Hawley 1996). Durga è Madre divina, dea della fertilità, della natura (*prakṛti*) entità ambigua raffigurata ora nel suo aspetto benevolo ora caotico e violento di Kali, dea nera – ctonia – e armata di falce, da addomesticare e ingraziarsi attraverso i riti: “*la Grande Madre è bianca e nera, Durga e Kali, vita e morte*” (Tucci 1957, 193).

*Durga Puja* (“adorazione” di Durga) è la principale festa hindu ed è particolarmente sentita dai Mauriziani di Palermo, in quanto la maggior parte della comunità è costituita da Hindu. Ricorre due volte l'anno: nel mese di *chaitra* e nel mese di *ashwin*, corrispondenti ai due periodi importanti di cambiamento della natura: l'inizio della primavera e l'inizio dell'inverno (Bahadur 2000, 158-185; Sharma 2006, 36-39). Oltre ai festeggiamenti al “tempio” in questi due periodi, ricorrono molte offerte in suo onore anche durante il corso dell'anno, in particolare in coincidenza di nascite e matrimoni. La festa del mese di *chaitra* prevede che ogni giorno – per nove giorni – una coppia o una famiglia esegua, guidata dal *pandit*, un'offerta in onore di Durga (rappresentata da un cocco, su cui viene dipinto un volto di donna, chiamato *kalas*), per perpetrare varie richieste concernenti l'ambito familiare. L'ultima, importante e caratterizzante parte di questo rito consiste nella distribuzione di nove offerte alimentari – costituite da una sorta di focaccia (*purī*) farcita con riso al latte (*kir*), sistemate su un lungo tavolo coperto da un telo rosso – ad altrettante donne sposate. Il piatto viene posto all'altezza del grembo e avvolto nel *sari*, evidente richiamo alla maternità e auspicio di fertilità. Questo rito non è, infatti, eseguito dalle donne già in gravidanza.

La festa di ottobre è importante sia per gli Hindu che per i Tamil mauriziani e srilankesi. Per i Tamil è la festa di *Novaratri*, dedicata alle tre dee Durga, Lakshmi e Sarasvati. Anche per loro, come per gli Hindu, la festa ha un legame forte e privilegiato con i bambini. Per i Tamil la festa assume un significato e un carattere fondamentale perché è l'iniziazione alla lingua tamil, uno dei più importanti *samskara* o riti di passaggio della vita. L'ufficiale impartisce ritualmente i primi rudimenti dell'alfabeto ai fanciulli che abbiano compiuto il terzo anno di età. Preso in braccio il bambino e stringendo il piccolo dito nella sua mano, lo guida nella scrittura delle lettere dell'alfabeto su un piatto di riso, mentre all'orecchio sussurra i suoni corrispondenti e la pronuncia. Questo rito si svolge nel giorno dedicato alla *Sarasvati Puja* (“adorazione” di Sarasvati, divinità della conoscenza) ed è indicativo dell'importanza che i Tamil accordano al *logos*, alla propria lingua come tratto determinante di definizione identitaria. A differenza dei bambini srilankesi, che attraversano tutti questo rito di passaggio, i figli delle famiglie mauriziane tamil non seguono sempre questa tradizione, nonostante i migranti riconoscano una notevole importanza alla conoscenza della loro “lingua ancestrale” e raccontino di averla studiata sin dall'età infantile in apposite scuole alle Mauritius (“*quando noi eravamo piccola dice sempre vai alla scuola tamil, devi studiare nostra lingua. Allora noi ci siamo andata*”). Mentre gli Srilankesi “*loro parla tamil, tamil proprio*”, i Tamil delle Mauritius usano il creolo come lingua delle conversazioni quotidiane, ricorrendo all'idioma dravidico quasi esclusivamente nelle occasioni rituali. La condivisione linguistica e rituale riveste, però, un ruolo fondamentale, anche in previsione della scelta del partner e della formazione di una nuova famiglia. Per evitare discordie sull'educazione dei figli, l'appartenenza religiosa influenza anche le scelte matrimoniali, scoraggiando i matrimoni misti (“*se la moglie sa un poco di scrittura, il marito la stessa scrittura non c'è problema. Perché sennò c'è problema. Dopodiché c'è problema figli, quella vuole fare studiare suoi riti, quello vuole fare studiare suoi riti. A questo punto è meglio che tamil sposi tamil*”). La medesima visione si riscontra nei migranti appartenenti a tutti i gruppi socio-religiosi mauriziani, che raccontano di aver ricevuto nel proprio Paese d'origine un'educazione tesa al mantenimento dell'endogamia: “*i nostri genitori dice che quando sposa devi sposare sempre nostra religione*”.

In questa festa del mese di *asvin*, gli Hindu pongono l'accento esclusivamente su Durga, a differenza dei Tamil (a riprova di ciò, la festa viene per lo più chiamata *Durga Puja* e non *Novaratri*), ma anche qui i bambini ricoprono un

posto di rilievo. In qualità di *Kumari* (lett. “verGINE”), uno dei nomi e delle forme della dea che viene da loro impersonata, i fanciulli sono protagonisti di un rito in cui ricevono onori e doni dagli adulti. Siedono a terra, in semicerchio, nove bambine vestite di rosso, con corone di fiori: nove come le manifestazioni di Durga, rosso come il colore della dea e delle spose, con gioielli d’oro al naso, nelle sopracciglia e lungo la linea della testa. Le bambine, di varie età purché non ancora menstruate, rappresentano la dea; solo un maschietto siede con loro, vestito di bianco. Il mondo degli adulti riproduce il loro (o viceversa): nove donne vestite col *sari* rosso e il *pandit*. Al canto della comunità, una donna si ferma a turno dinanzi a ogni bambino e lancia dei petali di fiori sulla testa (*ashirvaad*), compie *aarti* e distribuisce regali. Nel frattempo un’altra ricomincia il giro e la distribuzione dei doni, che si accumulano sulle gambe dei bambini. Inizia poi un percorso diverso: la donna si inchina ai piedi di ogni bimbo, prende un cucchiaino di riso al latte, lo imbecca e gli consegna una moneta. Una volta che tutte hanno terminato, la conclusione del rito è affidata al *pandit*, che benedice preliminarmente tutti con l’acqua, poi lava i piedi ai fanciulli e, come le donne in precedenza, li benedice con *ashirvaad* e *aarti*, li imbecca con il *kir* e offre loro dei doni.

Altri aspetti che rappresentano le peculiarità di questa celebrazione sono la processione e il ciclo vitale della pianta di riso. Abbiamo già visto che Durga è una dea madre della terra e che *Durga puja* è una festa di propiziazione della fertilità. L’elemento vegetale non poteva perciò mancare. In questo rito del mese di *ashwin*, a differenza di quello di *chaitra*, è protagonista non solo il riso come prodotto finale, ma l’elemento vegetale nel suo momento germinativo: si celebra la trasformazione del seme in pianta. Il primo giorno, i semi del riso vengono ritualmente piantati in alcuni vasi posti sotto l’altare e le statue della dea. Canti e preghiere accompagnano la semina, ma anche tutto il periodo della germinazione nei giorni successivi. Si ritiene, infatti, che la preghiera sia efficace per la crescita del riso. Se, invece, i riti non vengono compiuti con precisione e le preghiere non sono ben recitate, il riso non germoglia e questo evento è considerato di cattivo auspicio. La germinazione è, infatti, seguita ogni anno con una certa trepidazione. Nello stesso giorno, si decora e si “truca” il cocco (con zafferano e polveri colorate), imprimendogli l’immagine di un volto femminile che impersona Durga. I giorni seguenti proseguono come di consueto nel *Durga Puja*, con riti per la famiglia e canti e preghiere finalizzati soprattutto a propiziare la germinazione. L’ultimo giorno, sperando che il “raccolto” sia abbondante, i fili della pianta vengono colti dal *pandit*, tagliati e misceati con riso colorato di rosa. A questo punto tutte le donne si dispongono in ordine e il *pandit* distribuisce un mucchietto di fili della pianta e di riso colorato a ogni donna, che lo prende col suo *sari* – sempre all’altezza del grembo – e fa un nodo affinché rimanga lì. Una volta a casa, il mucchietto verrà conservato, per esempio in un cassetto come “portafortuna”, per un anno intero, al termine del quale, insieme al *kalass*, verrà disperso nelle acque. Dopo la distribuzione del riso e delle noci di cocco, ha luogo una processione in cui le donne “suonano” dei bastoni e danzano in cerchio, secondo una struttura prossemica circolare che rimanda chiaramente alla simbologia della ciclicità del tempo e della rigenerazione umana e cosmica.

Le modalità di celebrazione del *Durga Puja* (e di altre feste) possono variare in base all’appartenenza etnico-religiosa dell’officiante. L’alternarsi di *pandit* delle diverse correnti religiose dell’induismo produce, però, incomprensioni sul loro operato e, persino, “delegittimazioni” del ruolo. Rajshree, per esempio, esprime i suoi dubbi riguardo alla pratica dei *pandit* marathi di rompere e dare da mangiare le noci di cocco benedette (come in occasione di *Ganesha Chaturthi*), impensabile per un hindu come lei per cui questo frutto rappresenta il cosmo e la dea madre Durga. Le sue parole sono illuminanti sulle difficoltà legate alla partizione interna della comunità e alla coesistenza “forzata” che genera “con-fusione” (proprio nel senso etimologico di *cum-fundere*, mescolare insieme) in merito ai riti religiosi e agli orizzonti di senso ad essi collegati e da essi veicolati:

*ogni prete hanno un rito, noi indù ci sono diversi tipi di indù, ci sono i Marathi che pregano Ganesha, Tamoul che pregano Mourouga, Telegu che pregano Visnu. Noi per ora siamo tutti insieme, quelli che vedi in chiesa. Ora il prete che è venuto fa i riti come quelli dei Marathi, però riesce a fare Durga Puja, riesce a fare quello che può fare. Però secondo me non è un prete vero e proprio. Durga è rappresentata da una noce di cocco, la trucchi, metti diversi colori, polveri. Però non si mangia questa cosa. Lo prendono solo le donne sposate, però il fatto che lui ha distribuito queste noci di cocco non lo capisco. Perché quando loro fanno per Ganesha nel mese di settembre so che lo rompono in ogni angolo della strada, poi te lo danno da mangiare. Quindi quando mettono questo colore è una cosa benedetta, diventa sacra: non si può mangiare e neanche rompere, perché diventa come se devi rompere la testa di qualcuno, la stessa cosa. Siccome loro sono di un’altra religione, la pensano in un altro modo. Per me so che non si deve prendere. [...] Ora c’è un altro prete che viene da Londra ed è bravissimo. E fa Durga Puja in un altro modo. A settembre forse viene. E fa le cose diversamente. Ognuno viene... e non capisci, ti confondi alla fine.*

#### 4.4 Holi – la festa non celebrata

Holi si ricollega ad un'antica festa della fertilità dedicata a Kama (Pellegrini 2003, 1036-1037), dio dell'amore e del piacere (da *kam* “amare, desiderare”), amico inseparabile di Madhu (“Primavera”) e sposo di Rati (“Voluttà”) e di Priti (“Affetto profondo”). *“In febbraio-marzo si svolgeva una specie di carnevale. La moderna holi è sopravvivenza di una cerimonia primitiva della fecondità, mista di giochi erotici, commedie e danze popolari”* (Auboyer 1975, 175). Holi corrisponde all'inizio della festa di primavera e, nella notte di luna piena, si brucia in un immenso falò un fantoccio di paglia. Il falò richiama una leggenda, tratta da epopee puraniche, che racconta come la vecchia demone Holika, nel tentativo di uccidere il piccolo nipote, rimase bruciata, rappresentando così la vittoria del bene sul male (Bahadur 2000, 52-63; Sharma 2006, 56-59). A livello antropologico, il racconto rimanda chiaramente alla distruzione dell'anno vecchio e dei mali che porta con sé, rappresentati dal fantoccio-capro espiatorio, in favore della venuta del nuovo ciclo vitale (dal tempo consumato al tempo rigenerato). A Mauritius, la mattina dopo, tutti si ritrovano nelle piazze e nelle strade cantando, ballando, suonando rumorosamente e lanciandosi addosso polveri colorate (*“noi festeggiamo, durante il giorno cantiamo balliamo giochiamo con la polvere colorata sugli amici. Nel nostro paese casa per casa dove c'è gli amici andiamo a salutarli, sempre giocando con questa polvere colorata”*).

Holi è la festività che viene maggiormente penalizzata dalla migrazione, a causa dell'auto-inibizione dei Mauriziani al pensiero di esibire una celebrazione talmente appariscente ed esuberante all'interno di un contesto sociale estraneo che potrebbe non comprendere appieno il significato della festa.

Holi è, quindi, una festa carnevalesca della fertilità in cui il trionfo dei colori simboleggia la vita. La fusione, confusione dei colori si ricollega all'annullamento delle gerarchie dell'ordine sociale, alla contestazione dell'ordine dato e all'irruzione del disordine e del *caos*. Non bisogna dimenticare, infatti, che nella cultura indiana casta si dice *varna* (colore) e che il colore è sinonimo di gerarchia e di condizione e ruolo ricoperti in società. Solo così si spiega il significato strutturale della *confusione* dei colori che caratterizza *holi* come festa carnascialesca. È forse anche per questo significato simbolico profondo che i Mauriziani di Palermo non sentono di celebrare la festa con questa modalità. Il rituale dovrebbe, infatti, “rovesciare” delle distinzioni sociali che nel contesto migratorio non trovano un vero e proprio riconoscimento (soprattutto da parte degli italiani, ma in parte anche all'interno dell'Associazione). Se a livello della prassi non c'è una distinzione marcata, non sussiste ragione per cui questa debba essere “annullata” attraverso il rito: il mescolamento non si verifica a livello rituale perché è già avvertito (a volte inconsciamente) nella prassi. Il mancato festeggiamento di *Holi* si potrebbe, dunque, interpretare anche come spia di una con-fusione e indeterminatezza dei Mauriziani nella definizione di sé.

#### 5. Osservazioni conclusive

La religione *“crea una piattaforma umanamente ordinata per porre su di essa la vita quotidiana; mediante i suoi simboli riempie di senso ogni minimo gesto e ogni situazione”* per cercare di *“regolare e tutelare la propria posizione in un mondo inteso come essenzialmente non-umano”* (Brelich 1966, 64-66). Studi recenti hanno messo l'accento sulla religione come fonte di sostegno emotivo e come *“risorsa spirituale, materiale e sociale”* nelle diverse fasi del processo migratorio (Ambrosini 2007). In coloro che vivono intensamente lo stress culturale dello sradicamento, c'è un forte desiderio di ritrovare dei riferimenti per *“sopravvivere”*. Il ruolo della religione, come baricentro dell'identità personale e come catalizzatore dell'appartenenza sociale, si ripropone soprattutto quando la comunità d'origine è lontana, la lingua *“madre”* è in disuso e la *“categorizzazione”* economico-sociale di provenienza non è più riconosciuta. In questo caso *“la religione è ancora disponibile come fulcro d'identità e d'appartenenza. [...] L'identità etnica dell'emigrante è celata nella sua identità religiosa”* (Aldridge 2005, 123) e *“la religione può diventare una sorta di riassunto simbolico e identitario”* (Burgio 2007, 92-93).

Il contesto religioso e rituale, tra celebrazioni collettive e specificità di gruppo, si è rivelato l'osservatorio privilegiato per rilevare le dinamiche di una comunità in cui emerge una complessa appartenenza identitaria dei Mauriziani, nella duplice esigenza di condividere una vita comune e contemporaneamente di affermare le differenze, manifestando il proprio bisogno di riconoscimento e di sostegno in un gruppo ora più ampio ora più ristretto. Poiché attraverso la religione e la venerazione del dio, come sostiene Durkheim (1963), la società adora e celebra se stessa, il fatto che ogni gruppo si riveda in una propria divinità e nella festa a questa intitolata significa che marca la propria specificità rispetto agli altri, si individua come società. Gli altri gruppi partecipano in nome dell'*“associazionismo”*, ma solo in qualità di *“ospiti”*, non come parte attiva, confermando la percezione di varie comunità nella comunità. Inoltre, poiché ogni religione coincide con una visione del mondo e i suoi riti sono atti finalizzati a *“rassicurare”* gli individui di fronte alle incertezze e alle tensioni dell'esistenza, la diversità rituale con cui i Mauriziani sono in continuo contatto genera in loro uno stato di *“confusione”* che non è strettamente

religioso ma riguarda, appunto, l'ordine del mondo e la costruzione di senso e identità.

**Riferimenti bibliografici**

- Aldridge A. 2000. *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. Cambridge. Ed. italiana 2005. *La religione nel mondo contemporaneo. Una prospettiva sociologica*. Il Mulino, Bologna.
- Ambrosini M. 2007. Gli immigrati e la religione. Fattore di integrazione o alterità irriducibile?, in Giacomarra M. G. (a cura di) *Isole: minoranze, migranti, globalizzazione*. Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo, vol. 2, 94-115.
- Amselle J. L. & M'Bokolo E. (a cura di) 1985. *Au cœur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris. Ed. Italiana 2008. *L'invenzione dell'etnia*. Meltemi, Roma.
- Appanah N. 2003. *Les Rochers de Poudre d'Or*. Parigi. Ed. italiana 2006. *Le rocce di Poudre d'Or*. Edizioni E/O, Roma.
- Auboyer J. 1975. I riti stagionali e le feste, in Piano S. *L'India antica e la sua tradizione*. D'Anna, Messina-Firenze, 174-178.
- Avalon A. 1964. *Hymns to the Goddess*. Madras. Ed. italiana 1984. *Inni alla Dea Madre*. Edizioni Mediterranee, Roma.
- Avalon A. 1950. *The Serpent Power*. Madras. Ed. italiana 1994. *Il potere del serpente*. Edizioni Mediterranee, Roma.
- Bahadur O. L. 2000. *The book of Hindu festivals and ceremonies*. UBS, New Delhi.
- Bates C. 2000. Communalism and Identity among Asians in Diaspora, *Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics*, II, 7-9; [www.ub.uni-heidelberg.de](http://www.ub.uni-heidelberg.de).
- Biardeau M. 1981. *L'hindouisme, anthropologie d'une civilisation*. Parigi. Ed. italiana 1985. *L'Induismo. Antropologia di una civiltà*. Mondadori, Milano.
- Brellich A. 1966. *Introduzione alla storia delle religioni*. Ateneo, Roma.
- Burgio G. 2007. *La diaspora interculturale. Analisi etnopedagogica del contatto tra culture: i Tamil in Italia*. ETS, Pisa.
- Buttitta A. 1996. *Dei segni e dei miti. Una introduzione all'antropologia simbolica*. Sellerio, Palermo.
- Buttitta I. E. 2008. “Veicoli dell'assoluto” nella tradizione induista, in Idem, *Verità e menzogna dei simboli*. Meltemi, Roma, 169-229.
- Carter M. & Torabully K. 2002. *Coolitude: An Anthology of the Indian Labour Diaspora*. Anthem Press, London.
- Cerulli E. 1999. *Vestirsi spogliarsi travestirsi*. Sellerio, Palermo.
- D'Agostino G. 2002. *Da vicino e da lontano*. Sellerio, Palermo.
- Dal Lago A. 2004. *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*. Feltrinelli, Milano.
- Della Casa C. 1997. Un kalivarjya anomalo e discusso: il viaggio per mare, in Lienhard S. & Piovano I. (a cura di), *Lex et Litterae. Studies in Honour of Professor Oscar Botto*. Dell'Orso, Torino, 161-172.
- Durkheim E. 1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Parigi. Ed. italiana 1963 *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano.
- Eliade M. 1948. *Traité d'histoire des religions*. Parigi. Ed. italiana 1976. *Trattato di storia delle religioni*. Boringhieri, Torino.
- Epstein A. 1978. *Ethnos and identity: three studies in ethnicity*. London. Ed. italiana 1983. *L'identità etnica. Tre studi sull'etnicità*. Loescher, Torino.
- Eriksen T. H. 1999. *Tu dimunn pu vini kreol: The Mauritian creole and concept of creolization*. Lecture presented at the University of Oxford; <http://folk.uio.no>
- Fabietti U. 1998. *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*. Carocci, Roma.
- Fabietti U. & Matera V. 1999. *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*. Meltemi, Roma.
- Filoramo G. (a cura di) 2007. *Hinduismo*. Laterza, Roma-Bari.
- Gallissot R.; Kilani M. & Rivera A. 2001. *L'imbroglione etnico in quattordici parole chiave*. Dedalo, Bari.
- Giacomarra G. M. 2000. *Migrazioni e identità*. Palumbo, Palermo.
- Ghosh A. 2008. *Sea of Poppies*. New York. Ed. italiana 2008. *Mare di papaveri*. Neri Pozza, Vicenza.
- Giallombardo F. 2007. Ritualità altre e mondo globale, in Giacomarra M. G. (a cura di), *Isole: minoranze, migranti, globalizzazione*. Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo, vol. 2, 205-217.
- Guenon R. 1931. *Le symbolisme de la croix*. Parigi. Ed. italiana 1973. *Il simbolismo della croce*. Rusconi, Milano.
- Hansley A. 2003. *Les tamouls: une volonté de se distinguer des “bindi-speaking”*; [www.5plusltd.com](http://www.5plusltd.com).
- Hawley J. S. 1996. *Devi. Goddesses of India*. Motilal Banarsiddass, Delhi.
- Hollup O. 1996. *Integration, cultural Complexity and Revivalism in Mauritius*. Paper presented at International Institute for Asian Studies, Amsterdam, [www.iias.nl](http://www.iias.nl)
- Knott K. 1998. *Hinduism: a Very Short Introduction*. Oxford. Ed. italiana 1999. *Induismo*, trad. it., Einaudi, Torino.
- Le Goff J. 1986. Calendario, in *Storia e memoria*, Einaudi, Torino, 440-442.
- Lingayah S. 1991. *A Comparative Study of Mauritian Immigrants in two European Cities: London and Paris*. Mauritian's Welfare Society, London.

- Malik R. 2003. *The Hindus of Mauritius*. www.hinduismtoday.com.
- Manick R. 1987. *Back to the roots. Telegu Vaishnavites Claim Govindam Festival in Mauritius*. www.hinduismtoday.com.
- Massenzio M. 2005. Induismo, in Filoramo G. et all. *Manuale di storia delle religioni*. Laterza, Roma-Bari, 291-335.
- Michaud R. 2006. *La Danse Cosmique de l'Inde*. Parigi. Ed. Italiana 2006. *La danza cosmica dell'India*. L'Ippocampo, Genova.
- Pellegrini A. (a cura di) 2003. *Dizionario dei personaggi letterari. Appendice al Dizionario enciclopedico della letteratura*. UTET, Torino.
- Pellegrini A. 2007. Essere hindu a Palermo, in Giacomarra M. G. (a cura di) *Isole: minoranze, migranti, globalizzazione*. Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo, vol. 2, 281-293.
- Piano S. 2007. La prassi religiosa, in Filoramo G. (a cura di) *Hinduismo*. Laterza, Roma-Bari, 171-246.
- Piantelli M. 2007. «Religione» e «religioni» nel mondo indiano, in Filoramo G. (a cura di) *Hinduismo*. Laterza, Roma-Bari, 3-16.
- Pontillo T. (a cura di) 1993. *Dizionario Sanscrito-Italiano/Italiano-Sanscrito*. Vallardi, Milano.
- Schwarz A. 1983. *Il culto della donna nella tradizione indiana*. Laterza, Roma-Bari.
- Scidà G. 1993. Senegalesi e Mauriziani a Catania: due risposte divergenti alla sfida dell'integrazione sociale, in A. Ardigò et all. *Migrazioni, risposte sistemiche, nuove solidarietà*. Franco Angeli, Milano, 173-206.
- Sen A. 2005. *The Argumentative India*. London. Ed. Italiana 2005. *L'altra India*. Mondadori, Milano.
- Sharma S. P. 2006. *Fairs and Festival of India*. Hindology Books, Pustak Mahal, Delhi.
- Torri M. 2000. *Storia dell'India*. Laterza, Roma-Bari.
- Tullio-Altan C. 1995. *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*. Feltrinelli, Milano.
- Van Gennep A. 1909. *Les rites de passage*. Parigi. Ed. italiana 1981. *I riti di passaggio*. Bollati Boringhieri, Torino.
- Varenne J. 1991. L'India e il sacro. Un'antropologia, in Ries J. (a cura di) *L'uomo indoeuropeo e il sacro*. Jaca Book, Milano, 27-79.
- Viola D. 1995. Indagine socio-economica-demografica sui Mauriziani presenti nell'area barese. *Rivista della Camera di Commercio, Industria, Artigianato e Agricoltura*. Bari, VI: 97-107.