

2016 | ANUAC. VOL. 5, N° 1, GIUGNO 2016: 151-169

---

**SEZIONE TEMATICA**

---

**Transitions urbaines et religion: Une ethnographie des langages de l'urbanisation subalterne en Afrique et Inde****Javier GONZÁLEZ DÍEZ**Università di Torino

---

**Urban transitions and religion: An ethnography of subaltern urbanisation languages between Africa and India**

**ABSTRACT:** The main purpose of this article is to explore the role of religion in the study of urban transition and of the social transformations that accompany it, as well as to better reinterpret the concepts of “urban” and “rural”. Using the idea of Subaltern Urbanization, the article compares two new suburbs originated by the incorporation of old villages into the city, in Libreville (Gabon) and Pondicherry (South India). The article points out that in both cases, although with significant differences, religious organizations are particularly important in the construction of the neighborhood and of its social networks. The article therefore concludes that in both the considered contexts, religious cults accompany and reflect the different ways of “making the city” from the bottom-up perspective.

**KEYWORDS:** URBAN TRANSITION, RELIGION, SUBALTERN URBANISATION, GABON, SOUTH INDIA.

---

---

This work is licensed under the Creative Commons © Javier González Díez

*Transitions urbaines et religion: Une ethnographie des langages de l'urbanisation subalterne en Afrique et Inde*

2016 | ANUAC. VOL. 5, N° 1, GIUGNO 2016: 151-169.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-2249



### *Citadinité, urbanisation subalterne et religion dans la transition urbaine*

Les processus contemporains d'urbanisation sont à l'origine de l'expansion des zones urbaines, et de la création de nouvelles zones qui sont le fruit soit de l'immigration soit de la croissance de la population, mais aussi peuvent être le résultat de l'incorporation d'anciennes zones villageoises dans les villes<sup>1</sup>. Ces zones frontalières sont toujours plus fréquentes; au sein de celles-ci, la dichotomie urbain-rural se dissout dans de nombreuses nuances et devient un *continuum* très variable. Le soi-disant *Rural-Urban Fringe* (Rao 1959, 1970), réalité typique de la transition urbaine contemporaine, est devenu de plus en plus un objet d'intérêt des sciences sociales, car il met en question les catégorisations, souvent trop rigides, de ce qui est communément considéré comme urbain et ce qui est considéré comme rural. Ces zones de transition sont très différentes entre elles, mais ont un certain nombre de caractéristiques particulières, qui aident à les considérer comme la frontière de la "Révolution urbaine", dans laquelle celles-ci trouvent des limitations à partir du bas.

L'ethnographie urbaine a cherché à mieux comprendre comment fonctionnent ces zones de transition et de connexion - à la fois au sens spatial et diachronique - entre ville et campagne, entre le monde urbain et le rural. On s'est demandé quelles catégories pourraient mieux les définir. Des "cercles externes" de l'école de Chicago aux "banlieues" de l'école de Manchester (Southall 1973), des «villages urbains» (Gans 1962 ; de Maximy 2007) aux «zones péri-urbaines» (Vernier 1989), il y a beaucoup de concepts qui ont été proposés dans le but d'encadrer les caractéristiques particulières de ces zones. Le problème de toutes ces définitions est celui de reprendre et maintenir - de façon souvent très rigide - la dichotomie entre rural et urbain, en cherchant à trouver les éléments de l'un dans l'autre, mais de manière très schématique. Pour dépasser cette opposition binaire entre zones rurales et urbaines, de nombreux chercheurs ont récemment proposé d'utiliser le terme «citadinité», afin de distinguer l'urbanisation des modes de vie de l'urbanisation spatiale (Agier 1999: 120; Gervays-Lambony 2003). Selon ces auteurs, la citadinité ne correspond pas aux limites matérielles de la ville, qui sont par contre de moins en moins repérables, mais aux limites des sociabilités circulantes, des images diffusées et des valeurs partagées. Les zones de transition urbaines sont donc très intéressantes pour l'étude de la citadinité, car elles sont les véritables laboratoires de la création et de la ré-élaboration de réseaux sociaux à partir du bas. Très souvent, en fait, ces zones ne sont pas le résultat d'une planification, elles

---

1. Je remercie les évaluateurs anonymes de la revue *Anuac* pour ses conseils et ses indications, qui m'ont permis d'améliorer cet article. Je remercie aussi Kevin Roig et Joselle Dagnes pour la révision linguistique des différentes versions du texte en français.

sont des zones résiduelles ou spontanées qui échappent à l'attention des planificateurs ou des politiciens. En elles, l'urbanisation se réalise par les actions concrètes des gens qui y vivent et qui construisent ces lieux.

Dans ce contexte, il est particulièrement intéressant d'utiliser aussi des concepts tels que «urbanisation subalterne», créé pour définir tous les parcours de construction de la ville à partir du bas, sans tenir compte des idées hégémoniques des politiques de planification urbaine qui proviennent d'en haut, mais en les ignorant, en les combattant, ou en les changeant (Roy 2011). L'idée de l'urbanisation subalterne envisage l'étude de la ville en se concentrant sur la vie quotidienne des personnes, les tactiques de survie des gens, la négociation et la subversion mises en œuvre par les populations subalternes (Sheppard, Leitner, Maringanti 2013). Cette façon de “faire la ville” à partir d'en bas se passe concrètement par la mise en œuvre de situations sociales et des réseaux, qui sont véhiculés par des langages culturels et sociaux très différents (Agier 2015).

Il devient donc important de savoir ce que “fait ville” concrètement, à savoir les actions que les individus font pour donner forme à la ville. Celles-ci peuvent être des actions et des idées originales, ou même la réactivation de structures anciennes (Dorier-Appril, Gervais-Lambony 2007: 10). En fait, de nombreuses études montrent que dans les zones de transition, contrairement à l'idée de l'individualisme prôné par le paradigme de la modernisation, des tentatives sont faites pour créer de la cohésion urbaine. Dans ce cadre, on trouve tous les dispositifs qui maintiennent ou créent du lien social (effectif et symbolique), les structures d'encadrement, de mobilisation sociale ou de solidarité (familiales, associatives, religieuses), les modalités concrètes de cohabitation et d'échanges au quotidien dans la ville et la production de discours traduisant les représentations locales et contribuant à l'élaboration d'identités. «Ce sont les gens qui font la ville, ce sont les groupes sociaux qui font la ville en la transformant» (Agier 2015: 51).

Parmi les divers éléments sociaux et culturels qui se transforment au sein de ces zones, la religion peut être un point d'observation très intéressant. Alors que l'anthropologie urbaine, en suivant les réflexions de Wirth (1938) et Lefebvre (1970), a toujours un peu considéré que, avec l'urbanisation, les cultes et les rites religieux traditionnels étaient destinés à disparaître lentement, des nombreuses autres études, tels que Mitchell (1969) et Wolf (1958), ont montré que, en réalité, les cultes peuvent survivre dans les villes, mais aussi peuvent être l'indicateur des renégociations entre cultures rurales et modes de vie urbains.

Le but de mon article est donc d'explorer comment, dans certains contextes, la religion peut être utilisée pour étudier les limites et les transitions du phénomène urbain, pour mettre en évidence les transformations sociales qui l'accompagnent, et pour mieux interpréter le continuum qui rejoint les concepts et les catégories d'“urbain” et de “rural”. Pour ce faire, je vais utiliser l'idée de l'urbanisation subalterne, en essayant de comparer deux de mes terrains de recherche, situés respectivement à Libreville (Gabon) et Pondicherry (Inde du Sud). Dans les deux cas, ma recherche a été

réalisée dans de nouveaux quartiers, qui sont le résultat de la transformation d'anciens villages incorporés dans la ville. Dans les deux cas, les cultes religieux sont particulièrement importants pour guider la construction du quartier, parce que dans le même temps ils reflètent et accompagnent différentes manières de "faire ville" à partir d'en bas. Mais tout cela se produit de différentes manières: par le biais d'une dynamique concurrentielle entre cultes anciens et nouveaux dans le cas de Libreville, à travers une ré-interprétation très créative d'un ancien culte rural dans le cas de Pondicherry. Dans les deux cas, cependant, les cultes religieux accompagnent et guident la construction de la sociabilité urbaine. Même avec beaucoup de différences, ils ont un rôle fondamental dans la construction de l'espace urbain et des réseaux sociaux qui le caractérisent. Ces différences peuvent être utilisées pour voir comment dans ces zones de transition se comparent des modèles différents de "faire ville", que les habitants mettent en pratique concrètement par le bas.

### *Premier cas: Libreville*

Le premier cas que j'expose concerne Libreville, capitale du Gabon<sup>2</sup>, où j'ai effectué mes investigations de terrain entre 2005 et 2009<sup>3</sup>. Ici, ma recherche a mis l'accent sur la configuration spatiale des groupes religieux à Okala, un ancien village devenu maintenant une banlieue de la capitale. Dans ce quartier on trouve plusieurs groupes religieux très différents entre eux: missionnaires catholiques, communautés islamiques, églises pentecôtistes et communautés des cultes locaux *bwiti* et *ombwiri*. Chacun de ces groupes manifeste sa présence et ses activités de façon distincte, se dirigeant vers des secteurs de la population avec des intérêts très différents. Ils expriment en quelque sorte la fragmentation de l'espace traditionnel du village, en raison de son inclusion rapide et pas vraiment structurée dans la modernité urbaine, et aussi l'opposition et la concurrence entre différentes façons de considérer la sociabilité et l'urbanisation.

Okala est un ancien village fang aujourd'hui pratiquement rattaché à la capitale, de laquelle il est une continuation vers le nord. Il a grandi autour de l'extension d'un axe routier secondaire, et il est administrativement divisé entre trois municipalités: celle de Libreville dans sa partie sud, une municipalité indépendante dans la partie centrale, et celle d'Angondjé – un village voisin mpongwe – dans la partie nord. Cette division administrative, très peu claire sur le sol, met en évidence la faiblesse des institutions et

---

2. Fondée par les Français en 1843 dans un emplacement où se trouvaient des villages mpongwe, Libreville devient la capitale de la République du Gabon en 1960, et compte aujourd'hui plus de 600.000 habitants.

3. Les recherches à Libreville ont été effectuées dans le cadre de mon doctorat, avec le soutien du Centre d'Etudes Africaines de Turin et de la Mission Ethnologique en Afrique Subsaharienne (Ministère italien des Affaires étrangères). J'ai effectué à Libreville deux séjours de recherche en 2005 (3 mois) et en 2008 (6 mois), séjournant toujours à Okala. J'ai déjà publié une partie des résultats de ces recherches en González Díez 2008, 2011, 2012, 2013, 2014a, 2014b.

des municipalités, et se reflète dans la difficulté à déterminer le nombre exact d'habitants. Selon des estimations approximatives données par les habitants, ils pourraient être environ 5.000. Le quartier a subi de profonds changements au cours des dernières décennies, et sa population a augmenté car il a acquis une position stratégique dans le complexe urbain de Libreville. Il peut être raisonnable de penser que les Fang constituent encore une grande partie de la population, mais pas la grande majorité. La présence d'immigrants étrangers, venant principalement de l'Afrique de l'Ouest, du Cameroun et de la Guinée Equatoriale, est considérable et est susceptible d'être supérieure à la moyenne de la ville, de 30% ou plus (*Atlas du Gabon* 2004). La plupart de ces étrangers sont employés comme ouvriers, maçons ou gardiens des villas; ils sont en majorité parmi les chauffeurs de taxi et les conducteurs de mini-bus, et monopolisent presque partout dans la ville la vente au détail de produits alimentaires, à travers de petits bars, restaurants et épiceries.

La population de Okala est très diversifiée, et cela se reflète dans ses constructions: bien que la plupart sont de petites constructions spontanées, en bois ou métal, il y a aussi plusieurs bâtiments de béton armé et un certain nombre de villas, habitées par des personnes de classe moyenne. Toutes les maisons ont de petits terrains autour, qui sont parfois aussi utilisés pour les micro cultures. La désorganisation apparente de l'espace reflète la dis-harmonie de la croissance urbaine de Libreville dans son ensemble. Pour les résidents, le sens du «village» et «voisinage» est sans aucun doute bien déterminé par le fait qu'il y ait une seule voie d'entrée dans Okala. Une petite route qui se sépare de la route nationale pour continuer vers l'est est la seule voie d'accès, si l'on exclut une route encore plus petite et peu utilisée qui conduit vers Angondjé. Au sud de cette route on trouve l'aéroport, tandis que dans le nord, il y a un certain nombre de zones humides et marais. Okala est donc accessible seulement par deux points, dont un seul - celui qui mène au cœur du quartier - est fréquenté en permanence. Le quartier est un espace bien défini dans toutes les directions: cela aide les résidents à se sentir membre d'un village, bien que les liens entre les individus sont en réalité assez faibles. C'est donc dans ce contexte qu'émerge la nécessité de construire des formes de sociabilité qui vont au delà du niveau micro-domestique, et qui se situent au niveau intermédiaire de la vie sociale, en reliant le monde domestique et les macro-structures (Agier 1999: 123). Ces formes de sociabilité intermédiaire sont en fait des réseaux de relations, qui «introduisent des règles de vie dans la fluidité de la vie urbaine» (*ivi*), en permettant aux personnes «de mieux se repérer dans la masse citadine, sur le plan identitaire comme sur celui de son insertion sociale» (*ivi*).

Dans un contexte où les liens d'agrégation politiques et familiaux sont très faibles, les communautés religieuses sont le moyen de socialisation des résidents d'Okala qui bénéficie le plus de succès. Dans le quartier sont présentes les principales religions du Gabon: l'islam, le catholicisme, les églises pentecôtistes et le culte du *bwiti*. Leur présence est en fait très asymétrique: les pentecôtistes et le *bwiti* sont les plus présentes, tandis que l'islam et le catholicisme sont assez marginales dans le quartier. Depuis une

cartographie des communautés religieuses à Okala<sup>4</sup>, il apparaît une prépondérance des lieux de culte pentecôtistes (9 chapelles) et du *bwiti* (10 temples), et une faible présence de musulmans et catholiques (un lieu de culte par chacun) .

L'islam est en théorie la religion officielle du Gabon depuis les années 1970, lorsque le président Louis-Albert Bongo s'est converti en changeant officiellement son nom en Omar Bongo. Son fils et actuel président, Ali Bongo Ondimba, est lui aussi de religion musulmane. Le choix de Bongo père se fondait sur des raisons politiques d'alliance avec les pays arabes et du Maghreb, en particulier le Maroc et la Libye. Cependant, le choix du Président fut suivi seulement par une petite partie de la classe politique, par quelques milliers de fonctionnaires et par très peu de gens ordinaires. Le nombre des musulmans a augmenté seulement en raison de l'arrivée d'immigrants en provenance de l'Afrique de l'Ouest. A Okala, la seule mosquée était fréquentée principalement par des étrangers et j'ai toujours vu très peu de Gabonais. Cependant, elle occupait une position centrale, à l'intersection de l'axe du village. On peut dire qu'elle reflète l'irréalité et les paradoxes de la politique gabonaise: elle est importante du point de vue symbolique et institutionnel, mais cette importance ne se reflète pas dans la réalité sociale.

Les catholiques étaient présents à Okala avec une mission salésienne qui était en même temps une paroisse. Contrairement à la mosquée, elle était située en périphérie, à l'extrémité sud de l'axe routier du village. Même dans ce cas, elle possédait des ressources économiques importantes et donc des installations nouvelles et modernes. La communauté catholique, cependant, était assez petite et la fréquence du culte du dimanche ne dépassait pas les 200-300 personnes dans les temps ordinaires. La mission salésienne avait plus de succès dans ses activités récréatives pour les jeunes, comme les oratoires et les camps d'été. Toutefois, cela ne se traduisait pas par une augmentation des fidèles, qui restaient très peu nombreux. Le fait que les prêtres étaient des missionnaires européens constituait un élément critique, parce que beaucoup de gens avec qui j'ai conversé les voyaient comme des étrangers pas trop proches de la réalité locale et ne reconnaissaient en eux des figures d'autorité. Les relations entre salésiens et fidèles étaient souvent très conflictuelles, et j'ai assisté plusieurs fois à des contestations envers la gestion économique de la paroisse.

La scène était donc dominée par les églises pentecôtistes et par les *mbandja*, temples du *bwiti*. Entre les deux, les pentecôtistes l'emportaient certainement, dans le cadre d'une "guerre de religion" ouverte. Le *bwiti* est un culte initialement établi entre

---

4. J'ai effectué cette cartographie des lieux religieux de Okala pendant le mois de novembre 2008, en documentant les localisations, les dénominations et les principales caractéristiques (type et fréquence du culte, organisation). Dans le cas des temples du *bwiti* et de la mission catholique j'ai réalisé aussi des entretiens avec les responsables et les membres des communautés. En outre, je me suis basé sur des entretiens informels avec les habitants du quartier proches de ces lieux, qui m'ont permis de comprendre la perception "externe" de ces communautés. Pour une définition plus précise du contexte dans lequel ces lieux de culte s'inscrivent dans l'organisation sociale du quartier, cfr. González Díez 2011.

les Mitsogo du centre du Gabon sous forme d'un culte des ancêtres. Depuis les années 1920 il se répand chez les Fang, en acquérant de nombreux éléments syncrétiques en raison du contact avec le christianisme (Balandier 1955, Fernandez 1982, Bureau 1996, Mary 1999). Chez les Fang il développe de nombreuses variétés, dont l'une, appelée *ombwiri*, est celle prédominante aujourd'hui. Le *bwiti* et l'*ombwiri* reposent sur l'utilisation de l'*iboga*, une plante aux propriétés hallucinogènes qui, prise rituellement, permet d'avoir des visions. Pendant l'initiation on donne une dose d'*iboga* aux candidats, ce qui les fait entrer dans un état de sommeil et d'inconscience qui peut durer plusieurs jours. Au cours de cette période, a lieu un voyage initiatique, au cours duquel on croit que l'esprit du candidat sort du corps et entreprend un chemin plein d'obstacles à la recherche des esprits ancestraux. Dans l'*ombwiri* cette initiation a aussi une valeur thérapeutique très forte. Actuellement, le *bwiti* fang est très présent dans le nord du Gabon, à Libreville et dans la Guinée Equatoriale. La variante originale tsoغو est beaucoup plus présente dans la partie centrale du pays mais moins à Libreville<sup>5</sup>.

Les églises évangéliques pentecôtistes peuvent être présentées comme des antagonistes directes du *bwiti*. Elles sont présentes au Gabon depuis les premières décennies du XXe siècle. Cependant, c'est seulement à partir des années 1990 que leur présence a connu une expansion très rapide, parallèle à celle qui s'est produite dans toute l'Afrique sub-saharienne (Mary 2001, Tonda 2002). Leur message se fonde sur une promesse de salut à partir des dons de l'Esprit Saint, qui permettent à ceux qui se convertissent de renaître symboliquement dans une nouvelle vie. La prédication des pasteurs pentecôtistes est basée sur un rejet de tout ce qui est lié à la tradition, même si, comme plusieurs études récentes l'ont souligné, elle fait largement usage de son répertoire imaginaire et symbolique (Mary 2009).

Pentecôtistes et *bwiti* étaient directement antagonistes sur la scène du quartier: ils étaient en fait dans une large mesure spéculaires et compétitifs dans la dimension religieuse des habitants, mais chacun à sa manière. Un premier point de différence entre les deux concernait leur visibilité. Celle des pentecôtistes était importante. Les églises pentecôtistes se trouvaient le long de l'axe routier central du quartier; elles étaient facilement reconnaissables et portaient des enseignes indiquant leur dénomination. Leurs fonctions étaient amplifiées par le biais d'installations électroniques (microphones, systèmes audio) de telle sorte que, quand elles étaient en place, très peu de personnes dans les environs n'étaient averties. En outre, des affiches et des dépliants annonçaient partout leurs fonctions, en faisant de la publicité lors des grandes occasions. Beaucoup de ces églises étaient en pleine expansion au moment où je les ai visitées, mais cela n'empêchait pas leur activité rituelle. Par exemple, le "Centre d'Évangélisation d'Okala" de l'Église Évangélique du Gabon, était une maison en bois proche de laquelle se trouvait le chantier d'un grand bâtiment de béton armé à

---

5. A Okala, en fait, je n'ai jamais vu de temples tsoغو, alors que je sais qu'il y en avait un hors du quartier, à proximité de Angondjé. A une reprise seulement j'ai vu faire à Okala une cérémonie rituelle tsoغو dans une maison privée.

deux étages. Même l'Église de la Résurrection et de la Vie - Chapelle des Dominateurs était un bâtiment en béton armé très récent et pas encore achevé. Même en construction, ces bâtiments portaient tous de grandes enseignes avec la dénomination et le numéro de téléphone, et parfois l'horaire des cérémonies.

La présence du *bwiti*, cependant, était très discrète. Les temples du *bwiti* ne sont pas facilement identifiables et accessibles par des étrangers. Pour connaître leur emplacement on doit être soit initié soit un bon connaisseur du quartier. Ils n'ont pas d'enseignes ou d'indications et se trouvent souvent dans des zones résidentielles loin des routes principales. Aussi sont-ils souvent inclus dans des maisons privées (de ceux qui ont construit le temple). La seule façon d'être au courant de leurs rituels était d'être en contact avec eux. Un exemple est celui du temple du prophète Pierre Eku Ndong, fondateur d'une mouvance de l'*ombwiri* appelée *Mezengué olympique*. Eku Ndong et sa famille sont des Fang qui proviennent de la région de Makokou, à l'est de la ville de Oyem. Ils sont arrivés à Okala entre la fin des années 1980 et le début des années 1990, où Eku Ndong a construit sa première *mbandja* sur sa propriété près de la route principale. Le temple était donc dès le début le résultat d'une initiative personnelle du prophète, qui n'a pas seulement investi en lui son énergie, mais aussi ses ressources économiques. Au début la *mbandja* était séparée de la maison du prophète, mais elle a été démolie dans les années 2000 en raison de son mauvais état. Depuis, une partie de la maison du prophète est devenue un temple, en particulier le salon. Cela a été facilité par le fait que la communauté soit composée presque exclusivement de membres de sa famille, qui occupent les principaux rôles rituels. Le temple n'est donc pas signalé par une enseigne et il est très peu reconnaissable: il se confond avec la maison, et seulement quand il y a des rituels on comprend que là se trouve un lieu du *bwiti*.

De même, l'activité rituelle pentecôtiste est caractérisée par une fréquence très élevée. Les veilles de prière, la prédication et les messes étaient parfois même quotidiennes et l'ensemble de la communauté y participait. La plupart des temples du *bwiti*, cependant, n'avaient pas une activité rituelle constante, et dans de nombreux cas, on pouvait passer plusieurs mois entre un *ngoze* (cérémonie rituelle) et un autre. Sur les dix temples d'Okala, par exemple, dans cinq seulement l'activité rituelle a eu lieu pendant mon séjour dans le quartier. Pour surmonter ce problème les initiés circulaient habituellement dans différents temples, selon les occasions rituelles. Beaucoup de membres de la communauté d'Eku Ndong, y compris sa femme et son fils aîné, participaient à des *ngoze* dans d'autres temples de Libreville dès lors que le prophète n'organisait rien chez lui.

Ces différences relatives à la présence publique peuvent être rapportées aux différences structurelles entre les églises pentecôtistes et les communautés du *bwiti*. Les églises pentecôtistes sont des ramifications d'organisations transnationales qui ont pour mission de convertir les gens et de changer le monde. Elles se placent toujours de façon active dans le domaine public. Les communautés initiatiques du *bwiti* sont, au contraire, presque toujours autonomes et indépendantes et ne portent pas un grand



intérêt à la conversion. Alors qu'une église pentecôtiste peut accueillir pour ses différentes fonctions des centaines ou des milliers de personnes, une communauté du *bwiti* est rigidement structurée, et en fonction des rôles et des fonctions précises que demande le rituel, a une capacité d'absorption beaucoup plus faible. La plupart des communautés sont gérées par des familles et la hiérarchie initiatique correspond souvent à celle de la parenté. Lorsque la famille initiatique se développe, elle devient intenable et, par analogie avec ce qui se passe dans les lignages fang, se divise, en créant de nouvelles communautés (González Díez 2012).

Pratiquement toutes les communautés du *bwiti* et de l'*ombwiri* que j'ai visité reproduisaient un modèle organisationnel de type familial. Dans le temple d'Ekou Ndong, les principales figures de la hiérarchie étaient son fils aîné et sa femme. Dans un autre des temples du *bwiti* que j'ai visité à Okala en 2005, celui d'Atome Ribenga<sup>6</sup>, la plupart des membres étaient de la famille du maître (frères, épouses, enfants et petits-enfants). Parmi eux se trouvaient le frère cadet et le fils aîné du maître: tous les deux étaient des *nima*, un des plus hauts niveaux de la hiérarchie. Trois ans plus tard, en 2008, le fils continuait comme *nima* dans le temple de son père, en attendant de lui succéder. Son frère, cependant, avait construit son propre petit temple, qui agissait indépendamment de celui du maître, bien que subordonné spirituellement à lui. La gestion "familiale" de la communauté initiatique est accentuée par le fait que le temple soit presque toujours construit au détriment du maître sur un terrain lui appartenant, souvent attaché à sa maison. Il n'y a jamais une propriété collective de la communauté qui peut être transmise de façon indépendante, mais il y a toujours un individu qui est à la base de ce que on pourrait appeler "l'entreprise religieuse". Il devient presque normal que la transmission de la puissance initiatique se superpose à l'héritage des ressources matérielles, et que donc dans les temples, la filiation spirituelle corresponde (mais pas entièrement) à la filiation lignagère traditionnelle. Ces schémas sont modélisés en relation à ceux de la parenté, en traduisant ses relations typiques à la relation entre les initiés. On peut dire, selon le lexique des mêmes adeptes du *bwiti*, que l'on crée une nouvelle "famille" (la famille "d'*iboga*"), dans laquelle les relations de fraternité et de filiation sont toujours caractérisées par le partage d'une "substance", qui n'est plus le sang, mais l'élément spirituel de l'initiation à l'*iboga*, de même que la révélation par les ancêtres d'une certaine vérité ou vision du monde (González Díez 2012). Cette structure de socialisation correspond à un modèle de réseau qui cherche à aller au-delà des échelles de sociabilité familiale et domestique, mais jusqu'à un certain point. C'est un modèle qui crée plusieurs petits réseaux, mais en connexion entre eux. La différence avec les pentecôtistes est que le réseau de ces derniers est plus général et individualisé, tandis que celui du *bwiti* est plus petit mais avec plus de cohésion.

La comparaison entre les pentecôtistes et le *bwiti* illustre les différentes façons que peuvent prendre les chemins de l'urbanisation subalterne dans les périphéries africaines.

---

6. Mes entretiens avec Atome Ribenga et les membres de sa famille, ainsi que ma participation aux *ngozé* de son temple, ont été réalisés en août-septembre 2005 et en août-octobre 2008.

Chacune des deux religions véhicule en fait un modèle social différent qui se réalise dans le cadre de la transition urbaine: le pentecôtisme est une religion qui se prétend universelle et cherche à créer de nouveaux liens entre les personnes, en supprimant ceux qui existent, et en les remplaçant par des modèles agrégatifs de masse; le *bwiti* est un culte local qui utilise les vieux schémas traditionnels d'agrégation de la parenté. D'un côté, on trouve des communautés très bien organisées qui fondent leur succès sur la fréquence et la continuité des offrandes religieuses; de l'autre, on observe des communautés initiatiques en crise, qui ont des difficultés à concilier les exigences de leur rituel aux rythmes imposés par la vie urbaine. Ce sont deux modèles différents d'agrégation religieuse qui reposent sur deux idées distinctes de socialisation au sein d'une communauté urbaine.

### *Deuxième cas: Pondicherry*

Le second cas que je présente est situé dans la ville de Pondicherry, dans le sud de l'Inde, où j'ai fait mes recherches entre 2013 et 2014<sup>7</sup>. Pondicherry peut être considéré comme emblématique de la croissance rapide des villes de taille moyenne en Inde<sup>8</sup>. Dans la ville, ma recherche a porté sur un domaine très spécifique au nord de la vieille ville coloniale française, qui est en fait un ensemble de trois localités différentes. La première de ces localités est un ancien village de pêcheurs de caste Chettiyar Kaduvar, appelé Kuruchikuppam, qui a presque gardé sa structure originale. Les deux autres, Vazaikulam et Sinneyapuram sont des localités qui étaient un temps de petites agglomérations rurales d'agriculteurs de caste Vanniyar Kavundar. Ces deux dernières ont été profondément transformées par l'expansion urbaine. Les trois emplacements sont inclus dans un espace qui dans sa longueur est-ouest atteint un maximum de 750 mètres, et nord-sud de 450. Elles sont restées jusqu'aux années 1970 un espace vide entre la partie nord de la vieille ville de Pondicherry et le sud du village voisin de Vaithikuppam.

Tout en étant d'abord différentes localités, de nos jours elles sont considérées comme un tout sous le nom générique de Kuruchikuppam, et cet agrégat est du point de vue administratif une division territoriale de la municipalité de Pondicherry, appelée dans la langue administrative *Village Panchayat Ward*. Aujourd'hui la localité n'est pas très densément peuplée: les données officielles indiquent plus de 6.000 personnes pour

---

7. J'ai effectué à Pondicherry deux séjours en 2013 (2 mois) et en 2014 (3 mois), dans le cadre d'une recherche réalisée en collaboration avec le Département de Science Sociales de l'Institut Français de Pondicherry (IFP-CNRS). L'ethnographie a été effectuée avec les assistants de recherche de l'IFP, Antoni Raj A., V. Krishnasami et Albert Irudaya Raj, qui m'ont aidé en traduisant les entretiens du tamoul à l'anglais. J'ai déjà publié les premiers résultats ethnographiques de cette recherche en González Díez 2015.

8. Fondée par les Français en 1674, elle fut construite en 1703-1706. Elle devient partie de l'Inde *de facto* en 1954, et officiellement, sous forme de Union Territory, en 1964. Aujourd'hui, Pondicherry a presque 240.000 habitants.

moins de 2 kilomètres carrés, alors que la moyenne de la ville est plus de 11.000 personnes par kilomètre carré<sup>9</sup>. Il s'agit d'un quartier assez pauvre: il a été officiellement déclaré comme un *slum* et les Vanniyar et Chettiyar sont inclus dans les listes des *Other Backward Castes*; aujourd'hui, en plus, on trouve dans le quartier de nombreuses familles appartenant aux *Scheduled Castes*<sup>10</sup>.

En dépit de leur proximité avec le centre, l'urbanisation des trois sites est assez récente et remonte à une quarantaine d'années. La sub-zone de Kuruchikuppam est assez homogène du point de vue de la caste et de l'emploi: elle est toujours habitée par les pêcheurs, au point qu'elle est familièrement appelée le "petit village de pêcheurs" de Pondicherry. Vazaikulam et Sinneyapuram ont une histoire différente à celle de Kuruchikuppam: bien qu'ils étaient à l'origine des endroits marécageux et précaires, habités exclusivement par des Vanniyar, ils commencent à subir de profondes transformations depuis les années 1970. Cela a conduit à une situation de mixité résidentielle, avec la construction de logements aussi bien populaires que privés, et l'arrivée de nombreux *dalits*, d'immigrants, mais aussi de personnes de classe moyenne. Dans le quartier il n'y a pas une véritable intégration entre toutes ces personnes, et des différences sociales significatives parmi ses habitants demeurent (González Díez 2015).

L'agrégation de Kuruchikuppam-Vaizikulam-Sinneyapuram est donc caractérisée par une urbanisation très complexe et diversifiée: on trouve des colonies anciennes mélangées à de nouvelles zones avec des habitants venus de l'extérieur. Cela se reflète aussi dans l'histoire et les types de temples du quartier, qui sont assez nombreux, une quinzaine, et principalement dédiés aux déesses tamoules appelées Amman. Aujourd'hui, dans l'ensemble du quartier il y a une église catholique et au moins 16 temples hindouistes, dont 14 sont dédiés aux déesses Amman. L'histoire de la région, les caractéristiques de la population et des temples peuvent à mon avis clairement illustrer de nombreux aspects de la transition urbaine dans le sud de l'Inde, ainsi que les différentes façons de "faire ville" et d'entendre la citoyenneté.

Les déesses Amman ont été pour longtemps négligées par les chercheurs, qui les ont souvent considérées comme une survivance de la culture dravidienne, des "divinités populaires", "folk deities", "grama devata", "déesses du village", par opposition à l'hindouisme brahmanique des villes (Elmore 1915; Whitehead 1921; Dumont 1970). Cependant, leur culte est pratiqué aujourd'hui par la majorité des tamouls, non seulement dans les villages, mais aussi dans les centres urbains et dans les banlieues (Trawick Egnor 1984). Les castes non-brahmaniques considèrent que ces déesses sont très puissantes et plus proches de la vie quotidienne que les principales divinités de l'hindouisme. Ces déesses sont non-végétariennes, et soit les officiants des cultes soit les fidèles viennent surtout des castes moyennes et basses. Les déesses Amman sont en

---

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

10. 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.

tout cas incluses par leurs fidèles dans la cosmologie hindoue, à travers des opérations d'identification avec des déesses comme Parvati et Kali, et donc leur connexion aux cultes de Ganesha et Shiva (Younger 1980).

En réalité, on peut dire que les déesses Amman ne sont pas un simple culte de village qui a survécu dans la ville: elles représentent plutôt une expression religieuse des castes inférieures et moyennes, qui remet en question une vision monolithique de l'hindouisme et de la société indienne, et leur présence dans les zones urbaines est une expression des négociations - pas seulement symboliques - internes à la structure sociale lors de la transition urbaine. Compte tenu de la centralité du temple dans le contexte social du sud de l'Inde (Beteille 1965, Appadurai 1981, Good 2000, Good 2001), le fait d'examiner leurs temples et leurs caractéristiques peut nous aider à mieux reconstituer l'histoire de l'urbanisation de la zone.

En commençant par Kuruchikuppam, on voit à quel point il demeure aujourd'hui similaire à un village structuré. On y trouve en fait une église catholique et un temple dédié à Muttu Maryamman<sup>11</sup>, datant du début du XXe siècle. Ce temple est particulier, parce que d'une part il est assez proche par son type et par sa taille de la plupart des temples du centre historique de Pondicherry, mais aussi des temples communautaires typiques des villages. Il consiste, en fait, en une série de chapelles incluses dans un plus grand bâtiment - construit selon toute probabilité dans un deuxième moment. L'autel principal est dédié à Muttu Maryamman, représentée dans la façade et flanquée de ses fils Ganesha et Murugan. Ces derniers ont leur propre autel à l'intérieur du temple - toujours à gauche Ganesha, à droite Murugan. La multiformité de la déesse est attestée par le fait qu'elle est représentée à l'intérieur sous ses différents aspects: non seulement Maryamman, mais aussi Durga Maryamman et Kali Maryamman.

Ceci est le seul temple de la zone à être présent dans la section spéciale du recensement de l'Inde de 1961 consacré aux temples (Census 1961), mais avec la dénomination légèrement différente de Jaja Muttu Maryamman<sup>12</sup>. Cela ne veut pas vraiment dire qu'il était le seul temple dans le quartier, parce que le recensement ne comprenait que les temples d'une certaine importance, et négligeait les petits autels et les temples de taille moyenne. Selon les sources orales que j'ai recueillies, ce temple a été construit au début du XXe siècle par un mécène privé, M. Seelvaraj, un riche marchand de la communauté Reddiar - une haute caste non brahmane - particulièrement dévoué à la déesse Maryamman. M. Seelvaraj a choisi cet endroit parce qu'il était attaché à sa résidence, une riche maison aujourd'hui complètement ruinée. Étant donné qu'il est probablement mort sans héritier, au cours des années suivantes, la villa et le temple sont passés sous le contrôle du gouvernement et de la communauté des pêcheurs.

---

11. J'ai visité ce temple plusieurs fois dans les mois d'août 2013 et 2014, en participant à ses festivals et m'entretenant avec beaucoup de ses adeptes.

12. *Jaja* et *Muttu* sont deux titres de Mariyamman, qui en tamoul signifient "grand succès" et "perle".

Le temple est maintenant considéré comme la propriété de la “local fishermen community”, composée par les membres de la sous-caste des Chettiyar Kaduvar. Le temple reçoit le soutien du gouvernement, mais reçoit aussi de l’argent par tous les pêcheurs de la région, proportionnellement au revenu de chacun. La plupart des dépenses servent à payer le renouvellement périodique du temple, le salaire du *pusari* - qui est non-brahmane, de la même caste que celle des pêcheurs - et le grand festival qui commence la quatrième semaine du mois tamoul de *Adi* (environ août) et dure sept jours. Le festival est un moment très important du point de vue de l’agrégation sociale; sa préparation commence plusieurs mois avant, et tout le quartier en prend part. Pendant sept jours, le temple et les maisons dans le quartier sont richement décorés, et chaque jour la statue de la déesse est décorée avec des fleurs dans une de ses diverses formes. Chaque soir, la déesse est portée en procession à travers le quartier, et le dernier jour se passe dans le “golden tear”, un ancien char d’or jalousement gardé dans le temple. La procession a une fonction très importante, car comme cela a été noté dans d’autres études (Trouillet 2013), elle a une fonction sociale d’agrégation et de délimitation de l’espace. Toute la communauté est impliquée dans la conduite de la statue ou dans l’accueillir tout au long de son parcours dans les rues du quartier. L’itinéraire de la procession est conçu à la fois pour atteindre tous les habitants de la communauté, et pour marquer le territoire et ses limites symboliques.

Le temple de Muttu Mariamman est le principal de Kuruchikuppam, et son rôle est proche de ce qui pourrait être un “temple du village”: il réunit un groupe de personnes qui se reconnaissent dans l’appartenance à une communauté particulière, qui est en même temps une communauté de caste et résidentielle. Plus que d’autres, ce temple est un exemple de représentation sociale de la communauté, à tel point qu’il est intéressant d’observer qu’à Kuruchikuppam il y a seulement deux autres temples: un de taille moyenne en honneur à Jajamuttu Maryamman, et un autre, qui est un “autel en expansion”, construit autour de 2000 pour la déesse dans sa forme de Anukal Parameshvari<sup>13</sup>. Cette prééminence d’un temple dans une zone ne se retrouve pas dans les deux autres régions, bien qu’il y ait à Vazaikulam un temple qui à première vue peut sembler similaire. Celui-ci est le temple de Senkazhanir Amman<sup>14</sup>, qui est sans doute le plus grand dans le quartier: il occupe une très large surface et comprend divers sous-temples et plusieurs petites chapelles, et est le seul qui possède également un grand bassin rituel d’eau. Ce temple est tout ce qui reste de l’ancien “temple du village” de Vazaikulam: il a été construit probablement la première fois dans les années 1930, mais il a été entièrement rénové et reconstruit au cours des cinq dernières années. Bien qu’il soit le résultat d’une reconstruction très récente, ce temple a des caractéristiques typiques du monde rural: à l’entrée il y a une grande statue du dieu Ayanar à cheval, tandis qu’à l’intérieur on trouve des figures de divinités comme Madurai Viran et les

---

13. *Parameshvari* indique une grande manifestation du pouvoir des déesses.

14. J’ai effectué plusieurs visites à ce temple durant les mois de juillet et août 2014, en réalisant des entretiens auprès de la famille de *pusaris* et de nombreux adeptes.

Sapta Kannika (les Sept Sœurs), très fréquentes dans les villages mais très peu en ville (Egmore 1915). Ses *pusari* appartiennent à une famille non-brahmane qui se transmet l'office héréditairement depuis trois ou quatre générations. Il est difficile de dire dans quelle mesure ce temple est aujourd'hui un temple "de village": si du point de vue du rituel il conserve de nombreuses traces de la ruralité, du point de vue de l'organisation sociale cela apparaît de manière moins claire.

La situation est compliquée par le fait que à Vazaikulam et Sinneyapuram on trouve un autre type de temple, que nous pourrions appeler le "temple de quartier". Ce type de temple se distingue des deux grands temples que nous venons de voir, parce qu'il est le plus souvent plus petit: il "naît" comme un autel et peut être progressivement "complété", jusqu'à arriver à une taille moyenne. Il peut provenir d'initiatives privées, mais sa gestion devient bientôt collective au niveau du voisinage. Sa particularité est qu'il ne cherche pas à atteindre une communauté plus grande que celle qui couvre une ou deux petites routes. Il est également intéressant que tous les temples de ce type ont été construits ou reconstruits autour de trois périodes bien définies: les années 1970, les années 1990 et autour des années 2010. Ce sont les trois périodes autour desquelles se sont concentrées les vagues d'urbanisation à Pondicherry, et les temples semblent bien les refléter.

La plupart des temples du quartier sont encore au stade initial de petits autels. La plupart sont construits exclusivement par des femmes, lesquelles prennent l'initiative avec le soutien des voisins du quartier, qui participent à la collecte des fonds. Un exemple est celui d'un autel dédié à Veppa Muttu Maryamman à Sinneyapuram<sup>15</sup>, construit à la fin des années 1990 à côté d'un arbre sacré qui se tient à la porte d'une petite école primaire publique. La fondatrice est l'une des assistantes, qui a pris l'initiative d'installer une petite statue de pierre de la déesse à côté d'un arbre considéré comme sacré. Ses collègues, les mères des enfants et les voisins ont soutenu l'initiative et aujourd'hui la propriété de l'autel est collective. Les gens organisent le *pooja* tous les jours et célèbrent un festival dans le mois tamoul de *Adi*, pendant lequel on appelle un *pusari* d'un temple voisin.

A Sinneyapuram beaucoup de temples sont nés de la même manière, dans les années 1970 ou vers le début des années 1990, et plusieurs ont été complètement reconstruits autour de 2010 (González Díez 2015). Ces temples ont grandi non seulement grâce aux efforts des voisins, mais aussi grâce aux dons de bienfaiteurs et politiciens. Les informations sur les bienfaiteurs peuvent généralement être obtenues par la lecture des enseignes jaunes figurant sur la façade de chaque temple, où, en outre, se trouvent le nom et l'adresse des donateurs qui ont financé la construction. Dans de nombreux cas, ces bienfaiteurs sont de petits entrepreneurs: des plombiers, des propriétaires de petits supermarchés, des différents types de commerçants. Ils sont reliés par le fait qu'ils ont été résidents du quartier. Leur aide au temple du quartier est

---

15. J'ai visité ce temple et me suis entretenu avec la fondatrice en juillet 2014.

considéré comme une sorte d'expression de *bakhti* - dévotion - vers les déesses, mais aussi comme une sorte de retour à la communauté qu'ils ont laissé. De cette façon, ils peuvent renforcer leurs liens avec la région et accroître leur prestige personnel. Tous ces temples sont propriété collective des gens du quartier, qui paient des frais pour les soutenir. La plupart des personnes qui en prennent soin sont des femmes. Aucun de ces temples a un *pusari*, très souvent ce sont les femmes qui effectuent les *pujas*, ou des jeunes étudiants de sujets religieux qui vivent dans le quartier.

Le fait que la socialité aux échelles intermédiaires de la société se véhicule à travers les temples explique leur importance, et aussi pourquoi les gens se consacrent à leur promotion et à leur préservation. Les temples relient le niveau domestique avec celui du voisinage, mais aussi avec celui plus macro-structurel de la politique municipale, dans la mesure où ce sont des lieux de rencontre où les politiciens cherchent à créer du consensus électoral et des pratiques de patronage. Cependant toutes les initiatives de construction de temples ne sont pas couronnées de succès. Il y a des cas où les personnes qui ont décidé de fonder un temple ne sont pas capables de créer autour de lui un réseau social assez fort pour le renforcer. Le temple en reste donc à l'une de ses étapes préliminaires, un autel avec peu de fidèles, qui sont seulement les promoteurs et leur famille. L'idée d'"offrir un temple à la communauté" n'est pas toujours acceptée par la communauté elle-même qui, dans des nombreux cas, se révèle complètement indifférente à ces initiatives.

Nous trouvons un exemple d'échec d'un temple à Vazaikulam. Ici, autour des années 1970, les habitants d'une partie sud du quartier ont construit un petit autel dédié à Jaja Muttu Maryamman<sup>16</sup>. Autour de 1990, l'autel a été agrandi, et est devenu un bâtiment de taille moyenne. À la fin des années 1990, la zone a été l'objet de grandes interventions urbaines: la plupart des terres ont été achetées par l'Ashram d'Aurobindo<sup>17</sup>, qui construit des immeubles modernes pour ses membres. La région a été ainsi peuplée de nouvelles personnes appartenant à la "classe moyenne". L'arrivée de ces nouveaux riches voisins a sans doute dû encourager les espoirs des anciens habitants de la région, pensant que le temps d'agrandir à nouveau le temple était arrivé. Vers 2010, ils ont démoli l'ancien bâtiment et ont commencé la construction d'un nouveau temple, plus imposant. Leurs espoirs, cependant, étaient destinés à se révéler illusoires: la nouvelle population du quartier était tout sauf intéressée par la promotion d'un temple de Maryamman. Dans la perception de ces nouveaux habitants, les cultes de ce genre sont l'expression d'une religiosité faible et populaire, dans laquelle ils ne se reconnaissent pas. Les membres de l'Ashram n'ont d'ailleurs pas besoin de créer des réseaux sociaux dans le quartier, appartenant déjà à une communauté très structurée. Ils regardent aussi avec inconfort les temples des déesses Amman, dont le rituel bruyant

---

16. J'ai visité ce temple plusieurs fois en juillet et août 2014, en parlant avec les gardiens et les voisins.

17. Sri Aurobindo (1872-1950), philosophe et mystique originaire du Bengala, arrive à Pondicherry en 1910 et fonde une école de yoga – l'Ashram – qui est devenue aujourd'hui très importante.

et l'activité sociale intense trouble la paix et la tranquillité auxquelles ils pouvaient s'attendre. Le résultat de cette hostilité fut que le temple en construction a manqué de nouveaux fonds, et les travaux ont été paralysés. Aujourd'hui, il est une construction en béton armé très sommaire. La statue et quelques objets rituels sont conservés dans un petit hangar, où le peu de fidèles restants célèbrent occasionnellement le *puja*.

Même de cette histoire, nous pouvons conclure que pour construire un temple les gens doivent sentir la nécessité d'une cohésion sociale. La nouvelle "classe moyenne" du quartier ne sent pas ce besoin, parce qu'elle a déjà ses propres réseaux très forts et consolidés. Ceci explique pourquoi, les temples de Vazaikulam sont situés dans les zones les plus pauvres et moins habitées par la "classe moyenne". Ils sont donc à comprendre comme une partie des stratégies des classes subalternes pour créer des réseaux sociaux, pour revendiquer dans la ville des espaces d'interaction publique où se légitiment des communautés morales (Dorier-Apprill et Gervais-Lambony 2007), et où ces mêmes communautés se constituent en sujets politiques d'interaction et de dialogue avec les macro-structures de la ville (Agier 2015).

### *Conclusion*

Les deux cas que nous venons de décrire - Libreville et Pondicherry - sont à mon avis intéressants car ils nous montrent comment les phénomènes religieux peuvent être agents de différentes stratégies de nouvelles configurations de l'espace, pas rural mais pas encore totalement urbain. Mon intention avec cet article est donc de mettre en évidence la manière dont l'ethnographie des phénomènes religieux, focalisée sur les liens entre la sphère sociale et culturelle d'une part, et la dynamique géographique de l'autre, peut nous aider à saisir la spécificité des zones de transition urbaines. L'idée de l'urbanisation subalterne nous fait comprendre comment l'*agency* des groupes locaux interagit avec différentes idées de l'urbanisation et de la vie urbaine. Le défi est donc de comprendre sur quelles stratégies et quels fondements se forment de nouveaux langages sociaux en ville, et quel sens ils donnent à l'espace urbain (Agier 1999: 35). Les sociabilités élargies en ville mobilisent un ensemble de valeurs composant les éléments d'une morale des relations électives (Agier 1999: 123). Celle-ci introduit des règles dans la fluidité de la vie urbaine, et permet à chacun de mieux se repérer dans la masse citadine.

La religion peut donc accompagner et guider la construction de la sociabilité urbaine. Elle peut être utilisée pour comprendre la définition de l'espace urbain et des réseaux sociaux qui le caractérisent, ainsi que les idées différentes de "faire ville" que les habitants mettent en pratique concrètement par le bas.



**BIBLIOGRAPHIE**

- Agier, Michel, 1999, *L'invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas*, Amsterdam, Editions des Archives Contemporaines.
- Agier, Michel, 2015, *Anthropologie de la ville*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Appadurai, Arjun, 1981, *Worship and Conflict under Colonial Rule. A South Indian Case*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Atlas du Gabon, 2004, Paris, Les Éditions J.A.
- Balandier, Georges, 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Beteille, André, 1965, Social Organization of Temples in a Tanjore Village, *History of Religions*, 5, 1: 74-92;
- Bureau, René, 1996, *Bokayé! Essai sur le Bwiti Fang du Gabon*, Paris, L'Harmattan.
- de Maximy, René, 2007, Les villages urbains. Concept ou abus de langage?, *Puruṣārtha*, 26: 201-210.
- Dorier-Apprill, Elisabeth, Philippe Gervais-Lambony, coords., 2007, *Vies citadines*, Paris, Belin.
- Dumont, Louis, 1970, A Structural Definition of a Folk Deity in Tamil Nad: Aiyandar, the Lord, in AA.VV., *Religions, Politics and History in India*, Paris: 20-32.
- Elmore, Thomas 1915, *Dravidian Gods in Modern Hinduism*, Lincoln.
- Fernandez, James W., 1982, *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton, Princeton University Press.
- Gans, Erbert, 1962, *The Urban Villagers. Group and Class in the Life of Italian Americans*, New York.
- Gervais-Lambony, Philippe, 2003, *Territoires citadins. 4 villes africaines*, Paris, Belin.
- Good, Anthony, 2000, Congealing Divinity: Time, Worship and Kinship in South Indian Hinduism, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6, 2: 273-292.
- Good, Anthony, 2001, The Structure and Meaning of Daily Worship in a South Indian Temple, *Anthropos*, 96, 2: 491-507.
- González Díez, Javier, 2008, Fra esclusione e inclusione. Conflitti di genere in alcuni culti iniziatici gabonesi, *Inchiesta. Trimestrale di ricerca e pratica sociale*, XXXVIII, 161: 19-25;
- González Díez, Javier, 2011, Libreville. Vivere nella periferia della capitale del Gabon, in S. Allovio, a cura di, *Antropologi in città*, Milano, Unicopli: 143-166;
- González Díez, Javier, 2012, La parentela come gabbia? Dominio generazionale e contestazione nel bwiti fang del Gabon, *Afriche e Orienti*, XIV, 3-4: 38-49;
- González Díez, Javier, 2013, Narrative della diseguaglianza: crimini rituali, profanazioni di tombe e mercificazione del corpo nel Gabon contemporaneo, *Studi Tanatologici/Études Thanatologiques/Thanatological Studies*, 6: 73-103;
- González Díez, Javier, 2014a, «Ces enquêtes restées sans suite». Une analyse anthropologique des crimes rituels à travers les articles de la presse gabonaise, in E. Pelizzari, O. Silla, a cura di, *Enfance et sacrifice au Sénégal, Mali, Gabon. Écoles coraniques. Pratiques d'initiation. Abus et crimes rituels en Afrique*, Paris, L'Harmattan: 98-111;

- González Díez, Javier, 2014b, Zombicapitalismo. Etnografía della diseguglianza e discorsi insicuritari in Gabon, in [Auteur], S. Pratesi, A.C. Vargas, a cura di, *(In)sicurezze. Sguardi sul mondo neoliberale fra antropologia, sociologia e studi politici*, Aprilia (LT), Nova-logos: 259-278.
- González Díez, Javier, 2015, Construire temples per tessere reti: una lettura socio-spaziale della transizione urbana a Pondicherry, India meridionale (1960-2014), *Quaderni storici*, 149/2: 469-500
- Lefebvre, Henri, 1970, *La Révolution urbaine*, Paris, Gallimard.
- Mary, André, 1999, *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'iboga (Gabon)*, Paris, Eds. de l'EHESS.
- Mary, André, 2001, La violence symbolique de la Pentecôte gabonaise, in *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, André Corten, André Mary, eds, Afrique-Brésil, Paris, Karthala.
- Mary, André, 2009, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine. Tradition initiatique, culture de la transe et charisme de délivrance*, Paris, Karthala.
- Mitchell, J. Clyde, ed., 1969, *Social networks in urban situations: analyses of personal relationships in Central African towns*, Manchester, Manchester University Press.
- Rao, Madhugiri Shyama Ananth, 1959, 'Fringe' Society and the Folk-Urban Continuum, *Sociological Bulletin*, 8, 2: 13-18.
- Rao, Madhugiri Shyama Ananth, 1970, *Urbanization and Social Change. A Study of a Rural Community on a Metropolitan Fringe*, Delhi.
- Sheppard, Eric, Helga Leitner, Anant Maringanti, 2013, Provincializing Global Urbanism: A Manifesto, *Urban Geography*, 34, 7: 893-900.
- Southall, Adrian, ed, 1973, *Urban Anthropology: Cross-cultural Studies of Urbanization*, New York, Oxford University Press.
- Tonda, Joseph, 2002, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.
- Trouillet, Pierre-Yves, 2013, L'hindouisme, une religion circulaire, *Diasporas: Etudes des Singularités Indiennes*, 2: 123-150.
- Trawick Egnor, Margareth, 1984, The Changed Mother, or what the Smallpox Goddess did when there was no more Smallpox, *Contribution to Asian Studies*, 18: 24-45.
- Vernier, Pierre, ed, 1989, *La péri-urbanisation dans les pays tropicaux*, Bordeaux, Centre d'Etudes de Géographie tropicale.
- Whitehead, Henri, 1921, *The Village Gods of South India*, Calcutta-Madras.
- Wirth, Louis, 1938, Urbanism as a Way of Life, *American Journal of Sociology*, 44: 1-24.
- Wolf, Eric R., 1958, The Virgin of Guadalupe: a Mexican national symbol, *The Journal of American Folklore*, 71, 279: 34-39.
- Younger, Paul, 1980, A Temple Festival of Mariyamman, *Journal of the American Academy of Religion*, 48, 4: 493-517.

Javier GONZÁLEZ Díez received his Ph.D. in Social Anthropology in 2010 from the University of Turin, where he is now Post-Doctoral Research Fellow at the Department of Cultures, Politics and Society. His research focuses on social and kinship networks in urban transition processes, in Gabon, India and Ecuador. Among his recent publications: *(In)sicurezze. Sguardi sul mondo neoliberale fra antropologia, sociologia e studi politici* (2014, co-edited with S. Pratesi and A.C. Vargas), “Costruire templi per tessere reti. Una lettura socio-spaziale della transizione urbana a Pondicherry, India meridionale” (*Quaderni storici*, 40, 2, 2015), “Les ‘nouvelles formes de famille’ en Italie: convergences morphologiques et persistances culturelles” (*Ethnologie Française*, 45, 2, 2016, with P.P. Viazzo).

[javier.gonzalezdiez@unito.it](mailto:javier.gonzalezdiez@unito.it)

---

This work is licensed under the Creative Commons © Javier González Díez

*Transitions urbaines et religion: Une ethnographie des langages de l'urbanisation subalterne en Afrique et Inde*

2016 | ANUAC. VOL. 5, N° 1, GIUGNO 2016: 151-169.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-2249

