



HAL
open science

La diaspora tamoule : trajectoires spatio-temporelles et inscriptions territoriales en Île-de-France

Anthony Goreau-Ponceaud

► **To cite this version:**

Anthony Goreau-Ponceaud. La diaspora tamoule : trajectoires spatio-temporelles et inscriptions territoriales en Île-de-France. Sciences de l'Homme et Société. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2008. Français. NNT: . tel-00365365

HAL Id: tel-00365365

<https://theses.hal.science/tel-00365365>

Submitted on 3 Mar 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Bordeaux

CNRS ADES UMR 5185

École Doctorale Montaigne Humanités ED 480

**LA DIASPORA TAMOULE :
TRAJECTOIRES
SPATIO-TEMPORELLES ET
INSCRIPTIONS TERRITORIALES EN
ÎLE-DE-FRANCE**

Thèse pour le Doctorat en Géographie humaine

Présentée et soutenue publiquement

Par

Anthony GOREAU-PONCEAUD

Le 24 novembre 2008

Directeur de thèse : M. le Professeur SINGARAVELOU

Jury

Monsieur Jacques WEBER, Professeur d'histoire contemporaine, Université de Nantes.

Monsieur Denis RETAILLÉ, Professeur de géographie, Université de Bordeaux

Madame Catherine SERVAN-SCHREIBER, Chargée de recherche au CNRS – Paris, Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud

Monsieur Vasoodeven VUDDAMALAY, Enseignant-chercheur, Université d'Évry-Val-d'Essonne.

Monsieur SINGARAVELOU, Professeur de géographie, Université de Bordeaux



La diaspora tamoule : Trajectoires spatio-temporelles et inscriptions territoriales en Île-de-France

Photo : La diaspora comme interspatialité. (Je précise que l'ensemble des illustrations utilisées dans ce travail sont personnelles. Lorsque cela n'est pas le cas, l'auteur est précisé dans la source. Sinon je n'ai pas jugé bon de créer une source pour mes illustrations photographiques personnelles).

Cette thèse est le fruit d'un peu plus de quatre années de travail, au cours desquelles j'ai bénéficié d'une allocation ministérielle et d'un monitorat CIES, puis d'un poste d'ATER à temps partiel à l'Université Bordeaux 3, qui m'ont permis de travailler dans de très bonnes conditions et de découvrir l'enseignement avec un grand plaisir.

Vous êtes nombreux à m'avoir aidé dans ce travail. Il y a bien sûr les membres du laboratoire CNRS ADES, les doctorants (Nicolas, Julien, Maeva, Céline, Pierre-Yves, et j'en oublie), l'UFR de géographie, le centre de ressources documentaires de la MSHA, les membres de l'équipe Europe-Européanité-Européanisation (UMR 522 CNRS), en particulier Michel Bruneau et le centre de ressources documentaires. J'ai aussi une pensée toute particulière pour Kamala Marius-Gnanou et son père ; Marie-Louise Penin et Carlos Jénart, qui tous à leur façon ont su trouver du temps et de l'énergie pour que je mène à bien cette étude. Il ne faut pas non plus oublier les protagonistes de cette thèse, ceux qui m'ont permis de l'écrire en me contant leur récit, leur trajectoire migratoire.

Ces remerciements seraient incomplets si j'oubliais tous ceux qui m'ont offert leur hospitalité et leur aide en Inde. À ce titre, je tiens d'abord à remercier le professeur BHAT Chandra Sekar et son jeune collègue Sahoo Ajay Kumar du *Centre for study to Indian Diaspora* de l'université d'Hyderabad (*School of sciences*). Puis, pêle-mêle, merci de tout cœur à Lourdes-Louis, Jacqueline Bouchet, Ramesh, Nayerswamy.

Enfin, je tiens à adresser mes plus vifs remerciements au Professeur Singaravelou qui depuis plusieurs années a su diriger mes réflexions parfois peu classiques.

Surtout j'adresse ma profonde reconnaissance à ma famille, parents et beaux-parents qui ont fait cet effort de relecture. Enfin, je dédie ce travail à ma femme.

À ma femme, Emilie...

Liste des sigles et acronymes fréquemment utilisés :

- **CCT** : Comité de Coordination Tamoul.
- **CIMADE** : *Comité Intermouvements Auprès Des Évacués*. Il s'agit d'une association qui a été créée en 1939. Elle intervient au bénéfice des étrangers retenus en centre de rétention administrative, gère des établissements sanitaires et sociaux, fait de la formation linguistique. Cette association accueille aussi les étrangers dans des permanences régionales. Selon ses statuts, la CIMADE a pour but de manifester une solidarité active avec ceux qui souffrent, qui sont opprimés et exploités et d'assurer leur défense, quelles que soient leur nationalité, leur origine, ou leur position politique ou religieuse. En particulier, elle a pour objet de combattre le racisme, veiller scrupuleusement au respect des droits et de la dignité des personnes, quelle que soit leur situation.
- **CRR** : Commission de recours aux réfugiés, créée en 1952, devenue en 2007 la cour nationale du droit d'asile.
- **MEP** : La société des Missions étrangères de Paris est une société de vie apostolique catholique basée à Paris ayant pour but l'évangélisation du monde (par la fondation d'églises et le développement d'un clergé local sous la juridiction d'évêques. Afin de recruter et de former des missionnaires volontaires, une maison fut fondée en 1663 rue du Bac à Paris). À ce titre, elle ne constitue, au sens canonique du terme, ni une congrégation ni un ordre, pas plus que ses membres ne sont considérés comme des religieux.
- **OFPRA** : Office français de protection des réfugiés et apatrides. L'OFPRA est en France un établissement public chargé d'assurer l'application des conventions, accords ou arrangements internationaux concernant la protection des réfugiés et apatrides.

Tous les termes ayant trait soit à la sphère religieuse, en particulier l'hindouisme, sont explicités dans le texte, soit dans le corps du texte en lui-même, soit en notes de bas de page. Je n'ai pas jugé bon de fournir ici un lexique. D'autre part, je n'ai pas voulu indiquer en annexes mes grilles de questionnaires et d'analyses des données.

SOMMAIRE

SOMMAIRE	6
EN PRÉAMBULE, DIASPORA ET DIASPORISATION	7
PREMIÈRE PARTIE :	47
LA MISE EN DIASPORA	47
Chapitre 1	53
Système colonial, système esclavagiste et crise : de l'abolition comme fondement de l'émigration tamoule	53
Chapitre 2	88
Projet moderne, projet colonial ; universalisme et assimilation versus décolonisation et particularismes	88
Chapitre 3	138
Communautés, peuple, nation et diaspora : une question d'échelles dans les constructions identitaires et spatiales ?	138
Conclusion de la première partie.....	167
Diaspora of exclusion, diaspora of the border	167
DEUXIEME PARTIE :	168
LA CHAPELLE, UNE TRACE DE SOI DANS L'ESPACE NATIONAL	168
Chapitre 4	176
La Chapelle, une centralité minoritaire.....	176
Chapitre 5	235
Le fait religieux, expression de la continuité d'avec le référent-origine ?	235
Conclusion de la deuxième partie	306
La Chapelle, un quasi personnage.	306
TROISIEME PARTIE:	308
INTEGRATION ET COHABITATION: QUE SIGNIFIE « ÊTRE TAMOUL » EN FRANCE ?	308
Chapitre 6 :	320
Comment penser l'identité tamoule ?.....	320
Chapitre 7 :	358
Intégration socio-spatiale et cohabitation interethnique en Île-de-France.....	358
Conclusion de la troisième partie.....	391
Assimilation ou polarisation identitaire ?.....	391
CONCLUSION GÉNÉRALE	395
Références bibliographiques	399

EN PRÉAMBULE, DIASPORA ET DIASPORISATION

« La Diaspora n'est (...) pas une réalité ni un concept d'usage si évident. Comme n'est pas évidente la permanence de n'importe quelle minorité extra-territoriale. Le terme, en somme est aventureux, car il s'applique à une aventure humaine soumise aux aléas de l'histoire et du destin ». (Marienstras, 1985 : 226).

Le mot diaspora a connu ces deux dernières décennies une inflation d'usages pour désigner aujourd'hui des processus migratoires très diversifiés. L'extraordinaire plasticité sémantique du terme ouvre de superbes horizons de pensée, de débat et de réflexion. Le terme s'accompagne inmanquablement de deux dimensions heuristiques : la première tient en sa capacité à interpeller toutes les disciplines des sciences sociales ; la seconde tient à la capacité de ce terme à rendre concrètes et particulièrement pertinentes les interrogations qui portent sur les relations dialectiques qui se nouent entre l'individu et le social, entre l'hétérogénéité et l'homogénéité, et entre le territoire et le réseau.

Ces dimensions heuristiques organisent la critique des normes sous-jacentes aux termes et aux catégories utilisées, et visent à susciter un travail épistémologique et méthodologique pour rendre explicite les tenants et les aboutissants du processus de catégorisation. Car, que différencie aujourd'hui un groupe de migrants d'une diaspora ? Dès lors, si différence il y a, comment s'effectue ce processus de diasporisation ? Quelles en sont les structures, les composantes, les modalités et les champs d'action ? Que voulons-nous signifier et caractériser en utilisant la catégorie diaspora ? Et, *« pourquoi un terme apparu il y a 2 300 ans fonctionne depuis seulement une cinquantaine d'années, et de plus en plus, comme un mot très contemporain ? »* (Chivallon, 2004 : 82).

Voici un ensemble de questions qui interrogent à juste titre la capacité des mots et des catégories à correspondre encore à des réalités marquées par des changements significatifs

(d'ordre épistémologique principalement). Quelle est la pertinence du concept de diaspora quand il évoque à la fois d'un côté l'hybridité, la multiplicité, et l'hétérogénéité et de l'autre, l'unité, la singularité et l'homogénéité ? Quel est l'intérêt de ce concept quand il désigne à la fois la dispersion et la cohésion ? Et, « *existe-t-il un phénomène qui soit la « diaspora », indépendamment de chacun des cas particuliers (« une diaspora » ou « cette diaspora ») ? »* (Dufoix, 2005 : 53).

Ces interrogations témoignent d'une confusion quant à la signification du mot. Car, le terme relève à la fois du langage des sciences sociales et de la langue commune. D'ailleurs, dans le sens commun, le mot tend à désigner n'importe quel phénomène d'immigration, et on le trouve utilisé soit comme un donné (« les diasporas ») pour désigner toute migration multi-territorialisée, soit dans un sens situationnel (un peuple « en diaspora »).

Ainsi, je propose dans les lignes qui suivent de nous interroger à la fois sur les principes de constitution de la catégorie diaspora afin d'explicitier les principes de formation du concept de diaspora ; mais aussi sur les éléments qui font que ce terme est un concept complexe, un outil permettant de saisir d'emblée une situation et d'en comprendre le sens.

1/ Doit-on se passer du concept de diaspora ?

« Le monde n'est pas fait d'objets géographiques que la géographie aurait pour mission de découvrir sous l'apparence parfois trompeuse des phénomènes ; il est fait de « choses » que le géographe compose en objets dans le but d'en construire une connaissance »
(Debarbieux, 2004 : 12).

Pour établir une théorie, les chercheurs sont dans l'obligation de tenir des discours qui se veulent rationnels, ou du moins raisonnables. Par conséquent ils se doivent d'utiliser des termes précis, définis au préalable : parce que la logique ne suffit pas car elle peut très bien opérer sur des mots qui n'ont aucun sens, et « *parce que les mots sont des pièges pour qui les prend pour ceux qui prétendent être* » (Dufoix, 2005 : 53). Dès lors, ce qui va permettre de saisir la vérité, plus que les notions, ce sont les concepts.

Dans le langage courant, concept et notion sont souvent considérés comme synonymes. Pourtant, il existe bien une différence entre ces deux termes. La notion de concept et le

concept de notion ne rendent pas compte de la réalité avec la même précision. Ces deux termes ne s'appliquent pas à un même niveau de connaissance et ne possèdent pas la même valeur épistémologique. Les concepts sont les représentations mentales qui figurent dans les processus cognitifs supérieurs (catégorisation, raisonnement inductif et déductif, création d'analogies, compréhension linguistique...) et désignent d'abord l'activité à la faveur de laquelle la pensée accueille ou se donne un objet et ils nomment ensuite le contenu de pensée, l'objet sur lequel porte ses opérations spécifiques.

« *Le concept possède deux caractéristiques : la médiation, en quoi consiste l'opération de pensée, et l'universalité qui le distingue à la fois de l'objet particulier et surtout de la pensée de ce seul objet* ». (Lévy ; Lussault, 2003 : 196). Alors que la notion, à l'inverse, apparaît plus intuitive, liée à l'accumulation de données observables pour ensuite en proposer un cadre interprétatif (Dufoix, 2005).

Mais, avant d'être un concept opératoire, la diaspora est avant tout un objet géographique. Elle est un construit cognitif permettant d'appréhender un phénomène d'essence spatial mais de configuration à la fois économique, sociale, et politique. Ainsi, la diaspora est un artefact, elle n'est pas une « *donnée qui adviendrait spontanément par cristallisation d'un hasard* » (Lévy ; Lussault, 2003 : 197). Rappelons que pour Bachelard, rien n'est donné, rien ne va de soi, tout est construit. Les catégories de représentation et d'action sur la société sont loin d'être immanentes et elles font l'objet d'un travail d'élaboration souvent conflictuel. De fait, la cognition procède par élaboration d'énoncés (opérations d'encodage, de labellisation ou encore de dénomination) qui construisent l'objet de connaissance.

Ainsi, le concept délimite des catégories pour généraliser la multiplicité, toute la question est celle du rapport entre le mot et la chose, entre le prédicat et le concept.

Les données empiriques montrent que la composition des concepts fait appel à trois différents types de connaissances : des connaissances sur les propriétés typiques des catégories, des connaissances modales et causales et des connaissances sur les membres particuliers de ces catégories (Eco, 1999). Les prototypes, les exemplaires et les théories sont précisément supposés encoder ces connaissances. Pour expliquer la composition du concept de diaspora, il faut donc postuler ces trois types de paradigmes.

1.1/ Le paradigme du prototype

« L'identification d'un objet à une catégorie procède moins par classification logique que par recherche de similitudes avec un prototype de cette catégorie »

(Debarbieux, B. 2004).

Le prototype est la représentation d'un objet singulier considéré comme emblématique de la catégorie. Il est en quelque sorte la forme primitive de la catégorie. En somme, la règle du prototype est un ensemble de croyances statistiques : le possesseur du prototype (l'objet désigné en tant que tel) croit que les membres de la classe dénotée ont la probabilité x d'avoir la propriété $p1$, la probabilité y d'avoir la propriété $p2$ etc. Mais, ces propriétés ne sont pas jugées nécessaires. En outre, ces croyances portent sur les propriétés qui sont jugées être possédées par la plupart des membres de la classe dénotée (les propriétés typiques). Par exemple, posséder un prototype de diaspora, c'est avoir une représentation d'une classe d'objets comme possédant en général, mais pas nécessairement, telle forme, comme étant en général composés de telles parties, comme ayant en général connu un arrachement à la terre d'origine à l'instar de l'objet emblématique qui est constitué par l'expérience juive.

Car si l'objet diaspora a vocation désormais « *universalisante* » (Médam, 1993), il a été longtemps réservé aux Juifs pour désigner leur dispersion après la destruction du Temple, faisant de cette expérience un archétype, une « *Diaspora majuscule, un nom propre* » (Dufoix, 2004), générant un certains nombres d'attributs jugés par la plupart des membres de la catégorie dénotée tel le maintien de liens réels ou symboliques institutionnalisés malgré la dispersion d'un peuple. Ainsi, pour Yves Lacoste, la référence au prototype permet de distinguer les vraies des fausses diasporas, où les premières se traduisent, pour chacune d'elles, « *par la dispersion d'un peuple (...) sur les territoires d'un grand nombre d'États plus ou moins dissociés les uns des autres* » (Lacoste, 1989 :4). De fait, l'expérience juive élue au rang de paradigme est retenue et stockée dans la mémoire, les autres objets seront alors reconnus en fonction de ce prototype (Eco, 1999). Mais, qu'y a-t-il de commun entre les Juifs des différents pays de la diaspora pour permettre de les considérer comme un seul peuple, ou comme faisant partie du peuple juif ?

« *De quelle communauté de destin et de quelle cohésion nationale peut-il être question par exemple, entre Juifs géorgiens, daghestanais, russes ou américains, complètement détachés*

les uns des autres sur des territoires différents et parlant des langues différentes ? » (Staline, cité par Marienstras, 1985 : 224).

Pourtant l'existence d'une diaspora juive, dont la permanence est incontestable ne saurait être niée. C'est d'ailleurs de cette vie historique extrêmement longue que la diaspora juive tire son caractère emblématique. Et, la condition de cette survie historique est « *l'organisation en réseau ; sans une telle organisation, l'assimilation devient inévitable même chez les peuples ayant une grande capacité pour préserver leur identité* » (Prévélakis, 1996 : 29).

Nous pouvons ajouter que les propriétés émergentes proviennent souvent de représentations d'individus singuliers. Qu'est-ce à dire exactement ? Simplement que le prototype va servir de référent à l'élaboration d'une taxonomie reposant sur une panoplie de critères (ces propriétés émergentes). Ainsi, à partir du prototype, différents auteurs ont pu établir des typologies par analogies, similitudes ou oppositions. Cet effort comporte un corollaire, celui de glisser vers une hiérarchisation des diasporas en fonction de leur « degré d'affiliation » au prototype.

Tableau 1 - Critères communs d'une diaspora selon Cohen (1997 : 26) :

1	Dispersion depuis une patrie d'origine, souvent de manière traumatique, vers au moins deux pays étrangers.
2	L'expansion depuis une patrie pour une recherche de travail, des activités commerciales, ou des ambitions coloniales.
3	Une mémoire collective et un mythe à propos de la patrie d'origine.
4	Une idéalisation de l'origine ancestrale supposée.
5	Un mouvement de retour.
6	Une forte conscience de groupe ethnique maintenue à travers le temps.
7	Une relation ambiguë ou difficile avec les sociétés d'accueil.
8	Un sens de la solidarité vis-à-vis des membres du groupe dans d'autres pays.
9	La possibilité d'une vie distinctive, créative, et enrichissante au sein des sociétés tolérantes et pluralistes.

Tableau 2 - Types de diasporas selon Bruneau (2004 : 29-30) :

Type de structuration	Exemples de diaspora
Pôle entrepreneurial	Chinoise, indienne et libanaise
Pôle religieux et linguistique	(Juive, grecque, arménienne, assyro-chaldéenne)
Pôle politique	Palestinienne et tibétaine.
Pôle racial et culturel	Noire

Selon Michel Bruneau, les caractères qui permettent le mieux de différencier les diasporas sont le degré inégal de leur structuration et de leur organisation, ainsi que l'influence plus ou moins déterminante qu'exerce leur État-nation d'origine, lorsqu'il existe. Il distingue différents pôles, différents champs à travers lesquels se manifestent ces deux caractères discriminants (2004 : 28).

Tableau 3 - Type de diaspora selon Chivallon (1997, 2002 et 2004) :

Type de diaspora	Type de forme
Diaspora centrée ou communautaire	Essentialisme, ethnicité, triptyque identité-territoire-mémoire, identité racine Filiation / Héritage
Diaspora acentrée ou hybride	Multiplicité, fluidité, identité rhizome Dissémination / Métissage
La non-diaspora	Aliénation identitaire

Tableau 4 - Type de diaspora selon Cohen (1997 : 178) :

Terminologie jardinière	Type de diaspora	Exemples
Désherber (1)	Victime/réfugiée	Juive, africaine, arménienne
Ensemencement (2)	Impériale/coloniale	Russe, britannique, grecque
Repiquer/Transplanter (3)	Travail/service	Indienne, chinoise, japonaise (engagés) ; sikhe, turque, italienne
Marcotter (4)	Commerce/affaires	Libanaise, chinoise, indienne
Pollinisation (5)	Culturelle/hybride/postmoderne	Caribéenne, chinoise, indienne

(1) : Expulsion, déportation, génocide. (2) : Dissémination, correspond à l'origine étymologique grecque du verbe *speirein* (semer). (3) : Déterrer et replanter. C'est le cas en particulier des coolies Indiens et Chinois. Une grande part de l'échec de la transplantation est liée aux conditions de départ, du voyage et du site d'arrivée. (4) : Procédé de multiplication végétative des plantes, par lequel une tige aérienne est mise en contact avec le sol et s'y enracine avant d'être isolée de la plante mère. (5) : Dans le cas des diasporas culturelles la pollinisation est assurée par de nouvelles arrivées (mouvements migratoires) et par les ondes (migrations des idées, et de la musique par exemple).

Des différents critères proposés par la plupart des auteurs, on peut en retenir quatre fondamentaux (des propriétés ineffaçables ou typiques en quelque sorte) directement en rapport avec l'emblème de la catégorie « diaspora » :

- La population considérée s'est dispersée dans plusieurs lieux et en tout cas dans plus d'un seul territoire non immédiatement voisin du territoire d'origine, sous la contrainte.
- Le choix des pays et des villes de destination s'accomplit en conformité avec la structure des chaînes migratoires qui relient les migrants à ceux qui sont déjà installés dans le pays d'accueil. Ces derniers faisant figure à la fois de passeurs vers la société d'accueil et le marché du travail, et de gardiens de la culture ethnique ou nationale.
- Cette population s'intègre dans les pays d'accueil sans s'assimiler, c'est-à-dire conserve une conscience identitaire plus ou moins forte liée à la mémoire du territoire, de la société d'origine et de son histoire. Cela implique l'existence d'une vie associative assez riche, d'un « *lien communautaire* » (Hovanessian, 2005).
- Ces groupes de migrants dispersés conservent et développent entre eux et parfois avec le pays d'origine, des relations d'échanges multiples

De fait nous pouvons remarquer que notre pouvoir de penser est fondé sur la possibilité d'une organisation catégorielle suscitant de multiples comparaisons.

« L'idée est que le monde dont nous avons l'expérience est composé d'une telle quantité d'objets et d'évènements que si nous devions les identifier et les nommer tous, nous serions dépassés par la complexité du milieu ; ainsi la seule façon de ne pas devenir « esclave du particulier » tient dans notre capacité de « catégoriser », c'est-à-dire de rendre équivalentes des choses différentes, en regroupant des objets et des évènements par classes » (Eco, 1999 : 201).

C'est ce que nous faisons en énumérant un certain nombre de critères. De fait, on s'attache à rechercher des similitudes, des régularités, entre différentes migrations pour aboutir à l'étude des mécanismes socio-spatiaux généraux de la diaspora.

Faut-il encore préciser que l'inscription de l'objet géographique « migration multi-territorialisée » dans la catégorie « diaspora » se conçoit de cette manière selon une méthode encyclopédique qui donne lieu à un type de description particulier. En effet, nous percevons les choses comme des ensembles de propriétés (une diaspora est un groupe qui s'est dispersé

depuis une patrie d'origine, souvent de manière traumatique, vers au moins deux pays étrangers ; elle entretient une mémoire collective et un mythe à propos de la patrie d'origine, etc.). De ce fait, nous constituons des fichiers pour reconnaître ou identifier les choses. Mais, la compétence encyclopédique ne s'arrête pas là, elle s'identifie aussi à la connaissance du contenu de ces fichiers (Eco, 1999).

Dès lors, que se produit-il quand un nouvel objet géographique survient ? La catégorisation toute entière se trouve interrogée. Particulièrement quand le chercheur s'inscrit dans une posture postmoderne qui passe « *d'emblée par la tentative de se défaire des usages d'une pensée catégorisante et binaire vue comme directement imputable à la modernité et à son mode d'intellection rationnel* » (Chivallon, 2004 : 21). Car, pour dire que l'expérience commune à la fois de l'esclavage, de la matrice des sociétés de plantation, et de la ségrégation a conduit à la création d'une diaspora noire (Chivallon, 2004) ; il faut avoir extrait de l'expérience juive certains traits plus pertinents que d'autres (les propriétés ineffaçables).

Car à un type de diaspora « communautaire », liée au prototype Juif, on oppose de plus en plus celui d'une diaspora « hybride », qui se démarque très nettement de tout « modèle centré ». Ce modèle « hybride » se réfère à la philosophie de Deleuze et Guattari (1972) et à l'image du rhizome par opposition à celle de la racine ; c'est-à-dire à un monde de la dissémination et du métissage par opposition à un monde de la filiation et de l'héritage. Il n'y a pas de noyau dur identitaire ni de continuité ou de tradition comme dans le modèle communautaire, mais des formations variables, en rupture, obéissant à une logique du métissage et de créolité. Cette diaspora hybride rejette toute référence à la nation et aux idéologies nationalistes¹.

Mais en même temps, s'il en était ainsi, notre prototype serait seulement un type. Et l'on voit bien que pour dessiner une nouvelle entité, il a fallu se mettre à « bricoler » les notions antérieures et tout ce que nous savons d'entités déjà connues. Car, « *c'est souvent par approximation que l'on réagit devant un phénomène inconnu : on cherche le morceau de contenu, déjà présent dans notre encyclopédie, qui pourra rendre plus ou moins bien raison du fait nouveau* » (Eco, 1999 : 81).

Néanmoins ce bricolage possède ses limites : une impossibilité de traiter des diasporas par la seule énumération de critères. Car, « *toutes les diasporas possèdent à plus ou moins grande*

¹ D'une certaine manière, nous pourrions penser la diaspora juive comme une diaspora hybride.

échelle ces différents traits, mais ils ne sauraient pour autant résumer leur réalité sociologique ». (Bordes-Benayoun, 2005 : 490).

Alors la question reste ouverte, comment passe t-on de l'impression au concept ? Et, comment le concept de diaspora sert à unifier le multiple des impressions sensibles ? Car ces premières impressions sont et restent quelque chose d'inconnu tant que l'esprit ne parvient pas à les couvrir de prédicats. Et, comment utiliser le terme de diaspora lorsque son sens nous l'avons vu, est historiquement et culturellement connoté ?

Il nous faut donc dépasser le paradigme du prototype, trop exclusif et réificateur (l'expérience juive devient par synecdoque l'expérience diasporique par excellence, et par là même tout autre usage du terme ne peut être que métaphorique) et lui associer un autre paradigme pour dépasser cette logique de critères typologiques qui fixent la notion.

1.2/ Paradigme des exemplaires ou échantillonnage

Le paradigme des exemplaires repose sur l'idée suivante : nos performances cognitives supérieures font appel à des représentations d'instances spécifiques, qui sont utilisées comme des représentants de la catégorie entière. C'est-à-dire qu'un concept d'une classe d'objets est un ensemble d'exemplaires, de représentations de membres particuliers de cette classe.

Par exemple, avoir un concept de diaspora, c'est avoir un ensemble de représentations de diasporas particulières, arménienne, grecque, chinoise, etc. Et, c'est utiliser ces représentations pour raisonner à propos de la diaspora en général. Et, la classe (ou catégorie) des diasporas est caractérisée comme la classe des entités qui sont semblables au cas arménien, grec et chinois.

Ainsi, les propriétés émergentes de la classe diaspora proviennent souvent de représentations d'individus singuliers ou d'exemplaires. Martine Hovanessian par exemple, a établie des critères à partir du cas arménien. Critères que l'on peut utiliser pour la diaspora en général. C'est en outre la prise en compte de la temporalité qui restitue un mouvement de maturation progressive d'une conscience de la dispersion (Hovanessian, 2005 : 68). Ce lien social au-delà de la dispersion qui émane de cette conscience met en scène, en fonction de chaque exemple de dispersion (nos exemplaires ci-dessus), des logiques internes et des noyaux de sens qui *« nous invitent à des réinterprétations de l'histoire tout en rétablissant la légitimité et le poids*

du moment historique durant lequel certains peuples ont été amenés à concevoir leur existence ou leur unité réinventée, dans la dispersion » (Hovanessian, 1998 : 309).

Autant le paradigme du prototype génère une définition de la diaspora par énumération des conditions nécessaires à l'obtention de cette qualification par une population (les propriétés ineffaçables), autant le paradigme des exemplaires permet d'entrevoir des divisions et des sous-divisions à l'intérieur de la catégories générale de diaspora (vous remarquerez que l'on reste toujours dans un type de dénomination encyclopédique).

Par exemple, Scheffer (1996 : 38) insiste sur les différences entre les diasporas sans État ou basées sur un État, sur les distinctions entre communautés diasporiques « classiques » (juive bien entendu, mais aussi chinoise, et arménienne), « vétéranes » (Grecque, Italienne et Japonaise), « naissantes » et « dormantes ». Alain Médam (1993), lui distingue d'une part les diasporas cristallisées, durcies et stabilisées (qui sont organisées et institutionnalisées) des diasporas fluides, mouvantes et flottantes (qu'il recoupe en deux sous-types : celles qui semblent se stabiliser et à l'inverse celles qui semblent vouées à un mouvement perpétuel) ; d'autre part les diasporas dynamiques des diasporas « *amorphes, anomiques, dépourvues d'initiatives et de capacités d'action* » (Médam, 1993 : 60).

Ainsi, le paradigme des exemplaires génère des oscillations entre le général et le particulier. Et on observe que dans cette oscillation, d'un côté on généralise l'objet et de l'autre on particularise la catégorie.

1.3/ Paradigme des théories

L'idée de base est la suivante : le concept d'une classe d'objets exprime un ensemble de propositions théoriques à propos de cette classe. Une proposition est théorique dans la mesure où elle peut servir de prémisse dans des explications des propriétés possédées par le membre de cette classe.

À quoi ressemblent ces propositions théoriques ? Des généralisations nomologiques, causales, génériques et/ou fonctionnelles semblent pouvoir figurer dans des explications. En conséquence, un concept théorique est supposé encoder des généralisations nomologiques, causales, génériques, et/ou fonctionnelles qui expliquent les propriétés des membres de son

extension. Par exemple, posséder un concept de diaspora, c'est posséder une espèce de théorie à propos des diasporas, c'est-à-dire avoir un ensemble de connaissances nomologiques, causales, génériques et/ou fonctionnelles à propos des diasporas, par exemple la connaissance que les diasporas s'inscrivent dans une « *nouvelle dimension de l'altérité qui s'exprime à l'intérieur de mouvements qui s'opposent : le local et la fragmentation des identités face à la mondialisation, les configurations de la réalité migratoire contemporaine et les changements d'échelle de l'espace migratoire à travers des circulations qui nous dépassent* »(Hovanessian, 2003 : 67).

Ces propositions théoriques permettent d'orienter le concept. Car pour qu'une force devienne un vecteur, il faut lui attribuer une direction. C'est ce rôle que recouvrent les propositions théoriques. Ces dernières résident elles-mêmes dans des catégories qui éclairent celle de diaspora.

Développons : souvent on associe un adjectif au mot diaspora qui va guider le champ de la réflexion. Ces adjectifs vont servir de préliminaires dans les explications des propriétés possédées par les membres de la catégorie étudiée. Ces différents qualificatifs de la diaspora peuvent être de tous ordres : transnationale, ethnique, centrée, acentrée, etc... En fait ce sont des révélateurs de la méthode et des choix théoriques utilisés.

Ainsi, il doit être précisé que la catégorie diaspora ne contribue pas à nous dire immédiatement ce qu'est une chose. Elle nous dit simplement comment cette chose est hiérarchiquement ordonnée dans un système de concepts de base et de concepts super ordonnés et subordonnés (identité, altérité, ethnicité, nationalité, citoyenneté, espace migratoire, territoire circulatoire...).

Pour conclure cette première partie, nous pouvons affirmer que la « diaspora » en tant qu'objet géographique est un concept complexe formé par l'agencement de concepts élémentaires, supers ordonnés et subordonnés. Nous pouvons ajouter que les prototypes, les exemplaires et les théories (nos trois paradigmes) sont des intrants (ou *inputs*) dans le processus de fabrication/d'élaboration du concept de diaspora.

Concept complexe aussi, car il se joue de paradoxes : il condense toutes les alternatives possibles de la construction identitaire alors qu'il se destine à délimiter une unité ; il circonscrit à une catégorie des phénomènes caractérisés pourtant par leur fluidité, leur

plasticité, leur pérennité, et leur ubiquité ; et, une des propriétés ineffaçable de la diaspora est celle de l'idée de dispersion, d'un collectif dispersé (mais comment une société tient-elle malgré la distance ?) Et, il semble que ce concept se joue d'un ensemble de frontières symboliques à la fois théoriques, méthodologiques et épistémologiques.

2/ La diasporisation : un système de systèmes.

« Le travail scientifique ne consiste pas en un tri ou en une mise en ordre d'un objet qui nous serait immédiatement accessible, mais d'une construction d'un objet nouveau qui ne possède sa fonction cognitive que si les « faits » y ont été traités en matériaux fragiles et les phénomènes appréhendables en indicateurs »

(Durand ; Lévy ; Retraillé, 1992 : 16).

Je propose dans les lignes qui suivent de formuler les tenants et les aboutissants de l'objet diaspora. Autrement dit, il s'agit pour comprendre ce phénomène d'exposer une démarche qui ne va pas de soi.

Mon ambition est de fournir un modèle unitaire répondant au concept complexe de diaspora. Car, comme nous l'avons vu, la « diaspora » met en jeu plusieurs rapports dialectiques qu'il faut ici rassembler dans une quête d'un tout unitaire. Nonobstant, on ne pourrait se satisfaire d'une telle simplification. Car, qui dit simplification dit schématisation. Et, une schématisation est un modèle partiel et partial en tant qu'il donne à voir le point de vue d'un locuteur particulier. C'est pourquoi, toute l'activité discursive qui suit va consister alors, à partir de la signification convenue d'un mot à lui conférer un sens utile à notre projet en l'intégrant dans un contexte approprié. Comprendre et faire comprendre ne consiste qu'à situer ce qui est envisagé dans un cadre plus large². À examiner ce qui est généralement convenu de considérer comme une explication, on s'aperçoit qu'il s'agit toujours de placer ce dont il est question dans un cadre élargi, par contraste avec une preuve, qui ne fait jamais que déduire des conséquences de ce qui est déjà présent.

² « Plutôt que de simplifier les situations complexes pour faire émerger des « variables simples », (...) il faut s'efforcer de complexifier et de contextualiser les variables simples afin de mieux comprendre les situations sociales concrètes ». (Wallerstein, 2006 : 37).

Tout ceci fait qu'une schématisation apparaît comme un système qui ne se réduit pas à un modèle analytique. Et, toute schématisation n'est jamais isolée, elle ne prend son sens que par rapport à d'autres.

Mais, toute schématisation n'est qu'une certaine conception des choses. Or, « *une conception est une organisation, organisée et organisante* » (Le Moigne, 1999 : 181).

Qu'est-ce à dire ? Simplement qu'il ne faut pas s'intéresser à la diaspora comme objet géographique, mais à la diasporisation. « À la question « *quoi* » (...), il faut substituer la question « *comment* » pour restituer les processus par lesquels se forment les différents états de la structuration de cette expérience. Car il s'agit bien de transformations d'état, de configuration dont la solidité réelle n'empêche nullement l'évolution ou le passage à un autre état » (Dufoix, 2004).

Pour cela je propose quatre modèles qui font l'inventaire des différentes logiques de chaque état de ce processus de diasporisation. En conséquence, je considère que la diaspora forme un tout systémique. La logique d'organisation de ce tout n'est pas *partitionnelle* mais dimensionnelle (Lussault, 2001). Toute diaspora s'organise dans l'articulation de dimensions, à savoir : les dimensions économique, politique, sociale et individuelle ; chaque dimension traverse la société de part en part, et leur association n'est pas hiérarchique, aucune ne domine.

2.1/ Le modèle communautaire

Il est basé sur l'affirmation d'une collectivité caractérisée par des liens internes intenses, une forte cohésion (esprit de corps, objectifs communs), un esprit de solidarité vis-à-vis de l'extérieur, sans pour autant exclure des tensions internes.

Ce modèle, souvent qualifié de classique, implique de repérer une communauté qui peut intéresser des réalités diverses : entités locales, groupements volontaires, minorités religieuses ; mais qui la plupart du temps se cristallise autour du groupe ethnique. Ce groupe social est un type idéal, défini par l'union volontaire, l'altruisme et l'idéal commun ; qui s'oppose à « l'état de société » marquée au contraire par la séparation, la compétition, et la poursuite de l'intérêt individuel.

Dès lors dans ce modèle, « *il ne peut être question de comprendre la diaspora autrement que par l'affirmation d'une présence collective distincte au sein de sociétés où ces groupes dispersés forment des minorités culturelles* » (Chivallon, 2004 : 25).

Ainsi, l'identité est plus ou moins obsidionale, les acteurs s'identifient et sont identifiés par les autres sur la base d'oppositions nous/eux établies à partir de traits culturels supposés dérivés d'une origine commune. Origine commune qui est entretenue par une conscience ethnique et par une mémoire collective ; il en résulte à terme, la création d'un « entre-soi » ethnique distinct et étanche dont les symboles et l'iconographie (communautaire) en sont les marqueurs.

En procurant des micro-territoires se référant à la mémoire du territoire d'origine, ces marqueurs déterminent un ancrage territorial qui sculpte les contours d'une communauté imaginée. En conséquence, la perte du territoire d'origine entraîne le recours à la mémoire collective de ce territoire (composante essentielle de l'identité en diaspora). Pour autant, cette iconographie ne constitue pas un môle de résistance au mouvement, un facteur de stabilisation. Elle est le support d'une territorialité mais pas seulement. Elle fonctionne aussi sur le mode de l'essentialisation de l'autre qui doit s'inscrire (pour partie) dans les représentations occidentales pour être reconnu, afin d'obtenir une certaine légitimité.

2.2/Le modèle centré ou hiérarchisé

« L'espace apparaît comme un outil irremplaçable pour approcher dans un même mouvement la distance comme séparateur des sociétés les unes par rapport aux autres et comme principe d'organisation de leur vie intérieure ; cela se prête donc bien à l'analyse de ce que le monde aujourd'hui, relève de l'inter et de l'intra sociétal ».

(Durand, Lévy et Retailé, 1992 : 17).

Ce modèle est fondé sur un champ de forces entre un centre et sa périphérie qui s'exerce à plusieurs échelles sociales et spatiales.

Dans le modèle communautaire, j'ai précisé que l'élément moteur de la cohésion du corps social est la fabrication d'une mémoire collective du déplacement (certains auteurs la nomme

culture de diaspora ou encore *culture de l'exil*) qui permet de relier les expériences individuelles en leur donnant un sens. Pour construire cette mémoire, il est nécessaire d'individualiser un élément fédérateur que l'on désignera soit sous le terme de centre, de pôle ou encore de mère patrie. Fédérateur car il fabrique une continuité qui permet de réunir les lieux de la dispersion en les rendant contigus. Ce centre transcende ainsi les distances, dislocations, désorganisations, et discordances qui participent à une distension du lien que l'on qualifiera de communautaire justement.

Mais, qu'advient-il de ce lien avec le temps ? Il semblerait que ce dernier agit sur la question de l'origine au fur et à mesure des générations et des généalogies. En effet, si les membres de la, ou d'une diaspora, se pensent liés entre eux par l'origine, cette croyance devient le fondement de l'identité de la diaspora, orientée vers le passé et vers la construction d'une mémoire collective.

Dès lors que la formation diasporique s'étend dans le temps, donc sur plusieurs générations et que les individus ne sont pas nés dans le pays d'origine (le centre) mais dans différents pays d'installation, cette question des origines devient problématique. « *Le paradoxe est alors que cette communauté d'originaires est constituée de personnes qui n'ont pas la même origine, C'est bien sûr une origine par procuration, c'est la filiation qui la leur procure* » (Ma Mung, 2000 : 412).

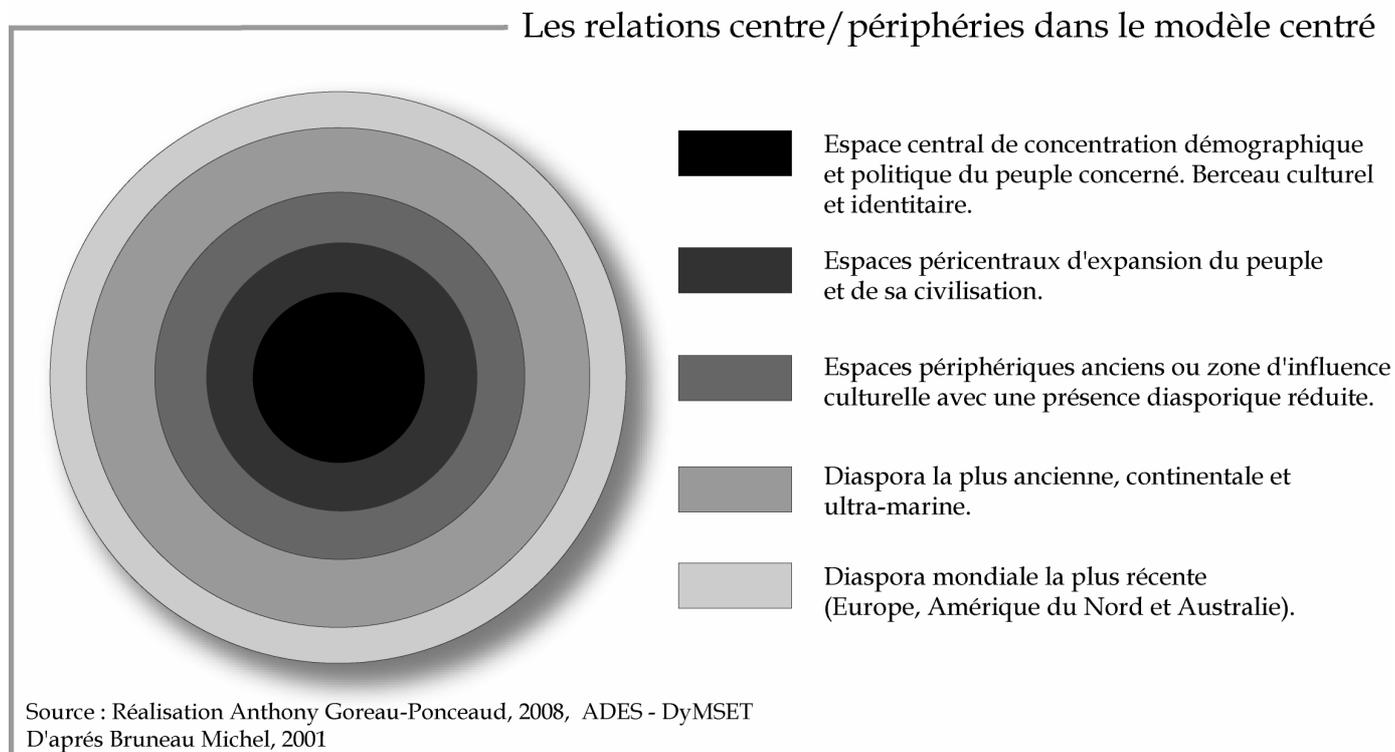
Cette filiation peut donner lieu à une dilution identitaire. Cependant cette communauté crée de nouvelles centralités bâties sur de nouvelles références culturelles – l'éloignement génère une spécialisation identitaire par isolement géographique. De sorte que ce n'est pas au centre, mais en périphérie que se fait l'innovation, où sont générées des formes culturelles inédites.

Il peut aussi y avoir un autre type d'évolution : le centre n'est plus une région/pays physique, mais un référent transcendantal, culturel seulement (ce qui ne veut pas dire qu'il perd de sa puissance).

Ainsi, le type de relations au centre (domination, intégration, marginalisation) est fonction des processus identitaires qui opèrent dans les divers pays d'installation. En effet, la nature des relations interculturelles (qui est fonction du type d'organisation social) va définir une échelle d'échange inter-sociétal dont les divers degrés peuvent être la séparation (identité obsidionale), la domination, ou encore la communication (identité hybride, métisse et/ou

synchrétique). Ainsi, on assiste à un gradient de relations avec le centre. Ce modèle permet donc d'expliquer une relation hiérarchique fondée sur le rôle d'interactions dissymétriques.

Figure 1 - Les relations centre/périphérie dans le modèle centré



Ce couple centre/périphérie exprime des relations de domination et de dépendance. Ainsi, si l'on considère que l'identité est rarement composée d'une seule pièce, mais de plusieurs enveloppes ou couches³, on peut postuler qu'il y aura autant de périphéries que d'enveloppes constituant cette identité. Mais ne perdons pas de vue que ces périphéries ont aussi des centres.

En d'autres termes, la frontière (plus que symbolique) entre centre et périphérie recouvre celle entre identité de groupe et identité diasporique. Cette identité diasporique se pose comme le contre point du modèle communautaire (basé sur l'essentialisme ethnique, la mémoire et le territoire) : l'attachement aux logiques de localisation et de délocalisation et les processus d'interconnexions (ces « enveloppes » de l'identité) interdisent l'usage de catégories ethniques et d'une identité systématisée.

³ Les deux métaphores sont peu convenables, l'identité n'est pas seulement le résultat d'une combinaison de formes concentriques et de milles feuilles.

Toutefois, cette identité diasporique, se fait plus ou moins en rapport elle aussi avec le centre. Et il faut avoir en tête que l'identité culturelle est un processus, elle n'est pas une structure fossile ou statique. Et en premier lieu, elle est un processus temporel : le présent est constitué en fonction du passé. C'est dans cette prégnance qu'intervient le centre, mais aussi dans la projection de cette identité culturelle : où le passé constitué en patrimoine est mobilisé dans le projet du groupe social.

« *La continuité inflexible du temps (...) est alors humanisée à travers une généalogie de soi dans les prédécesseurs et une reproduction de soi dans les successeurs* » (Ma Mung, 1998 : 45).

Cette organisation duale centre/périphérie implique un élément déterminant : l'établissement de réseaux qui engagent le pays d'origine, la diaspora et les pays d'accueil s'appuyant eux-mêmes sur des réseaux politiques, économiques, sociaux et familiaux.

2.3/ Le modèle réticulaire

« *Un des éléments fondamentaux de la survie des diasporas est leur capacité à construire des réseaux ; c'est ainsi qu'elles arrivent à combattre la tentation de l'assimilation, comme si le capital iconographique se répartissait sur un grand nombre de centres connectés entre eux, se transvasant continuellement vers les centres qui seraient sur le point de basculer vers l'assimilation* » (Prévélakis, 2005 : 121).

Il ne faut pas omettre dans ces modèles les implications et bouleversements liés à la mondialisation. Je ne vais pas définir dans les lignes qui suivent ce processus, mais il doit être important de rappeler que la mondialisation permet en outre de transcender l'acception territoriale fondée sur une « idéologie géographique »⁴ (où penser territoire implique par métonymie une portion de l'espace, une plage cartographiable à l'intérieur de limites précises). Ainsi, en dépassant le référent stable de l'État-nation, la mondialisation oblige à tenir compte d'un changement de métrique : celle insufflée par le passage d'un espace euclidien à deux dimensions, avec ses centres, ses périphéries et ses frontières, à un espace

⁴ Bonnemaïson, J ; Cambrezy, L. *Le lien territorial. Entre frontières et identité*. In : Territoire, Géographie et cultures, Num20, France, Paris : Ed. L'Harmattan, 1996, p7-19.

global multidimensionnel avec ses sous-espaces sans frontières, généralement discontinus et s'interpénétrant.

En effet, la clarté du monde vu au travers du prisme de l'idéologie géographique, cède le pas à une image beaucoup plus complexe, où le local ne confère plus aux membres de la société leurs points d'ancrages privilégiés. Les constructions identitaires ne se produisent plus seulement dans un jeu permanent d'opposition entre soi et l'autre ; entre l'intérieur et l'extérieur.

Ce modèle insiste sur les logiques de trans-nationalisation, de dépassement des États-nations, de pratiques simultanées situées à plusieurs échelles et d'ancrage multiple des populations diasporiques. Ces processus de déterritorialisation et les interconnexions à l'échelle planétaire interrogent la perception du monde comme mosaïque (modèle communautaire et centré) et impliquent de considérer les façons nouvelles de produire de la localité. Car, que peut signifier la localité « *dans un monde où la localisation spatiale, l'interaction quotidienne et l'échelle sociale ne sont pas toujours isomorphes* » ? (Appadurai, 2001 : 86).

Le nœud gordien de ce modèle est le réseau fondé par un ensemble de relations multiples aux connexions plus ou moins complexes. De cette façon, une diaspora est constituée de communautés reliées entre elles par des relations de diverses natures, flux de personnes, d'informations, de richesses, etc.

Le rôle des NTIC ou *Nouvelles Technologies de l'Information et des Communications*, dans le fonctionnement de ce réseau est fondamental puisqu'elles autorisent de multiples échanges, transbordements, commutations et, de ce fait compensent partiellement l'absence de liaisons directes entre chacun des couples de lieux à desservir. Ainsi, l'effet premier de la révolution des communications est de fondre le local dans le global. La dimension temporelle maîtrisée par l'instantanéité offre une continuité aux espaces disjoints que sont les différentes localisations de la diaspora. Les NTIC permettent dès lors d'orchestrer un bouleversement scalaire : « *le monde est dans le lieu, le lieu est dans le monde [...] Fulgurance scalaire où le local saisit le global en même tant qu'il est saisi par lui* » (Ma Mung, 2000 : 142).

Ainsi dans ce modèle, les États-nations sont écartelés entre la postmodernité liée à la mondialisation et la réinvention de la tradition. Dans cette vision, les flux et les réseaux de

toute nature, redessinent les contours des communautés politiques. L'espace de ces dernières est construit en fonction des stratégies des acteurs, des circuits marchands, du déplacement des hommes et des effets de la communication. L'agrégation des volontés individuelles produit des effets multiples aussi bien dans l'espace interne des sociétés que dans le système international.

En effet, la multiplication des déplacements et la rapidité des communications ont des effets incontestables et immédiats sur les sentiments identitaires. « *Nous vivons dans un monde où les gens ne savent pas toujours ce qu'ils sont, mais où les facilités de communication et de déplacement multiplient les points de références où ils peuvent s'accrocher* » (Claval, 1996 : 98). Les valeurs naguères dominantes sont érodées, mais il y a hésitation sur celles qui pourraient leur être substituées. Les voies que peuvent suivre la reconstruction des identités sont multiples. Et, cette transformation contemporaine des sentiments identitaires a des répercussions sur la territorialité ; elle entraîne une réaffirmation appuyée des formes symboliques d'identification. Les migrations et plus particulièrement, les identités diasporiques engendrent de nouvelles formes de constructions par la fabrication de nouvelles imaginations.

Toutefois, les diasporas ne sont pas des acteurs nouveaux, ce qui change, c'est le contexte et la nature des relations. En cela, la mondialisation favorise doublement les diasporas : en créant à nouveau un contexte d'action réticulaire et en renforçant l'attraction des racines culturelles. Les avancées extraordinaires en matière de transports et de communication, le progrès technique, la globalisation économique, l'explosion des mobilités et de la circulation sous tous ses aspects, entraînent la mise en place de nouveaux paradigmes dépassant les cadres et structures de l'État-nation. La mondialisation culturelle caractérisée par des flux incessants et accrus de personnes, d'objets, d'idées, d'images et de sens véhiculés par les NTIC, provoquent des croisements, des enchevêtrements, des concessions et des transformations ouvrant la voie sur des processus identitaires inédits, fluides mais articulés en fonction des schémas proposés par le contexte du pays d'accueil.

Ainsi, la révolution des télécommunications a pratiquement réussi à rendre potentiellement l'espace indépendant du temps de sorte que les NTIC offrent des possibilités de nouveaux terrains où construire de nouvelles interactions et de nouveaux mondes imaginés. Le réseau lie des lieux entre eux mais aussi des voisinages. Qu'est-ce à dire ? Seulement que « *la localité est avant tout une question de relation et de contexte, plutôt que d'échelle ou*

d'espace » (Appadurai, 2001 : 247). En d'autres termes, Les NTIC permettent de créer des voisinages virtuels qui ne sont plus limités par le territoire, les passeports, les frontières, et autres diacritiques politiques conventionnelles constitutives de l'idéologie géographique, mais par l'accès aux logiciels et aux appareils requis pour se connecter à ces réseaux mondiaux (Appadurai, 2001). Ces voisinages virtuels sont capables de mobiliser des idées, des opinions, des liens sociaux et surtout de l'argent, qui reviennent souvent aux voisinages réels sous la forme de flux.

En conséquence, à une intégration locale correspond un territoire global où l'éclosion contemporaine d'identités déterritorialisées implique de considérer les façons nouvelles de produire de la localité.

2.4/ La Diasporisation

Ce dernier modèle met en tension local et translocal, local et global, essentialisme (ou exclusivisme) et cosmopolitisme, territoire et réseau, non pour les dépasser ou les opposer mais pour les considérer ensemble comme les facettes d'un même phénomène.

Ce modèle permet de travailler la complexité des construits sociaux. En somme la diaspora réunit et articule les trois précédents modèles élémentaires. Elle serait donc caractérisée par la « *multipolarisation de la migration et l'interpolarité des relations et de population ayant conscience de cette disposition* » (Ma Mung, E. 1998, p44).

Au sein de ce modèle, la distance inter-sociétal est par définition nulle puisque tous les points de la dispersion appartiennent à une même société. Société qui n'a pas d'inscription territoriale car elle est à la fois ici, là-bas et ailleurs. « *La diaspora est à la fois dia-chora, et chora à son tour : jetée à travers l'espace, et espace original* (Brunet cité par Bruneau, 2004 : 18).

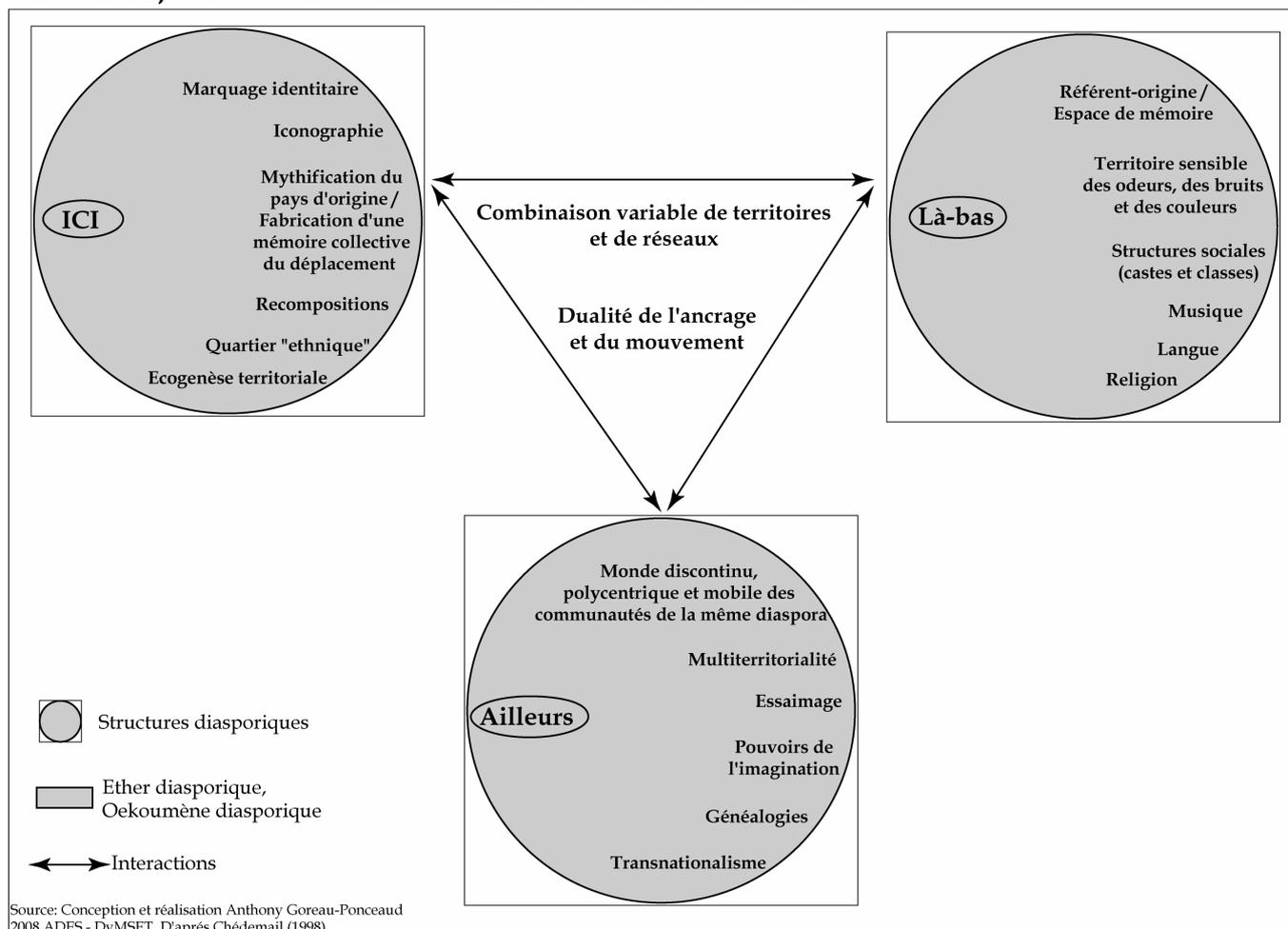
Dans ce modèle, l'identité diasporique est constitutive de l'identité individuelle (une de ses composantes en tout cas). Elle est une identité dans la mesure où elle est une construction de soi par l'intermédiaire de l'espace. Si la diaspora est une identité, alors il est normal qu'elle soit d'abord un processus (ce que nous avons nommé diasporisation) : elle peut changer de forme et surtout elle est éminemment contextuelle.

Parallèlement, la diaspora est un type de construction sociale qui correspond à un type d'espace. Cet espace particulier est un construit social où s'exprime l'identité diasporique.

Dès lors, dans cet espace, tout est signifiant et symbolique, tout exprime l'identité, la profondeur historique et les relations entre les individus.

Figure 2 - Les structures diasporiques

ESPACES, TERRITOIRES ET RÉSEAUX DE DIASPORA



Ainsi, la diaspora est lieu et non lieu à la fois. Mais pas n'importe quel type de lieu, un lieu caractérisé par son âme et son unicité qui génère un rapport très fort de l'individu au groupe lié à l'existence d'un lieu anthropologique. Il s'agit « *du fantasme indigène, d'une société ancrée depuis des temps immémoriaux dans la pérennité d'un terroir inentamé au-delà duquel rien n'est plus véritablement pensable* » (Augé, cité par Gervais-Lambony, 2003 : 75). Toutefois, ce lieu n'est pas localisable par des coordonnées, il réside à la fois partout et nulle part. Il est dans un ailleurs représentant la projection de l'expérience diasporique d'une communauté, projection de son propre temps et de son histoire individuelle et, par delà, projection de l'individu en tant que membre de ce groupe. Cette projection étant éminemment

temporelle. Et, le sentiment d'appartenance à cet ailleurs identitaire collectif n'est ni naturel, ni unique, ni statique, ni strictement du fait de l'individu.

2.5/ Une parabole en guise d'ouverture

Pour clarifier ma position par rapport au concept complexe de diaspora, je voudrai m'inspirer d'une parabole édictée par Lorino dans « *le sens giratoire et le chameau* » (1999) :

Un vieux et riche marchand du Sud possédait onze dromadaires. Se sentant mourant, il convoqua le sage du village, qui faisait office de notaire, et lui dicta son testament afin de partager équitablement ses biens entre ses trois fils. Ces derniers, à sa mort, convinrent qu'il leur fallait réorganiser leur vie en tenant compte des dernières volontés de leur père. Ils se rendirent donc chez le sage, qui procéda à la lecture du testament. Après toutes les formules d'usage, le père annonçait qu'il répartissait le troupeau de dromadaires entre ses trois fils : à raison d'une moitié de troupeau pour l'aîné, un quart pour le second et un sixième pour le plus jeune.

Comment répartir un troupeau de onze dromadaires à raison de moitié, quart et sixième ? Fallait-il sacrifier des dromadaires en les coupant en morceaux ? Les trois frères convinrent que ce serait absurde, et probablement contraire à la volonté de leur père. Ils se tournèrent alors vers le sage, qui leur dit : « *Je peux résoudre votre problème, à une condition : c'est que si je respecte les proportions fixées par votre père, vous me laissez répartir les dromadaires dans chaque lot à ma guise* ». Les trois frères accueillirent la proposition avec soulagement. Dès lors, le sage commença à leur expliquer que, pour les aider, il allait d'abord leur faire cadeau de son bien pourtant rare, son seul dromadaire, qu'il allait ajouter au troupeau des trois héritiers, dont l'effectif était ainsi porté à douze. Puis il attribua une moitié du troupeau, six dromadaires à l'aîné. Ensuite il isola le quart du troupeau, soit trois dromadaires, qu'il offrit au second fils. Enfin il attribua deux dromadaires, soit un sixième du troupeau, au benjamin. L'ensemble de la distribution portait ainsi au total sur onze dromadaires (6+3+2).

Quel rapport avec mon propos ? Il est pourtant clair : la diaspora et le douzième dromadaire sont des purs artefacts cognitifs, des représentations destinées à transformer la structure du problème et à le rendre soluble pour les acteurs.

Qu'est-ce à dire ? Que je me servirai du concept complexe de diaspora tel un catalyseur qui traverse la réaction pour se retrouver intact en fin de réaction. Sans le catalyseur la réaction

n'a pas lieu, mais le catalyseur n'intervient pas dans la réaction. En cela, en désignant un corps social comme « diaspora » je soulève tout un faisceau de questions à penser. La « diaspora » est une entrée, une grille de lecture, pour analyser une / des sociétés. La société explique la diaspora, mais en retour étudier la diaspora apporte un éclairage sur la société.

« Dire la diaspora, c'est la faire apparaître en tant que telle » (Ma Mung, 2007 : 412).

« Toute étude des phénomènes migratoires qui néglige les conditions d'origine des émigrés se condamne à ne donner du phénomène migratoire qu'une vue à la fois partielle et ethnocentrique, d'une part, comme si son existence commençait au moment où il arrive en France, c'est l'immigrant – et lui seul – et non l'émigré qui est pris en considération ; d'autre part, la problématique explicite et implicite, est toujours celle de l'adaptation à la société d' « accueil » » (Sayad, 1999 : 56).

INTRODUCTION

C'est pour la première fois, le 7 septembre 2003, que j'ai assisté à la fête de Ganesh dans les rues de Paris. Cet évènement haut en couleur aurait pu seulement susciter une vive émotion devant le char de la divinité qui passait devant moi et les multiples noix de coco brisées sur le sol qui l'accompagnaient, mais il a déclenché un faisceau de réflexion qui toutes ont tourné sur les conditions d'existence d'une population à l'étranger prise en étau par une double ambivalence, entre ancrage et mobilité et entre ouverture et fermeture. C'est la présence de « l'étranger indien » dans la ville qui m'a donc intrigué.

Mettons à part le caractère exotique et singulier d'une telle manifestation, et concentrons-nous sur ses protagonistes ; aux acteurs qui ont suscité la genèse d'un tel évènement dans l'espace public. Et là un constat intéressant s'impose : cette fête détermine au moins une visibilité, au mieux la volonté d'une affirmation identitaire et permet d'attirer notre attention sur les formes de rassemblement (agrégation) qui tiennent autant de l'exclusion (ségrégation) qu'à des stratégies et des logiques de regroupement (congrégations). Car cet événement est organisé par une population qui s'identifie elle-même comme tamoule⁵. Et si l'immigration indienne en France est hétérogène au plan social et culturel, elle est néanmoins majoritairement tamoule.

Cette majorité est multiforme, comprenant des citoyens français des anciens Établissements de l'Inde (Pondichéry et Karikal principalement) et des départements d'outre-mer ; des migrants Mauriciens et des réfugiés Sri Lankais en règle ou non. À tel point que l'on pourrait s'interroger sur la nature du lien entre ces diverses populations : comment passe-t-on d'une langue commune à l'idée d'un peuple en diaspora ?

Plus que cela, cet évènement détermine une saillance identitaire qui prend corps dans des lieux spécifiques. Dès lors, de quelles façons sont perçus les protagonistes de cet évènement – par la société d'accueil – la majorité – mais aussi par les autres groupes minoritaires ?

⁵ Notons que le terme « tamoul » renvoie d'abord à un groupe ethnolinguistique du sous-continent indien. Le Tamoul est une langue du Sud de l'Inde, dominante au pays tamoul ou Tamil Nadu, appartenant à la famille dravidienne qui se distingue des langues du Nord principalement Indo-européennes (hindi, gujarati, bengali, ourdou...). On parle donc de Tamouls à propos de la population tamoulophone.

Doivent-ils être définis et classés en fonction des traditions qui leur ont été transmises – notamment la religion – de la communauté dans laquelle ils sont nés ? Cette identité s'exprimant à travers la filiation doit-elle passer avant d'autres affiliations identitaires ? Et jusqu'à quel point la filiation est-elle un choix et l'affiliation une contrainte ?

D'une certaine manière, cet évènement rassemblant cette année-là plus de 15 000 personnes, majoritairement tamoules, montre l'affaiblissement des communautés nationales et le renforcement des communautés ethniques. Il apparaît que c'est dans le champ culturel que se forment les principaux conflits et revendications dont les enjeux sont les plus lourds. Alain Touraine parle de « *droits culturels* » qui « *ne portent pas seulement sur la protection d'un héritage ou la diversité des pratiques sociales ; ils obligent à reconnaître, contre l'universalisme abstrait des Lumières et de la démocratie politique, que chacun, individuellement et collectivement, peut construire des conditions de vie sociale en fonction de sa manière de combiner les principes généraux de la modernisation et des « identités » particulières* ». (Touraine, 2005 : 237).

Ainsi, ce qui apparaît être en jeu à travers cet évènement, c'est de savoir si les Tamouls ont le choix entre plusieurs identités ou combinaison d'identités, et plus important encore, s'ils sont libres d'établir à leur guise des priorités entre celles-ci. En fait, il s'agit du droit de combiner une différence culturelle avec la participation à un système économique de plus en plus mondialisé, et « *si les droits culturels mobilisent plus fortement que les autres, c'est parce qu'ils sont plus concrets et qu'ils concernent toujours une population particulière, presque toujours minoritaire. Mais du coup, leur revendication expose aussi à de grands dangers, ceux que font courir tous les particularismes : bref ils menacent le principe même du « vivre ensemble* » » (Touraine, 2005 : 238).

D'autant plus que cet évènement instaure et maintient une frontière conçue comme une démarcation sociale perpétuellement renouvelée dans les échanges, ce qui conduit à poser que l'identité se reconstruit en permanence dans la gestion des relations sociales impliquant un rapport à l'ethnicité (Barth, 1995). Analyser l'ethnicité est, de ce point de vue, rendre compte de l'ensemble des pratiques de différenciation et non restituer le substrat culturel couramment associé à un groupe en tant que contenu de nature éternelle et stable. L'ethnicité tient plus du processus que de l'essence, elle est une construction sociale dont le contenu est moins important que sa genèse. Les gens ne sont pas ethniques en soi mais sont ethnicisés.

La fête de Ganesh est aussi un révélateur de l'investissement spatial des Tamouls en France qui est particulièrement visible en Île-de-France, dessinant les contours de micro-espaces, de territorialités, que l'on nomme *Little Jaffna* ou encore *Little India* (Servan-Schreiber & Vuddamalay, 2007). D'un côté, les diasporas ont besoin de certains nœuds. C'est pourquoi elles tendent à s'installer dans les villes globales. D'un autre côté, du fait de leur installation, les groupes sociaux qui les composent contribuent au caractère de plus en plus cosmopolite de ces lieux d'accumulation.

Ainsi, les diasporas deviennent à leur tour des nœuds essentiels sur les parcours du tourisme, puisqu'elles ont à vendre un « *authentique pittoresque ethnique* » (Cohen. 1997 : 93).

C'est à partir de cet évènement que j'ai commencé à me questionner sur la diaspora tamoule et sur le processus de structuration de cette forme particulière d'existence collective.

1/ Les enjeux d'une recherche sur la diaspora tamoule : comment voir de l'unicité dans la diversité ?

Si postuler l'existence d'une diaspora tamoule permet, comme je l'ai précisé en préambule, d'orienter la recherche, avoir une telle hypothèse, c'est aussi se mettre au défi de trouver dans la diversité ce qui rassemble, ce qui dans le multiple est susceptible d'unicité. C'est s'interroger sur l'interprétation de la migration, la relation dialectique entre l'organisation sociale de la diaspora et la conscience collective de la communauté, la sélection et la reformulation des composants de l'identité, l'organisation de la liberté d'identification. C'est aussi s'interroger sur le dénominateur identitaire commun qui peut prétendre au rôle de représentant légitime et de gardien des frontières symboliques de la collectivité ainsi dénommée.

Car les trajectoires migratoires des tamouls en France sont diverses et variées regroupant des communautés d'histoires différentes. Ainsi, j'adopte une vision dynamique de la diaspora. En évoquant ces différentes trajectoires, je veux comprendre ce que signifie être tamoul en France et comment se structure cette expérience. Dans ce cadre, ma vision de la diaspora va au-delà d'une opposition binaire entre un modèle centré et acentré, entre un modèle communautaire et hybride. Je veux dépasser ces clivages, dépasser ce rapport souvent

conflictuel entre racine et rhizome pour entrevoir l'identité diasporique et la diaspora comme une expérience sociale à la croisée d'une vision essentialiste et constructiviste.

Mais, de quelles trajectoires et de quels Tamouls est-il question dans cette recherche ?

1.1/ De quels Tamouls parlons-nous ?

Une variable entre ici en considération par rapport aux conceptions traditionnelles de la diaspora : la non unicité des référents-origines ou pays d'origine. En effet, je peux distinguer deux groupes principaux de Tamouls présents en Île-de-France.

Le premier groupe est composé des Tamouls d'Inde qui pour la plupart sont originaires de l'État du Tamil Nadu. Les Tamouls sont aussi le groupe de population majoritaire dans le territoire de l'union de Pondichéry. La majorité d'entre eux ont émigré du Tamil Nadu récemment, pendant la période coloniale et post-coloniale. Certains ont émigré directement, d'autre non, en particulier les descendants des engagés indiens – des Antilles françaises, de l'Île de la Réunion – installés de manière contemporaine en Île-de-France et qui revendiquent une identité tamoule.

Le second groupe est composé par les Tamouls du Sri Lanka. Là encore, les divisions semblent l'emporter. Il nous faut faire une distinction entre deux groupes. Le premier est constitué par les Tamouls sri lankais (ou *Sri Lankan Tamils*) dits aussi Tamouls autochtones ou Tamouls de Jaffna qui sont les descendants du royaume de Jaffna⁶. Le second groupe est constitué par les Tamouls d'origine indienne. Ces derniers ont été recrutés dans les régions de Trichinopoly, Salem, Madura et Tanjore, dans les années 1830-1840 pour travailler dans les hautes terres du Sri Lanka. La plupart des Tamouls sri-lankais vivent dans les provinces du Nord-est et Est du Sri Lanka, tandis que les descendants des engagés indiens, les *hill country Tamils* vivent généralement dans les montagnes du centre, et principalement dans la province

⁶ Il y a eu deux vagues distinctes d'immigration tamoule dans l'île en provenance de l'Inde du Sud. Selon les hypothèses, la première vague migratoire remonterait à la création du royaume de Jaffna connu aussi sous le nom de royaume d'Arya Chakravarti issu de la fragmentation de l'empire Pandya au XIV siècle. D'autres hypothèses font remonter cette présence tamoule au début de l'ère chrétienne.

du Centre. L'opposition entre ces deux groupes ne s'arrête pas là. Les Tamouls sri lankais sont mus par une insularité qui s'est souvent traduite par un déni d'indianité (Meyer : 2001).

Ainsi, mon étude doit tenir compte de ces distinctions et de la multiplicité des trajectoires migratoires qui génère une diversification du monde tamoul en France, où se côtoient Français d'origine pondichérienne, Tamouls sri lankais, Tamouls, Réunionnais, Antillais et Mauriciens d'origine tamoule.

1.2/ L'importance des trajectoires migratoires dans la compréhension de l'identité diasporique.

Pour cerner les enjeux de la présence actuelle des Tamouls en Île-de-France, une démarche historique m'est apparue indispensable. Le noyau central de cette approche repose sur l'analyse des trajectoires spatio-temporelles des Tamouls en Île-de-France. Celles-ci vont me permettre d'une part de décrire les phénomènes migratoires aussi bien à l'échelle de l'individu qu'à l'échelle du groupe et d'autre part vont mettre en évidence l'aspect tout à la fois spatial et social de la migration sans oublier le référentiel dans lequel le mouvement s'effectue. Car la trajectoire n'est pas simplement un déplacement, un parcours migratoire, une route, un itinéraire impliquant un point de départ et un point d'arrivée, elle est aussi un changement, une modification dans l'existence sociale de l'individu et/ou du groupe (songeons à la mobilité sociale). J'entends par l'utilisation de la notion de trajectoire une approche spécifique de la migration tamoule et de ses inscriptions territoriales (ou modes d'ancrage) à la croisée des champs spatiaux, sociaux et politiques. Ainsi, je pourrais dire à l'instar de Chivallon (2000) que je vais utiliser une approche *trialectique* associant historicité, spatialité et socialité.

Dans mon étude, il est important de noter que si les points de départ sont multiples, il n'y a qu'un seul point d'arrivée pris en considération : l'Île-de-France. Toutefois, dans cet itinéraire ce qui est apparu indispensable à la compréhension de mon sujet, ce sont les modalités du trajet. Les conditions de départ et de déroulement du trajet sont tout aussi importantes que celles d'arrivée ; les modalités de l'une influant nécessairement sur l'autre.

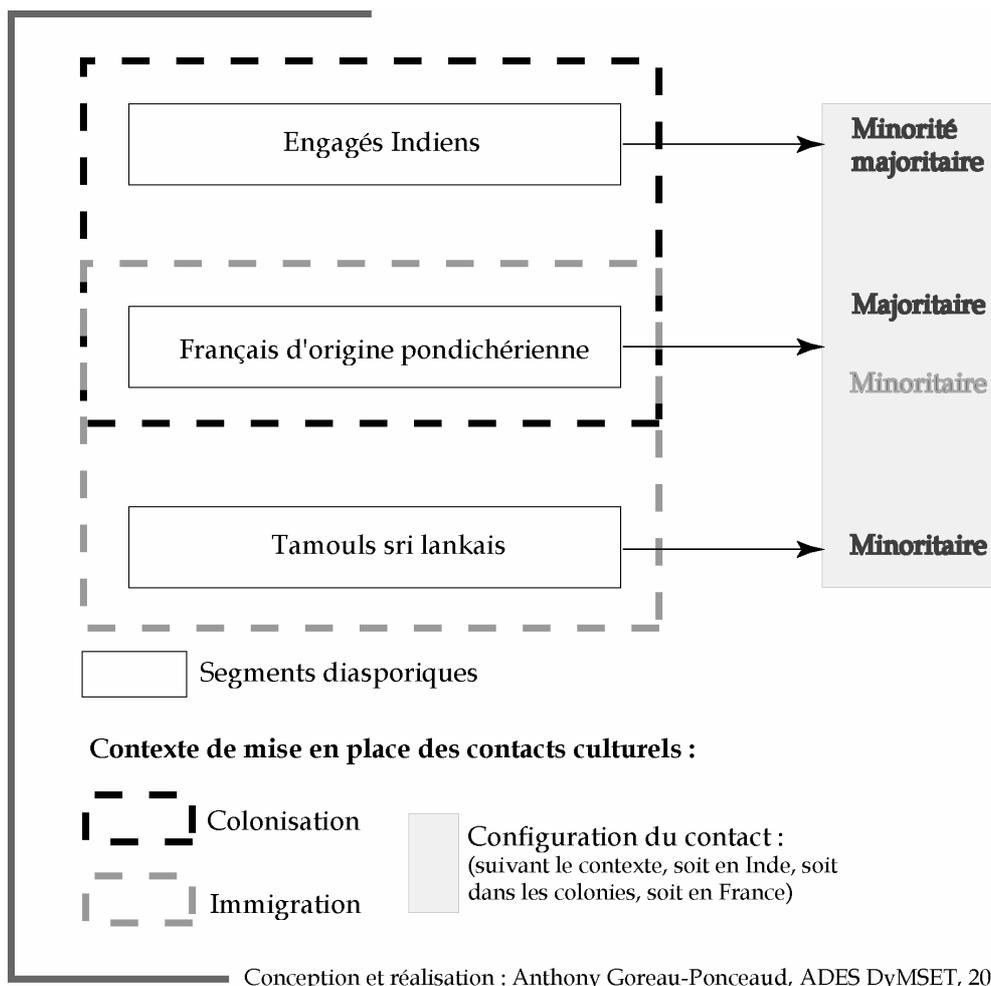
Ainsi, il est essentiel de considérer que la première distinction entre les groupes tamouls étudiés est induite par ces trajectoires migratoires qui vont avoir de larges implications en terme d'identité, d'espace et de « rhétorique migratoire ». Car, si les Tamouls d'Inde se sont largement dispersés durant la période coloniale, les mouvements migratoires contemporains sont plutôt constitués de réfugiés tamouls provenant du Nord Sri Lanka, autrement dit de *Sri Lankan Tamils*.

La divergence des contextes de mise en place de ces trajectoires migratoires va avoir des implications en terme de type de construction sociétale dans les pays d'installation des communautés tamoules. Et pour appréhender les logiques sous-jacentes à ces itinéraires il faut tenir compte :

- Du développement dans le temps et dans l'espace des migrations tamoules : constitution des réseaux et de leur adaptation constante notamment aux lois du marché économique (économie de plantation et économie contemporaine). Car l'individu désireux d'émigrer dans un pays est toujours amené à faire appel à des réseaux d'entraide composés essentiellement de compatriotes ayant souvent des liens familiaux et communautaires étroits. Ces réseaux représentent un appui précieux pour l'immigré, constituant un milieu d'accueil pour les « primo-arrivants » et un ensemble de médiateurs entre ceux-ci et la société où ils espèrent travailler et s'installer (durablement ou non).
- Des stratégies migratoires actuelles du point de vue des acteurs, de leur pays de référence ainsi que des réseaux transnationaux au sein desquels ils sont reliés.
- Des modalités d'investissement des migrants tamouls dans le pays d'accueil, de l'organisation de leur insertion aux stratégies qu'ils déploient en réponse à la réalisation de leur projet de départ : leur survie, et celle de leur famille, leur réussite et les conséquences qu'elle implique en termes de redistribution des acquis, de mobilité sociale et professionnelle à l'échelle individuelle, familiale et communautaire.

Cette divergence de trajectoire est particulièrement importante en ce qui concerne les contacts culturels faisant une distinction entre ceux qui résultent de la colonisation et ceux de l'immigration.

Figure 3 - L'importance des trajectoires migratoires dans la compréhension de la diaspora tamoule.



Selon que les contacts résultent de la colonisation ou de l'immigration, selon que ces contacts se produisent entre des groupes entiers, ou entre une population entière et des groupes particuliers d'une autre population (en d'autres termes dans les groupes en présence, lequel est numériquement majoritaire, lequel est minoritaire ?) ; selon le lieu où se réalisent les contacts (dans les colonies ou en métropole) ; et selon la structure des relations interethniques, les formulations identitaires qui vont en découler ne seront pas de même nature. Dans tous les cas, « une loi générale a pu être dégagée : les éléments non symboliques (techniques et matériels) d'une culture sont plus aisément transférables que les éléments symboliques (religieux, idéologiques, etc.) » (Cuche, 2001 : 56). C'est pour cela que j'attacherai une part importante dans cette recherche aux cadres symboliques.

Mais, n'oublions pas que ce sont des individus qui entrent en contact les uns avec les autres, et non des cultures. Cette distinction est lourde de sens, car il ne faut pas réifier la culture, ce qui reviendrait à réifier des groupes, à les décrire en tant qu'unités homogènes, ce qui est profondément illusoire. D'autant plus que nous verrons au cours de mon étude que ces contacts ne se produisent jamais à sens unique, il y a interpénétration, entrecroisement et réciprocité des cultures. Certes, celles-ci ne sont pas symétriques, mais valident bien des productions culturelles inédites.

La diversité des trajectoires explique le caractère pluriel et instable de toute culture et aussi les comportements apparemment contradictoires d'un même individu qui n'est pas forcément en contradiction avec lui-même pour autant. C'est pourquoi, postuler l'homogénéité de la culture tamoule serait illusoire. Celle-ci est hétérogène, car les trajectoires le sont également. De sorte qu'une des finalités de notre analyse est l'étude des faits de contacts culturels visant à comprendre la signification des appartenances et l'opérationnalité d'une identité diasporique tamoule. D'où la nécessité de pratiquer une sorte de géographie rétrospective à cheval sur plusieurs champs disciplinaires.

Toutefois, au-delà de la diversité des trajectoires, je postule comme thèse que l'arrivée massive et récente des Tamouls en provenance du Sri Lanka contribue à dessiner les contours d'une identité diasporique tamoule faisant fi des distinctions vues ci-dessus. Cette dernière migration par son dynamisme commercial, politique et associatif permet de créer du tenir ensemble en ré-activant une identité qui était jusqu'à présent plus ou moins oubliée.

2/ Enquêter sur la diaspora tamoule :

Organiser l'argumentation autour de cette thèse revient à se demander comment enquêter sur la diaspora tamoule ? Comment enquêter sur ces trajectoires ? Comment approcher le fonctionnement diasporique ? Et, comment rendre compte d'une culture diasporique par l'écriture sans la trahir ? Car l'étude de ces trajectoires est forcément interprétative et expressive. Même si elle se base sur des relevés de terrain, des enquêtes longues et minutieuses, rappelées sans cesse par la rigueur, il y aura forcément une part de moi-même, une part de ma vie dans cette thèse.

Mais surtout, enquêter sur la diaspora tamoule, c'est enquêter dans des lieux spécifiques où l'on peut approcher la transnationalité du phénomène, sa multiterritorialité et son ambivalence entre circulation et ancrage. Et si Michel Bruneau dit qu'« *espace et territoire de diaspora doivent être appréhendés d'abord dans les pays d'accueil, où le lien communautaire joue le rôle essentiel, puis dans le pays ou territoire d'origine, pôle d'attraction, à travers une mémoire, enfin à travers le système de relations dans l'espace réseau qui relie ces différents pôles* » (2004 : 24), je n'ai pas suivi ces recommandations à la lettre et j'ai mené mes enquêtes d'abord en Inde du Sud.

2.1/ L'ethnologie multisite : un moyen d'approcher la transnationalité et la multiterritorialité ?

Pour approcher mon sujet de recherche, je n'ai pas concentré mes efforts sur un seul lieu, un seul quartier, un seul territoire tamoul, pour reconstruire ensuite la complexité des réseaux sociaux qu'ils entretiennent avec le reste du monde. Au contraire, j'ai mis en place une méthode consistant à suivre en parallèle plusieurs terrains, plusieurs réseaux d'acteurs, plusieurs objets dans plusieurs lieux. Cette ethnologie dite *multi-site* (Marcus, 1998) a été facilitée par des allers-retours fréquents entre l'université et le terrain. J'ai privilégié l'étude des réseaux plutôt que celle d'un seul lieu considéré comme central. En cela, cette approche était fondée sur la dynamique des systèmes sociaux, en interrogeant les vertus heuristiques de notions telles que interactions, connections, assemblages globaux.

Tableau 5 - Calendrier, lieux de terrain et nombre d'enquêtes.

Années	Cadre de la recherche	Lieux des enquêtes
2004	Dans le cadre du DEA, terrain de 3 mois en Île-de-France. Élaboration d'un protocole d'enquête pour la France et l'Inde	La Chapelle, Bobigny, Montreuil, Chelles et Aubervilliers.
2004-2005	Premières enquêtes de terrain. 3 mois de terrain en Inde (de avril à juin). Recherches bibliographiques à l'institut français de Pondichéry.	Pondichéry, Karikal, Chennai, Rameswaram, Panaikkulam, Pudumadam, Mandapam et Pamban
2005-2006	Premières enquêtes en Île-de-France. Confrontation des résultats obtenus en Inde	La Courneuve, Trappes, Villiers-le-Bel, Cergy, Chelles, Sarcelles, Garges-lès-Gonesse et Paris
2006-2007	3 mois de terrain en Inde (janvier à avril). Découverte du centre d'étude de la diaspora indienne de Hyderabad. Mise en perspective de nos résultats d'enquêtes menées auparavant.	Pondichéry, Karikal, Komambakkam et Villenour Velanganni, Naggapattinam et Tirumarugal
2007-2008	Rédaction. Durant cette année là j'ai aussi mené 198 entretiens de longue durée.	La Chapelle, Sarcelles, la Courneuve, Trappes, Villiers-le-bel, Cergy, Saint-Denis

Carte 1 - Lieux d'investigations au Tamil Nadu



Cette méthode m'a permis de me rendre compte de l'ampleur de la complexité des appartenances et de la vitalité de certains réseaux vastes et solides de confiance et de solidarité mutuelle. De plus, en approchant divers terrains, j'ai aussi pu prendre en considération la fluidité de cette construction sociale.

De cette manière, j'ai mené plusieurs études en Inde du Sud, plus particulièrement au Tamil Nadu dans les districts de Ramanathapuram (sites de Panaikkulam, Pudumadam, Mandapam, Pamban et Rameswaram), Nagapattinam (sites de Velanganni, Naggapattinam et Tirumarugal), Chennai, et dans le Territoire de Pondichéry (sites de Pondichéry, Karikal, Komambakkam et Villenour). Je n'ai pas pu mener d'enquêtes au Sri Lanka pour les raisons liées au conflit. Ces terrains en Inde m'ont permis de prendre en considération le poids exercé par les membres déjà présents en France dans l'établissement d'une véritable chaîne migratoire. Et surtout l'importance de l'agglomération parisienne comme nœud, comme carrefour de circulation de ces communautés tamoules.

Toutefois, je ne pouvais pas me contenter de ces terrains hors de France. Mon carnet d'adresses bien rempli, j'ai pu mener de multiples enquêtes dans divers sites d'Île-de-France : la Courneuve, Trappes, Villiers-le-Bel, Cergy, Chelles, Sarcelles, Garges-lès-Gonesse et Paris. Plus particulièrement, je suis revenu sur un de mes terrains d'étude que j'avais abondamment fréquenté lors de l'élaboration de mon DEA qui portait sur la question de l'habiter à la fois chez les voyageurs de l'Inde et les populations diasporiques indiennes⁷. En cela, le quartier la Chapelle situé à cheval entre les 10^{ème} et 18^{ème} arrondissements de Paris, permet d'identifier au mieux cette dialectique de l'ancrage et du mouvement singulière à la notion de trajectoire. Car il abrite des fonctions commerciales, économiques, religieuses, associatives et politiques pour les Tamouls.

Ce choix de ces sept sites d'investigations en banlieue parisienne se justifie par une évidence : il s'agit là de lieux de concentration résidentielle qui se distinguent de la fonction de centralité commerciale que revêt le quartier de la Chapelle. Ces sites d'investigations, je les qualifierai au cours de mon développement d'ethno-territoires ou territoires ethniques, car on y décèle des stratégies de concentration qui reposent sur des fondements liés à l'origine. Il s'agit une fois de plus d'une orientation de l'action.

Ces terrains ont pour fonction de trouver des réponses sur ce que signifie être tamoul en France. De cette façon, ils vont m'aider à comprendre d'une part comment la dimension spatiale des identités permet de vérifier que l'identité contemporaine de ces communautés n'est pas la simple expression d'un passé enfoui, mais toujours une tension entre une mémoire

⁷GOREAU, A. *L'Inde un enjeu cognitif et réflexif – Étude des voyageurs de l'Inde et des populations diasporiques indiennes*. Bordeaux : Université Bordeaux 3 – Michel de Montaigne, 2004, 127p. (Mémoire de DEA : Géographie : Bordeaux 3 : 2004) (SINGARAVELOU. Directeur du mémoire).

et une projection dans le futur, ces trois éléments (mémoire, identité, projet) se modelant mutuellement ; d'autre part comment en situation minoritaire, l'articulation sociale de la différence est une négociation complexe et incessante qui cherche à autoriser des hybridités.

De plus, pour lier contextes migratoires et identité, je ne me bornerai pas à convoquer le passé comme une cause sociale ou un précédent historique, mais je le renouvellerai, le reconfigurerai tel un espace interstitiel contingent qui innove et interrompt la performance du présent, et qui empêche les identités de s'installer dans des polarités primordiales. Cet espace ouvrant la possibilité d'une hybridité culturelle (Bhabha, 2007 : 38).

2.2/ Produire des récits sur les trajectoires socio-spatiales.

Pour toutes ces interrogations sur le phénomène diasporique dans sa totalité, sur le processus de diasporisation, l'itinéraire individuel de chacune des personnes rencontrées et itinéraire collectif, qui est l'histoire même de ce processus, offre un fil conducteur, un cadre d'ensemble, une toile de fond. Il constitue un excellent support pour faire surgir et ordonner les différentes questions consistant en l'analyse des conditions qui ont conduit le futur diasporé, d'abord à initier ce trajet, et, ensuite, à s'immerger dans un autre univers social, économique, politique, culturel, tout en voulant garder une mémoire du référent-origine, pour enfin via une iconographie (Gottmann, 2007) faire du territoire d'accueil un espace de revendication et de résistance identitaire.

Produire des récits sur les trajectoires, trois publics cibles :

Seule la production de récits permet d'approcher ces itinéraires, d'approcher l'intériorité du diasporé pour la transformer en une théorie générale sur la diaspora tamoule. La production en entretien de récits sur les trajectoires est indispensable à la compréhension de l'expérience diasporique. Seule cette méthode permet d'avoir accès à l'intentionnalité des acteurs et à leur interprétation de leurs faits et gestes. Le but de l'entretien est de susciter la pratique d'un discours autour de la migration, un portrait, le récit d'anecdotes, la reconstitution des choix, des tensions, des crispations.

**Caractéristiques de la population interrogée sur le terrain
(Tamil Nadu et Île-de-France) :**

Type d'enquête	Lieux d'investigation	
	Île-de-France	Tamil Nadu et territoire de Pondichéry
Qualitative (entretiens semi-directifs)	92	69
Quantitative (questionnaires)	192	170
Total	284	239

Âge et sexe des personnes interrogées :

	Hommes	Femmes	Total
0-10 ans	30	22	52
10-14 ans	52	22	74
15-24 ans	99	18	117
25-49 ans	112	12	124
50-60	48	12	60
61 et +	92	4	96

Occupation :

Activité	Effectif
Employé (hors la Chapelle)	22
Commerce	98
Femme au foyer	24
Profession libérale	18
Etudiant + Lycéen + école élémentaire	199
Enseignement	12
Administration	34
Petit boulot	24
Retraité	92
Total	523

Appartenances religieuses :

Confession	Hindous	Chrétiens	Musulmans	Total
Total	321	195	7	523

Les personnes rencontrées, au nombre de 523⁸, savaient que j'allais leur demander de me raconter leur vie, et plus particulièrement leurs conditions de départ, d'arrivée et d'installation en France. Cet exercice fut souvent difficile dans le cas des Tamouls sri lankais, souvent arrivés de manière illicite en France. Bien sûr en ce qui concerne les autres groupes tamouls, et plus particulièrement les descendants des engagés indiens, l'entretien était surtout axé sur la manière dont ils perçoivent leur identité, comment ils s'auto-définissent, et comment ils pensent que les autres – membres de la communauté tamoule, ou membres des autres minorités nationales ou non – les perçoivent (contribuant ainsi à leur hétéro-définition ou exo-définition). J'ai ainsi élaboré diverses manières de conduire mes entretiens en fonction de mes publics cibles : descendants des engagés indiens, Tamouls originaires de Pondichéry et Tamouls sri lankais.

Mais dans tous les cas, lors de l'entretien, j'annonçais deux centres principaux d'intérêts. Tout d'abord un portrait personnel, une sorte de profil sociologique, profil du jeu des positions sociales. Cette étape avait pour objectif de cerner le mode de vie et l'espace de vie de la personne afin d'adapter mes questions, mais aussi afin de prendre le temps d'instaurer une relation de confiance (qui a parfois débouché sur une grande amitié) et une expression spontanée. Ensuite, je faisais basculer la discussion sur des questions identitaires, de manière détournée, en se focalisant d'abord sur les lieux de la pratique religieuse, sur les pratiques d'approvisionnement (lieux, moments, méthodes), sur le type de relation avec le référent-origine, l'investissement dans des associations indiennes, tamoules ou françaises, les lieux parcourus quotidiennement...La question de l'identité tamoule et de ses modalités de gestion avec les autres références identitaires se posait d'elle-même dans la discussion.

Raconter à partir des récits :

Ces entretiens ont donné lieu à des transcriptions intégrales et systématiques permettant d'étudier en détail le discours délivré tout au long de la rencontre. Ce sont ces discours qui ont contribué à l'élaboration de mes hypothèses. Ils ont permis de prendre en compte l'importance de la consommation comme modalité de création d'une identité tantôt ethnique, tantôt diasporique selon les contextes de mobilisation. C'est pourquoi une grande partie du développement sera axée sur le quartier la Chapelle. Toutefois, ces mêmes entretiens ont

⁸ Cet échantillon nous paraît convenable et justifié, quand on sait que la population mère est évaluée à 100 000 personnes.

rendu indispensable le fait de dépasser ces territorialités car derrière ces pratiques d'approvisionnement, il existe un réseau complexe d'organisations religieuses, culturelles, politiques, professionnelles qui connecte simultanément chaque tamoul l'un à l'autre et au référent-origine.

La rédaction laisse en grande partie la parole aux personnes interrogées⁹. Ces récits ne sont pas seulement restitués, ils sont mis en ordre et permettent de raconter, au-delà des propos de leur locuteur, ce que signifie être tamoul en France et révèlent la difficile acception du terme tamoul, qui se réfère selon les contextes à une identité politique, religieuse, ethnique ou encore à une somme de faits culturels.

Ces récits reconstituent des expériences parfois traumatisantes, et ouvrent la porte vers l'intériorité des individus qui s'expriment. Ils permettent de reconstituer ces trajectoires et voir de l'unité dans la multiplicité. Je dois aussi préciser qu'une grande part de mes interlocuteurs utilisaient le « nous » pour le « je ». Cela est sans doute à mettre en rapport, comme me l'a précisé un de mes interlocuteurs, que dans la langue tamoule, il n'existe pas de « je », en tant que pronom personnel non affixe. Aussi, n'est-il pas courant de parler de soi, car l'individu n'a d'existence reconnue que par rapport aux autres membres du groupe et aux autres castes.

2.3/ L'interaction scalaire : un parti pris.

Au gré de ces récits, un dernier élément m'est apparu indispensable pour enquêter sur la diaspora tamoule : l'interaction scalaire ; le brouillage des échelles plus que l'emboîtement ou encore l'articulation des niveaux d'analyse.

En effet, je me suis vite rendu compte que les Tamouls peuvent activer différents niveaux spatiaux – local, urbain, national, mondial, transnational – et ainsi construire un nouveau territoire-réseau flexible, à savoir la diaspora multiterritoriale elle-même.

L'interaction scalaire devient alors une nécessité pour comprendre ces reconfigurations spatiales. C'est de là d'ailleurs que vient la complexité de toute étude portant sur les

⁹ Pour plus de clarté, les récits insérés dans le texte ont été écrits à l'aide d'une autre police. Lorsque le nom n'est pas mentionné c'est qu'il émane de la volonté de notre interlocuteur. Vous pourrez donc lire plusieurs passages de ces dialogues entre interviewer et interlocuteur.

diasporas. On constatera à de multiples reprises au cours de ce développement, que la notion de glocalisation exprime au mieux cette interaction. Cette inclusion du lieu (le local) dans le monde (le global), et du monde dans le lieu intervient quotidiennement pour ces populations. Le global et le local sont non seulement interpénétrés mais aussi interdépendants. Tout cela va déterminer des jeux identitaires, entre polyvalence et ambivalence où celle-ci agit comme un levier essentiel d'affirmation et d'émergence d'un territoire. Mais à quelle échelle de lecture ? De la même manière, ayons à l'esprit que territoire et construction identitaire s'articulent sur une double logique et dynamique d'organisation spatiale de type pavage (liens de type horizontaux) et/ou réticulaire (liens de type verticaux).

Cette introduction, précédée de son préambule, a soulevé un grand nombre de questions par rapport à la formation du concept de diaspora. Postuler son existence dans le cas tamoul permet d'orienter la recherche et surtout d'organiser mon développement. La première partie sera consacrée à l'analyse des diverses trajectoires spatio-temporelles des Tamouls concourant à leur mise en diaspora. Les deux autres parties quant à elles illustreront cette dialectique majeure de l'ancrage et du mouvement qui caractérise la diaspora tamoule. De cette manière, la deuxième partie analysera les inscriptions territoriales et les territorialités des Tamouls en Île-de-France en faisant la distinction entre lieux de résidences et implantations commerciales. La dernière partie s'interrogera sur ce que signifie être tamoul en France, et organisera la réflexion sur les différents registres de l'ethnicité et les modalités d'intégration socio-spatiale de ces communautés. Mon développement est ainsi découpé en trois parties comportant au total sept chapitres.

PREMIÈRE PARTIE :

LA MISE EN DIASPORA

Comment envisager et approcher la diaspora tamoule sans au préalable décrire les différentes trajectoires migratoires qui ont contribué à l'établissement d'une visibilité qui se retrouve notamment dans des quartiers commerçants ? Il m'apparaît dans ce dessein que le couple colonialisme/postcolonialisme est pourvoyeur d'un intérêt plus heuristique qu'ontologique.

Il vise à comprendre et rendre intelligible les différents rapports à la fois identitaires et spatiaux qu'entretiennent les Tamouls entre eux et avec les différents types d'espace qu'ils côtoient. Cette césure est d'emblée justifiée par une simple remarque d'ordre généalogique : on note l'absence du terme diaspora avant les années 1960. Absence qui se justifie par des positions idéologiques diamétralement opposées :

« Before the 1960s immigrant groups were generally expected to shed their ethnic identity and assimilate to local norms. Beginning in the 1970s, when it became evident that assimilationist models did not work effectively, there were policy changes in some societies that permitted or even encouraged immigrants to maintain various aspects of their ethnic traditions » (Shuval, 2005: 102).

Il semble important de rappeler que la décolonisation apparaît comme une bifurcation considérable dans le temps long de nos sociétés. Et, si au préalable, la souveraineté des États nationaux, exercée à l'intérieur d'un territoire borné, tendant à l'homogénéité ethnique, voyait d'un mauvais œil les « *allégeances et fidélités transnationales* » (Schnapper, 2002 : 11), il est maintenant certain que la notion de limite territoriale perd son sens.

La diaspora Tamoule par ses expériences multiples de l'exil parvient à transcender le pavage et le maillage territorial, réalité pourtant immanente, ou du moins, voulue en tant que telle pendant la période faste de l'Etat nation : la colonisation.

L'heure n'est plus à la « *prééminence de la citoyenneté nationale, posée comme principe d'organisation politique et comme valeur fondatrice de l'ordre social [pouvant] conduire à exiger de ses membres le sacrifice suprême : mourir pour la patrie* » (Schnapper, 2002 : 11), mais à la multiplication des ailleurs et des appartenances. Où l'ailleurs est un espace discontinu où se fonde un réseau polycentrique et mobile composé des communautés tamoules dispersées dans le monde.

Il semble certain, qu'il existe un avant et un après. Frontière symbolique qui a de profondes implications dans la compréhension des distinctions, des oppositions, des reconfigurations et des transformations à la fois identitaires et spatiales qu'il existe entre d'une part les Tamouls natifs des Établissements français des Indes (Pondichéry et Karikal) qui ont opté pour la nationalité française lors du rattachement des possessions françaises à l'Inde indépendante, d'autre part les descendants de Tamouls qui ont émigré dans les anciennes colonies françaises (Guadeloupe, Martinique, Réunion et Guyane), enfin les Tamouls immigrés, issus de l'éclatement des Empires coloniaux.

Les uns, souvent catholiques, sont héritiers de la « culture coloniale » ; les autres, souvent hindous, se fondent dans une négation de « *l'idéologie géographique* ». Dans cette perspective, l'appartenance au territoire ne relève plus de la « *position dans un polygone* » (Bonnemaison ; Cambrézy, 1996 : 8), mais de la représentation de l'identité culturelle.

Cette frontière agit également sur la détermination des Tamouls : tantôt migrants clandestins, communauté transnationale, citoyens nationaux ou encore diaspora selon les temporalités et les échelles de lecture auxquelles on se place. De sorte que l'émergence d'une échelle planétaire comporte un corollaire indéniable : l'activation des phénomènes identitaires et des réseaux transnationaux décrivant de façon immédiate une remise en question de l'organisation politique moderne ; bref, un affaiblissement de l'État-nation.

La mondialisation dans sa phase « contemporaine » génère dans son mouvement un dépassement du référent stable de l'État-nation.

« *En son sein, la dimension du local prenait une extraordinaire importance conférant aux membres de la société leur point d'ancrage privilégié, dans ce contexte, les constructions identitaires se produisaient dans un jeu permanent d'opposition entre soi et l'Autre, entre l'intérieur et l'extérieur* » (Appadurai, 2001 : 9).

Ainsi, la transformation contemporaine des sentiments identitaires a des répercussions sur la territorialité ; elle entraîne une réaffirmation appuyée des formes symboliques d'identification.

Nul doute que le couple colonialisme/postcolonialisme permet de comprendre ces changements importants qui ont des implications majeures pour mon sujet. C'est cet affaiblissement de l'État-nation qui doit guider l'ensemble de ma réflexion. Car, d'autres acteurs viennent se substituer à ce dernier, exprimant des formes d'adaptation originales à la mondialisation.

« Longtemps considérées comme des cas marginaux et mineurs des migrations, voire des exemples passés, les diasporas sont maintenant présentées comme des ensembles dynamiques, astucieux, joignant stocks et flux migratoires » (Chédemail, 1998 : 45).

Cette partie n'est pas qu'un simple exorde, elle vise à fournir les bases explicatives et conceptuelles de cette transition. Car, d'un côté il y a un système colonial qui par le biais de transferts internationaux de main d'œuvre forme l'acte fondateur de l'essaimage outre mer d'une population. Une dispersion qui fut à la fois organisée et institutionnalisée par les deux puissances en présence au Tamil-Nadu et plus largement en Inde : la Grande-Bretagne et la France. De l'autre le postcolonialisme qui favorise la prolifération de groupes déterritorialisés ébranle *« l'État-nation, qui repose sur l'isomorphisme entre peuple, territoire et souveraineté légitime » (Appadurai, 2001 : 44).*

Césure car on assiste aussi à un changement de nature des aires productrices et réceptrices des migrations tamoules. Au sein du système colonial la production et la formation de ces aires étaient compliquées, elles deviennent complexes à l'ère de la décolonisation. En effet, l'émigration outre-mer dans le cadre des Empires coloniaux ne concernait qu'un pôle émetteur, l'Inde, et plus précisément des pôles en situation d'interface, de contact entre la mer et les bassins de recrutement (Madras, Pondichéry et, Karikal). Les zones réceptrices quant à elles correspondaient toutes à des régions de mise en valeur ou de colonisation agricole de la zone intertropicale.

Inversement, dans un contexte postcolonial, les zones émettrices se sont diversifiées et sont devenues multipolaires et polycentriques. De même, les zones réceptrices se confondent avec

l'archipel mégalopolitain mondial¹⁰, reprenant de façon métaphorique l'espace formé par l'ensemble des nœuds du réseau diasporique tamoul de niveau mondial (Londres, Toronto, Los Angeles, Dubaï, New York, Berlin, Singapour, Port-Louis, Paris...).

L'installation des communautés tamoules se réalise « *dans ces lieux d'accumulation des hommes et des richesses que sont les villes et, plus particulièrement, les grandes métropoles ou mégapoles cosmopolites* » (Bruneau, 2004 : 42).

Dans ce cadre, l'Inde n'est plus la seule centralité identitaire, ou mono-pôle émetteur, mais devient une simple possibilité à la fois spatiale (en tant qu'espace de mobilité) et identitaire, bien que l'État indien courre après cette centralité.

Ce sont ces transformations à la fois épistémologiques, historiques, spatiales et identitaires que je vais approcher au cours des paragraphes qui suivent. J'aborderai la césure entre colonialisme et postcolonialisme comme un principe actif de l'entendement permettant la mise en perspective du passage de groupe de migrants à diaspora tamoule, en mettant en relief l'intérêt d'une démarche comparative. Les trois prochains chapitres vont donc essayer de mettre en valeur la multiplicité des trajectoires migratoires, et ce qui par delà des origines diverses, contribue à former une culture commune. Nous allons ainsi nous rendre compte de la complexité du processus de diasporisation (ou mise en diaspora) qui met en tension plusieurs dimensions : une complexité structurelle (obtenue par les interactions d'un grand nombre de composantes), une complexité d'échelle et une complexité liée au niveau d'organisation.

Je décrirai ainsi tour à tour ces trajectoires migratoires en respectant une progression qui se veut historique. Le chapitre 1 se focalisera sur les trajectoires migratoires des engagés Indiens et plus particulièrement Tamouls, en concentrant mon attention sur les Antilles françaises et les Mascareignes. Cet exil loin des frontières du monde indien organisé par les puissances coloniales est d'ailleurs souvent considéré par les différents chercheurs comme l'acte 1, l'acte fondateur de la genèse de la diaspora indienne. Car il concerne plusieurs centaines de milliers de personnes et plusieurs couches de la population indienne.

¹⁰ L'archipel mégalopolitain mondial ou AMM est « un espace formé par l'ensemble des nœuds du réseau urbain de niveau mondial, occupant une position centrale dans les productions d'excellence, d'innovation et de complexité à l'échelle planétaire » (Lévy & Lussault, 2003 : 81). Cette expression et ce concept ont été proposés par Olivier Dollfus en 1996.

Le chapitre 2 portera son attention sur les trajectoires des Français d'origine pondichérienne et des Tamouls sri lankais en prenant en compte la divergence de mise en place des cadres migratoires et la particularité du Sri Lanka : une île coupée en deux. Enfin, le troisième chapitre quant à lui interrogera le rôle que peuvent jouer les référents-origine dans ce processus de diasporisation et plus largement dans la formalisation d'une identité diasporique. Cette dernière réflexion devra s'articuler à une interrogation plus générale : dans quelle mesure l'Inde, le Tamil Nadu et le Sri Lanka font-ils encore partis de l'identité des français d'origine tamoule (qu'ils soient Réunionnais, Guadeloupéens, Martiniquais, Sri Lankais ou encore français d'origine pondichérienne).

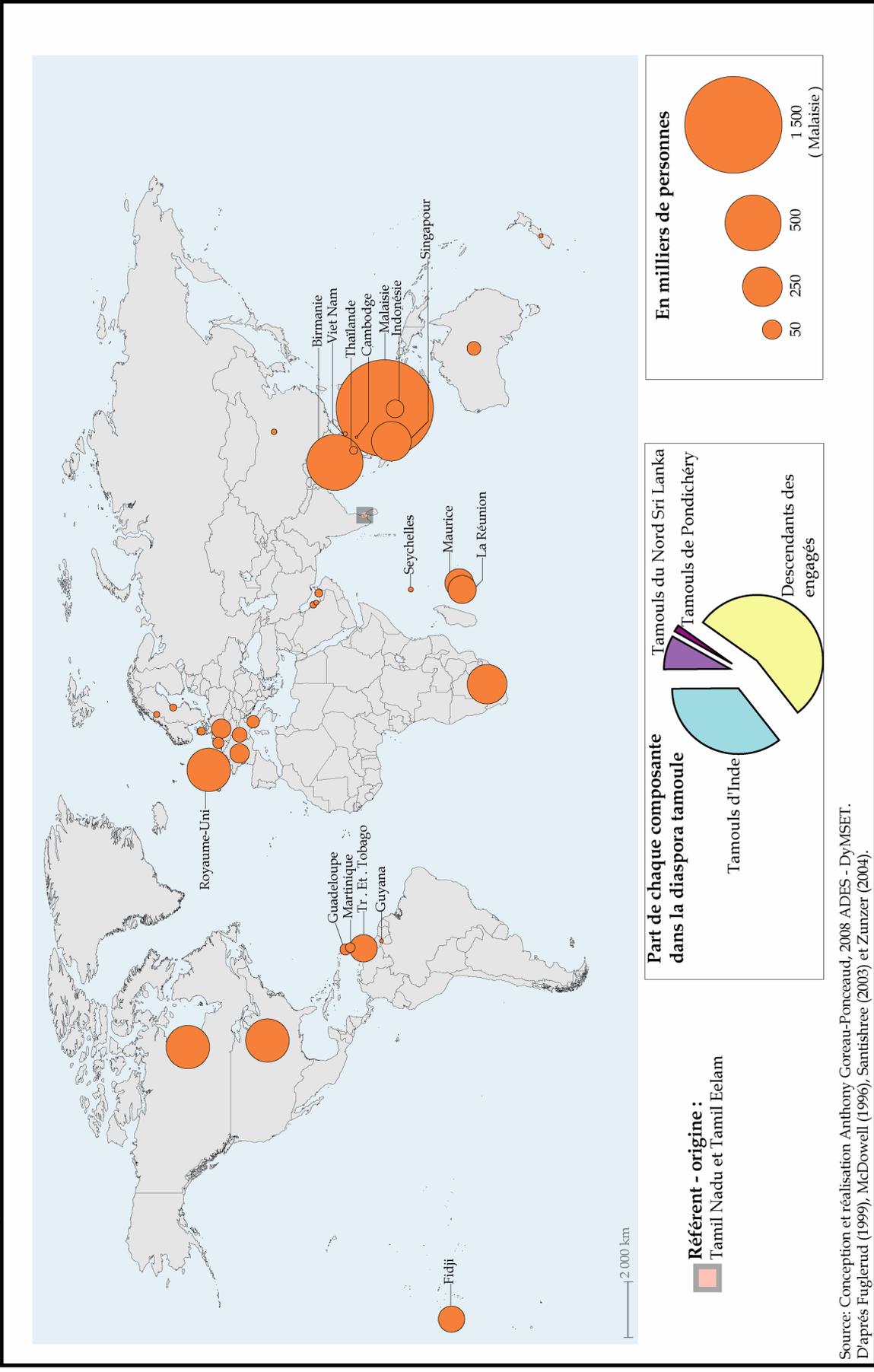
Au final, l'analyse de ces trajectoires spatio-temporelles permettra la compréhension de certains discours identitaires à l'instar de celui-ci :

Texte 1 - Nous ne sommes pas eux !¹¹

« Trop de gens nous confondent avec eux. Mais il ne faut pas. Nous sommes de la même race, dravidiennne, mais nous ne parlons pas la même langue [...]. D'ailleurs, sans être lepéniste, je ne comprends pas pourquoi la France les accueille. Ce ne sont pas des réfugiés politiques mais des réfugiés économiques. Ils viennent pour les allocations, pour le chômage, vendent de la drogue, commettent des crimes. C'est abject ! (2 fois). Tandis que nous, nous sommes français, citoyens. Nous sommes de nationalité française. On ne peut pas nous confondre ! ».

¹¹Extrait d'un entretien avec Benjamin, A. Recueilli en avril 2005 à Pondichéry, répondant à la question suivante : Quels sont les liens que vous entretenez avec les Tamouls originaires du Sri Lanka ?

POLES MAJEURS DE LA DIASPORA TAMOULE DANS LE MONDE



Chapitre 1

Système colonial, système esclavagiste et crise : de l'abolition comme fondement de l'émigration tamoule

Si l'on ne parle véritablement de « diaspora » au sujet des Indiens que depuis les années 1980, l'histoire de l'émigration de ces populations remonte au XIX^e siècle. Toutefois, la première vague d'émigration et la plus ancienne, concerne les missionnaires, les commerçants et les militaires qui se sont installés dans l'Antiquité et au Moyen-Âge dans les pays de l'Asie du Sud-est, continentale et insulaire. Certains spécialistes font même débiter les vagues successives de départs au V^e siècle avant J-C, avec l'expansion du bouddhisme en Asie du Sud-est, grâce à des moines indiens.

« La présence, sur la côte du Viêt-Nam central et à Célèbes, d'images du Buddha de provenance indienne antérieure au V^e siècle, est une preuve de l'ampleur des voyages, qui dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, portèrent les Hindous jusqu'à l'extrême limite que devait atteindre leur colonisation » (Coedes, 1964 : 44).

Il n'y a qu'à songer aux structures architecturales monumentales de Borobudur (île de Java, Indonésie) et d'Angkor (Cambodge), ou encore évoquer les rituels religieux de Bali pour se rendre compte de l'importance de ces anciens royaumes hindouisés. D'autres évoquent souvent les marchands et commerçants de la côte de Coromandel (Chettiars), de la côte Malabar, et du Gujerat (musulmans) qui ont fréquenté les ports de l'océan Indien, de l'Afrique orientale (Zanzibar par exemple) et du Golfe Persique.

Il s'agissait de phénomènes isolés et sans commune mesure avec les migrations organisées par des intermédiaires (*Kangany, maistry*) de « travailleurs sous contrats » ou « engagés » (*indentured labourers*) partis travailler dans les plantations – principalement de canne à sucre – dans le cadre de l'Empire colonial britannique ou français, constituant des groupes intermédiaires entre colons blancs et autochtones, ou entre colons blancs et esclaves nouvellement affranchis.

En effet, la désorganisation du système capitaliste colonial animée par l'abolition de l'esclavage dans les îles à sucre va générer une maîtrise institutionnelle de la dispersion

tamoule par une organisation de la migration sous divers statuts, fournissant aux colonies une main d'œuvre délocalisée et peu revendicative (Guilmoto, 1991 : 141).

Je n'entreprends pas de retracer l'Histoire de la colonisation Française. Pas plus d'ailleurs que je prétends à l'exhaustivité. Mais je veux pénétrer cette histoire afin de redonner aux événements leurs dimensions passées en vue de comprendre les différentes temporalités, bonds et accélérations du système migratoire tamoul. On peut aborder la question de l'identité par bien des entrées, dans cette première partie j'adopterai une démarche historique. Toutefois je ne choisis pas une présentation chronologique des faits. Mes lignes de démarcation se feront sur la qualité des temporalités (temps courts et temps longs ; histoire événementielle, histoire structurelle) afin de faire ressortir les ruptures, les accélérations et les permanences dans ce « di(a)positif ».

Ce qui cristallise mon intérêt c'est la formation des identités spatiales. Et il apparaît que la colonisation est une des étapes de ces dernières. C'est pourquoi je me focaliserai sur les conduites de ceux qui furent les acteurs du « *cycle migratoire tamoul* » (Guilmoto, 1991) pour restituer à l'aide du contexte historique le cadre de son avènement et de son accélération.

La référence à cette réflexion est prise dans les Antilles françaises. Car, en Guadeloupe et en Martinique, les immigrants indiens originaires du sud (du pays Tamoul en particulier) sont de loin les plus nombreux : 60% du total en Guadeloupe, la quasi-totalité en Martinique, et la totalité en Guyane (Singaravelou, 1987 : 56).

1/ Une migration massive institutionnalisée

L'ère coloniale coïncide avec une mise sous tutelle de territoires par une métropole qui en assure le contrôle politique, militaire et la gestion ou exploitation. L'ensemble est ancré dans une idéologie et dans une organisation spécifique.

Les puissances occidentales pour la fabrication de leur empire colonial, vont s'approprier des territoires ultramarins qui vont être soumis à une logique d'exploitation méthodique : celle de l'Exclusif. Il s'agissait d'appliquer les principes du pacte colonial (échanges de matières

premières contre des produits manufacturés de la métropole) au sein d'une division intra coloniale du travail.

Cette organisation s'appuie sur une rhétorique exploitant/exploité, dominant/dominé d'où émergent une polarité centrale, la métropole et des périphéries, les colonies. À cela s'ajoutent des rapports hiérarchiques intenses et une volonté, pour la France, d'intégration et d'assimilation. Les colonies se caractérisent donc par la dépendance et la mono fonctionnalité des plantations (sucre, café, thé, et hévéa principalement) et par une main-d'œuvre servile.

La désorganisation de cette dernière dans les empires britannique et français va fonder l'acte de naissance de l'internationalisation de la main d'œuvre tamoule, ainsi que l'élargissement de leur espace migratoire.

Pour apprécier l'ampleur et la direction des flux migratoires tamouls outre-mer, il faut moduler cette analyse en fonction des transformations du système économique du XIX siècle et répondre à un certain nombre de questions qui vont à la fois articuler et illustrer mon propos.

Pourquoi le régime capitaliste colonial a-t-il connu un essor dans certaines régions périphériques pouvant accueillir des plantations (sucre principalement) et pas d'autres ? Quels ont été les déterminants des migrations tamoules ? Qu'est-ce qui a permis l'internationalisation et l'intensification des migrations et des transferts de main-d'œuvre ?

1.1/ L'abolition de l'esclavage comme fondement des migrations indiennes ?

L'émancipation pure et simple de l'esclave (...) fut un véritable désastre pour nos colonies. Le premier usage de la liberté pour le nègre fut la paresse et le vagabondage, les prisons se remplirent de gens que l'inactivité rendait criminels (...). Les terres restèrent en friche et une faillite générale fut la conséquence de cette politique trop sentimentale (...). Il fallait bien chercher une solution à ce difficile problème, rendre à nos colonies leur ancien état prospère sans retomber dans l'iniquité monstrueuse de l'esclavage »

Docteur Formel (cité par Smeralda-Amon, 1996 : 91-92).

C'est la crise de l'économie sucrière, liée à la fois à des causes endogènes et exogènes mais aussi à des effets de structures et à des dynamiques, qui va motiver de la part des puissances coloniales, le choix de l'immigration.

La grande phase d'immigration indienne répond avant tout au besoin des structures capitalistes coloniales. L'abolition du travail servile dès 1834 dans les colonies anglaises, 1848 pour les colonies françaises et 1863 pour les colonies hollandaises, les exigences de l'économie sucrière en péril (diminution brutale de la main d'œuvre des habitations sucrières), la fin du protectionnisme ainsi que le trop peu de rationalisation et de modernisation de l'économie sucrière dans les colonies britanniques et françaises, ont suscité un problème général de main d'œuvre.

Dès lors, des efforts déployés tant sur le plan organisationnel que sur le plan financier ne laissèrent aucune place au hasard dans l'institutionnalisation et la réglementation de l'immigration indienne. La question est de savoir quels sont les facteurs qui ont suscité l'immigration ? Pourquoi l'Inde s'est destinée à être le pôle émetteur de cette dernière ? Et, l'abolition est-elle le seul fondement à l'impulsion de cette internationalisation de la main d'œuvre indienne ?

Je me focaliserai dans ce chapitre à l'analyse des causes et des conséquences des flux migratoires ayant pour origine le Sud de l'Inde, ou encore l'Inde dite dravidienne. Cette restriction se justifie aisément par le choix de mon sujet et par le fait que ces mouvements migratoires concernent essentiellement des populations du pays tamoul. Ce sont elles qui au XIX siècle se sont répandues dans les colonies européennes, des Antilles à Fidji, en passant par l'Afrique orientale et la Malaisie. Pour ce faire j'utiliserai principalement des sources écrites (les travaux de Singaravelou notamment).

L'abolition de l'esclavage de manière indirecte a mis en péril l'économie des plantations et la suprématie de la « plantocratie ». L'émancipation a encouragé une émigration des ex-esclaves hors des plantations. Ces derniers ont parfois remplacé une activité précaire d'ouvriers agricoles sur les anciennes terres de servitude par des activités de petits commerces et d'artisanat. Mais, la plupart du temps cette substitution s'est faite en la faveur d'une liberté non moins précaire de défricheurs des médiocres terres vierges des « Hauts ».

Le problème était d'attirer les travailleurs vers les plantations au meilleur compte. Il s'agissait ni plus ni moins de répondre à une logique implacable, celle de la maximisation du profit des

planteurs. L'objectif à atteindre était donc d'obtenir une main-d'œuvre bon marché et peu revendicative.

De quelles manières ? Pour les caciques du sucre la réponse était claire. Tout simplement en établissant une concurrence sur le marché du travail. D'abord en stabilisant l'offre. Car, au moyen d'une augmentation de salaires, certains propriétaires attiraient chez eux les cultivateurs des habitations voisines qui pour les ramener à elles étaient obligées de renchérir sur les offres qui leur furent faites. Puis, en gonflant la demande d'emplois, c'est-à-dire en introduisant massivement des travailleurs étrangers.

Il fallait donc abaisser les coûts du travail, trop élevés pour les planteurs à la suite de l'émancipation en accentuant la concurrence parmi les travailleurs. En d'autres termes, « *en obtenant en grande quantité des immigrants à qui on versera des prestations de misère, on obligera les travailleurs « créoles » à diminuer leurs prétentions et à accepter de bas salaires* » (Armand, 1996 : 41).

Ainsi, au nom des intérêts des puissances coloniales il fallait l'immigration. Mais aussi et surtout au nom d'un équilibre, à la fois moral (l'immigration pour certains semblait être une solution aux maux du vagabondage et de la criminalité), économique (un équilibre « pré abolitionniste » était recherché) et politique (dans une idée de maintien de l'ordre social).

Ainsi, les Empires britannique et français adoptèrent le principe de l'immigration indienne. À l'île Maurice, « *l'immigration organisée et contrôlée par l'Etat débutât en 1842. Les colonies anglaises de la Caraïbe lui emboîtèrent le pas de 1844 à 1848. La Guyane britannique reçut 11 880 Indiens de Madras et de Calcutta, Trinidad en reçut 5 403 et la Jamaïque 4 500* » (Singaravelou, 1987 : 84).

On s'orienta vers l'Inde d'abord parce que la France avait quelques comptoirs, mais aussi parce que l'expérience de l'île de la Réunion¹² avait été positive. Une expérience toutefois vite entravée par des difficultés d'ordre matériel. La France ne possédait alors que cinq comptoirs (Pondichéry, Karikal, Mahé, Yanaon et Chandernagor) desquels elle comptait extraire la main d'œuvre nécessaire (Pondichéry de manière quasi-exclusive). Mais, ces

¹² Selon Singaravelou (1987 : 45), l'île de la Réunion connut l'introduction des travailleurs indiens dès le début du XIX siècle. Un arrêté du gouvernement français daté du 18 janvier 1826 prévoyait l'introduction de la main-d'œuvre indienne. En 1830, on estimait à plus de 3 000 le nombre des immigrants débarqués à Saint-Denis venant de l'Inde.

établissements détenaient une population bien insuffisante pour alimenter et satisfaire les demandes formulées par la Réunion, la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane.

« On estimait à cinq ou six mille le nombre d'Indiens que l'on pourrait extraire annuellement de ces comptoirs et la Réunion, bien plus proche, les absorbait presque tous » (Renard, cité par Smeralda, 1996 : 101).

Face à cette insuffisance de population, les recruteurs devaient opérer clandestinement en territoire anglo-indien, générant des rivalités. Une convention fut signée le 1^{er} juillet 1861 pour élargir l'aire de recrutement (Singaravelou, 1987 : 53).

Ainsi, l'essentiel des immigrants provenaient de l'Inde méridionale. Les Tamouls originaires de la présidence de Madras étaient les plus nombreux. Les deux ports d'embarquement étaient Pondichéry et Karikal.

Le nombre des migrants de l'Inde méridionale débarqués en Guadeloupe s'élève selon Singaravelou (1987 : 62) après diverses estimations, à plus de 25 000. En Martinique, de 1853 à 1883 furent introduits 25 509 Indiens du Sud (pour la plupart Tamouls).

En 1885, le Conseil Général de Guadeloupe et de Martinique prirent la décision d'arrêter l'immigration. Le but était atteint. L'immigration avait joué son rôle à plein en pourvoyant largement les habitations d'une main-d'œuvre, et en contraignant les travailleurs créoles à accepter des salaires de misère. Pour illustration, à l'île Maurice, on dénombrait 8 000 indiens en 1853. Les planteurs de cette île assuraient unanimement, que s'ils produisaient encore du sucre, c'était *« grâce à l'arrivée de ces nouveaux travailleurs ayant fourni des bras abondants et ramené les salaires à un taux supportable »* (Smeralda-Amon. 1996, p99).

Tableau 6 - Engagés Indiens et population indienne en 1980 :

Colonie/Pays	Période de la migration	Nombre d'engagés	Population indienne en 1980
Maurice	1834-1912	453 063	623 000
Guyana	1838-1917	238 909	424 400
Natal	1860-1911	152 184	750 000
Trinidad	1845-1917	143 939	421 000
Réunion	1829-1924	118 000	125 000
Fidji	1879-1916	60 969	300 700
Guadeloupe	1854-1885	42 326	23 165
Kenya et Ouganda	1895-1901	39 771	79 000
Jamaïque	1854-1885	36 420	50 300
Suriname	1873-1916	34 000	124 900
Martinique	1854-1889	25 509	16 450
Seychelles	1899-1916	6 319	?
Sainte Lucie	1858-1895	4 350	3 700
Grenade	1856-1885	3 200	3 900
Saint Vincent	1861-1880	2 472	5 000
Total		1 361 431	2 952 495

Source : CLARKE, C ; PEACH, C et VERTOVEC, S (1990 : 9).

Mais la question du choix des Indiens reste toujours en suspens. Au-delà des possessions françaises en Inde et de leur proximité avec les Mascareignes, comment expliquer cette internationalisation de la main d'œuvre, particulièrement dans la zone Atlantique ?

Il semble que l'immigration fournissait un lot d'avantages comparatifs qui devenaient au regard des échecs des autres tentatives d'immigration, des avantages absolus¹³. Le choix de l'Inde était aussi dû à des enjeux moraux. Il s'agissait de ne pas donner prise aux attaques des abolitionnistes qui triomphaient après les émancipations, et dont les regards étaient tournés vers l'Afrique. En dernier ressort, l'appel à une immigration indienne fait la part belle à une réflexion d'ordre stratégique du point de vue de la paix sociale. En effet, il s'agit d'une population nouvelle, groupe intermédiaire entre les colons blancs et les esclaves noirs nouvellement affranchis, n'ayant ni la même religion, ni la même langue que ces derniers. Certains pensaient que ces différences culturelles éviteraient tout rapprochement avec les anciens esclaves et que les Indiens feraient cause commune avec les propriétaires.

Toutefois, le choix de l'Inde comme principale foyer de main-d'œuvre est aussi à rechercher du côté des causes de l'émigration indienne qui sont liées à la fois aux sphères

¹³ « Le salaire du coolie est le moins élevé de tous ceux qui sont attribués aux immigrants » (Singaravelou, 1987 : 52)

démographiques, économiques, sociales, et politiques. L'ampleur, le volume et la direction des flux migratoires indiens au XIX siècle sont le produit complexe de l'action de trois facteurs : l'offre et la demande de main-d'œuvre d'une part et les conditions autorisant ces migrations de l'autre.

Les mouvements migratoires tamouls représentent le segment régional le plus important de l'émigration indienne pendant la période coloniale. Les travailleurs tamouls furent envoyés principalement vers les nouvelles plantations, mais furent également actifs dans l'économie urbaine. L'intérêt étroit du cénacle de la plantocratie fonde un des déterminants de cette émigration. Mais quels sont les principaux facteurs qui ont fait de la présidence de Madras pour le Sud de l'Inde un vaste réservoir de recrutement en travailleurs ? Quelles ont été les conditions qui ont entraîné certaines parties de la population à émigrer, de 1852 à 1885 pour les colonies françaises (et plus largement du milieu du XIX siècle jusqu'aux prémices de la première guerre mondiale pour l'ensemble des colonies britanniques et hollandaises) ?

Si d'ordinaire, l'analyse des logiques migratoires se pose en termes de facteurs attractifs et répulsifs, l'ensemble de ces facteurs agit toutefois en interaction, et on ne peut isoler les motifs et les configurations de l'immigration tamoule du système économique dans l'explication des mécanismes migratoires.

En quoi ces déplacements, marquant une bifurcation à la fois spatiale et temporelle par ceux qui y sont assujettis, sont liés à la fois à des conditions que l'on pourrait nommer succinctement de locales et, à des conditions d'ordre internationales ; corrélées au développement d'un processus pluriséculaire : le capitalisme ? En d'autres termes, les ressorts de la mobilité sont à moduler à une analyse des modifications des structures économiques, conséquences de la colonisation.

En effet, il serait abusif de réduire les migrations tamoules à un simple motif : celui de fuir la misère. Il apparaît plus intéressant de s'intéresser aux modifications sur les structures économiques locales qu'a transportées dans son sillage la colonisation.

Il semble évident que les terres tropicales des Antilles, de l'Océan Indien et de l'Amérique centrale ont offert au colonisateur européen l'occasion de créer un système socio-économique original permettant la mise en place de complémentarités d'origine « naturelle », c'est-à-dire résultant de différences de systèmes productifs dépendant principalement du climat.

Dans ces régions s'organisa une structure économique et sociale particulière. Ces terres tropicales propices à la culture d'importantes denrées d'exportation furent rapidement mises en valeur par le système de l'Exclusif. L'organisation et l'exploitation de ces terres, centrées sur les besoins de la métropole, étaient canalisées en fonction d'orientations purement économiques. Ainsi naquit un système où la monoculture de produits tropicaux destinés à l'exportation vers un marché privilégié devint essentielle, tandis que les autres activités locales étaient freinées. L'Exclusif empêcha tout développement autonome et équilibré du commerce et de l'industrie, et la société qui s'édifia en retour en reçut directement la marque, celle de la dépendance.

Parallèlement, l'essor rapide du régime capitaliste colonial dans ces zones de plantation périphériques reste évidemment lié à l'existence de réservoirs d'une main-d'œuvre mobile et bon marché. Car il est important de noter que l'exploitation du sol de ces zones périphériques n'eut aucun besoin de se plier aux contraintes qu'imposait dans d'autres régions la présence d'une nombreuse population indigène, du fait de la faiblesse du peuplement. Du moins au début de la colonisation.

Ainsi, sous l'effet de cette unification coloniale, le système des échanges s'est intensifié et diversifié. L'économie coloniale a en outre contribué à l'internationalisation du marché du travail, permettant ainsi des transferts de main d'œuvre. Cette phase de mondialisation, et plus particulièrement les rouages du pacte colonial, ont en outre accentué la concurrence des marchés étrangers en Inde.

Ce sont les bouleversements liés à la présence coloniale britannique en Inde qui sont l'un des plus grands motifs à l'émigration. « *La masse [du] sous-prolétariat rural fut gonflée par les artisans ruinés et sans moyens de vivre [...]. L'artisanat et l'industrie rurale, si riches et réputés au XVIII siècle, furent muselés par l'administration britannique au profit des industries métropolitaines* » (Singaravelou, 1987 : 86). Dès lors, la détérioration des termes de l'échange peut aussi faire parti du large faisceau des causes de la migration.

Concurrence aussi, au niveau des exploitations agricoles. Les demandes énormes de l'Angleterre, tout en accélérant l'industrialisation (du moins dans une première phase) ont produit une déstabilisation des structures rurales, notamment par le remplacement des cultures vivrières par des cultures du coton pour l'industrie ; contraignant, après une large

prolétarisation, un grand nombre de paysans à vendre leurs terres et, partir à la recherche d'un travail agricole ou non. Parmi eux, sans doute, des candidats à l'émigration.

L'étiollement de l'artisanat local résistant difficilement à la fois à l'industrie urbaine et à cette concurrence britannique entraîna « *des dizaines de milliers de tisserands au chômage, qui s'improvisèrent ouvriers agricoles. Ce qui provoqua un morcellement excessif de la propriété et un endettement accru* » (Singaravelou, 1987 : 88).

Ainsi, la désorganisation de l'économie rurale, par l'intermédiaire du pacte colonial, la baisse de la production par habitant que l'on peut corrélérer à un déclin de l'industrie et du commerce indigène, et l'absence d'investissements de l'état colonial, auraient engendré d'une part la formation d'un sous-prolétariat mobile – prêt à se laisser tenter par les offres mirifiques des recruteurs – d'autre part un chômage quasi-structurel.

Bref, une importante fraction de la population, réduite au minimum vital à cause d'un contexte institutionnel spécifique a fourni des émigrés à la recherche d'emploi.

Plus généralement, la colonisation paupérisa les petits paysans qui devinrent de simples fermiers, en général lourdement endettés, d'où un affaiblissement des deux fondements des structures sociales, la communauté villageoise et la famille étendue.

À cela font écho des discours de victimisation et de mythification : par le fait de l'intrusion britannique.

« *La vie intellectuelle et sociale des Indiens fut ébranlée jusque dans ses fondements. Tout changeait, le système administratif comme celui de l'enseignement, la foi védique au passé fabuleux qui était l'armature mystique de l'Inde risquait d'être supplantée par le Christianisme. Ces vieilles coutumes religieuses auxquelles tenait surtout la grande masse du peuple indien étaient en péril (...), le paysan indien qui, de temps immémorial, obtenait de son propre village tout ce qu'il désirait (...) voyait avec terreur se disloquer toute la structure de la vieille société qui avait, jusque là, résisté à l'assaut des siècles. Il se refusait à comprendre pourquoi son existence paisible allait être bouleversée par des inventions mécaniques comme le chemin de fer et le télégraphe (...)* » (Hazareesingh, cité par Smeralda, 1996 : 123).

Les rouages de ce champ migratoire sont aussi à chercher du côté de la configuration de l'espace économique indien. Il apparaît qu'à l'exception des régions côtières de l'Inde du Sud, l'espace économique était auparavant enclavé et segmenté à l'échelon régional, et la main-d'œuvre restait peu mobile. Cet espace économique était aussi déséquilibré. Les distinctions entre concentration humaine et concentration du capital étaient aussi le prétexte à d'importants transferts démographiques, et sont un indice pertinent sur les capacités d'absorption de la main-d'œuvre par le marché du travail indien. Seules quelques zones apparaissaient attractives et pourvoyeuses de possibilités d'emplois au salaire régulier, sur un marché du travail fluide et stable.

« En fait l'émigration vers les colonies constituait une petite partie d'un mouvement d'exode plus vaste, principalement composé de travailleurs célibataires originaires [de ces] districts¹⁴ ; la plupart migraient vers des régions de l'Inde lointaines telles que le Bengale et l'Assam » (Chaudhury, 1991 : 97).

Parmi ces zones attractives en Inde du Sud, générant des flux migratoires, on peut préciser celle de la chaîne des Ghâts, que ce soit les plantations des monts Nilgiri ou encore de la chaîne du Coorg.

À ce premier regard, les facteurs de l'émigration tamoule peuvent apparaître d'ordre structurel ; liés à la fois à l'économie coloniale et à l'économie indienne. Cependant ce phénomène structurel ne peut expliquer en soi l'émergence de la présidence de Madras et des Provinces unies en tant que zone de recrutement de travailleurs. Il reste à comprendre pourquoi les puissances coloniales se sont très tôt représentées l'Inde comme pourvoyeuse intarissable d'une main-d'œuvre bon marché ? Car, il semble acquis, qu'à l'échelon des individus, l'emploi outre-mer représentait souvent une assurance contre les risques liés à l'irrégularité des saisons agricoles ainsi qu'un gain salarial substantiel. Les salaires offerts par les planteurs étaient très largement supérieurs à ceux pratiqués en Inde du sud.

Ainsi, on ne doit pas occulter le fait que la misère est aussi un moteur de la migration. Et celle-ci explique aisément la différence des salaires entre les emplois outre-mer et ceux offerts par l'Inde.

¹⁴ Les districts analysés par l'auteur dans ce texte sont au nombre de 7, situés dans la partie orientale des Provinces Unies (Nord de l'Inde) : Basti, Gonda, Azamgarh, Ballia, Bénarès, Ghazipur et Jaunpur.

Il semblerait que cette main-d'œuvre indienne était d'autant plus facilement acquise que celle-ci n'aurait aspiré qu'à l'exil pour échapper aux jugs d'une crise multiforme prenant tours à tours le visage du Zamindar, celui de la famine ou encore celui de la pression démographique. Ces explications malthusiennes sont à modérer avec ce que l'on a décrit ci-dessus. Il apparaît alors clairement que ce sont les modifications des structures économiques, ainsi que « *l'ignorance et la crédulité des émigrants* » (Singaravelou, 1987 : 77), qui ont fourni les motifs principaux à l'émigration. Notons en outre que ces courants migratoires, une fois en place, tendaient à se renforcer par effet cumulatif, et gagnaient de l'indépendance vis à vis des conditions économiques qui les avaient provoqué à l'origine. (Guilmoto, 1991 : 130).

Je suis *Pulley* de caste et cultivateur au village de Tharannore, qui s'étend à l'ouest de Trichinopoly, à une distance d'environ un mile. Il y a environ six ans, il y a eu une pénurie d'eau, et j'ai été obligé de quitter ma terre pour chercher du travail ... Je suis allé à Trichinopoly où un maistry du nom d'Appavoo m'a dit qu'il allait à Pondichéry avec un certain nombre de coolies pour l'île Maurice, et que si je voulais l'accompagner, il me donnerait cinq roupies par mois et une ration de riz par jour ... Ma situation m'obligea à être d'accord, et je joints le groupe d'Appavoo qui était constitué de trente individus ... Appavoo nous emmena tous à Pondichéry où nous embarquâmes pour l'île Maurice [...].

Témoignage de Ramalingum. Carter, M ; Torabully, K. 2002, p30.

Ainsi, pour toutes ces raisons, l'économie de plantation, put aisément faire face à la pénurie de main d'œuvre déclenchée par l'abolition de l'esclavage. En conséquence, de 1849 à 1889, 63 500 Indiens partirent pour la Réunion, 24 147 pour la Martinique, 42 326 vers la Guadeloupe et 8 400 vers la Guyane. La proportion de ceux qui à la fin de leur contrat souhaitèrent retourner dans leur pays d'origine fut environ de un sur sept. Je peux ajouter à partir des sources déjà évoquées que pour la Caraïbe ils furent pratiquement 600 000 à s'embarquer sur les "*Coolies ships*".

Mais, il faut avoir en tête que ce mouvement ne peut et ne doit pas être seulement caractérisé par le franchissement d'une frontière ; pas plus d'ailleurs qu'il ne dessine une ligne qui court d'un point de départ, ou émetteur (l'Inde), à un point d'arrivée, ou récepteur (les terres tropicales propices à la culture de plantation).

Je l'ai dit, ce champ migratoire est agencé par des opérateurs et des acteurs, et s'inscrit dans un système spatial et temporel déterminé par un emboîtement d'échelles articulant des lieux (de départ, de transit, et d'arrivée), des aires, des territoires et des réseaux.

À travers l'analyse des causes de l'émigration indienne j'ai voulu mettre en évidence ces lieux, ces aires et ces territoires. Dernier espace à intervenir dans cette recherche : celui constitué par les réseaux des systèmes relationnels des agents recruteurs qui opéraient pour le compte des colonies.

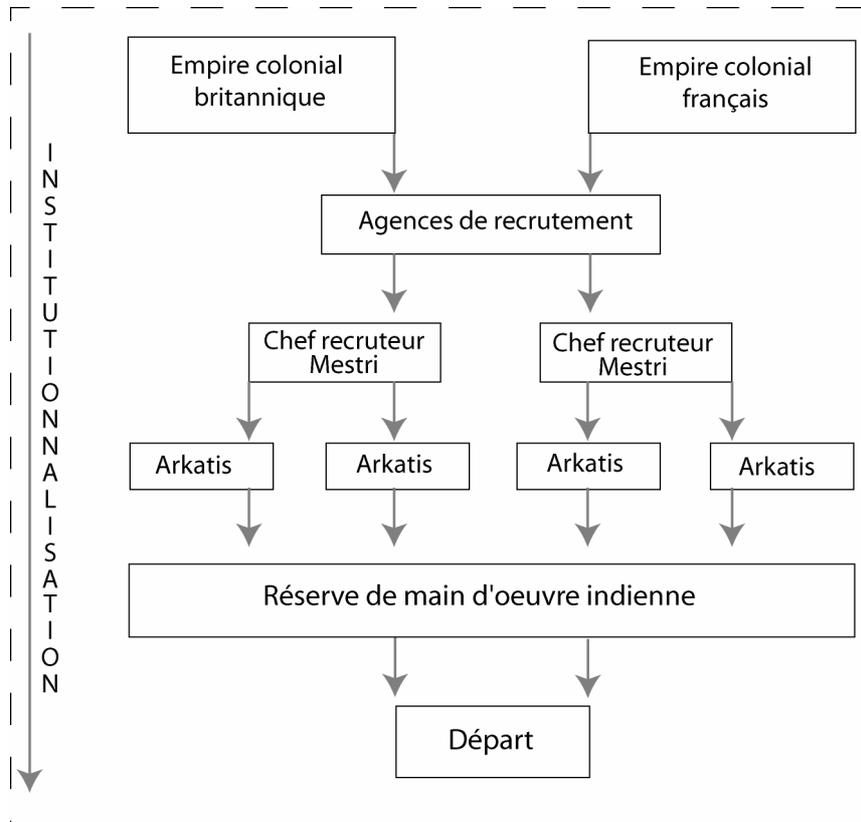
Ce réseau « social » était fortement hiérarchisé, et l'on pourrait continuer à filer la métaphore en disant qu'il s'agissait d'un réseau de type arborescent. À la tête de ce réseau, l'agence qui desservait plusieurs colonies (pour des raisons d'économie d'échelle). Ensuite viennent les sous-agents et les chefs- recruteurs (qu'ils soient nommés *Mestri* ou *Sirdar* suivant que l'on se trouve au Sud ou au Nord de l'Inde), chargés chacun d'une circonscription territoriale et du ramassage des recrues. À un échelon encore inférieur et souvent dans l'illégalité, apparaissent les *Arkatis*, des « *recruteurs sans permis, chargés de rabattre les futurs émigrants, de les appâter et de les amener vers [les recruteurs autorisés], et plus rarement, au chef-recruteur lui-même* » (Singaravelou, 1987 : 96). La morphologie de ce réseau est à la base d'un important pouvoir coercitif qui contraignait certains Indiens à quitter la terre natale, sous couvert de la force par le biais d'enlèvements ou de raptus.

« Ainsi, on aurait offert des sucreries droguées à des ruraux perdus en ville et on les aurait transportés sur le bateau, où la nuit, les paysans étaient invités à visiter le navire tout éclairé qui mouillait dans le port et où on offrait des fêtes et des réjouissances ; celui-ci prenait le large, la nuit, une fois la cargaison pleine de ces nouveaux Tristan » (Singaravelou, 1987 : 98).

Ces enlèvements sont toutefois à modérer. Ils peuvent être le reflet d'une mythification collective liée au souci pour les générations d'affirmer que leurs ancêtres furent contraints d'émigrer, de quitter leur terre.

1.2/ Les systèmes de recrutements

Figure 4 - L'engagement contractuel



L'approvisionnement régulier et massif d'une main d'œuvre bon marché nécessitait dans les colonies une organisation complexe et flexible, « capable de vaincre les réticences des futures recrues, de tirer profit de la conjoncture, de ruser avec l'administration, et d'éviter une concurrence néfaste entre les différentes colonies » (Singaravelou, 1987 : 93).

Les modalités ainsi que l'organisation du recrutement des travailleurs indiens reposaient sur deux systèmes distincts : d'une part l'engagement contractuel qui prévalait dans le recrutement vers les colonies à sucre des Mascareignes et de la Caraïbe ; d'autre part, le système Kangani et Maistri dans lesquels le recrutement et la supervision de la main d'œuvre revenaient à des contremaîtres tamouls, pour le compte des planteurs.

Toutefois, ces deux systèmes de recrutement, au-delà des distinctions reposent sur une certaine systématisation de la migration, déterminée par le gouvernement indien en accord avec celui de Londres et selon les conventions internationales édictées par la « loi sur l'émigration ». Ainsi la chaîne migratoire se veut institutionnalisée et réglementée par les

puissances étatiques qui orchestrent un strict contrôle des flux, de leur volume et de leur composition, lesquels sont assujettis aux besoins productifs dans les pays d'accueil.

« *Cette période représente en quelque sorte l'âge d'or pour les entrepreneurs coloniaux. [...] En somme, les employeurs font l'économie des frais de reproduction de main d'œuvre au sens large et leur seul surcoût occasionné par le recours à l'immigration se rapporte au transport des travailleurs* » (Guilmoto, 1991 : 141).

Néanmoins avant cette totalisation de la migration, quelques initiatives d'une émigration libre et privée ont vu le jour, mais elles présentaient trop d'inconvénients. En outre, elles ne pouvaient leur fournir qu'un nombre limité d'immigrants, le recrutement, le transport et l'entretien de dizaines de milliers de travailleurs étrangers nécessitant d'énormes capitaux dont les planteurs, aussi puissants fussent-ils, ne pouvaient disposer à titre individuel.

Il faut rappeler que la complexité des lieux et territoires de recrutement pour les colonies françaises, vient de l'insuffisance de ses comptoirs à fournir une masse suffisante de coolies à ses territoires ultramarins. Après la signature le 1^{er} juillet 1861 de la convention franco-britannique, le recrutement allait se diversifier. Mais, l'immigration continuait d'être contrôlée par le gouvernement français et soumise à la surveillance rigoureuse et à la médiation des autorités anglo-indiennes.

Dans ce cadre, les autorités adoptèrent « *les formes d'exploitation les plus rigoureuses, témoignage du legs esclavagiste sur l'organisation de la production* » (Guilmoto, 1991 : 141), en adoptant le principe de l'*indentured labour* ou engagement contractuel.

Selon ce principe, l'immigrant devait signer un contrat avant d'embarquer, l'obligeant à travailler cinq années contre des gages et des rations fixés à l'avance ; à l'issue de ce contrat il avait droit – ainsi que sa femme – au rapatriement gratuit en Inde, qu'il conservait en cas de rengagement et qu'il perdait s'il décidait de rester sans engagement dans la colonie.

Mais ce système de contrats individuels fut très vite supplanté en Inde méridionale au pays tamoul particulièrement par l'encadrement collectif effectué par le « maistry ».

« *D'origine modeste, tirant le parti maximum de la conjoncture et de la concurrence vive entre les agences des différentes colonies, les « mestris » se donnent de la peine et courent les chances en raison des bénéfices qu'on lui offre* » (Singaravelou, 1987 : 95).

Le *maistry* est également un chef recruteur à la tête d'un réseau de recruteurs subalternes, qui fournit notamment en coolies les agences d'émigration de Pondichéry et de Madras. Il peut fonctionner comme un « *Kangani* » en direction de Ceylan et de la Malaisie.

Certes, ces migrations organisées par des intermédiaires (*maistry* et *kangani*) sont comparables à celles des travailleurs sous contrats développées dans le cadre des Empires britannique et français. Mais, « *les nombreux relais dans l'exercice de l'autorité que représentaient les contremaîtres « kanganis » (issus des hautes castes) assuraient paradoxalement une certaine préservation du groupe une fois transplanté dans les colonies, en agissant comme un tampon entre les mentalités traditionnelles et les relations de travail « modernes » sur les plantations* » (Guilmoto, 1991 : 141).

Les motifs de départ servis par ces agents recruteurs face à « *cette multitude de déracinés errant sur les routes de l'Inde* » (Singaravelou, 1987, p96), jouaient tous, sur le même registre : celui de l'image et de l'imaginaire.

Les recruteurs étaient retors et pernicious et ajustaient leur discours en fonction de stimuli pris dans l'imaginaire commun.

« *Le recruteur tenait à chacun le langage qui lui convenait : aux journaliers agricoles sans travail, il faisait miroiter des tâches faciles, un salaire élevé et la possibilité d'acquérir des terres ; aux petits exploitants expropriés, la chance de faire de grosses économies et de revenir en Inde s'installer comme grands propriétaires ; aux marginaux, fautifs et hors-la-loi, il promettait l'impunité et la chance de refaire leur vie ; aux brahmanes, dignes et instruits, un titre de maître d'école ou un poste dans l'administration ; aux différents artisans, la possibilité d'exercer leur métier dans les meilleures conditions...* » (Singaravelou, 1987 : 96).

Toutefois, cette technique de recrutement ne peut être complètement efficace que dans un climat de contrainte économique et de crise multiforme. La capacité de persuasion de l'image de l'eldorado est biaisée lorsque la migration n'est plus un exutoire et s'extirpe de la détresse.

1.3/ *Indentured labourers versus free passengers*

Il existe des distinctions bien plus importantes que celles évoquées ci-dessus dans cette « odysée coolie », qui ont eu des implications dans le cours et moyen terme. Il est en effet courant d'établir une distinction entre *indentured labourers* et *free passengers*. Distinction qui rend compte en fait de la « *structure de classe originelle* » (Landy, 2003 : 193). En effet, aux travailleurs sous-contrat succéda une seconde vague migratoire indienne, celles des « passagers ». Ces passagers, ainsi nommés parce qu'ils venaient volontairement et avaient payés pour leur traversée, étaient essentiellement des marchands et des commerçants. Les migrations des *free passengers*, sont le fait de nouvelles mentalités. En s'appuyant sur les réseaux familiaux ou villageois et les circuits d'embarquement et d'emploi parallèles, ces migrations échappent aux régulations officielles, et instaurent de nouvelles stratégies qui gagnent en autonomie face au système totalisant de la prise en charge complète, du village au lieu de travail.

En l'absence de renseignements précis, il est vraisemblable de penser que les immigrants sous contrat furent de condition modeste. Mais il faut se garder de la confusion courante qui conduit à assimiler échelle sociale et condition de caste.

« Tous les immigrants [...], ne provenaient pas du plus bas du système, tous n'étaient pas des parayan, des hors castes, les pariahs des Anglais » (Dupont, 1967 : 59).

Toutefois, les engagés correspondaient à une classe laborieuse et déracinée – ils perdaient peu à peu les bases et les fondements de leur identité au fur et à mesure qu'ils se fondaient dans le moule colonial – jusqu'à atteindre parfois l'aliénation, c'est-à-dire devenir autre, pour ne pas dire devenir l'autre sous couvert de l'assimilation. Bien que les hors castes représentassent souvent plus du tiers des travailleurs indiens sous contrat, ce ne sont pas ces personnes issues des castes les plus basses, les intouchables, qui ont migrés en plus grand nombre, mais bien souvent les castes intermédiaires de cultivateurs et d'artisans.

L'émigration pratiquée dans le Pacifique sud, en Asie du sud et du Sud-est, où elle s'appuyait sur des réseaux commerciaux et communautaires, se distingue de l'émigration vers les Caraïbes essentiellement contractuelle, les individus arrivant isolés sur les plantations.

Cette aliénation où le migrant rompt avec sa terre, avec son passé, avec sa famille et sa communauté, l'oblige à regarder vers l'avenir. Dans un tel milieu prolétaire et déraciné, il était presque impossible de trouver un réseau ou conscience ethnique. Il est donc légitime de penser que les engagés indiens étaient sans doute moins susceptibles de se maintenir en tant que diaspora. Seule l'immigration féminine ou familiale peut modérer ce tableau, mais celle-ci était aussi réglementée.

À l'inverse, il semble que les *free passengers* appartenaient aux classes moyennes voire à l'élite et faisaient parti des moyennes et hautes castes. Ils émigraient en famille.

« *Seuls les passagers avaient développés des relations d'une certaine ampleur entre eux, mais aussi entre eux et les autres groupes indiens diasporiques à travers le monde, et entre eux et l'Inde* » (Landy, 2003 : 193).

2/ Vers l'élaboration d'un socle commun

Cette partie souhaite fournir des repères empiriques et théoriques à notre réflexion. Le caractère violent de cette expérience coloniale ne s'arrête pourtant pas à un événement fondateur, mais se prolonge dans l'exil. Ainsi, l'objet des prochains paragraphes est d'examiner avec plus d'attention les fondements culturels de la diaspora indienne, en ayant à l'esprit que l'univers de la plantation a été la structure où les populations dispersées se devaient de recomposer leur existence. La matrice des sociétés de plantation y est décrite de manière à comprendre dans quelles conditions ont pu s'élaborer les formations culturelles. Car, cette formidable migration, qui s'est étalée sur plus d'une soixantaine d'années environ, ne vit pas seulement partir des ouvriers sous contrat, de toutes catégories, exportant leur savoir, mais ils exportaient aussi leurs cultures (vestimentaire, alimentaire, musicale) et surtout leurs croyances, ignorant que tout cela allait ressurgir dans les pays de leur exil, la phase d'assimilation terminée.

À travers cette partie j'examinerai les contextes d'élaboration d'une identité indienne multiforme, d'une indianité qui fédère les particularismes mais qui ne les transcende pas. Par

le prisme du voyage océanique des coolies, de l'univers de la plantation et des stéréotypes dont ces derniers ont soufferts, je vais aussi arpenter les chemins de ce que Torabully (Carter & Torabully, 2002) nomme la *coolitude*. Au-delà du néologisme, de l'invention langagière, le message de la *coolitude* apparaît indispensable pour exprimer ces identités entre l'Inde et l'ailleurs. Le regard porté par la *coolitude* a pour effet de mettre en lumière des destins frères : celui des esclaves Africains (Black Atlantic) et celui des coolies (Black Waters). Tous partagent cette expérience fragmentée de la mer.

Au delà de la multiplicité des types migratoires, des disparités socio-économiques et « communautaires » (de région, de caste et de langue), il semble évident que la traversée des océans est une expérience décisive qui a marqué de manière indélébile l'imaginaire des coolies et de leurs descendants.

Cet exil a une fonction essentielle. Il doit être compris comme une étape de destruction et de construction de l'identité, qui est le préliminaire à l'enracinement dans le territoire d'arrivée (qui deviendra pour plusieurs coolies le territoire d'accueil), lui-même compris comme un espace dynamique de la diversité des perceptions et des cultures.

Destruction qui rime aussi avec déracinement et peur : c'est l'effroi de la traversée qui plonge ses racines dans la religion et notamment dans la crainte des périls encourus par l'âme d'un hindou lorsqu'il traverse les « eaux noires » ou *Kala pani*¹⁵.

« Coolitude is not based on coolie as such but relies on the nightmare transoceanic journey of coolies, as both historical migration and metonymy of cultural encounters. The crossing of Kala Pani constitutes the first movement of a series of abusive and culturally stifling situations. By making the crossing central, Coolitude avoids any essentialism and connection with an idealized Mother India, which is clearly left behind. It discloses the coolie's story which has been shipwrecked ('erased') in the ocean of a Western-made historical discourse as well as a world of publication and criticism » (Bragard. Cité par Carter & Torabully, 2002: 15).

Au cours de ce développement, j'utiliserai le terme de *coolitude* tour à tour comme concept et outil. En tant que concept, la *coolitude* concerne le coolie au sens large, le dernier venu aux

¹⁵ Dans la mythologie brahmanique, Kala c'est le noir, qui symbolise le temps. Cette divinité terrible – seigneur de la création et de la destruction, est assimilée, dans les Veda, à la mort (Yama). Elle est considérée comme l'origine de toutes choses, et Shiva en est parfois l'incarnation. Son nom entre dans de très nombreux mots et noms qui ont un rapport avec le temps. Je précise que cette peur ne concerne pas tous les hindous.

Mascareignes, en Afrique et aux Antilles, dans le code de la complexité culturelle et de sa traversée et de son histoire faite d'exil et de silence. Ce concept a aussi pour but de redéfinir les relations entre le descendant d'esclave et le descendant de coolie, que l'histoire coloniale a souvent mises à mal. Ainsi, la *coolitude* s'ancre dans la dynamique de l'ouverture sur d'autres cultures sans oblitérer ses antécédents culturels. Elle est aussi une vision d'avenir dans un monde appelé de plus en plus à se penser dans une logique de la relation, où l'autre et ses identités, ses cultures, ses spécificités génèrent des frottements de langages, d'imaginaires et de constructions identitaires. Car « *l'expérience même de l'émigration a paradoxalement, créé des liens en même temps qu'elle faisait éclater les structures sociales* » (Charbit, 1986 : 88), et religieuses.

En tant qu'outil, ce concept va permettre d'entreprendre des comparaisons entre les Indiens descendants de cette pesanteur historique et les autres, dont les migrations ont été déclenchées par le processus de décolonisation.

2.1/ La traversée des eaux noire : une expérience traumatisante

« L'émigration telle qu'elle est pratiquée à Pondichéry n'est guère mieux qu'une traite déguisée. Pendant longtemps, l'agence de Pondichéry a pratiqué le « kidnapping » sur le territoire anglais. Il y a quelques semaines à peine, huit à dix coulis ont été enlevés de ce dépôt et repris à mi-chemin de Pondichéry. C'est un fait certain, que lorsque les coulis arrivent au dépôt dans ce port, ils sont enfermés jusqu'à ce qu'ils soient embarqués, et les avances qui doivent leur être payées restent entre les mains des recruteurs. Rien ne garantit que l'homme qui veut être conduit à la Réunion ne soit expédié aux Antilles, si la demande de ces colonies est pressante ».

(Franklin. Cité par Singaravelou, 1987 : 97).

Le début du XIXe siècle marque le départ de ce candidat idéal pour l'exode. Avec la décision de cultiver la canne à sucre de manière intensive et l'abolition de l'esclavage, l'odyssée coolie se développe. Des dizaines de milliers d'hommes vont au gré de nouveaux besoins, peupler d'autres terres, complexifiant les rapports entre Blancs, Noirs et Mulâtres. Et c'est au cœur de ces univers clos que sont les dépôts d'embarquement, les débarcadères ou encore la cale du bateau, que s'élaborent les cadres sociaux qui vont structurer durablement l'expérience de la diaspora indienne. Et que l'on envisage les prémisses de la culture indienne outre-mer comme

une continuité ou comme un changement, il faut revenir à cet enfermement pour comprendre les conditions de possibilités d'émergence de cette *coolitude*.

Pour comprendre le changement exercé par cet itinéraire indien hors des territoires du quotidien, il faut faire une sorte d'étymologie du nom coolie. Le terme « coolies » au pluriel serait une déformation de *Kūli*, habitant de Kula, dans l'ouest de l'Inde, peuple semi-nomade, dont les membres sont paysans, pauvres, rompus aux travaux agricoles intensifs, et étaient réputés pillards (le nom *kūli* fait d'abord référence à une caste de la région du Gujérat). Entre le *kūli* de départ et le coolie d'arrivée, il y aura eu un cortège d'épreuves traumatisantes, et surtout, la traversée des eaux interdites, les *Kala pani*, et le prolongement de l'esclavage par « l'engagisme ».

« Cette expérience de l'exil et de l'engagisme, nouvelle forme de servitude, transforme le kuli en coolie mais pas en créole » (Hookoosming, 2001 : 257).

Il y a là une mutation engendrée par ces trajectoires océaniques. Mutation qui prend forme dès la signature du contrat synallagmatique. Où les coolies étaient rassemblés dans un baraquement, sur le lieu d'embarquement, que ce soit en général, dans les ports de Madras, Pondichéry et Karikal. Ces dépôts étaient souvent du même type :

« Un vaste ensemble entouré d'un mur élevé pour éviter les fuites, et composé de baraquements pour les émigrants, des logements du personnel administratif, d'un hôpital et des cuisines. Le séjour dans le dépôt était généralement de quelques semaines et atteignait parfois plusieurs mois. Le nombre insuffisant des recrues, l'arrivée tardive du navire transporteur, des épidémies plus ou moins graves retardaient l'embarquement » (Singaravelou, 1987 : 99).

Immanquablement, ces espaces de transit possédaient des caractéristiques de non-lieux. Ce fut des espaces de passage, d'anonymat où les engagés entretenaient avec ceux-ci une relation contractuelle. On pourrait ainsi penser que ces dépôts, modelés à l'identique dans chaque port, ne créaient ni identité singulière ni relations, mais solitude et similitude. Cette supposition est pourtant à modérer, car ces dépôts *« jouèrent un rôle capital dans la vie des immigrants indiens. Pour la plupart, c'était le premier contact avec la civilisation Européenne. Ils eurent ainsi un avant-goût de ce qui les attendait dans les colonies. Les premiers signes*

d'acculturation se manifestent dans les vêtements [...]. Tout en acquérant de nouvelles habitudes, ils en perdaient d'autres, traditionnelles. Les liens de famille, de parenté et de castes s'étaient disloqués. Les « Chamars » côtoyaient les Brahmanes et les « Kchatryas », les « Parayanes » frôlaient les « Vellajas ». Ils partageaient la même chambrée, buvaient la même eau et mangeaient la même nourriture » (Singaravelou, 1987 : 100).

Ce rôle fait de l'expérience de ces dépôts un lieu qui se veut identitaire, relationnel et historique. Ce lieu par métonymie et métaphore va devenir le symbole de l'arrachement, de l'exil ; lieu qui peut signifier le même espace englobant pour des groupements et des individus variés, mais en vertu de systèmes symboliques sensiblement différents. Ces lieux de passage (les dépôts d'embarquement, le bateau et les débarcadères) sont une condition de réalisation de l'identité indienne en diaspora car ils lui confèrent une image et des points d'ancrage de son enracinement mémoriel ; ils le sont aussi parce qu'ils permettent au groupe qui va se territorialiser (à l'arrivée) d'avoir une existence collective et une mise en scène. Mais plus encore, ces lieux symboliques de l'arrachement participent à la structuration du territoire. Ils font le lien entre un espace géographique structuré par les principes de contiguïté et de connexité et un monde symbolique.

Toutefois, il fallait quand même aux coolies le puissant attrait de la prime d'engagement lié à la menace de la famine pour tenter l'aventure. Car, l'histoire des conditions d'émigration est toute imprégnée de la traite : navires lents et surchargés où éclatent des épidémies. Les traversées sont longues et dangereuses. La durée du voyage dépend du type de bateau et de l'itinéraire du trajet. En moyenne, il fallait une centaine de jours pour relier Pondichéry à la Guadeloupe. Cette distance temps est malléable et évoluera en fonction des évolutions techniques apportées aux bateaux mais aussi aux aménagements des routes maritimes.

Lors de ces traversées, l'état général de la population et son alimentation vont jouer sur la mortalité. Celle-ci, moins élevée que sur les transports des esclaves africains a été évaluée en moyenne par Dupont (1967 : 54) à propos de la Réunion – pour quarante-deux cargaisons, de 1852 à 1861 – à 3% avec parfois des pics à 15%.

À cela s'ajoutent les difficultés de cohabitation entre des individus de caste, de religion et parfois même de langue différentes, embarquant pour la même destination. Difficultés qui peuvent s'exprimer par le refus constant de manger de la nourriture à bord, qui n'a pas été préparée par des hommes (ou femmes) de la même caste. Ainsi, « *Dans ce vase clos, et durant des mois, les immigrants étaient condamnés à faire l'expérience d'une vie commune,*

de façon plus précise et durable encore que dans le dépôt, à tisser des liens d'amitié et d'affection qui se révélèrent solides et utiles plus tard dans les colonies » (Singaravelou, 1987 : 107). En effet, durant la traversée, comme jadis avec les esclaves africains, se créaient des fraternités, afin d'organiser un minimum de vie sociale durant cette épreuve qui pouvait être très dure.

« Les individus qui avaient établi un tel lien, les « Jahaji », continuaient, après leur arrivée, à se considérer comme frères. Il en résultait par exemple que leurs enfants respectifs, étant liés par une parenté, ne pouvaient se marier entre eux car leur union aurait été considérée comme incestueuse » (Charbit, 1986 : 88).

La vie dans ces lieux de passage, faite de brassage, préfigurait celle des pays d'accueil, où les Indiens allaient devenir autres, ou plus exactement étaient rendu autres par le prisme de la plantation. Aliénation qui se fera aussi par le biais de politiques, souvent coercitives, d'assimilation. De ce fait, cette traversée fût belle et bien une expérience à la fois malheureuse et traumatisante, censurée consciemment ou inconsciemment, par ceux qui ont gagnés les rivages des différents pays d'accueil, mais aussi expérience qui véhicule étrangeté, pénibilité et échos étouffés et censurés parmi les descendants de coolies. Il s'agit ni plus ni moins qu'un espace de construction d'une nouvelle identité. Dans cette lente dissolution, la vision atavique d'un monde s'évapore, et une nouvelle, complexe, émerge.

À leur arrivée, les engagés indiens étaient envoyés dans les plantations où vivaient isolés, complètement coupés du monde, sous la triple dépendance de leur employeur, de la police, et du département de l'immigration. Plusieurs aspects de la vie allaient être réglementés, la liberté de mouvement était notamment limitée par des lois de désertion, de telle sorte que les Indiens étaient dans une situation de quasi-esclavage.

L'itinéraire symbolique qu'emprunte le coolie reste calqué sur le tracé de l'esclavage. Mais cela ne doit pas masquer des différences majeures, et *« il faut se garder par conséquent de voir dans l'esclave et le coolie des figures emblématiques ou interchangeables »* (Hookoomsing, 2001 : 261). Différences qui proviennent du fait que le coolie n'est pas aussi coupé de/dans sa parole que ne l'était l'esclave. Il conserve sa langue maternelle, ses coutumes, même si celles-ci, et leurs textes fondateurs, sont mis à rude épreuve. En effet, des coolies de toutes religions s'embarquent avec *des livres*, sacrés ou non. Le coolie conserve ses repères sémiologiques, même s'ils sont bouleversés. Il a le support textuel pour méditer sur

son sort, et penser sa stratégie de résistance et d'ascension sociale. À l'inverse, l'esclave est privé de sa langue maternelle, aspect crucial de l'évolution de son être-au-monde spécifique. Reste qu'au-delà de la divergence de contexte entre émigrants indiens et esclaves noirs africains, et quelque soit leur parcours, le coolie, tout comme l'esclave appartiennent à une période historique dépassée, celle de la plantation.

2.2/ L'univers de la plantation

En débarquant, les Indiens trouvent dans les îles à sucre à peu près les mêmes conditions de vie et de travail que leurs prédécesseurs. Dans l'ensemble, les conditions de vie domestiques étaient difficiles et souvent périlleuses. Cela n'était pas sans rappeler les pénibles réalités du passé esclavagiste récent. À leur arrivée, les Indiens trouvaient les mêmes logements insalubres et exigus autrefois destinés aux esclaves, regroupés autour des usines.

Ces baraquements ou « *coolie-ranges* » (camp des engagés), « *étaient des habitations collectives en bois avec un toit en tôle ondulée, formées par une ou deux rangées de pièces séparées par un mur central, les pièces ouvrant de chaque côté. L'ensemble était surélevé de 0.5 à 1m au dessus du niveau du sol [...]. La superficie moyenne de chaque pièce était de 120 pieds carrés (10 m²) ; celle-ci était allouée à trois hommes seuls ou à un ménage avec deux enfants* » (Singaravelou, 1987 : 183).

Il est inutile de préciser que ces camps étaient localisés dans des zones marginales, entendons par là non utilisables pour l'agriculture, aux sols les plus pauvres et les moins bien drainés. Parallèlement à ces logements insalubres et mortifères, les Indiens trouvaient à leur arrivée les mêmes carences alimentaires et la même pauvreté dans l'habillement que leurs prédécesseurs esclaves.

Du point de vue du travail, la main-d'œuvre indienne dans les champs se décomposait en trois catégories : les travailleurs contractuels ou engagés, les travailleurs libres résidant dans les plantations ou casés, et les travailleurs libres « non-résidents » habitant hors de la plantation. Et il faut savoir que le nombre de travailleurs contractuels a diminué à partir du dernier quart du XIX siècle.

Ces derniers fournissaient un travail lourd et mal rémunéré. Les horaires réglementaires étaient largement dépassés, les coolies devaient soutenir un rythme très élevé à la fois dans les champs et les usines. Ces conditions de travail sur les plantations ressemblaient, malgré les interdictions prévues par les textes, au travail forcé ; et des abus font que des hommes tel que Schoelcher demandèrent l'arrêt de ce système de main-d'œuvre qui compta jusqu'à 38% de décès en Martinique et 42% en Guadeloupe.

La Martinique y mit fin elle-même, alors que le gouvernement dû intervenir en Guadeloupe, les planteurs souhaitant continuer à recevoir des Indiens (le dernier convoi quitta l'Inde en 1889).

La plantation était un univers clos, un moule oppressif exerçant un fort pouvoir coercitif sur les engagés Indiens qui étaient ainsi plus actants qu'acteurs. Face aux contraintes imposées par l'économie de plantation, le système des castes n'a pas résisté. Les contremaîtres pouvaient être choisis dans une caste inférieure et exercer leur autorité sur des travailleurs appartenant à des castes supérieures. Ou encore selon Charbit (1986 : 90), la séparation physique entre les castes, déjà impossible durant la traversée, ne pouvait pas non plus être maintenue lorsque les individus partageaient les mêmes logements et la même nourriture.

L'espace de vie et de sociabilité assigné à l'immigré indien était soumis à une réglementation stricte sinon policière.

2.3/ Le coolie, du stéréotype à l'ethnotype

La mise en contact des immigrants Indiens et des Noirs/nouveaux libres au lendemain de l'abolition de l'esclavage a inauguré des relations de type conflictuel. Les coolies indiens, sont les derniers arrivés dans le creuset de la plantation, dans le code de la complexité de sociétés plurielles. Au Cours de ce XIX siècle, l'engagé indien met pied sur des terres en fusion : il se trouve confronté aux étapes initiales du métissage culturel, aux premiers heurts entre cultures indiennes, occidentales et africaines, aux balbutiements de la créolisation. La traversée des *kala pani* le pousse à se repenser dans un cadre où l'exclusion semble être la règle.

« Dans le triangle colonial issu de la thèse Blanc, de l'antithèse Nègre et de la synthèse Créole, l'Indien fait figure d'intrus. Il se fait alors absorber, digérer, en se créolisant, en devenant créole, pourvu bien entendu qu'il soit « digérable », c'est-à-dire négligeable en termes de quantité, de pouvoir et de proximité avec l'arrière-pays » (Hookoosming, 2001 : 254).

La transition sociale que connaissent les colonies au moment où les Indiens y sont versés fait donc de ces derniers un corps étranger venu s'ajuster à des structures stables dans leur découpage. L'altérité les oblige à expérimenter une autre vision du monde. Obligation pour le dernier arrivé de se situer dans ce nouvel enjeu culturel où l'autre est une figure ambiguë, porteuse de signes de reconnaissance et d'annihilation. Les nouveaux arrivants se voient transformés en boucs émissaires immédiats des malaises que vit la société post-esclavagiste.

« Longtemps stigmatisée par le fait d'être venue prendre le relais de l'esclavage, et d'avoir été ainsi la complice, involontaire mais complice quand même, de la permanence de la société coloniale après l'abolition de l'esclavage, l'immigration indienne a été à la fois étrangère, méprisée et fondamentalement exclue. Le temps de la Négritude l'a ignorée. L'Indien était le coolie, socialement inexistant... fondamentalement à l'écart » (Benoist. Cité par Carter & Torabully, 2002 : 12).

Le coolie indien, assimilé à l'esclave par le planteur lorsqu'il débarque au port et va se substituer à l'esclave noir en s'installant dans les « Niger Yard », suscite la limite avec les anciens esclaves nouvellement affranchis et fait naître la méprise. Si bien que le coolie est esclave après l'esclavage, pire, il est perçu comme esclave volontaire : il casse le prix du travail, sauve le maître d'une revanche de l'ancien esclave.

Dès lors, tout au long du XIX et du début du XX siècle s'est développée une vision duelle et duale des coolies provenant de leur situation d'intermédiaires¹⁶. Intermédiaires entre l'élite et les masses, et reconnaissables par leur phénotype.

¹⁶ "The nineteenth-century official stereotype which had posited a dualistic coolie character – yielding and bowed before the plantation manager, yet murderous and unflinchingly callous when facing his adulterous wife – was replicated and immortalized in literacy works of the period. Even as the Indian sugar worker metamorphosed himself in the colonies to become an Indo-Guyanese rice farmer, or an Indo-Fijian shopkeeper, or an Indo-Mauritian planter, he continued to be fixed in the colonial novel, firmly attached to his hoe, eyes cast down, while his daughter increasingly peopled the fantasies of story-tellers who portrayed them in helpless, hopeless sexual bondage to the white salaried staff of the sugar estates" (Carter & Torabully, 2002: 62).

« *Ils étaient un Autre qui mangeait autrement, portait des habits différents, pratiquaient une autre foi, et, surtout étaient physiquement très différent. Ni blanc, ni Noir, l'Indien s'inscrivait immédiatement dans une autre dimension culturelle, rejeté par les uns et les autres en raison de sa différence. Celle-ci fit d'emblée de l'Indien une personne incomprise* » (Ebrahim-Vally, 2003 : 221).

Le coolie indien incarnait la figure de l'étranger à laquelle on associait des représentations multiples, toujours liées au risque : captation économique, de pouvoir et de menace sanitaire. Suspicion qui pouvait prendre la figure de la théorie du complot, car les coolies indiens forment dans les nations où ils ont été déversés des étrangers pouvant simultanément se revendiquer d'ici et d'ailleurs à la fois. Appartenant toujours à un ailleurs mal précisé, ils sont potentiellement considérés comme traîtres. Leurs particularismes et coutumes socio-culturelles suscitaient un sentiment anti-indien chez les esclaves nouvellement affranchis.

Toutes ces images développent un caractère stéréotypé du coolie, construit d'après quelques traits jugés représentatifs de ces derniers. L'ensemble de ces clichés, de ces idées fixes se fait sans considération des classes sociales, des castes, des cultures et tempéraments individuels. Les puissances coloniales en particulier développent un modèle figé du coolie, un ethnotype s'appuyant sur des images sélectionnées et des raisonnements spécieux qui évoluent en fonction de la conjoncture économique, celle liée au sucre principalement.

Transposé dans les « *sugar estates* » britanniques ou dans les plantations françaises, la « docilité », la « vulnérabilité » du coolie indien, ainsi que son relatif manque d'ambition, deviennent simultanément les explications et les alibis officiels d'une part à la légitimation de l'immigration indienne, d'autre part à la prolongation d'une institution qui se veut fondamentalement coercitive : la plantation.

Le coolie se pose comme l'antithèse du noir, il est l'allié de l'oligarchie sucrière, il est plus industriel, plus économe et moins jouisseur ; de ce fait, il vole l'ascension sociale à l'émancipé, et suscite haine et rancune.

« *Tandis que l'Africain, vivotant au jour le jour, frondeur et jouisseur va au cinéma ... les mains dans les poches vides, dans chaque taudis indien, hommes, femmes, enfants, vieillards triment et s'esquintent à l'épargne* » (Martial. Cité par Carter & Torabully, 2002 : 74).

Le coolie est pour le blanc l'âme de l'industrie sucrière, un travailleur infatigable qui s'emploie à faire fructifier le bien d'autrui. Il est aussi consciencieux et travailleur.

« *L'Indien type, je me le représente toujours courbé sur cette terre qu'il aime et qu'il veut, perpétuellement besognant car il sait que le travail seul, incessant, continu, en donne la possession* » (Charoux. Cité par Carter & Torabully, 2002 : 74).

Parallèlement, le succès commercial des free passagers était phénoménal. Il était attribué à leur ardeur au travail et à leur détermination à réussir, à leur sens aigu des affaires, à leur capacité à identifier de nouveaux marchés depuis le comptoir urbain jusqu'à l'avant-poste commercial en zone rurale, à l'exploitation maximale de leurs contacts en Inde et à l'utilisation d'une main-d'œuvre familiale. Si bien que la réussite économique des migrants indiens (coolie et free passagers) suscitât parmi les blancs beaucoup d'envie, d'amertume et d'acrimonie. Ils étaient perçus comme une menace économique ce qui se traduisait par des préjugés raciaux et une discrimination quasiment pathologique. En 1897, un stéréotype racial dressait des Indiens le portrait suivant : « *rusé, âpre au gain, fourbe, excessivement poli, l'âme soudée au corps par l'extrême désir, louable et religieux, de voir la chance lui sourire* » (Mangat. Cité par Brij Maharaj, 2003 : 107). Car, à la fin de leur contrat, les engagés s'installaient soit en ville, soit à la périphérie des plantations et des villages noirs, et comme eux, ils combinaient travail salarié et économie de subsistance. Cet afflux d'anciens engagés devenus travailleurs libres s'établissant dans des petits commerces ou s'improvisant planteurs, provoqua un certain nombre de lois répressives dans les plantations et un changement d'opinion, afin d'endiguer cette surreprésentation de travailleurs libres.

« *L'émergence de l'Indien comme une nouvelle bourgeoisie terrienne et professionnelle réclamant une prise sur le cours de l'histoire bousculait les fondements du vieil ordre colonial, menaçait la pérennité de la suprématie blanche, seule garante des privilèges dont jouissait aussi le groupe de couleur* » (Hookoosming. Cité par Carter & Torabully, 2002 : 62). De fait, le coolie docile devenant un planteur aspirant n'était plus le bienvenu dans une société qui l'avait accueillie comme simple travailleur.

Parallèlement, un autre stéréotype ethnique devenait commun pour les Indiens qui en fin de contrat s'installaient en zone urbaine, ainsi que pour ceux qui après une longue période d'épargne avaient réussi à devenir propriétaire terrien. Celui-ci avait trait à leur mode de vie et plus particulièrement à la salubrité de leurs habitations. Les planteurs blancs étaient persuadés que les indiens vivaient dans des conditions hygiéniques inacceptables pour un occidental.

Ainsi il existait une somme inépuisable de stéréotypes envers les coolies indiens qui jouaient sur divers registres. L'Indien était tour à tour travailleur et consciencieux, voleur, menteur, fataliste. Et nous n'évoquons pas ici l'image de la femme indienne. Au-delà de la variabilité de ces qualificatifs, un élément demeure stable : il apparaît comme le contrepoint du noir. À la fois dans les images et imaginaires liés à l'univers de la plantation, mais également en société : pas de mixité, ou plutôt une impossibilité de mixité et une nécessité d'endogamie. Les Indiens avaient été manipulés pour faire office d'intermédiaires et servir les intérêts des colons. Ils sont inévitablement devenus des boucs émissaires de l'exploitation coloniale du fait de leur position d'intermédiaire entre l'employeur et l'employé, entre le producteur et le consommateur, entre l'élite et la masse, entre un ici et l'ailleurs. Position ne pouvant être que dangereuse en cas de crise sociale et économique (pensons notamment à la situation des Indiens en Ouganda lors de la décolonisation).

3/ Identité, feuilletage identitaire et coolitude

Cette perspective historique vue ci-dessus nous permet de comprendre les processus identitaires en œuvre chez les coolies. L'identité s'inscrit avec précision dans les mouvements de l'histoire. L'habitation, qui indique parfaitement l'entière sujétion de la vie sociale au système de plantation, les discriminations, et plus largement le racisme ambiant préfigure déjà une nouvelle conscience du monde et de la culture. La plantation est le moment au cours duquel des hommes arrachés à la terre, au sang et au sol, apprennent à imaginer des communautés au-delà des liens du sol, sortent du confort de la répétition et inventent de nouvelles formes de mobilisation et de solidarités transnationales. Il semblerait que cette expérience singulière et fragmentée de l'émigration entre exil, survie et retour (pour certains) constituent les pièces du puzzle de cette énigme de la continuité dans l'adversité, de la résistance à la destruction ; en somme, de cette résilience collective.

Comment évolue l'identité en migration ? Comment s'effectue la transition de l'aliénation à l'appropriation ? Et, s'il y a appropriation, quels sont les territoires de cette identité en migration ? D'ailleurs, ne doit-on pas plutôt parler d'identités contextuelles ? Et, si plusieurs identités peuvent coexister, plus ou moins en sommeil dans un même individu, et si à chaque

identité correspond un territoire, ne s'ensuit-il pas que chaque individu dispose de plusieurs territoires, eux aussi éminemment contextuels ?

Je propose de répondre à l'ensemble de ces interrogations en continuant à me focaliser sur l'expérience des Antilles et des Mascareignes. Archétype de mon objet d'étude qui me fournira des éléments de réponse sur ce qu'est l'identité en migration et par extension en diaspora.

3.1/Identité en migration

Que reste-t-il de l'indianité originelle débarquée au XIX siècle ? Quels sont les marqueurs identitaires qui fonctionnent comme des facteurs d'hétérogénéité au sein du groupe (les Indiens) ?

Il semblerait que le premier repère qui a permis aux coolies Indiens de se différencier est leur port d'embarquement en Inde – et non leur village d'origine –, les uns étant des *Madrassi* ayant embarqué à Madras et les autres des *Calcutti* ayant embarqué à Calcutta. Cette distinction fut le premier indicateur de séparation tangible au sein d'une main d'œuvre sous contrat, répartie au hasard entre les plantations. Premier indicateur, car la caste voyage mal. Sitôt sur les bateaux, intervenait la première transgression aux règles quotidiennes de la caste. N'étant pas en mesure de se regrouper autour d'affinités sociales liées à la caste, les premiers coolies ont eu recours à la distinction la plus évidente du moment : leur port d'embarquement, afin de reproduire un monde compréhensible, un monde qui devait être stratifié. À l'inverse, les passagers n'ont pas eu à subir les mêmes contraintes que les immigrés sous contrat. Ne devant pas vivre dans la même promiscuité des baraques sous la coupe des planteurs, ils se sont installés librement en groupes selon les règles de leur caste ou de leur fraternité. Au regard des conditions d'émigration et de vie dans les plantations, les coolies se retrouvèrent dans un monde dépourvu de repères pré-établis. Sans le support de la réalité sociale de l'Inde, les coolies ont dû recréer des communautés qui ne suivent pas les préceptes fondamentaux ni de la caste ni de la fraternité et réinventer un ordre social qu'ils pouvaient comprendre et qui leur serait propre.

Cependant, il ne faut pas omettre que l'économie de la plantation a profondément marqué le destin des Indiens dans la Caraïbe. Elle explique leur forte concentration en milieu rural,

tandis que les transformations dans des pratiques religieuses et la désagrégation du système des castes en sont plus ou moins directement le résultat. Mais les Indiens ont compensé l'abandon de certaines caractéristiques socio-culturelles par la réaffirmation de leur identité communautaire : le développement de la culture du riz et l'endogamie en sont deux exemples frappants (Singaravelou, 1987).

Agents de la reconstruction de leur propre identité, les coolies durent d'abord comprendre et se conformer à l'ordre sociopolitique de leur pays d'accueil. Se reposant sur le concept familial de stratification, ils s'employèrent à réinventer des marqueurs susceptibles de les aider à établir des sous-communautés ressemblant à la sous-caste à laquelle ils appartenaient en Inde.

3.2/ Mémoire, coolitude et culture de diaspora

« Nos aïeux venaient tous de quelque part, nous avons pour mission de continuer leur exil dans un lieu devenu pays natal » (Carter & Torabully, 2002 : 6).

Un des ingrédients essentiels à la constitution de ce bricolage identitaire est celui fourni par la coolitude qui est une sorte d'énoncé des origines, révélant la trajectoire. Elle serait fondée sur la notion d'identité multiple, une identité rhizome (Deleuze & Guattari, 1972), ouverte sur le monde et sur la mise en relation des cultures ; permettant d'échafauder une troisième voie, une alternative entre l'assimilation et l'essentialisme. Mais, c'est avant tout un néologisme formé en 1992 par Torabully (Carter & Torabully, 2002).

La coolitude est une volonté de reconstituer les déchirures sociales, de remplir les trous de la mémoire collective et d'établir des relations hors du modèle du pays d'accueil. La démarche intègre l'histoire des plantations, des habitations à sucre, et l'imbrication des différents peuples qui sont arrivés, volontairement ou pas. La coolitude rejette l'unicité, l'universel, la pureté et la transparence. Elle prône la diversité et fait l'éloge du métissage culturel. Ce néologisme indique l'identité ancestrale reconquise par une traversée de la mémoire et dépasse le concept d'indianité, qui rappelle le retour vers la patrie d'origine. Il nomme le processus de métissage, d'échanges interculturels, de créolisation au présent. D'actualité, il tient compte des expressions interculturelles où la part indienne est présente dans les créations contemporaines.

Dès lors, si « *la Négritude sut assumer le mot nègre, insulte jetée par l'Occident à la face des fils de mère-Afrique. La Coolitude cherche à son tour à assumer le mot coolie [...]. La Coolitude vient, aux côtés de la Négritude [...] apporter son indispensable pierre à l'édifice que nous sommes en train de construire depuis des siècles : la créolité* » (Carter & Torabully, 2002 : 215).

Créolité où le créole désigne dans son étymologie même, la nouveauté, l'artificialité, l'inouï de ces sociétés qui sont nées de ce fameux bouillon, de ce brassage culturel de peuples originaires de quatre continents (Afrique, Europe, Asie, Amérique). Il désigne un monde neuf.

« *Maelström humain, culturel, linguistique et religieux qui n'a pas abouti à un mélange harmonieux ou en tout cas complet comme cela a pu se produire dans l'Ancien monde où Gallo-romains et Arabo-berbères par exemple, se sont mêlés jusqu'à ce que l'on ne puisse guère plus reconnaître ce qui tient de l'autochtone et du conquérant* » (Glissant, 1981 : 121).

En effet, dans le monde Caraïbe, aux Antilles particulièrement, le mélange s'est fait sous le mode de la diffraction, de l'hétéroclite, du bricolage culturel et loin de fusionner jusqu'à effacer les traces de leurs origines, les apports culturels des quatre continents se sont ici agrégés, juxtaposés sans presque jamais disparaître en tant que tels.

Le créole ne possède pas une nouvelle identité, mais de nouvelles identités. Le phénomène de créolisation a inventé de toutes pièces l'identité multiple. Identité multiple qui préfigure la globalisation.

De fait, la coolitude insiste sur l'humanité à venir, celle qui doit naître une fois que les figures coloniales de l'inhumain et de la différence raciale auront été abolies. Elle est une espérance dans l'avènement d'une communauté universelle. Elle est un moyen de penser l'ambiguïté de la conscience diasporique : en insistant sur les temporalités bouleversées par le souvenir d'évènements traumatiques, sur les identités multiples qui se démultiplient, la coolitude serait une illustration, ou plutôt une des illustrations de la globalisation culturelle, elle s'inscrirait dans le flux mondial d'objets, d'images et significations définissant une nouvelle culture mélangée, métisse, créolisée faite d'échanges.

Elle serait le véritable lieu d'ancrage des descendants des coolies, leur seule issue pour réparer et surmonter les blessures d'une mémoire dévastée par le colonialisme et le racisme.

Mais, la coolitude est une base essentiellement narrative ; elle relève d'une élaboration à la fois intellectuelle et idéologique. C'est avant tout une structure discursive, où le destin tragique fonderait une identité diasporique que l'on ne peut toutefois définir de manière essentialiste. Car elle est issue de l'entre-deux, de l'entrelacement, de l'enchevêtrement et de la concaténation des différents segments culturels mis dans le moule de la plantation.

En somme, la coolitude est une réécriture de soi.

En conséquence, la coolitude montre comment le colonialisme fut planétaire et contribua à l'universalisation des représentations et des institutions. Elle nous dit que ce processus, loin d'être à sens unique, fut paradoxal, gros de toutes sortes d'ambiguïtés. D'où une identité ambiguë, feuilletée.

Ainsi, plusieurs systèmes de référence cohabitent simultanément et on les choisit en fonction du cours social de l'histoire. C'est une logique de la diversité qui converge vers un émiettement de petits récits socioculturels donnant l'impression d'une lecture hybride. Le seul méta-récit capable de les unir en une totalité conjointe est celui fourni par la coolitude. Mais attention, la coolitude n'est pas un cri ethnique, elle ne prône pas une unité du corps social soudé par la conscience de sa trajectoire commune ; elle contribue à donner un sens tragique, donc historique à la conscience collective de tous les Indiens, même s'ils sont dispersés entre la Guadeloupe, la Martinique, la Réunion, Fidji, l'Afrique du Sud, Trinidad et Tobago etc. sans compter leur terre d'origine.

La coolitude se fait l'élément constitutif d'une culture de diaspora, du moins d'une expérience diasporique qui se définit:

“Not by essence and purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of identity that lives with and through, not despite, difference; by hybridity. Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference. Identity in diaspora is not seen, therefore, as static or fixed but rather as subject to the continuous play of history, culture and power”(Hall. Cité par Carter & Torabully, 2002: 11).

Culture de diaspora qui conduit dans certains cas – mais pas nécessairement, ni durablement – à une réinterprétation des références culturelles d'origine. La coolitude articule donc de

manière originale les références et valeurs héritées avec celles de la société d'installation. Elle se traduit par des œuvres littéraires et artistiques ou des manières et savoir faire spécifiques, élaborés en exil, susceptibles d'être transportés ailleurs.

Dès lors, La culture serait le véritable lieu d'ancrage pour ces descendants d'engagés indiens : une culture mélangée, créolisée, faite d'échanges, de négociations et de transformations. La culture serait la seule issue des coolies pour réparer et surmonter la blessure d'une mémoire dévastée par le colonialisme et le racisme. Et cette culture est acclimatation de l'Inde en terre plurielle. Elle est une rencontre entre langue française, anglaise, tamoule... avec une poésie créole, syncrétique. L'identité du coolie doit être exprimée aux prises avec l'altérité, sans renier ses racines, en faisant sien l'humus interculturel.

Enfin, l'Inde est le point de départ de la coolitude, mais certainement pas la destination finale : elle n'est pas un référent ultime. Ainsi, il est légitime de se demander si les Tamouls arrivés dans ce contexte si particulier, sont encore Indiens ou déjà Français ? Et quelle « sorte culturelle » de Français sont-ils ? Des nouveaux Français créoles, ou encore la résultante de plusieurs courants qu'une anthropologie du métissage s'emploie à mettre au jour. Dans ce contexte multidimensionnel, nous allons nous interroger sur les catégories de citoyenneté et de nationalité comme échelle identitaire.

Conclusion du chapitre 1

Blacks waters et Black Atlantic

L'immigration indienne organisée et institutionnalisée par les puissances coloniales à travers des systèmes de recrutement multiformes constitue un important courant de la diaspora indienne et apparaît comme son acte fondateur au regard de l'ampleur de la dispersion. Celle-ci se caractérise toutefois par l'absence d'une téléologie du retour collectif. Par contre, une dimension traumatique et tragique est reliée à cette dissémination que certains chercheurs ont associée à un nouveau système esclavagiste (Tinker, 1974).

On aurait pu s'attendre à un broyage rapide des références identitaires indiennes dans la matrice de la plantation, ce n'est pas exactement le cas, il s'agit plus d'une érosion. Les discriminations, l'exclusion et la ségrégation relatives à l'univers de la plantation ont contribué à une visibilité sociologique des groupes indiens dans les empires coloniaux, et à l'illusion de leur unité. Cela les a contraint à cristalliser une identité plus affirmée entre eux que celle qu'ils avaient à leur arrivée (nous verrons que la capacité performative des discours des sociétés d'accueil est un phénomène commun à l'ensemble des segments diasporiques tamouls). D'autant plus que cet itinéraire de l'Inde aux économies de plantation n'est pas unique ; il s'accompagne de trajectoires annexes : du camp au village, du village à la ville et de la ville au pouvoir politique. C'est d'ailleurs la main mise sur ce dernier qui sera le support à des crispations identitaires lors du mouvement des décolonisations.

À travers la description de ce premier segment diasporique, j'ai aussi voulu évoquer des parallèles entre la Black Atlantic (diaspora noire du nouveau monde) de Gilroy (1993) et la traversée des black waters des coolies. Dans les deux cas, la pluralité de sens l'emporte. Le concept de coolitude permet d'entrevoir cette expérience multiforme. Il apparaît que l'engagisme a enfanté une formation culturelle particulière, de même que la traite fut un événement fondateur à la formation de la diaspora noire des Amériques (Chivallon, 2004). La coolitude reconnaît l'hétérogénéité et la diversité de l'identité. En cela, ce premier segment diasporique se rapprocherait du type hybride de Chivallon, ou encore du type culturel ou postmoderne de Cohen. Au final, ce segment diasporique est fondé sur le principe de la fusion des contraires : la continuité et la rupture, le même et le changeant (Chivallon, 2004 : 28).

Chapitre 2

Projet moderne, projet colonial ; universalisme et assimilation versus décolonisation et particularismes

« Idéologiquement et institutionnellement, cet impérialisme tourné vers l'outre-mer était l'héritier de l'impérialisme européen de l'époque révolutionnaire et napoléonienne, et s'inscrivait peut-être aussi, plus lointainement, dans la tradition de l'Empire romain. Du point de vue de l'idéologie, il était conçu comme une mission libératrice et civilisatrice ; du point de vue institutionnel, il ira beaucoup plus loin que les impérialismes anglais ou allemand dans l'assimilation juridique et politique des populations d'outre-mer, l'objectif étant la construction d'une plus grande France ». (Brubaker, 1997 : 34.)

La période coloniale se confond en France avec une conception de la légitimité politique fondée sur une logique de *« la prééminence de la citoyenneté nationale, posée comme principe d'organisation politique et comme valeur fondatrice de l'ordre social, [qui] pouvait conduire à exiger de ses membres le sacrifice suprême : mourir pour la patrie »* (Bordes-Benayoun & Schnapper, 2006 : 20). Cette logique s'accompagnait d'un projet d'homogénéité et d'unité culturelle de la population nationale, préalable nécessaire à la condition de l'État-nation, dont le relais est une rhétorique assimilationniste. Il était en effet exigé des futurs citoyens français qu'ils renoncent à leur culture traditionnelle, à leur spécificité. De fait, l'assimilation est l'idiome de la colonisation. C'est en cela que le projet colonial français se distingue du projet britannique qui s'appuyait sur un « différentialisme » froid, dont l'adage *« diviser pour mieux régner »* en était de façon métaphorique le fer de lance.

Cependant, il est nécessaire de mesurer cette opposition. Car, les relations initiales entre l'école républicaine française avec la colonisation, oscillent entre intégration et différenciation. Toutefois, l'ambition démocratique impliquait la participation égale de tous à la vie collective. Tous devaient donc disposer des mêmes compétences et des mêmes références culturelles. La logique de l'État-nation était de tendre vers l'unité culturelle de la population nationale, c'est-à-dire faire coïncider l'organisation politique avec le peuple.

Ces actions visaient à réduire les particularismes non seulement politiques, mais aussi et

surtout culturels, en imposant la connaissance d'une langue commune, en inventant et diffusant une histoire nationale par l'école et les institutions académiques, et en entretenant par des rituels une mémoire collective. Tout cela étant des instruments permettant de créer un sentiment d'appartenance national, et à terme, une nation.

Mais qu'advient-il de cette homogénéisation avec la multiplication des trajectoires migratoires insufflées par la décolonisation ? Il faut à nouveau voir le couple colonisation/décolonisation comme un élément explicatif des différents paradigmes culturels qui cohabitent au sein des individus.

Il paraît indéniable que la profondeur de l'acculturation n'a pas été la même pour tous les segments diasporiques tamouls. La citoyenneté ainsi que la nationalité agissent ici comme des éléments de compréhension du couple inclusion/exclusion à la société française.

Texte 2 - Chez ces gens là¹⁷

« J'ai passé quelques années dans ma famille à Paris. Je m'y suis sentie mal. Je suis française par mon père, je ne suis pas Tamoule. Je n'ai rien à voir avec ces gens là. Je ne pratique pas tout ce qu'ils pratiquent (...). Les Tamouls sont des gens qui n'ont pas de culture générale. Ce sont des Dravidiens, de toute façon moi je suis française, et je me sens plus européenne que Dravidienne. Je n'ai rien à voir avec ces gens là. Pour la simple et bonne raison qu'ils ne sont pas Français. Ce sont soit des Sri Lankais, soit des Pondichériens, mais pas des Français ».

Ainsi il faut comprendre ce qui sous entend cette différenciation voulue et affichée, et les difficultés qui apparaissent dans la gestion ou la mise en adéquation de deux ou plusieurs contenus culturels. Et l'on voit bien que la citoyenneté et la nationalité sont des modes de production d'altérité et donc d'identité qui vont se surajouter à un feuilletage identitaire déjà complexe.

¹⁷Extrait d'un entretien mené le 05/02/2007 à Pondichéry. Notre interlocutrice est âgée de 44 ans. Elle occupe des fonctions d'enseignement et habite Pondichéry depuis moins de 8 ans. Elle y est née, mais dit ne pas développer d'attaches avec ce lieu.

1/ Assimilation, citoyenneté et nationalité

On ne peut pas examiner comment la 3^{ème} République a voulu assimiler les uns et les autres sans tenir compte du rôle identitaire attribué à l'Empire colonial. Sous la 3^{ème} République, les certitudes pédagogiques ont un rapport étroit avec la domination coloniale : on enseigne la supériorité de la civilisation française par ce qui serait, en quelque sorte, la preuve des colonies. La colonisation était un devoir républicain et on ne peut sous-estimer la force avec laquelle la 3^{ème} République fit connaître ce principe.

Cette rhétorique nationaliste rend suspect les peuples qui gardent des fidélités transnationales, même s'ils ne se réfèrent pas à un État d'origine. L'assimilation détermine une destruction des spécificités de l'Autre pour qu'il se conforme aux normes établies par la puissance coloniale française et/ou par le monde qui le reçoit. Cette destruction s'appuie sur divers principes de fonctionnement que nous allons maintenant analyser.

1.1/ Acculturation et assimilation : principes de fonctionnement

Les concepts de métissage, d'hybridation, de recomposition, d'acculturation et d'assimilation cherchent à spécifier l'organisation liée au contact entre deux systèmes culturels et les modes opératoires de ce processus d'échange dans lequel se joue la complexité humaine. Je vais m'attacher à analyser les processus d'acculturation initiés par la population tamoule pendant la période coloniale (engagés tamouls des plantations et Tamouls de Pondichéry). Il s'agit de déterminer les processus de l'échange culturel entre des paradigmes ou référentiels divergents, en ayant en tête que ce processus est composé de deux mouvements distincts : la diffusion et la réception. C'est dans l'écart entre les deux que s'élabore une culture propre. Ainsi, ce qui est intéressant à comprendre et à observer c'est ce qu'incorporent les individus et comment ils vivent leur identité eux-mêmes. La valeur du concept d'acculturation réside dans le processus dynamique qu'il exprime. Ce processus est fonction du temps et par là même des généalogies.

En conséquence, ce concept désigne l'ensemble des phénomènes qui résultent d'un contact

continu entre différents individus ou groupe d'individus, entraînant la modification des modèles culturels initiaux de l'une ou de l'autre des communautés. Il exprime une sorte d'action-réaction qui procède des différentes situations de domination et de subordination présents dans tout contact. La sélection des éléments à emprunter ou la résistance qui s'opère, les formes d'intégration de ces éléments dans la culture d'origine et les mécanismes psychologiques en faveur ou en défaveur d'un tel processus sont exprimés dans l'acculturation. Par exemple, l'insertion des coolies indiens dans le système très contraignant de la plantation a exercé un véritable broyage sur les institutions indiennes qui sont incompatibles avec les plantations. La caste, l'unité résidentielle, le calendrier religieux, tout contraint à entrer dans le moule de la plantation. Dans ces conditions, on aurait pu s'attendre à une assimilation rapide des Indiens.

Mais, ce ne fut toutefois pas le cas : « [...] *Les Indiens ont peu à peu acquis de la terre et ont reconstitué non seulement une paysannerie mais aussi une société qui a bien des égards (famille, castes, religion, organisation territoriale) réincarne la société indienne, au prix de quelques érosions* » (Benoist, 1998 : 26).

L'acculturation est donc un processus complexe qui détaille les différentes étapes du processus d'interpénétration des cultures. En tant que cadre explicatif d'une situation de rencontre interculturelle, il se décline selon plusieurs formes : une période de déconstruction, puis de réinterprétation et à terme une assimilation (qui n'est jamais complète, il s'agit là d'une illusion).

Pour illustrer mon propos : tout processus d'acculturation débute forcément par la découverte de traits culturels issus d'un autre groupe. En réponse à cette confrontation, plusieurs réactions entremêlées peuvent s'entrevoir. Lorsque la période de découverte et même souvent d'opposition est dépassée, on assiste rapidement à une phase de déconstruction de la culture d'origine. À celle-ci succède une phase de reconstruction ; mais toutes deux sont en réalité le principe même d'évolution de n'importe quel système culturel.

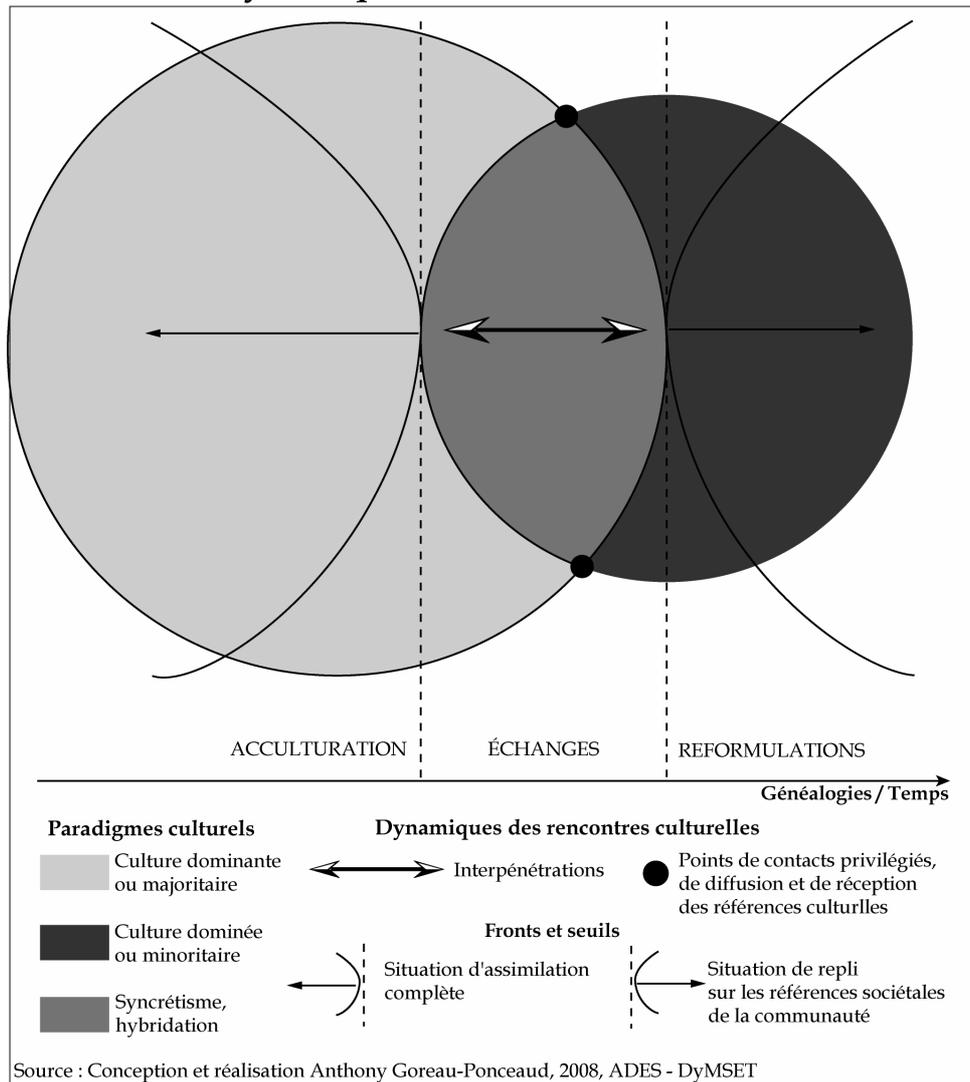
En effet, dans ces îles à sucre de la Caraïbe, « *l'hindouisme s'est trouvé dans une situation de défi, face à une société imprévisible, dans des contacts inattendus, il a été ballotté entre des forces contradictoires et il y a répondu, en trouvant des voies qui tout en le transformant lui ont permis de survivre*¹⁸ » (Benoist, 1998 : 19). Ainsi, cette phase de déconstruction permet de saisir les traits culturels plus superficiels qui peuvent se transformer facilement et montre que

¹⁸ On retrouve là encore cette dialectique du même et du changeant.

la « *déculturation* » n'est pas obligatoirement un phénomène négatif. Car elle peut agir comme cause de reconstruction de nouveaux apports culturels. Il n'y a qu'à songer à ce patrimoine « *d'hindouismes créoles* » (Benoist, 1998) des caraïbes et de la Réunion qui permettent de recentrer l'indianité.

Figure 5 - Principes des rencontres culturelles

Structures et dynamiques des contacts culturels



Cependant, dans la plupart des cas, la phase de déconstruction n'est que la phase normale d'évolution de la culture dans son dynamisme jamais interrompu et prépare une phase plus ou moins importante de recomposition culturelle. On assiste alors à une véritable mutation de la culture d'origine où la discontinuité l'emporte sur la continuité, pour parvenir ainsi, dans le processus d'acculturation, à l'élaboration d'une culture métisse, un syncrétisme culturel qui

utilise le principe de réinterprétation. Celle-ci est caractérisée par la fusion des valeurs des deux systèmes culturels qui se rencontrent, pour donner un nouveau contenu original. Cette constitution syncrétique dépend de l'intérêt du peuple pour la nouvelle culture et les conditions de sa rencontre.

Lorsqu'un individu acquiert des éléments composites de deux cultures et qu'il se trouve confronté successivement aux deux milieux, il arborera alors deux comportements distincts en réponse aux contraintes externes. Il interprétera les éléments culturels, voir les réinterprétera en fonction de la situation présente. La réinterprétation étant un processus par lequel d'anciennes significations sont attribuées à des éléments nouveaux ou par lequel de nouvelles valeurs changent la signification culturelle de formes anciennes.

Ce phénomène n'est pas une perte culturelle sans compensation mais plutôt une continuité, un enrichissement cohérent de l'identité. C'est ainsi que la coolitude est un espace culturel intermédiaire entre indianité et non indianité, elle est le lieu d'une double participation, où les contrastes trop absolus se résolvent dans des combinaisons initialement imprévisibles. Elle est un espace où se rencontrent l'indianité et la créolité. Indianité diffuse et changeante dont le rôle de résistance est l'hindouisme, car même s'il est possible de se dégager de l'Inde, il est rare d'en effacer la marque. Le sacré indien se perpétue à travers les changements. De sorte que la discontinuité est plus à rechercher du côté des généalogies. Car cette réinterprétation est superficielle ou périphérique et n'a la capacité de toucher le centre, le noyau dur qu'à partir d'une certaine épaisseur temporelle. Entendons par noyau dur, la personnalité, les structures perceptives, logiques et affectives ; et par périphérie la diffusion d'un trait culturel, la propagation d'un mythe, le changement de rituel.

Dernier principe de fonctionnement de l'acculturation : l'assimilation. Elle se réaliserait lorsque les membres de la culture dominée se confondent avec la culture dominante en faisant disparaître les traits culturels qui pourraient contrevenir à l'hégémonie et au fonctionnement de la culture dominante. Ceci se traduit par des transformations formelles et matérielles et par un sens du monde bousculé par cette nouvelle donnée.

Ce terme n'est pas neutre et repose sur des philosophies politiques coloniales. En effet, l'assimilation se définit comme la pleine adhésion par les colonisés aux normes de la société d'accueil, l'expression de leur identité et leurs spécificités socioculturelles d'origine étant cantonnée à la seule sphère privée.

Ainsi, l'assimilation est l'absorption culturelle d'une personne ou d'un groupe minoritaire par le groupe culturel dominant ; c'est devenir identique ou semblable. C'est être incorporé. De sorte que la communauté, entendue comme nationale, remplace l'identité culturelle originale par celle du groupe dominant. Par ailleurs les phénomènes d'assimilation comportent plusieurs degrés entre la parfaite adhésion aux schèmes de la culture originelle et son adhésion aux schèmes d'une autre culture. Ces degrés sont fonction des idéologies véhiculées par les différentes instances de socialisation de la culture dominante.

Quant au rôle joué ici par l'école de la 3^{ème} république : la fréquentation scolaire progressivement devenue obligatoire et de plus en plus longue, d'autant plus chargée de valeurs qu'elle apparaît comme le moyen de participer à la vie collective et de s'élever dans la hiérarchie sociale, contribua puissamment à homogénéiser les populations nationales. En France, l'école instituée par Jules Ferry et la mythologie qui l'accompagnait – l'élitisme républicain – contribuèrent à acculturer les populations notamment celles qui se pensaient en terme de diaspora pour un temps seulement.

Finalement l'assimilation est une forme poussée de syncrétisme, dans laquelle les valeurs sont totalement incorporées par les deux parties et sans qu'aucune ne ressente un manque ou ne se considère dépossédée d'un patrimoine historique. L'assimilation sociale et culturelle se caractérise par la possibilité donnée au nouveau sujet de jouer un rôle actif dans sa nouvelle société. Mais, cette transformation intérieure de l'individu, faisant faire le deuil d'un passé parfois riche de valeurs et de tabous, ne se déroule pas toujours de façon harmonieuse. Et la condition de ce rôle est déterminée d'abord par la citoyenneté, et ensuite par la nationalité, qui sont toutes deux conçues comme un engagement sans retour.

C'est pourquoi je veux analyser maintenant les conditions de l'assimilation à Pondichéry par l'expérience de la démocratie.

1.2. Assimilation par l'expérience de la démocratie à Pondichéry

Du traité de Paris de 1814 jusqu'au traité de cession du 28 mai 1956, Pondichéry a été continuellement française pendant près de 142 années. Mais sa population quant à elle n'était pas soumise à cette exclusivité, bien au contraire. Sa principale caractéristique était son cosmopolitisme. Depuis l'installation des Français dans le territoire de Pondichéry, des

hollandais, des arméniens, des maures, des anglais et beaucoup de portugais contribuaient à ce mélange culturel.

Toutefois, au-delà de ce cosmopolitisme, un certain clivage opposait principalement les Européens aux Indiens, pourtant eux-mêmes divisés en catégories distinctes. En effet, la population européenne était divisée en deux parties : les employés de la Compagnie, y compris les militaires et les Colons que l'on appellera plus tard « créoles » (en 1994, on comptabilisait encore 850 créoles dont la plupart sont rassemblés autour de la *Société mutuelle des créoles*). Ce sont des employés restés à Pondichéry ou leurs descendants. Pour être bref, ce sont des descendants métis d'européens.

« Cette distinction dans la population européenne continuera jusqu'à la deuxième guerre mondiale. Les fonctionnaires français envoyaient leurs femmes accoucher en France pour éviter que leurs ancêtres ne deviennent des créoles » (David, 2005 : 80).

Quant à la population indienne, déjà hétéroclite du point de vue des confessions religieuses, elle n'était pas seulement composée de Tamouls. Il y avait en tête de grands propriétaires terriens, parlant télougou et descendants des anciens officiers de l'empire de Vijayanagar (dernier royaume hindou de l'Inde méridionale qui a duré approximativement de 1336 à 1565), des petits propriétaires terriens Tamouls ou non, et des artisans. Au bas de la hiérarchie des ouvriers agricoles de caste ou hors caste.

Bien que ces deux catégories de population, européenne et indienne, se soient considérées comme hermétiquement fermées l'une à l'autre, il faut noter l'existence d'un métissage qui a produit une catégorie intermédiaire de métis qui étaient habitués à un mode de vie distinct des Indiens et s'habillaient différemment d'eux : les *topas* (littéralement ceux qui portent des chapeaux). Intermédiaires d'une part parce qu'ils n'étaient pas admis par les Indiens et ils ne le désiraient pas, mais ils n'étaient pas non plus admis par les Français (Tirouvanziam – Louis, 1994); et d'autre part parce qu'ils étaient au milieu de rapports de type acheteurs/vendeurs, gouvernants/gouvernés, employeurs/employés qui se tissaient entre la communauté européenne et indienne.

Néanmoins, il est important de convoquer cette diversité, car elle joue encore un rôle dans la construction des récits identitaires contemporains.

Texte 3 - Honneur et fierté¹⁹

- Interlocuteur : « *Moi, vous savez, je ne suis pas n'importe qui. On dit qu'à Pondichéry il n'y a que des gens infréquentables, de basses castes. Ce n'est pas vrai. Moi je suis un descendant de l'empire Vijayanagar. Ce n'est pas rien* ».
- Interviewer : « *En quoi ce n'est pas rien ?* ».
- Interlocuteur : « *Parce que c'est honorable. Même si je suis français et tamoul, je sais que je viens d'une grande famille, une famille de gouverneurs, qui a construit des choses magnifiques. Vous êtes sans doute déjà allé à Hampi ! [...] Malgré tout, à cause de ma nationalité française, il y en a qui disent que je ne suis pas Indien. Ça me permet aussi de contredire ce type d'affirmations* ».

En effet, beaucoup de Français d'origine pondichérienne usent de leurs origines, lorsqu'elles sont flatteuses, pour se distinguer. Certains constituent leur passé sur des récits mythiques, d'autres aiment à rappeler leur ascendance impériale. Tel est le cas d'un de mes interlocuteurs qui tient à sa filiation lointaine avec les Nayak. Ces derniers étaient les gouverneurs locaux de l'empire Vijayanagar et étaient originaires de l'Andhra Pradesh (« *Les Nayaks du Tamil Nadu, de Gingee et de Madurai dont je suis originaire sont arrivés de ce royaume qui a été complètement détruit au XVI siècle* »²⁰).

Surtout, à cette diversité de population correspondait une diversité de statuts dans l'exercice de la démocratie. En effet, les Européens se distinguaient aussi des « natifs » (des Indiens) en ce qu'ils possédaient l'état civil français, tandis que les Indiens étaient soumis au statut civil personnel défini par la coutume et les règles de caste. Pourtant la loi du 18 mars 1848 appelle Français et Indiens des Établissements Français des Indes à élire un député au suffrage universel. De sorte que ces Indiens, sujets français, mais civilement étrangers, se retrouvent en 1848 électeurs sans être véritablement des citoyens, du moins au point de vue du statut

¹⁹Extrait d'un entretien mené avec Mr Sanjivy Ludovic, mené à Pondichéry en 2007. Cet homme français, né à Pondichéry, maintenant retraité de l'administration française a ouvert une agence de voyages à Pondichéry. Il est âgé de 62 ans et veut contribuer à la connaissance et reconnaissance de la culture indienne par les touristes français.

²⁰ Extrait de l'entretien mené avec Mr Sanjivy Ludovic à Pondichéry en mars 2007.

légal (Deschamps, 1997 : 50). Et ils étaient répartis jusqu'au 21 septembre 1881 en deux listes : la première liste comprenait les Européens et descendants d'Européens et la deuxième liste les « natifs ». Mais l'émergence d'une nouvelle catégorie de citoyens, les renonçants, déterminés à passer en première liste selon les dispositions du décret, suscita l'opposition farouche des Européens qui risquaient d'être réduits à une minorité dans la première liste et de perdre toute influence politique.

C'est pourquoi en 1884, le gouvernement français a adopté une solution de compromis par décret. La première liste comprendrait les Européens et descendants d'Européens, la seconde liste les Indiens renonçants et la troisième liste les Indiens non renonçants. Ainsi, la renonciation ne fait pas accéder au statut d'Européen et il semble que la renonciation oblige à déceler de ce qui entre le statut juridique ou l'identité française (et plus largement européenne) détermine l'accès à la citoyenneté.

« Avec le décret de 1884, les renonçants demeurent des indigènes, et en même temps, ils sont déjà des citoyens auxquels on accordera l'exercice effectif des droits politiques nouveaux que leur a acquis leur renonciation seulement dans un avenir indéterminé, des citoyens différés dont l'identité reste à accomplir » (Deschamps, 1997 : 55).

Et, pour accomplir cette identité, il faut se justifier d'un degré réel d'assimilation à une identité européenne réifiée (pour ne pas dire essentialisée). En effet, face à l'insatisfaction du système de trois listes, celui-ci est ramené à deux. Et seuls les plus « louables » des renonçants peuvent être inscrits dans la liste des Européens.

Ainsi, pour être considéré comme assimilé il faut remplir une des conditions suivantes :

- Avoir obtenu un diplôme de l'enseignement supérieur français.
- Avoir occupé au moins pendant cinq ans une fonction administrative ou judiciaire.
- Avoir exercé pendant cinq ans un mandat électif, ou encore avoir obtenu soit une décoration française, soit une médaille d'honneur.

Dans tous ces cas, il faut justifier de la connaissance de la langue française. De sorte que celle-ci fonctionne comme un marqueur social, *« un des lieux où se fabrique l'identité nationale, et la conformité sociale attendu du citoyen »* (Deschamps, 1997 : 62).

En conséquence le critère linguistique et cette *« citoyenneté à brevet »* (Deschamps, D. 1997, p68) reposent sur des critères d'identification fondés sur le rang, la qualification, et la médaille qui vont au-delà de la discrimination électorale et rappellent aux renonçants que la

capacité politique est une aptitude à servir l'Etat. Et, l'état civil englobe les règles, les usages, les traditions et les mentalités ; autant de termes que la notion coloniale de civilisation résume. Toutefois pour les Indiens, le suffrage n'est pas pensé comme le vecteur d'une simple mise en représentation des intérêts particuliers de la communauté mais le moyen de faire souscrire chacun de ses membres au contrat politique fondateur de la République.

Enfin, aura fallu attendre le 23 août 1945 pour que le suffrage devienne effectivement universel, et que toutes les voix comptent pour le même poids. Le droit de vote des femmes complétant ce processus d'universalisation du suffrage.

Mais, ce n'est qu'en 1946 que les ressortissants des territoires d'outre-mer ont la qualité de citoyens français au même titre que les Français de la métropole. Toutes les discriminations disparaissent en droit, et les Etablissements français des Indes deviennent des *territoires d'outre-mer* (il est à noter que les îles de la Guadeloupe, Martinique et Réunion quant à elles deviennent des départements d'outre-mer le 19 mars 1946) De sorte qu'ils font désormais partie intégrante de la République française au même titre que la métropole ; ils cessent d'être la propriété de la métropole en tant que colonies.

1.3/ Renonciation et citoyenneté à Pondichéry : quelles influences ?

« La société démocratique est fondée sur un principe d'inclusion à vocation universelle – la citoyenneté – à laquelle, sous des formes variées, prépare toujours l'école commune » (Bordes-Benayoun & Schnapper, 2006 : 62).

De par son histoire, Pondichéry apparaît à travers la présence française, comme un pôle d'observation privilégié des processus d'acculturation. Le 20 septembre 1881 est publié le « *décret relatif à la naturalisation des Indiens* », autorisant les natifs des deux sexes dans les Etablissements Français des Indes de renoncer à leur statut personnel. Ce texte ne porte pas sur la nationalité, tous les ressortissants des colonies françaises sont nationaux français – mais sur l'ouverture de modalités nouvelles de renonciation au statut civil personnel, et ses conséquences en matière de citoyenneté. La démarche de renonciation constitue un acte volontaire visant à prendre ses distances d'avec la société indienne originelle en se rapprochant du statut de colonisateur Français. De sorte que le 3 janvier 1882 est ouvert dans chaque mairie des Etablissements Français des Indes un registre nouveau, chargé de recueillir

les déclarations de renonciation. Cette démarche est accessible aux natifs des deux sexes, de toutes castes et religions, majeurs de 21 ans, et devant témoins ; et engage irrévocablement et définitivement femmes et enfants mineurs. L'acte de renonciation doit indiquer le nom patronymique que porteront désormais la famille et sa descendance. Car, cet engagement doit être rendu visible à tous et indélébile par l'adoption d'un patronyme, en d'autres termes d'un nom de famille transmissible aux enfants.

Il s'agit d'un pas décisif qui ne peut s'envisager à la légère. C'est une nouvelle forme de marginalisation : après la conversion au christianisme, l'adoption d'un nom patronymique signe l'acmé de la distanciation d'avec la société tamoule. Car, selon la tradition tamoule, le nom n'est pas transmissible, la généalogie se perdant au gré des générations. Lors des naissances, les parents choisissent un nom pour leur progéniture, qui sera différent de celui de sa mère et de son père à la fois, mais son état civil sera marqué comme fils de monsieur et madame. Le premier renonçant fut Ponnuntamby (qui menait campagne en faveur des chrétiens « indigènes ») qui prit le nom patronymique de Laporte.

En échange de la renonciation, les Indiens des Établissements deviennent des citoyens français « différés », avec les droits et les devoirs que cela comporte. Car la citoyenneté a d'abord un sens juridique : le citoyen n'est pas un individu concret, mais un sujet de droit qui dispose à ce titre de droits civils et politiques. De fait, cette assimilation des Indiens renonçants ressemblait de façon frappante à la mission civilisatrice coloniale ayant permis à la France de transformer ses sujets coloniaux en Français. La renonciation instaure la séparation du public et du privé, qui devient un principe fondateur de l'ordre social : au privé la liberté des individus dans toute leur diversité, en particulier religieuse ; au public l'affirmation de l'égalité des droits. Tous les particularismes sont renvoyés à la sphère du privée. Ainsi, ce qui fonde la citoyenneté, c'est cette opposition entre les spécificités de l'homme privé, membre de la société civile, et l'universalisme du citoyen. Mais cette égalité civile, juridique et politique du citoyen ne s'oppose pas aux inégalités économiques et sociales des individus.

Ainsi, la renonciation résulte avant tout d'un acte civil par lequel l'Indien se place volontairement sous le régime de l'Etat civil français. Et, ce ne sont pas moins de 4 402 natifs (Deschamps, 1997) qui ont recouru à ce dispositif dans l'ensemble des Établissements français des Indes. Mais diverses questions se posent : qui sont les renonçants et pourquoi renoncer ? Et quelles sont les implications de ce processus ?

En premier lieu, nous pouvons établir à partir des archives et des documents publiés dans les lettres du CIDIF²¹ que la renonciation est loin d'être un mouvement spontané d'adhésion, mais plutôt le résultat d'une mobilisation mettant en jeu les solidarités collectives. Car, un renonçant isolé parmi les gens de caste ne mènerait d'autre existence que celle d'un paria, et c'est l'extraordinaire force de la caste que d'imposer à ceux-là mêmes qui prétendent y échapper ses modes de regroupement, de mobilisation et de reproduction. Et il apparaît avéré que nous ne pouvons interpréter le mouvement de renonciation qu'à travers la saisie de ces modes, où s'entrecroisent concurrence de caste, identité religieuse, relations clientélistes et domination coloniale. Précisons que la renonciation n'est pas vécue comme évidente et naturelle et ne peut point s'accomplir en dehors des intérêts, des normes, des valeurs et des pratiques sociales propres au groupe concerné.

De plus, ce groupe est soudé autour d'une identité religieuse : sur 1 175 renonciations accomplies entre le 3 janvier 1882 et le 30 juin 1884 dans la commune de Pondichéry, 908 concernent des catholiques et 267 des "gentils" (c'est à dire des hindous), soit une proportion de 77% et de 23% (Deschamps, 1998). Mais attention, seule une dialectique binaire occidentale pourrait nous faire penser que les renonçants (pour la plupart soit catholiques avant le décret, soit convertis) sont complètement « décastés ».

L'identité religieuse et l'état civil ne peuvent se substituer à l'identité et aux solidarités générées par la caste. Elles opèrent comme de nouvelles possibilités identitaires qui peuvent être convoquées aux moments opportuns. Il ne faut pas oublier que l'assimilation est une notion qui a une signification d'abord juridique, engageant une substitution complète de l'identité légale. D'ailleurs la plus grande part de ces renonçants sont constitués par des Vellaja.

« Les vellaja, dont la curiosité intellectuelle et la culture sont grandes, sont attirés par les valeurs occidentales. C'est dans leur caste que se retrouvent les traditionalistes et les « nationalistes » qui animent les mouvements d'opposition à la présence française ; mais c'est aussi parmi eux que le message évangélique a le plus d'écho et que l'administration recrute ses meilleurs fonctionnaires : leur instruction développée et leur conversion au catholicisme leur ont donné les postes clés dans l'administration et les corps politiques du chef lieu » (Weber, 1988 : 517-518).

²¹ Centre d'Information et de Documentation sur l'Inde Francophone créé en août 1988.

Mais au-delà, de ces préoccupations juridiques, les renonçants bénéficient de l'instruction, deviennent incorporables à l'armée, et la renonciation ouvre une deuxième période d'émigration pour Pondichéry²² : c'est un horizon nouveau qui s'ouvre à eux, la fonction publique d'outre-mer. L'Indochine sera ainsi pour plusieurs Pondichériens une deuxième patrie.

En effet, la France installée en Indochine avait besoin d'auxiliaires fiables pour administrer cette nouvelle et grande colonie. Elle trouva dans ces renonçants Indiens un véritable vivier de fonctionnaires dévoués. Mais, l'administration coloniale opéra un tri tacite, choyant tout particulièrement les Vellaja chrétiens qui vont se rapprocher des colons blancs. Cette émigration est aussi vécue comme un moyen d'être considéré comme Français à part entière.

Car, « très vite, les renonçants, qui espéraient être inscrits sur la première liste, avec les Européens et descendants d'Européens, sont déçus parce qu'ils sont relégués sur la 2^{ème} liste, noyés parmi la masse des Indiens non renonçants, et, de ce fait, doivent subir le joug de la majorité hindoue (...) » (Marius, 2002 : 393).

Dès lors, l'émigration en Indochine est plus qu'un simple exutoire, elle est le moyen d'une ascension sociale rapide contre un minimum d'instruction ; d'une promotion sociale même pour les plus modestes jusque là limités aux mouvements lents.

Cette émigration concerne surtout les *vellajas* catholiques qui émigrent avec quelques *vanniars*, des *naidus* qui occupent des professions libérales. Les *modeliars* seront plutôt dans le commerce et le secteur privé tandis que les *reddiars* sont très peu représentés.

Si les renonçants n'ont pas eu ce qu'ils espéraient sur le plan des droits politiques dans les Établissements des Indes, en Indochine, ils étaient considérés d'une part comme des Français d'origine ayant droit à tous les avantages attachés à ce titre, et d'autre part, comme des citoyens à part entière.

Cette émigration s'intensifie avec la première guerre mondiale. Car, ceux qui ont été

²² Une première phase d'émigration concerne les engagés tisserands du XVIII^e siècle envoyés en France pour former des ouvriers et produire sur place des cotonnades, qui contraste au point de vue du traitement humain du départ massif des coolies du XIX^e siècle. Il faut préciser que le nombre total de ces coolies recrutés dans le territoire de Pondichéry est évalué à 150 000, la Réunion en ayant reçu la part la plus importante.

mobilisés ont été dépayés de force. Ils ont pris goût à une autre forme de vie, et n'ont pas envie de retourner à Pondichéry. L'Indochine leur paraît un pays idéal pour s'installer. De sorte que comme nous le confie Marius Gnanou : *« l'Indochine devenait un pays familier pour les Pondichériens, à tel point que la population de certaines aires de Pondichéry comme Reddiarpalayam a complètement émigré vers Saigon. Ce quartier était d'ailleurs connu et reconnu sous l'appellation « Petit Saigon »*²³.

Cependant, la deuxième guerre mondiale mit un coup d'arrêt brutal à cette émigration, car les Établissements s'étaient rangés du côté de De Gaulle alors que l'Indochine s'était placée sous le régime de Vichy.

Après la seconde guerre mondiale, les créoles et les descendants d'Européens partirent vers la France ou l'Indochine. Mais, leur séjour dans ce dernier pays sera de courte durée. Ils se dirigèrent, massivement après la défaite de Dien Bien Phu en 1956 et plus largement après la chute de Saigon en 1975 vers la France ou vers d'autres colonies ainsi que vers les départements d'outre-mer où ils continuèrent leur carrière dans les fonctions administratives. Ceux qui revinrent en France contribuèrent à la formation de réseaux transnationaux importants dont Pondichéry, Paris et sa banlieue, les Antilles, les Mascareignes, les anciennes colonies d'Afrique du Nord et subsaharienne ainsi que l'Asie du Sud-est en furent les pôles. Selon les propos que nous avons recueillis auprès de Marius Gnanou, cette population tamoule vietnamienne (il est d'ailleurs concerné par cette catégorie) aurait joué un rôle pionnier dans la formation de la diaspora tamoule. En effet, ils ont en particulier servi de pivot aux autres trajectoires migratoires, en particulier en ce qui concerne l'installation des Tamouls sri lankais en Île-de-France.

À cette émigration vers l'Indochine, il faut ajouter (bien qu'elle soit minoritaire) celle vers la Malaisie et Singapour qui s'appuyait sur un tissu relationnel déjà transnational. Tout cela constitue la deuxième phase de cette émigration contemporaine, la troisième étant insufflée par la décolonisation.

Au niveau politique, le bilan de l'introduction de la renonciation apparaît fort nuancé. Si les renonçants accèdent à la pleine citoyenneté avec les libertés et le droit de vote que cela comporte, la réalité sera plutôt décevante : la liberté de sortir de la colonie ne va pas jusqu'à

²³ Extrait d'un entretien mené en mars 2007.

l'autorisation de se rendre en France, d'où la route de l'Indochine comme exutoire quasi-unique à un territoire morcelé et exigu. Il faut bien préciser que la renonciation concerne majoritairement les catholiques. Car, renoncer pour un hindou c'est affronter le mépris des brahmanes pour avoir tenté de fuir sa condition, être pour cette raison exclu de sa caste et de toutes ses solidarités. Renoncer pour certaines catégories de la population, c'est payer chèrement en marginalisation sociale la promotion espérée, et en partie obtenue. Car, pour l'opinion publique, un renonçant est un intouchable, ou de basse caste. Cette association de termes découragera les quelques vellétés qu'auraient pu avoir les grandes familles de hautes castes de suivre le mouvement, à l'exception toutefois des milieux vellajas.

Toutefois cette assimilation politique dénote un fond de liens croissants entre les Indiens de Pondichéry et la France qui atteint son paroxysme lors des conflits mondiaux où les Pondichériens ont combattu avec les Français pour défendre la « mère patrie ».

« Tous ceux qui ont pris part à la guerre n'étaient plus les mêmes hommes à leur retour. La France n'était plus pour eux un pays mythique dont on étudie l'histoire et la géographie dans les livres, c'était devenu un peu leur pays, dont les hommes et les paysages remplissaient leurs souvenirs » (David, 2005 : 137).

Dès lors, avec la décolonisation et la fin de la présence française en Inde, quelle est la part de la France dans la construction des identités, des territorialités et des trajectoires des Pondichériens ?

2/ Décolonisation et diversification des champs migratoires tamouls

L'histoire commune, de près de trois siècles (dont cent quarante deux années sans interruption), avec des relations politiques, économiques et sociales, a créé des liens individuels et collectifs d'amitié, d'attachement, d'estime et de solidarité entre les habitants des Établissements et les Français. L'enseignement du français y a modelé l'esprit de l'élite locale. Ainsi quand l'Inde recouvre son indépendance le 15 août 1947, les Établissements sont très soudés sentimentalement et intellectuellement à la France, mais aussi à l'Inde, instinctivement et culturellement. Alors comment gérer cette ambivalence, cette double

appartenance ?

Parallèlement, il est à noter que la population émigrée de Pondichéry en France, qui est évaluée entre 50 000 et 75 000 personnes selon les sources, est proportionnellement plus grande que la population émigrée du reste de l'Inde dans le reste du monde (ce segment diasporique en migration représente selon les estimations entre 5.2 et 7.7% de la population totale du territoire de Pondichéry en 2001, alors que la diaspora indienne dans son ensemble représente seulement un peu plus de 2% de l'ensemble de la population indienne). De plus, être un Tamoul Pondichérien en France est une catégorie d'immigration beaucoup plus ancienne que la catégorie être un Tamoul au Canada, en Australie ou encore aux États-Unis. C'est pourquoi, nous devons aborder les trajectoires Tamoules du Sri Lanka sur un autre plan que celles des Pondichériens.

2.1/ Français, Indiens, Franco-Pondichériens et Français d'origine pondichérienne : vers une multiplicité ou une dualisation identitaire ?

"Romains à Rome, dit-on. Mais il n'en est pas ainsi pour le groupe de 14 000 curieux Tamouls à Pondichéry. Une curieuse entorse de l'histoire a fait d'eux, légalement des citoyens français. Ils peuvent très bien ne s'être jamais rendus en France, parler au mieux le petit nègre et s'imbiber de vins de Bordeaux avec la même délectation que s'il s'agissait de rasam et de sambhar. Mais adressez-vous à eux en anglais, laissons de côté le hindi, et le haussement des épaules est si éloquent qu'il rendrait honteux un Français blanc"

(The nowhere people / Les gens de nulle part. Monidoopa Banerjee. Sunday, 6/9/1989. Traduit de l'anglais. La lettre du CIDIF, n°1, 1989 : 25-27).

Le 28 mai 1956, Pondichéry est redevenu indienne à la suite du traité de cession signé entre la République française et l'Union indienne, qui a pris effet à partir du 16 août 1962. Les personnes nées à Pondichéry et domiciliées dans l'Inde, y compris Pondichéry, sont devenues indiennes de nationalité à cette date.

Toutefois, ce traité prévoit en faveur des habitants une possibilité d'option à exercer dans les six mois pour la conservation de la nationalité française. C'est donc ce traité qui fournit le point d'appui à l'actuelle population dite franco-pondichérienne, et que l'on désignera par préférence par l'appellation de population Française d'origine pondichérienne (c'est là le

souhait de Marius Gnanou) à propos de laquelle on peut se demander qui a opté, pourquoi et dans quelles conditions ?

Le jour même où l'Inde prend *de jure* possession de Pondichéry, Karikal, Mahé et Yanaon, la France pour la seconde et la dernière fois, ouvre à tous un nouveau registre : celui de l'option de la nationalité, permise par le traité de cession. Les dispositions de ce texte sont originales en plusieurs points.

En effet, l'article 4 prévoit que « les nationaux français nés sur le territoire des Établissements et qui y seront domiciliés lors de l'entrée en vigueur du traité de cession deviendront nationaux et citoyens de l'Union Indienne ». Mais selon l'article 5, ces personnes « pourront, par déclaration écrite faite dans les six mois (...), opter pour la conservation de leur nationalité ». L'alinéa suivant précise que « la déclaration du père (ou, en cas de décès, de la mère ou du tuteur) déterminera la nationalité des enfants non mariés ; âgés de moins de 18 ans, qui devront être mentionnés dans cette déclaration ». Et l'article 6 stipule que les nationaux natifs des Établissements mais domiciliés en Union Indienne le 16 août suivront les dispositions des articles 4 et 5. Les articles 7 et 8 concernent quant à eux les nationaux nés sur le territoire mais domiciliés hors de l'Union Indienne et des comptoirs : ils conserveront la nationalité française, sauf option inverse exercée dans les six mois.

Les dispositions de ce texte comportent des carences lourdes de conséquences et alimentent aujourd'hui encore de nombreux contentieux.

Au 15 février 1963, fin de la période des six mois convenue, on comptait 4 944 optants adultes, qui formaient avec leurs enfants déclarés un total de 7 106 personnes. Sur un total d'environ 75 000 ayant droit en 1963. Et, « *Sur le total des 7 106 inscrits, on ne compte que 346 non renonçants* » (Michalon, 1990 : 49). À raison de 95,2%, les optants sont donc des renonçants. Bien sûr, tous les renonçants n'ont pas opté, la proportion de ceux qui l'ont fait est à ce jour inconnue. Mais cette part élevée démontre que cette décision est le prolongement d'un cheminement historique et d'un attachement à la culture française. Parmi ces optants, on compte les descendants d'Européens, les fonctionnaires des cadres locaux qui ont eu connaissance de la possibilité de se faire intégrer dans les cadres métropolitains, les familles des militaires français et des fonctionnaires en service à l'outre-mer et enfin certains domestiques des Européens.

Mais, l'option de nationalité agit surtout comme une ligne de fracture séparant optants et non-optants ; exclus et admis. Dès lors, les exclus seront définis soit par défaut, comme non-membres, soit directement comme détenteurs d'un attribut disqualifiant. Quand les admis sont définis positivement (comme membres de), les exclus sont définis négativement et par défaut ils sont exclus non pas pour ce qu'ils sont mais au contraire pour ce qu'ils ne sont pas, c'est-à-dire non reconnus comme admis.

Reste à savoir qui est exclu, qui est admis et comment concevoir de vivre à Pondichéry ou à Karikal en tant qu'étranger sur son sol natal. De fait, on peut comprendre les hésitations des Indiens des ex-comptoirs avant de faire le pas. Et il n'est pas anodin de rompre avec la terre de ses aïeux, dont l'indépendance toute fraîche fut si émouvante. On peut imaginer les pressions contradictoires de la famille élargie, des amis, et l'incertitude devant la gravité d'un tel choix : prendre la nationalité d'un pays qui s'en va. D'ailleurs cette possibilité d'option a donné lieu à des situations extrêmement complexes au sein des familles.

Lors des différents entretiens menés à Pondichéry et à Karikal, au sein de la même famille coexistent des individus de nationalité française et d'autres de nationalité indienne.

Ainsi, ce droit d'option a posé problème aux Pondichériens francisés à qui les deux pays sont chers. D'un côté ils sont tamouls, de langue, de vie. S'inscrire au consulat de France c'est la perspective d'avoir à s'expatrier vers un pays lointain et un avenir incertain. De l'autre, ils ont fait leurs études en français, leur qualification est en langue française, ils sont nourris de culture française. Rester sur la terre de leurs ancêtres c'est se confronter et s'adapter à leurs coreligionnaires tamouls dont trois siècles d'histoire les ont peu à peu éloignés, et avec un avenir tout aussi incertain. L'option ouvrait donc à un vrai dilemme.

Toutefois, la population des Français du territoire de Pondichéry n'est pas composée que d'optants, loin de là. Les dispositions du traité de cession sont claires en ce qui concerne les natifs des Établissements, mais comportent une énorme lacune au niveau des nationaux nés hors des comptoirs, que ce soit en Cochinchine ou en Union Indienne par exemple, et qui ne sont cités explicitement nulle part. Français par filiation, ils n'avaient pas à opter car « *non saisis par le traité de cession* » : les voici donc après un crochet par le tribunal, Français de plein droit. C'est ainsi que vont fleurir en nombre croissant, les litiges sur la question de la nationalité. Les registres de l'option s'étant refermés dans la confusion et l'hésitation, « *ceux*

qui seront pris de regrets trouveront (éclairés par quelques juristes locaux) la parade : « renaître » en territoire indien, à 10m de la frontière s'il le faut » (Michalon, 1990 : 53).

La question va prendre un tour plus complexe encore avec le problème des épouses nées en dehors des comptoirs – et donc dispensées d'option – et françaises par le mariage (David, 2005). Le cas est très fréquent, du fait de l'exiguïté des territoires des Établissements et du tracé aberrant de leurs limites. Un tel maillage multipliera les chances de prendre femme à l'étranger, dans un contexte où les frontières n'étaient que des conventions politiques. S'ajoute à ces situations insolites la tradition tamoule de rejoindre le domicile de ses parents pour son premier accouchement : autant d'enfants non saisis par le traité. La difficulté, vu l'absence d'état civil fiable en Inde reste d'administrer la preuve du lieu de naissance par un document officiel. Des certificats spécieux en tiendront lieu jusqu'en 1982, après quoi, les autorités françaises n'accepteront que des pièces administratives dûment légalisées, ce qui n'empêchera jamais les indélicatesses.

Ainsi, si la liste des optants est close, et appartient à l'histoire, celle des immatriculés (comme on surnomme ceux qui ont obtenu la nationalité après le 15 février 1963) reste bien vivante, par les effets combinés du traité de cession et du code de la nationalité française. La transmission se fait tout naturellement par la filiation et le mariage. Mais le vide juridique que comporte le traité de 1962, introduit une grande confusion dans le fonctionnement de l'état civil du consulat. Toute personne pouvant justifier de sa naissance hors des Établissements Français des Indes, conjointe ou descendante d'un français des comptoirs, a pu depuis 1963 acquérir la nationalité – et la transmettre à son tour. À cela s'ajoute un certain nombre d'immatriculations frauduleuses qui peuvent être de deux types : par la corruption de fonctionnaires Indiens qui usent des lacunes et des non-dits du traité de cession et par « *une filière qui consiste à obtenir un visa afin d'exploiter l'article 153 du code de la Nationalité : celui-ci permet dans le cas présent, aux non-optants de réintégrer la nationalité pour peu qu'ils établissent leur domicile en France* » (Michalon, 1990 : 56).

Ainsi, « *depuis les années 1980 si, par quelque maladresse du traité, on se trouve être de nationalité française, il faut vite faire reconnaître ce statut. Si on ne l'est pas, il faut le devenir à tout prix, par voie d'adoption, de mariage, ou par un moyen frauduleux* » (David, 2005 : 161).

Texte 4 - Un bon contact²⁴.

- Interlocuteur : « Mon fils, il est inscrit à l'école française de Karikal. Vous l'avez sans doute aperçu cette école. Il y a marqué « maison de la France » dessus. Moi je ne suis pas français de nationalité. Mais mon fils il va à l'école française, il ira après à Pondichéry au Lycée ».
- Interviewer : « Pourquoi voulez-vous qu'il suive un enseignement en Français ? ».
- Interlocuteur : « Parce qu'en ce moment j'ai un contact qui peut m'arranger le coup. D'ailleurs, pour Ramesh, c'est la même chose. Pourtant, lui en plus, il vient d'une famille de brahmane, il a un important niveau social ici. Mais bon. Il a inscrit son fils à l'école française lui aussi. On a un contact qui peut nous arranger cela. C'est ce que l'on appelle un *goonda*²⁵ ».
- Interlocuteur : « Oui, avec Nayerswamy on a un bon contact. Ce n'est pas très réglementaire mais bon. Cela a déjà fonctionné pour des amis, je ne vois pas pourquoi cela ne marcherait pas pour nous. En plus on fait des efforts. Nos enfants sont inscrits à l'école, ils suivent un enseignement en langue française. Nous aussi on fait des efforts, on est tous les jours à l'alliance française. Remarque c'est pas difficile, le bâtiment c'est le même, c'est la maison de France ».
- Interviewer : « Et c'est quoi un goonda ? ».
- Interlocuteur (Ramesh) : « C'est quelqu'un que tu payes pour un service. Une sorte d'intermédiaire. Un homme de confiance qui peut avoir ce que toi tu ne peux pas. Vous comprenez ? ».
- Interviewer : « Oui je crois ».

Reste une question importante : comment les Français d'origine pondichérienne vivent leur nationalité une fois devenus étrangers sur leur sol natal ? Comment gérer cette sorte de

²⁴ Extrait d'un entretien mené à Karikal avec Nayerswamy et Ramesh. L'entretien a été mené en anglais. Nous précisons qu'un portrait de Sarkozy trône fièrement chez Nayerswamy, en gage « d'engagement pour la France » selon ses termes.

²⁵ Un goonda est un homme de main.

« duplicité identitaire » qui fonde l'originalité de cette communauté, à cheval entre deux paradigmes culturels ? Et, dans la conscience identitaire des optants, y a-t-il antagonisme ou complémentarité de ces paradigmes culturels ? Se combinent-ils très bien et se complètent-ils mutuellement ? Car, bien que la double nationalité ait été écartée au moment du transfert, des binationaux voient le jour du fait du jeu parallèle des lois indienne et française. D'après la loi française, est français celui dont l'un des parents est français. D'après la loi indienne, est indien quiconque est né en Inde. De sorte qu'un enfant né à Pondichéry après le 16 août 1962 d'un parent français est un parfait binational.

Ainsi, l'acmé de la politique d'assimilation menée par la France est l'attribution de la citoyenneté et de la nationalité, et l'intégration des étrangers dans un ensemble cohérent, universaliste et immuable. Et, si les coolies s'inscrivaient parmi des figures de l'exil et du voyage, la nation quant à elle incarne la stabilité.

« La nation c'est la fin du voyage. Elle implique une sorte de retour sur soi, de fixation en un lieu tangible, chargé d'histoire et définitif » (Bordes-Benayoun & Schnapper, 2006 : 41).

En ce sens, cette phase d'assimilation pluriséculaire est source d'angoisse et de perturbations identitaires. En effet comment déterminer pour cette population son appartenance identitaire : Français, Tamoul, Indien, Hindou, Chrétien, Dravidien... ? Et le fait que 95% des optants aient été des renonçants montre la grande cohérence de la démarche. Mais est-ce que cette nationalité correspond à une identité affichée et revendiquée ? Nous faisons face une fois de plus à un feuilletage identitaire des plus complexes, à des identités hautement contextualisées, et nous devons d'abord faire le distinguo entre nationalité vécue et nationalité acquise prise dans une acception utilitariste. Car, la distinction induite par la nationalité détermine pour les uns et les autres des destinées totalement différentes et des situations sociales complexes. Souvent la nationalité française est perçue comme une situation administrative, un attribut éthéré. Mais un attribut qui ouvre toutefois l'accès à l'aide sociale du Consulat, aux bourses pour les enfants scolarisés, à une pension d'invalidité ou de retraite et à des facilités de circulation que ce soit dans l'Union européenne ou plus généralement dans un pays du Nord économique.

Cette distinction prend toute son ampleur dans le cas des militaires, qui se sont physiquement engagés, et dont tous bénéficient de retombées appréciables, mais qui restent écartelés entre la

France et la société indienne qui les a fait naître. Précisons que les militaires représentent la majorité des optants et que c'est la renonciation qui avait ouvert la population de Pondichéry aux carrières militaires.

De fait, cette nationalité attribuée par un texte rédigé dans la hâte ne correspond guère au sentiment d'une identité mais tend à ne devenir qu'un statut administratif convoité. Celui-ci devient une finalité qui mobilise de multiples stratégies licites et illicites.

Les liens sont ténus avec la France, mais il ne s'agit vraisemblablement pas pour les nouvelles générations de liens idéologiques ou affectifs mais plutôt économiques et libertaires.

Tableau 7 - La vision de la France

Visions de la France	Nombre d'occurrences dans les entretiens	Part en pourcentage
Un pays de libertés vis-à-vis des parents	28	37.8
Un pays familial ou rendu familial par la présence de la famille	22	29.7
Le pays des droits de l'homme	18	24.3
Un pays on l'on gagne de l'argent facilement	6	8.2

Source : Tableau élaboré à partir de résultats d'enquêtes menées à Pondichéry en 2007 auprès de 74 jeunes tamouls âgés entre 10 et 14 ans (il y avait dans l'échantillon seulement 22 filles).

Ainsi, il semble que le 16 août 1962 intervient tel une frontière symbolique qui scinde la population des Français d'origine pondichérienne en deux groupes. Il semble que les descendants des renonçants vivent leur nationalité française tandis que ceux qui sont devenus Français après 1962, instrumentalisent leur nationalité. En effet d'après les résultats de nos enquêtes²⁶, 85% des renonçants se sentent d'abord Français puis Tamoul, alors que ce résultat est inversé pour les Français d'origine pondichérienne devenu français après 1962.

Les Français d'origine pondichérienne demeurent viscéralement attachés à leur terre natale ou d'origine. D'ailleurs il est souvent improbable pour eux de passer la retraite ailleurs qu'à Pondichéry. Ils sont incapables de se défaire de ce lieu et transmettent à leurs enfants une situation culturellement et psychologiquement périlleuse. Quant à la citoyenneté qui leur est

²⁶ De janvier à avril 2007 j'ai mené des enquêtes sur les Français d'origine Pondichérienne à Pondichéry qui prolongent celles menées à Paris en septembre 2005. J'ai fait dans ces enquêtes le distinguo entre descendants de renonçants et ceux qui ont acquis la nationalité française après 1962. Une telle distinction était utile pour organiser les réponses autour de la question suivante : « Comment qualifieriez-vous votre appartenance identitaire ? ». Neuf choix de réponses étaient offerts. Les interviewés ont classés ces « feuilles » identitaires par ordre croissant en fonction de l'intensité. Bien sûr l'ensemble des choix n'a pas été utilisé.

attribuée, elle fait d'eux une fois de plus des hétérodoxes : ils votent pour des enjeux hexagonaux ou européens, mais jamais lors des consultations indiennes dont leur sort dépendra peut être un jour.

Ainsi, « *Les Franco-pondichériens se sentent peut-être gens de nulle part à force de se vouloir d'ici et de là bas* » (Michalon, 1990 : 155).

2.2 La France : quel référent pour les Pondichériens ?

Les Français d'origine pondichérienne qui sont restés à Pondichéry ou y sont revenus pour la retraite jouissent d'une situation très proche de la double nationalité. Ils détiennent des droits civils notamment ceux d'acquérir, posséder, gérer, louer tous les biens, meubles et immeubles, droits et intérêts d'en jouir et d'en disposer au même titre que les citoyens d'Inde. On estime cette communauté à 7 000 individus. Parallèlement, la communauté pondichérienne en France est estimée à 75 000 personnes (il s'agit là d'approximations). Cette dernière est plus jeune et plus instruite que celle restée à Pondichéry : « *C'est la frondaison dont la population franco-indienne de Pondichéry constitue les racines* » (David, 2005 : 189). Plus jeune car les anciennes générations partent vivre leur retraite à Pondichéry. Et plus instruite car la plupart des Français d'origine pondichérienne poursuivent leurs études supérieures en France et non en Inde.

Le gros de la population française de Pondichéry est constitué par une population vieillissante qui après une carrière longue dans la fonction publique et riche en étapes désire rentrer à Pondichéry, dans « *la ville natale* » (90% des Français d'origine pondichérienne évoquent ce motif de retour : l'attachement profond à leur lieu de naissance ou à celui de leurs parents).

Par exemple, monsieur R. dont les grands-parents étaient renonçants a embrassé une carrière au ministère des affaires étrangères où il fut d'abord en poste à Saïgon, puis au Cambodge pendant sept ans, en Indonésie (sept ans également), en Turquie (cinq années), en Libye (trois ans), enfin au Sénégal (huit mois seulement), pour finir en France au ministère des finances et venir à Pondichéry pour la retraite. Ses enfants quant à eux sont en France mais pensent déjà à leur retraite en faisant bâtir un nouvel étage sur la maison familiale. Toutefois, la plus grande part des retraités franco-indiens de Pondichéry est constituée par les militaires (après quinze années de service dans l'armée, ils peuvent se retirer et la plupart viennent à Pondichéry) ou des ayants droits aux pensions militaires attribuées par l'État français.

Au-delà de la volonté de renouer avec la terre natale, ils possèdent une certaine aisance financière due à un taux de change favorable. Mais, il existe une situation économique et sociale assez paradoxale, puisque la plupart des enfants Franco-indiens ne voient donc pas leurs parents travailler.

D'ailleurs, la difficulté pour ces enfants Franco-indiens est de se glisser socialement dans les deux mondes culturels et pour cela incorporer les codes culturels issus des deux paradigmes, sans pour autant détruire leur identité culturelle mais en l'enrichissant. La réinterprétation y tient d'ailleurs une place prépondérante car elle est le lieu subjectif de la continuité. Et, la parole étant le médiateur principal des échanges interhumains qui participe activement de l'acquisition des concepts propres à une culture, il est réellement intéressant de s'interroger sur les langues parlées par les français d'origine pondichérienne. D'après mes enquêtes et une étude menée par Surgumar (1998), la majorité des familles Françaises d'origine pondichérienne parlent tamoul et français, tandis qu'une nette minorité maîtrise l'anglais. De fait, la propension à utiliser les deux langues, français et tamoul, dénote une participation active aux deux cultures, aux deux sociétés. Cependant, cela ne va pas sans poser de problèmes, comme le signale Michalon à propos de la jeunesse.

« Prise entre deux visions fausses et simplistes d'un univers si fondamentalement différent, cette jeunesse Indienne-Française vit une véritable acculturation à l'âge où l'on a besoin de bases solides » (Michalon, 1990 : 142).

Mais il est difficile de savoir dans quel sens se projette cette acculturation pour une population qui a fait le choix de devenir française tout en demeurant dans son pays d'origine, se constituant ainsi comme une minorité étrangère au sein de son propre lieu de naissance.

Tableau 8 - Langues parlées par les Français d'origine pondichérienne :

Langue	Nombre de personnes	Pourcentage
Français	40	20
Tamoul	25	12,5
Français et Tamoul	105	52,5
Anglais	4	2
L'ensemble des langues mentionnées ci-dessus	26	13
Total	200	100

Source : D'après une enquête de Sugumar, V.R, menée en 1998 auprès de 200 familles Française d'origine pondichérienne.

C'est pourquoi, afin de savoir quelle place tient la France dans la conscience de cette population et dans les processus d'acculturation j'ai mené des entretiens au Lycée français de Pondichéry et à la Maison de France de Karikal²⁷, tous deux des lieux d'échanges culturels permettant d'élaborer un questionnement quant à l'élaboration et au maintien de l'identité de l'individu. Je postule que la confrontation à un nouveau paradigme culturel transforme les contenus de la personnalité et suppose également une redéfinition de l'identité propre à l'individu. Et dans le cadre des processus d'acculturation, cette identité culturelle va se trouver remise en cause par l'acquisition de nouveaux éléments culturels.

Le Lycée français de Pondichéry accueille approximativement 1000 élèves qui se répartissent de manière suivante :

- 150 de nationalité indienne.
- 200 de nationalité française (entendons-nous bien sur les termes, il s'agit là de franco-français dont la plupart sont des enfants d'expatriés ou d'individus venant tenter leur chance en Inde) et de divers pays européens.
- 650 Français d'origine pondichérienne.

Déjà face à cette diversité, il faut émettre une première remarque basée sur la difficulté de désigner les Français d'origine pondichérienne pour le proviseur du lycée. Il me confie sa grande difficulté de dénomination et d'appellation. Il sait comment circonscrire cette catégorie mais ne sait pas comment l'appeler. « *C'est l'inverse du blanc, mais pas seulement. Ce sont aussi des Français, ce qui permet de les distinguer des Indiens* » (extrait d'un entretien mené avec le directeur du Lycée). Ainsi, il faut obligatoirement passer par des

²⁷ La maison de France de Karikal rassemble l'amicale des anciens combattants et médaillés de Karikal, l'union des militaires retraités de Karikal et l'école élémentaire. Cette dernière est gérée par l'association des parents d'élèves. Elle accueille 52 élèves, dont 25 de nationalité française. L'enseignement y est en Français mais assuré par un personnel indien effectuant de temps à autres des stages de pédagogie en France.

caractéristiques culturelles, physiques en somme ethniques pour les désigner et les dénommer, mais aussi par la nationalité et la citoyenneté²⁸.

Et, sur ces 650 élèves, 536 en 2007 étaient boursiers de l'État français (puisqu'ils sont Français par ailleurs). En général, il s'agit d'enfants de militaires qui sont retournés à Pondichéry. L'attribution des bourses nous dit le proviseur « *n'est tout de même pas une science exacte. [...] Mais ces familles là coûteraient plus cher dans le 93, beaucoup plus cher. C'est un calcul économique implacable* ». La majorité de ces boursiers sont des enfants d'optants dont les parents se sont engagés après 1962 dans l'armée française. C'est pourquoi 1962 est une date importante qui explique aujourd'hui le nombre de Franco-indiens « francophiles mais non francophones ».

À partir des propos du proviseur du Lycée français et des questionnaires que j'ai mené, on peut dresser le constat suivant : le but pour les élèves Français d'origine pondichérienne, c'est de partir en France. D'ailleurs c'est le même constat que l'on peut faire à partir des entretiens menés à Karikal à l'école élémentaire de la Maison de France.

Malgré tout, sur l'ensemble des bacheliers, le proviseur trouve une constante, seuls quatre Français d'origine pondichérienne par an, le bac en poche, restent et s'installent en Inde. Ceci est à mettre en rapport avec des pesanteurs sociales et familiales, particulièrement pour les jeunes femmes. En effet, les perspectives de migration obéissent aussi aux rapports de genre. Et l'on peut noter une certaine inégalité face aux projets migratoires entre filles et garçons. Pour les jeunes Français d'origine Pondichérienne, la France est un exutoire, elle concentre leurs perspectives d'avenir. D'ailleurs ce n'est pas la France mais l'Île-de-France – Paris en tête – qui les attire et concentre les flux. De sorte que le Lycée Français de Pondichéry joue le rôle d'une interface entre deux espaces de la migration des Français d'origine pondichérienne. Il sert de pont entre le passé et l'avenir, entre le centre et la périphérie, entre Pondichéry et Paris. En effet, la majorité des bacheliers veulent se rendre à Paris, pour leurs études car c'est à Paris que se trouvent leur famille, leurs cousins ou leurs amis. Ils s'appuient sur la communauté qui est majoritairement installée dans différentes villes de la banlieue parisienne : Sarcelles, Boissy-Saint-Léger, Evry, Pontoise, Bobigny, Chelles, Savigny-le-Temple... Et parallèlement ce flux s'abreuve de tout un imaginaire autour du département de

²⁸ « *C'est un entrecroisement, un chamboulement des critères et des catégories. Car, parmi ces Indiens de nationalité indienne certains se sentent plus français que les franco-pondichériens, et maîtrisent mieux la langue française que les Franco-pondichériens. Il y a là de quoi y perdre la raison* » (Propos du Proviseur du Lycée Français de Pondichéry lors de l'entretien mené en mars 2007).

la Seine-Saint-Denis.

Texte 5 - Une vie facile...²⁹

- Interlocuteur : « De toute manière, à part aller en France, je ne peux pas faire grand-chose d'autre. Je ne vais pas rester ici. Je ne peux pas. Car ici il n'y a pas d'universités françaises. De toute manière c'est bien pour moi ».
- Interviewer : « Pourquoi ? ».
- Interlocuteur : « Parce qu'il y a ma famille qui est déjà installée là-bas. Du moins j'ai des cousins, des oncles et des tantes. Par contre ce qui n'est pas si mal, c'est que mes parents vont rester là. Je vais pouvoir souffler un peu...En plus, là -bas, la vie est plus facile qu'ici. L'argent ce n'est pas un problème après avec le diplôme en poche ».
- Interviewer : « Vous croyez ? ».
- Interlocuteur : « Bien sûr ! Ma famille m'a envoyée des photos de là où ils habitent, de leur voiture³⁰. Ils ont la belle vie. C'est pour cela que je veux aller en France. Pour ça et parce que je serai tranquille, un peu moins sous le regard de mes parents ».

Mais, depuis quelques années, Toulouse est devenue une autre destination importante pour les Français d'origine Pondichérienne. En effet, une association a su produire un flux et faire émerger une nouvelle centralité, un nouveau pôle. Il s'agit de l'association *Toulouse-Pondichéry* conçue à l'origine par Dominique Girot. Son objectif est d'apporter un soutien à tous les jeunes Français d'origine pondichérienne ayant suivi leur scolarité au lycée français de Pondichéry venant faire leurs études supérieures à Toulouse pour leur permettre la meilleure intégration possible dans la société française. Le soutien de l'association se traduit par l'accueil le mieux adapté à chaque jeune Français d'origine pondichérienne (famille d'accueil, internat, logement...); accompagnement et aide à la constitution des dossiers

²⁹ Extrait d'un entretien mené auprès d'un Lycée du Lycée français de Pondichéry.

³⁰ On m'a révélé plusieurs histoires similaires. En fait, beaucoup de familles envoient des photos montage à leur famille restée en France (principalement des photographies prises à côté de grosses berlines ou de maisons cossues de la banlieue parisienne). On retrouve là une des thématiques classiques de l'immigration : celle de la réussite, ou de la nécessité de réussite.

administratifs à son arrivée ; accompagnement vers les services scolaires, universitaires, administratifs, sociaux ; et mise en relation des « nouveaux arrivants » avec les adhérents Français d'origine pondichérienne ou métropolitains de l'association.

Enfin, les situations d'échanges culturels soulèvent la question de l'élaboration et du maintien de l'identité de l'individu. Le lycée français est l'archétype même du lieu de confrontation à un nouveau paradigme culturel qui transforme les contenus de la personnalité. Cela suppose également une redéfinition de l'identité propre à chaque individu moyennant un processus lent et progressif à partir de l'identité originelle qui y laisse sa trace, sa prégnance.

L'acculturation est ici l'expression d'un conflit qui prend siège au sein de l'individu, entre le paradigme indien et/ou tamoul et le paradigme français, dans la mise à l'épreuve de sa personnalité qu'il doit composer à partir des éléments nouveaux et anciens. En effet, le Lycée Français est aussi une interface qui met en contact deux espaces culturels distincts. En cela il apparaît pour nombre de jeunes pondichériens comme un sas, un espace de dialogue et de libertés loin des préoccupations familiales et sociales de l'ici (Pondichéry). Parallèlement, il est un espace d'apprentissage des valeurs de là bas, soit françaises, proposant aux jeunes scolarisés une porte ouverte sur la France, et à l'ensemble de la famille l'assurance de voir ses enfants se projeter dans un avenir, vécu à travers la France, comme un Eldorado.

Cependant par les valeurs qu'il véhicule il demeure également le contre point de la culture familiale tamoule. Et, cette confrontation entre ces deux paradigmes culturels au sein de cet espace culturel insolite tient du compromis, de l'adaptation et de l'ajustement.

Compromis qui intervient dans des champs aussi variés que l'éducation sexuelle, ou le régime alimentaire (les plats préparés par la cantine scolaire allient l'habituelle macédoine de légumes aux divers masalas). Ainsi, l'identité culturelle n'est pas un ensemble uniforme, mais le résultat de nombreux entrecroisements, d'interactions. Et, la pratique du Lycée français va vers une remise en cause d'une identité culturelle indienne ou/et tamoule par l'acquisition de nouveaux éléments culturels. Et la difficulté tient de s'intégrer socialement dans les deux mondes culturels et pour cela incorporer les codes culturels issus des deux paradigmes. Mais attention, il n'y a pas selon le Proviseur, identification au projet culturel français, celui-là même insufflé par l'école laïque et républicaine. Par exemple, il n'y a qu'une faible participation aux élections des délégués de classe. Il y a une volonté d'afficher les valeurs démocratiques de la part du Lycée, mais il faut composer avec la présence d'inerties : « *Small*

is beautiful. Je vends à moitié la culture française, mais au moins elle est vendue. Il ne s'agit plus d'une mission civilisatrice. Il faut dialoguer. C'est un perpétuel compromis. C'est qu'il ne s'agit pas d'exacerber cette schizophrénie identitaire. Déjà qu'il est assez difficile pour eux de concilier deux legs totalement différents » (Proviseur du Lycée Français de Pondichéry, mars 2007).

Parallèlement il y a tout de même une imprégnation des normes et valeurs françaises qui est fonction du temps, car la fréquentation moyenne du Lycée par un élève est de sept années auxquelles il faut ajouter les années précédentes d'école élémentaire et primaire (soit une quinzaine d'années passées dans le circuit scolaire français).

De fait, le Lycée Français est un espace ambivalent où se jouent en permanence des rapports dialectiques sous surveillance. Il conjugue l'ensemble des possibilités de l'acculturation : recompositions et bricolages dominant tandis que l'assimilation et le refus sont minoritaires. Toutefois et même si le phénomène est minoritaire, ce refus s'exprime le plus souvent par le biais du mariage arrangé qui pousse les parents à stopper le projet migratoire de leur fille. Mais cette occurrence pousse le Lycée au compromis, au dialogue avec « *les mœurs de l'Inde* » (propos du proviseur) sauf lorsqu'il devient actant.

Texte 6 - Une fuite organisée³¹.

- Interlocuteur : « Une année, nous avons du intervenir ».
- Interviewer : « De quelle manière ? ».
- Interlocuteur : « En 2003, une jeune fille brillante venait d'obtenir son baccalauréat série scientifique avec une mention très bien. À elle, son envie c'était de continuer ses études en France. On avait avec ses professeurs établi plusieurs dossiers d'admission dans des grandes écoles. Elle avait même obtenu une bourse. Vous vous rendez compte ! Le parcours parfait ».
- Interviewer : « Et que s'est-il passé ? ».

³¹ Extrait d'un entretien mené en 2007 à Pondichéry avec Monsieur le directeur du Lycée Français. Cette histoire s'est déroulée en 2006. Il m'avait demandé d'attendre deux ans au moins avant d'en faire part. Ce délai est respecté.

- **Interlocuteur** : « Ses parents, du moins son père n'avait pas les mêmes objectifs qu'elle, et il avait prévu un autre avenir pour elle. En effet, elle devait se marier. En d'autres termes, il lui avait prévu tout son avenir : un beau mariage arrangé ».
- **Interviewer** : « Qu'avez-vous fait ? ».
- **Interlocuteur** : « Je dois préciser que cette jeune fille avait à ce moment là plus de 18 ans. Elle était donc majeure. Avec le consulat on s'est donc arrangé pour lui fournir les papiers nécessaires pour poursuivre ses études en France. On lui a donc fourni un visa pour qu'elle puisse poursuivre ses études. Le dernier jour des cours, on a procédé à sa fuite ».
- **Interviewer** : « De quelle manière vous avez organisé sa fuite ? ».
- **Interlocuteur** : « Ce n'est pas nous directement qui avons organisé sa fuite, mais le consulat français. Nous on s'est juste arrangé pour faire venir le père quelques heures plus tard que prévu. Quand il est arrivé, c'était trop tard. Sa fille était déjà dans l'avion, direction la France ».
- **Interviewer** : « Vous êtes fier d'avoir fait cela ? ».
- **Interlocuteur** : « Oui plutôt, car sinon ici, elle allait rester au foyer. C'était gâcher son potentiel. C'est ça que je n'arrive pas à comprendre dans ce pays. Pas tant le mariage arrangé que la faiblesse des libertés et droits des femmes ».

En somme, la nationalité française est un opérateur de prestige. Mais elle peut aussi se révéler comme un mal-être face à des semblables qui n'ont pas subi et n'ont pas admis la collusion entre deux paradigmes identitaires. De sorte que l'arrivée massive des Sri Lankais dans les années 1980-1985 en France a déclenché chez les Français d'origine pondichérienne une prise de conscience de leur assimilation, et de la perte des valeurs, de la langue et de la culture tamoule. Les Français d'origine pondichérienne se sont retrouvés tout à coup face à des semblables, physiquement et culturellement, qui en plus d'avoir conservé leurs repères culturels parlent un tamoul plus « authentique », moins émaillé de mots d'origine anglaise et française.

Il faut maintenant analyser les trajectoires migratoires de ce dernier segment diasporique en formation constante.

3/ Trajectoires migratoires des Tamouls du Nord Sri Lanka

À la suite de l'Inde, Ceylan proclame son indépendance en février 1948 dans le cadre du Commonwealth (seule l'administration de l'île est laissée aux Ceylanais ; la reine d'Angleterre demeura la souveraine jusqu'en 1972), sans qu'il y ait eu de réelle lutte identitaire. Ce n'est qu'en 1956 qu'apparaît le premier mouvement identitaire cinghalais, le Sri Lanka Freedom Party (SLFP) qui prône une *recinghalisation* de la classe politique. Ce dernier applique la politique du « *Cinghalais seulement* », faisant de cette langue la seule langue officielle. Le bouddhisme devient la religion d'État. Il n'y a plus aucun Tamoul au gouvernement. En 1961, les écoles tamoules sont nationalisées et les Tamouls doivent apprendre le cinghalais.

Le 22 mai 1972, le pays adopte une nouvelle constitution qui change son nom en Sri Lanka, définit un nouveau drapeau et marque une discrimination en faveur de la majorité cinghalaise au détriment de la minorité tamoule. Dès lors, la majorité cinghalaise domine la politique, la justice, l'administration, l'armée, l'économie. Cela inquiète les Tamouls, d'autant plus que certains intellectuels cinghalais propagent le concept de « *race cinghalaise* » chargée d'une « *mission* » liée à la grandeur du bouddhisme : langue et religion fondent ici l'identité cinghalaise.

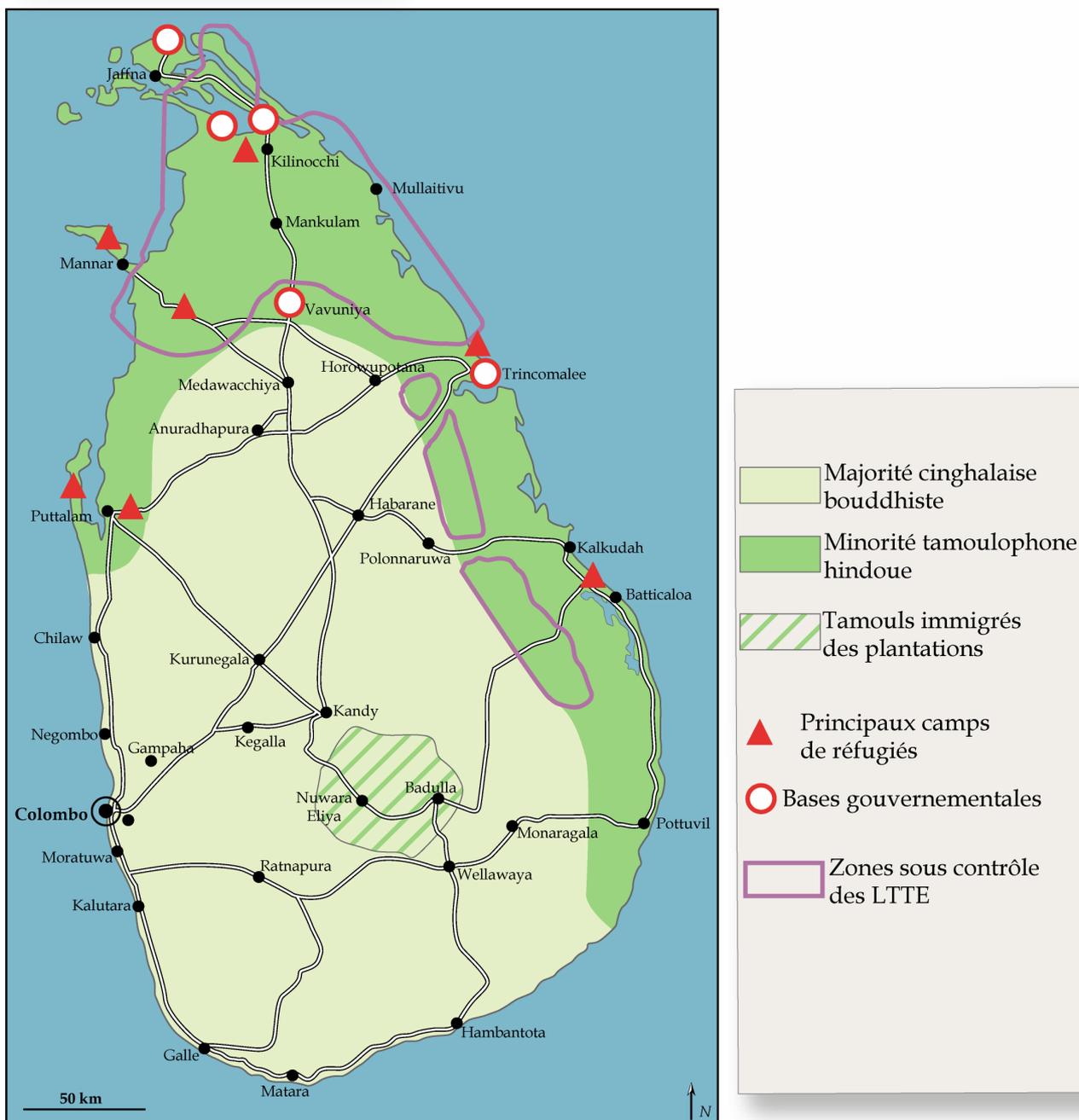
Il faut rappeler que la population de l'île, selon Meyer (2001) se compose d'un groupe ethnique majoritaire, les Cinghalais (74% de la population) et de groupes ethniques minoritaires : les Tamouls (Tamouls sri lankais et Tamouls indiens), les Moors (7%), les Burghers, les Malais et les Veddas (1%). Je m'attacherai qu'au premier groupe minoritaire.

Les Tamouls sri lankais représentent 12.6% de la population et sont l'un des groupes qui peuplaient l'île avant la colonisation. Ils résident ordinairement dans le Nord et l'Est, mais Colombo est la première ville tamoule du pays. Il est à noter que les Tamouls de l'Est se sentent très différents des Tamouls de Jaffna : leurs structures de castes les distinguent nettement, et ils ont le sentiment d'être discriminés par eux. Parallèlement, une grande partie des Tamouls du centre de l'île (région de Kandy) est issue des ouvriers travaillant dans les plantations britanniques qui ont émigré du Sud de l'Inde, à l'initiative des colons au XIX

siècle. Ces Tamouls indiens qui constituent 5.6% de la population de l'île, continuent à travailler pour les trois quarts d'entre eux dans les plantations de thé ou de caoutchouc. Il n'y pas, entre les deux groupes, d'association nette ni de sentiment d'identité commune notable. Le conflit actuel est enraciné chez les Tamouls sri lankais qui évoquent une constante discrimination à leur égard. Relevons que la revendication autonomiste tamoule a été provoquée par une politique fondée sur la majorité numérique en matière de langue du pays et d'accès aux Universités.

Carte 2 - Majorité et minorités au Sri Lanka

LE CONFLIT À SRI LANKA



Source : Réalisation Anthony Goreau-Ponceaud, ADES DyMSET 2008.
D'après Meyer, 2001.

Bien que parlant la même langue, les Tamouls d'origine indienne, le plus souvent désignés par l'expression « *Tamouls des Hautes Terres* » (*Hill country tamils*), du centre du pays, sont considérés comme une communauté distincte des Tamouls sri lankais. Ils ont été et restent

victimes de discriminations du fait de leur exclusion de la citoyenneté en 1949³². Notons que la majorité de ces Hill country Tamils, généralement membres de basses castes ou parias, sont partisans de la conciliation et de l'intégration nationale à l'opposé de nombreux Tamouls sri lankais, souvent membres de castes supérieures. Par la suite, les différents gouvernements sri lankais ont essayé d'expulser les "Tamouls indiens" du pays. En 1964, le Premier ministre sri lankais Sirimavo Bandaranaike signe un accord avec le Premier ministre indien Lal Bahadur Shastri. Un deuxième accord est signé en 1967 avec Indira Gandhi. Ces accords prévoyaient le rapatriement en Inde de 600 000 Tamouls apatrides en 15 ans, et la naturalisation par le Sri Lanka de 375 000 autres apatrides. La plupart d'entre eux sont cependant restés au Sri Lanka (Singaravelou, 1998).

Mais, en 1982, le gouvernement indien a alerté le gouvernement sri lankais qu'il ne considérait plus les accords régissant les Tamouls des Hautes Terres comme contraignants, la durée d'application desdits accords ayant expiré. À partir de cette date, ces Tamouls se sont trouvés dans l'impossibilité d'acquérir une nationalité. Aujourd'hui, sur les 975 000 Tamouls indiens, 469 000 ont obtenu la nationalité sri lankaise, 422 500 ont reçu la nationalité indienne et sont partis s'installer en Inde. 85 000 personnes sont encore *stateless* (apatrides) et sont de ce fait exclues de la vie politique, des possibilités d'emploi dans le public ou le tertiaire et ne peuvent obtenir ni carte d'identité ni passeport à l'exception d'un document de voyage temporaire, dit *emergency certificate* destiné à leur permettre d'aller en Inde et de pouvoir revenir au Sri Lanka (Guilmoto, 1987).

En octobre 2003, le Parlement a adopté une loi à l'unanimité (« *loi sur l'octroi de la citoyenneté des personnes d'origine indienne* ») permettant à tous les Tamouls indiens, y compris ceux qui ont obtenu la nationalité indienne, dont un bon nombre étaient en définitive restés au Sri Lanka, d'obtenir la nationalité sri lankaise. Cette loi accorde automatiquement la citoyenneté à toute personne d'origine indienne qui réside de façon permanente au Sri Lanka depuis le 30 octobre 1964, ou qui réside au Sri Lanka, et qui descend d'une personne ayant elle-même résidé de façon permanente au Sri Lanka depuis le 30 octobre 1964.

Parallèlement, dès l'indépendance sri lankaise, les politiciens tamouls militaient pour un système fédéral entraînant la suspicion de nombreux Cinghalais. L'idée d'une nation

³²En 1949, ils sont la principale cible du nationalisme Cinghalais. Car, le gouvernement de Don Stephen Senanayake instaure une législation leur retirant la citoyenneté sri lankaise, faisant ainsi d'eux des apatrides (Devillers, P. 1967).

indépendante, l'Eelam tamoul a été proposée par le TULF (Tamil United Liberation Front) dès 1976. Et, rejetant les politiques gouvernementales, une partie de la jeunesse forme des organisations militantes : les Tigres de Libération de l'Eelam Tamoul (LTTE), plus communément désignés sous le nom de « Tigres tamouls », devient rapidement la plus importante d'entre elles. En réponse, le gouvernement intensifie sa présence militaire au nord du Sri Lanka. Mais, le 23 juillet 1983 une attaque des LTTE contre une unité militaire gouvernementale, à Jaffna, coûte la vie à 13 soldats sri-lankais. L'enterrement, deux jours plus tard, de ces soldats, dans la capitale, Colombo, donne lieu au déclenchement, en représailles contre la communauté tamoule, des pogroms connus sous le nom de pogroms du Juillet noir (*Black July Pogrom*).

Cet évènement tragique est généralement considéré comme le commencement de la guerre civile au Sri Lanka qui a engendré en plus de vingt années de conflit un lourd bilan (on recense plus de 67 000 morts). Et, il est nécessaire de prendre cette date comme repère de l'éclatement dans l'espace monde des Tamouls du Sri Lanka. C'est ainsi que 60 000 Tamouls d'origine sri lankaise, installés en Île-de-France forment le 4^{ème} groupe le plus important de cette migration derrière le Canada, l'Angleterre et l'Australie (trois pays anglophones).

Ainsi, je vais m'intéresser dans cette partie aux trajectoires des réfugiés sri lankais en Île-de-France en me focalisant particulièrement sur les distinctions que l'on peut établir avec les trajectoires des Français d'origine pondichérienne et ses déterminants dans la constitution d'une communauté homogène. Car indépendamment des motivations qui poussent un individu au départ pour s'installer en France, la migration individuelle finit toujours par impliquer des familles. Par conséquent, le mécanisme de constitution d'une communauté étrangère dans la société française s'organise par un renouvellement continu d'apports démographiques dans la durée (sans cet apport, la deuxième génération ne peut que s'assimiler). Conscience est prise que d'un point de vue culturel, les pratiques de l'espace communautaire relèvent dans une certaine mesure, non seulement d'une relative autonomie des différentes populations tamoules installées en France, mais aussi d'une tentative de reconstitution/recomposition de l'espace du pays d'origine. Géographie culturelle des comportements communautaires d'une part et géographie de l'imaginaire d'autre part se juxtaposent, dans la logique des modes de vie et des comportements quotidiens, rituels, affectifs et économiques (ce que révélera en profondeur la deuxième partie).

3.1/ Du migrant au réfugié.

L'émigration des Tamouls de Sri Lanka est un phénomène ancien (l'île est insérée depuis la période coloniale dans des réseaux mondiaux de circulation).

Toutefois, ses caractères ont subi une transformation depuis la fin des années 1970, lorsque la revendication séparatiste d'une partie de la population tamoule du Nord de l'île s'est exprimée par une lutte armée, « *les conditions de la répression ont transformé une émigration volontaire en exode forcé* » (Meyer, 1988 : 63). En raison de la situation de violence dans le pays, « affectant des minorités déjà mobiles » (Etiemble, 2001 : 10), et des opportunités d'emplois générées par la manne pétrolière au Moyen-Orient, le Sri Lanka est devenue une terre d'émigration massive au cours du XX siècle.

La tradition de migration à Sri Lanka remonte au siècle dernier lorsque d'une part les représentants de la bourgeoisie indigène prirent l'habitude de poursuivre leurs études dans la capitale britannique ; d'autre part lorsque les Tamouls du Nord Sri Lanka quittèrent la péninsule de Jaffna à la recherche d'emplois soit dans le reste de l'île, soit à l'étranger.

Ce phénomène de migration résultait de la convergence de deux facteurs: 1/le relatif surpeuplement et l'absence de ressources autres qu'agricoles de la péninsule; 2/les possibilités offertes par la présence d'un système scolaire anglophone développé. Ainsi, un certain nombre s'installa alors en Grande-Bretagne.

Il faut pourtant attendre les années 1970 pour trouver une vague de migration réellement importante constituée par des milieux populaires : ce sont à l'époque les pays du Golfe qui recrutent massivement des travailleurs dans cette région du monde. Les candidats au départ sont nettement encouragés par le gouvernement libéral du Sri Lanka. Dans le même temps, l'émigration sri lankaise change de configuration ; les opposants ont fui le pays, mais ils n'ont pu se rendre dans les pays du Golfe puisque cette destination implique des démarches administratives officielles. Par voie terrestre, ils allèrent jusqu'en Iran où ils travaillèrent pour des sociétés américaines ou comme employés de maison, toujours chez les Américains. Lorsque éclate la révolution khomeyniste³³, ils sont assimilés aux Américains et sont priés, parfois violemment, de quitter le pays. Ainsi, l'émigration se transforme au cours des années 1970 en une émigration de survie qui s'intensifie à partir des années 1980 (Meyer, 2001).

³³ La révolution khomeyniste, dont le chef de file est Ruhollah Khomeyni, prend acte dans l'opposition aux réformes du chah et triompha en février 1979 avec l'instauration d'une république islamique.

En effet, la situation au début des années 1980 charrie une vague migratoire ayant pour but d'atteindre les pays où étaient déjà établis les expatriés de la génération précédente. Ils poursuivent alors leur route pour rejoindre la Grande-Bretagne et le Canada. Mais, « *en raison de la fermeture des frontières aux citoyens du Commonwealth n'appartenant pas à des catégories spécifiées (étudiants et chercheurs, personnel médical...) et du coût de transport* » (Etiemble, 2001 : 12), ces pays s'avèrent difficile d'accès et certains, la Grande Bretagne en particulier, refoulent à la frontière ces nouveaux émigrants. Leur voyage s'arrête alors en France où ils formeront le premier noyau de demandeurs d'asile sri lankais. D'autres vont alors emprunter de nouvelles voies : principalement terrestre et par l'Est de l'Europe afin d'atteindre la Suisse ou encore l'Allemagne.

Texte 7 - Routes ou antitoutes ?³⁴

- Interlocuteur : « J'ai quitté le Sri Lanka en 1996. Pour venir en France cela m'a pris plusieurs mois. Approximativement seize mois. D'abord je suis parti de Talaimannar au Sri Lanka pour rejoindre l'Inde. J'ai pris un bateau de nuit. Je suis arrivé près de Danuskodi ; ce n'est pas très loin de Rameswaram³⁵, c'est de l'autre côté du détroit qui sépare mon île de l'Inde. C'est la route la plus courte pour aller d'un côté à l'autre. Il n'y a qu'à embarquer dans un des nombreux bateaux qui font la navette la nuit de manière illégale. De là je suis allé à Pondichéry. Là-bas, un ami que je connaissais m'a arrangé le coup. J'ai pu prendre l'avion pour l'Afrique du Nord. Après j'ai pris le bateau, direction l'Espagne. De là, j'ai repris un avion avec lequel je suis arrivé aux Pays-Bas et j'ai

³⁴ Extraits de deux entretiens semi directifs menés à Paris en 2006 auprès de Tamouls originaires du Sri Lanka. Le premier interlocuteur est âgé de 59 ans. Au Sri Lanka, il occupait des fonctions de prêtrise, fonctions qu'il occupe aussi en France dans un temple dédié à Murugan, situé dans le 19^{ème} arrondissement de Paris. Mon deuxième interlocuteur, après ce périple effectué dans son jeune âge est désormais propriétaire d'une épicerie dans le quartier la Chapelle.

³⁵ Nous devons préciser que l'on recense selon les estimations officielles 105 camps de réfugiés dans le Tamil Nadu dont les plus importants sont situés dans les districts du Sud de l'État. Ces camps accueillent des populations civiles du Sri Lanka qui fuient la guerre et l'oppression. D'après les informations que nous avons obtenues en 2007 lors de nos enquêtes dans la région, ces camps accueilleraient environ 60 000 individus, soit plus de 17 000 familles. Nous avons trouvé un écho à ces informations données dans l'édition de The Hindu du 19 février 2007. Les familles qui arrivent dans ces camps sont principalement originaires des villes de Jaffna, Trincomalee, Mannar et Vavuniya. La traversée entre les différents sites de débarquement en Inde et Talaimannar coûte entre 5 000 et 10 000 roupies indiennes. De Mannar à Danushkodi, le prix de la traversée est fixée à approximativement 5 000 roupies par personne. C'est par dizaines que les réfugiés débarquent chaque soir dans ces différents « ports », pour après rejoindre l'un des multiples camps du Tamil Nadu.

finalement pris un bus pour la France ».

- Interviewer : « Et pourquoi la France ? ».
- Interlocuteur : « Parce que j'y connaissais du monde qui pouvait m'accueillir et m'obtenir un emploi. C'est pour cette raison que j'ai voulu aller en France ».

- Interlocuteur : « Je suis arrivé ici en 1983, à l'âge de 16 ans. C'était le projet de mon père de me faire partir » ?
- Interviewer : « Pour quelles raisons ? ».
- Interlocuteur : « Pour fuir la guerre évidemment. En 1983 c'était vraiment tendu là-bas. Je me souviens que c'était difficile. C'était de la survie. C'est pourquoi, mon père voulait que je fuie et que je parte m'installer à Londres. Il avait des contacts là-bas. Il m'a payé un billet d'avion pour Berlin. Pour Berlin Est. Il ne faut pas oublier qu'à l'époque, il y avait deux blocs. Et nous, les Tamouls du Sri Lanka, on s'entendait bien avec le bloc communiste. Alors, ça ne posait pas de problèmes pour aller là-bas. Passer de l'autre côté c'était un peu plus difficile. J'ai pris un billet de train direction la France puis l'Angleterre. Arrivé là-bas je me suis fait avoir, et ce qui correspond à la police aux frontières m'a ramené en France ».
- Interviewer : « Et en France, vous connaissiez des personnes pour vous accueillir ? ».
- Interlocuteur : « Moi non. J'ai réussi à appeler mon père qui m'a donné une liste de contacts, plusieurs adresses ».
- Interviewer : « Et vous aviez quel statut ? ».
- Interlocuteur : « J'ai fais un dossier à l'OFPRA, un dossier bien monté d'ailleurs. J'ai eu le statut de réfugié politique. Quelques années plus tard, j'ai été naturalisé ».
- Interviewer : « Maintenant, ceux qui fuient la guerre civile, vous savez par

où ils passent ? ».

- Interlocuteur : « Par là où il n'y a pas trop de monde. Par l'Europe de l'Est, l'Ukraine, la Pologne... Mais aussi par l'Afrique du Nord et l'Espagne. De toute manière c'est le système D, un système D bien organisé et qui fonctionne bien. Il y a des gens qui sont très bien payés pour faire ça et qui sont très qualifiés ».

Entre 1979 et 1983, les sri lankais continuent à arriver en France mais s'y trouvent dans une situation très précaire. Le conflit au pays n'a pas encore été vraiment reconnu par l'administration française et presque tous sont déboutés dans leur demande d'asile. À la suite des violents événements de Colombo en 1983 (*Black July Pogrom*) et jusqu'en 1987, l'afflux de Tamouls redouble. Des femmes avec leurs enfants commencent à rejoindre des maris qui n'ont pas encore de réponse à leur demande d'asile. C'est alors la période où dans toute l'Europe s'installe le débat sur les réfugiés politiques / réfugiés économiques, et qu'en France, les associations, les organismes d'accueil, ou la presse s'interrogent sur la gravité réelle de la situation des Tamouls à Sri Lanka autant que sur la précarité de leur condition de vie sur le territoire français. Ainsi, en l'espace d'une décennie en Europe, plus de 145 000 sri lankais ont demandé l'asile. Les demandes atteignant leur paroxysme en 1991.

Tableau 9 - Les demandeurs d'asile Sri lankais en Europe occidentale entre 1990 et 1999

ANNEE	Nombre de demande d'asile provenant du Sri Lanka	Total des demandeurs d'asile (toutes nationalités confondues)	% de la demande d'asile sri-lankaise sur l'ensemble.
1990	19 300	424 400	4.55
1991	23 700	526 300	4.5
1992	16 800	684 800	2.45
1993	12 600	545 700	2.31
1994	12 900	318 500	4.05
1995	12 700	319 900	3.98
1996	12 400	276 200	4.49
1997	13 000	312 900	4.15
1998	11 100	334 300	3.32
1999	11 400	412 700	2.76
Total	145 900	4 155 700	3.51

Source : *Les réfugiés dans le monde. 50 ans d'action humanitaire*. Haut commissariat des Nations Unies pour les réfugiés. Annexe 10. 2000

À partir de 1988, la reconnaissance du statut de réfugié aux Tamouls devient quasiment systématique. Fin 1991, l'OFPRA (Office Français de Protection des Réfugiés et des Apatrides) régularise même sous ce statut tous les dossiers en attente. Quant aux déboutés

(rejetés du droit d'asile), ils ont le plus souvent bénéficié de plusieurs autres mesures de régularisation avec un statut de travailleur immigré (rapport d'activité de l'OFPRA).

La demande d'asile sri lankaise en France a débuté dans la deuxième moitié des années 1970. C'est, avec la demande zaïroise, la catégorie nationale dont la demande est la plus stable et qui a joué un grand rôle dans l'augmentation du nombre d'affaires devant la CRR (Commission des Recours des Réfugiés). Cette demande augmente nettement à partir de 1979 et a connu plusieurs périodes de stabilisation et d'accroissement. Elle est toutefois scandée par de nettes augmentations qui sont toujours à relier à la situation géopolitique du Sri Lanka. Pour illustration, l'augmentation des premières demandes d'asile entre 2002 et 2004 est à mettre en relation avec « l'échec » du cessez-le-feu de 2002.

Tableau 10 - Réfugiés sri lankais et territoires d'asile (au 31/12/1999)

Pays	Nombre de demandeurs d'asile.	Valeur relative (en %).
Inde	66 400	55.01
France*	15 900	12.92
Canada**	9 700	8.04
Allemagne*	9 200	7.62
Royaume-Uni*	8 300	6.88
Suisse	4 300	3.56
Norvège*	2 300	1.91
Pays-Bas*	2 100	1.74
Autre	2 500	2.07
Total	120 700	100

Source : *Les réfugiés dans le monde. 50 ans d'action humanitaire*. Haut commissariat des Nations Unies pour les réfugiés. Annexe 7. 2000.

Notes : *Nombre de réfugiés estimé par le HCR, à partir des arrivés de réfugiés et/ou de la reconnaissance des demandeurs d'asile comme réfugiés au cours des dix dernières années. Ces estimations ne tiennent pas compte des réfugiés réinstallés. **Nombre de réfugiés estimé par le HCR, à partir des arrivés de réfugiés et/ou de la reconnaissance des demandeurs d'asile comme réfugiés au cours des cinq dernières années. Ces estimations ne tiennent pas compte des réfugiés réinstallés.

Tableau 11 - Estimation du nombre de réfugiés statutaires sri lankais en France au 31 décembre de chaque année (hors mineurs accompagnés)

Année	Femmes	Hommes	Total	Total Asie	Part par rapport à l'ensemble des nationalités
2006	5791	9863	15654	52808	12.7%
2005			15602	52812	13.1%
2004			15304	53009	13.9%
2003	5664	9398	15062	52900	15%
2002	5963	9975	15938	57728	15%
2001	5897	9837	15774	60465	16%
2000	5750	9433	15183	63511	14%

Source : D'après les rapports d'activité de l'OFPRA.

Le taux d'accord pour les Sri lankais a toujours été élevé : celui de l'OFPRA en première instance était de 33,5% en 2001 (43.2% en 1999). Le taux d'annulation de la CRR était de

28,1% pour la même période, le taux global d'admission étant donc de 43,9% en 2001. En 2002, le taux d'annulation de la CRR était de 23,40%.

Mais à bien y regarder (et à l'aide du tableau 8), on se rend bien compte que ce taux d'accord n'a fait que chuter depuis 1999 pour atteindre seulement un peu plus de 5% en 2005. Cette dégringolade est à mettre en parallèle avec le fait que le LTTE est interdit dans de nombreux – il est classé comme mouvement terroriste – en Inde (*Prevention of terrorism act, 2002, POTA*), aux États-Unis (*Foreign terrorist organisation, octobre 2003*) et classé comme terroriste en Grande Bretagne, Canada, Australie, et Malaisie. De plus, il est considéré par les spécialistes comme le mouvement terroriste le plus violent et le plus efficace au monde.

Tableau 12 - Demandes d'asile des sri lankais en France et pourcentage d'accord

Année	Première demande d'asile des sri lankais hors mineurs accompagnants.	Part de premières demandes des sri lankais par rapport à l'ensemble des premières demandes.	% d'accord
1996	1169	8.2%	
1997	1582	9%	
1998	1832	8.2%	
1999	2001	6.5%	43.2%
2000	1879	4.8%	43.2%
2001	2000	4.2%	33.5%
2002	1992	3.9%	22%
2003	1967	3.8%	14%
2004	2090	4.1%	9.9%
2005	1894	4.4%	4.9%
2006	1993	7.6%	5.1%

Source : D'après les rapports d'activité de l'OFPRA.

Dans le contexte de la rupture du cessez-le-feu et de la reprise intensive des hostilités, les demandeurs d'origine tamoule invoquent toujours des craintes de persécution ou de mauvais traitements de la part des autorités aussi bien que de l'organisation LTTE.

Toutefois, la typologie sociologique de la demande sri lankaise est assez constante : il s'agit à 90% de Tamouls sri lankais de la péninsule de Jaffna ou de l'Est, pour environ un tiers de catholiques et de jeunes (entre 20 et 29 ans pour près de la moitié en 1994) et 2/3 d'hindous. En 2006, l'âge moyen de la première demande d'asile était de 31.8 ans (Rapport d'activité de l'OFPRA, 2005).

Les évolutions ont concerné l'origine socioprofessionnelle et le sexe. En effet, il semble que le niveau d'étude a eu tendance à baisser au fil du temps. Et la demande, essentiellement

masculine au départ (fin des années 1970 jusqu'au milieu des années 1980), s'est féminisée pour atteindre 30% des premières demandes d'asile en 2006 et 37% de l'ensemble des réfugiés (toujours en 2006). Ces derniers étant évalués au nombre de 15 654.

Il se pose alors pour eux la question de leur devenir. Mais, la position du HCR sur les retours au Sri Lanka considère qu'il est trop tôt, et que les conditions ne sont pas réunies pour un retour organisé à grande échelle. L'organisation prend en considération les violations du cessez-le-feu, ainsi que le niveau de destruction des propriétés et des infrastructures dans les zones affectées par la guerre. Toutefois, un accord de réadmission a été signé entre le Sri Lanka et l'Union européenne en juin 2004. Mais, les Tamouls rentrant dans un secteur contrôlé par le LTTE après un séjour en Occident se voient prélever par le mouvement un « impôt » d'un euro par jour passé hors du territoire ; leur passeport pouvant leur être confisqué jusqu'au paiement de la somme (Commission des Recours des Réfugiés, 2006).

Ce sont ces premières demandes d'asile dans les années 1970 en France qui ont contribué à former une véritable chaîne migratoire, dont la traduction spatiale est la fabrication peu à peu d'inscriptions territoriales.

« Le regroupement familial, la féminisation de la population indiquent une certaine pérennisation de la présence sri lankaise sur le territoire. Les derniers arrivés, à l'inverse des premiers, viennent en France parce qu'ils savent pouvoir être accueillis par des compatriotes, amis ou parents, déjà installés » (Etiemble, 2001 : 41).

Il semble que le LTTE constitue le cœur de cette chaîne migratoire soit en motivant la migration ou en l'organisant à la fois ici et là-bas. De sorte qu'il détermine une lecture politique à cette nouvelle expérience : l'exil est alors une condition de survie du peuple tamoul et s'achèvera avec son retour triomphant au Tamil Eelam (Etiemble, 2001).

3.2/ Le rôle du communautaire dans la circulation/migration des Tamouls du Sri Lanka

“As against the map, constituted by bounded places, in which to display the products of disciplinary knowledge, the narratives of contemporary migrants resemble mediaeval itineraries, manuals of spatialising operations indicating where to stop, how to proceed, which dangers to prepare for. Information is surprisingly detailed. [...]. Detailed knowledge

becomes a vital possession. Without travel skills remembering when to do what and in which order enhances the possibility of success”.

(Fuglerud, 1999: 62).

Il faut garder en tête que la migration des Tamouls sri lankais en France se clive sur deux moments importants dont la ligne de fracture correspond à l'intensification des conflits au Nord Sri Lanka au milieu des années 1980. Car, si à la fin des années 1990 – début des années 2000 – le communautaire est devenu une évidence dans l'accueil des sri lankais il n'en était pas de même pour les primo arrivants des années 1980 qui faisaient figure de pionniers.

Ainsi les périodes d'arrivée vont agir étroitement sur la nature du rôle du communautaire dans l'accueil et l'installation des réfugiés sri lankais en France, mais aussi sur la substance (en termes d'effectif, de diversité socioprofessionnelle et de classe d'âge) de ce même communautaire.

Nous avons vu précédemment que pendant les années 1990 les Sri lankais arrivaient en grand nombre en France. Ils demeurent même jusqu'en 1995, une des premières nationalités à demander l'asile, et une des premières nationalités à se faire reconnaître le statut de réfugié (avec un pourcentage d'accord en 1999 de plus de 43%). De sorte que durant ces années le contexte d'accueil change face à la constitution progressive d'une communauté de Tamouls sri lankais (qui rappelons-le constituent 90% de ces migrants venus du Sri Lanka) qui devient peu à peu visible du fait de sa concentration spatiale et de son nombre.

« Alors que dans les années 1980, les Sri lankais sollicitaient l'accueil dans des structures faute de trouver sur place un accueil communautaire, quelques années plus tard les nouveaux venus ont tendance à délaisser le dispositif car ils ont désormais la possibilité de faire appel à l'aide des compatriotes » (Etiemble, 2001 : 21).

En premier lieu, il est à noter que les Tamouls déplacés à la suite de violences au sein de leur pays (Sri Lanka) ne sont pas considérés comme des réfugiés. Dès lors deux options légales s'offrent à eux : la première souvent peu couronnée de succès consiste tout naturellement en une demande de visas aux différentes ambassades présentes sur le territoire. La seconde consiste à se retrancher dans l'un des multiples camps crasseux et moribonds situés en périphérie des zones de conflit.

Mais nous savons d'ores et déjà qu'il existe une troisième option. Et c'est cette option, illégale qui est la plus usitée ; celle que des milliers de Sri Lankais ont choisis durant ces deux

dernières décennies : il s'agit d'un voyage s'établissant sur des routes entre et à travers des espaces frontaliers. Ces routes dépendent des individus et du guide dont le choix repose sur deux modalités : la confiance et l'argent.

Et, cette transgression nécessite la mobilisation de plusieurs moyens et au premier rang desquels vient la communauté. Pour exemple, dans les années 1990, un des moyens d'entrer en Europe occidentale était la connexion aérienne Singapour-Bangkok. Le but était d'aller à Singapour où les ressortissants Sri Lankais n'avaient pas besoin de visa. Il fallait alors rester à l'arrivée dans le hall de transit. Il nécessitait d'avoir organisé au préalable, pour un ami ou un parent installé en Europe sa venue à Singapour, et l'achat de vols retours pour l'Europe et d'un vol aller pour Bangkok. Dans le hall de transit vous vous rencontriez et échangez vos cartes d'embarquement (Fuglerud, 1999 : 62).

Ainsi, il est toujours préférable de s'appuyer sur ses relations amicales ou familiales établies en Europe, particulièrement en France, parce que c'est moins cher.

« While you can get a ticket from Colombo to Norway for one thousand US dollars, an agent might charge you twelve, fifteen or even twenty thousands » (Fulgerud, 1999: 62).

Et surtout parce qu'il est risqué de faire confiance à des agents/passeurs souvent corrompus et peu scrupuleux. Leur connaissance empirique de la route et leur capacité à « conduire » peut vous mettre à leur merci. Ils ont le monopole de la connaissance des carnets de route et ont un capital de mobilité incontestable. D'ailleurs cette dangerosité explique pour une part le fait que cette émigration soit majoritairement masculine (représentant les deux tiers des réfugiés en France). Les hommes préfèrent laisser leur femme au Sri Lanka afin de tester la route empruntée.

D'ailleurs il s'agit plutôt d'anti-routes, dans la mesure où ces migrations illicites doivent se trouver dans des régions géographiquement peu accessibles (généralement des confins qui participent à la consolidation de ce que Brunet nomme l'antimonde) afin d'en restreindre l'accès aux forces répressives. Les obstacles peuvent être naturels (montagnes, fleuves, végétation) ou artificiels (populations hostiles, péages, conflits). De sorte que le passeur tourne alors à son avantage les risques et inconvénients de l'anti-route puisqu'elle lui procure une certaine forme de sécurité et qu'elle justifie des prix élevés. D'où un nombre important de

routes terrestres traversant le Pakistan, l'Iran et la Turquie, avant de prendre le bateau pour l'Italie du Sud. Les autres routes que mes entretiens ont mises en évidence passaient par l'Europe de l'Est, en particulier Berlin. Mais, la chute de l'Union soviétique en 1991 a engendré une complexification de ces dernières. C'est ainsi qu'un grand nombre de Tamouls sri lankais afin d'arriver en France au milieu des années 1990 passaient par l'Afrique subsaharienne, puis l'Afrique du Nord avant d'embarquer dans des navires de fortunes pour gagner les portes de l'Europe (parmi les personnes que j'ai interrogé, 8 sont arrivées en France de cette manière).

Ces passeurs justifient aussi les prix élevés car se sont les seuls d'une part à posséder le savoir, les compétences, les moyens et les relations nécessaires ; d'autre part à être capables non seulement de planifier l'anti-route mais aussi d'évaluer les risques, d'interpréter les rumeurs et d'échafauder de nouvelles routes si cela devient nécessaire.

« If an agent is caught or a group turned away at a European border the news will be back in Colombo by the end of the day. New routes will be discussed and prices negotiated » (Fuglerud, 1999: 63).

De sorte que ces routes sont multiples, flexibles et complexes. La fluidité ne doit jamais être interrompue par des rhétoriques territoriales. Et, c'est la viscosité ou rugosité de la route pour filer la métaphore qui hiérarchise les destinations migratoires ; les pays occupant le plus haut rang sont ceux qui appliquent un strict régime en terme de politiques d'immigration. De sorte que le Canada, l'Angleterre, la Nouvelle Zélande sont plébiscités, puis le Danemark, la Norvège ou la Suisse. Loin derrière viennent l'Allemagne, la France, la Grèce ou l'Italie.

Ces voyages sont dispendieux. Le prix d'une migration de ce type peut très bien dépasser les 11 500 euros, ce qui constitue une somme exorbitante pour les moyens d'une famille sri lankaise, même aisée³⁶. Une fois les ressources habituelles épuisées – aide d'un compatriote à l'étranger, vente des terres, mise en gage des bijoux, mobilisation de la famille élargie – il faut parfois s'endetter ou se confier à un passeur douteux, au risque de ne pas parvenir à destination, ou encore se mettre au service de trafiquants de drogue.

Le voyage présente de sérieux dangers et des histoires circulent à propos de viols envers les

³⁶ Les personnes que nous avons interviewées évaluent en moyenne à 75 000 francs le prix de leur trajet.

femmes, d'assassinats et de maltraitance physique. Même le migrant qui arrive à bon port par voie aérienne, avec ou sans passeport n'en a pas fini avec les épreuves, risquant de se faire renvoyer dans le dernier pays traversé.

Ces migrations ont donc en commun le fait qu'elles ne se limitent plus à un passage d'un pays à un autre mais qu'elles correspondent à un acte de subversion planifié, à une rhétorique de la transgression. Les épreuves de la route marquent les migrants et contribuent à leur forger une identité collective, tandis que leur identité personnelle est souvent aliénée : il leur faut souvent déchirer tout papier d'identité sur ordre du passeur (Etiemble, 2001).

À destination, les exilés sont souvent épaulés par des parents ou relations qui les logent, mais la tension ne disparaît pas.

« Il s'agit d'abord d'obtenir un permis de séjour provisoire, ou un récépissé de demande de réfugié politique, puis de trouver un moyen d'existence, et enfin d'attendre des mois ou des années une régularisation qui souvent n'est pas au rendez-vous » (a/ Etiemble, 2001 : 48).

Il faut aussi faire l'apprentissage d'une langue inconnue, apprendre à biaiser, à s'inventer une histoire de vie et s'y tenir pour obtenir le statut de réfugié.

De plus, les conditions du voyage contribuent à forger une image marchande de l'asile puisque les passeurs et la communauté en font une affaire d'argent. Cette image est soutenue en France lors des démarches administratives pour la constitution du dossier de la demande du statut de réfugié. Les demandeurs d'asile devront rémunérer un compatriote pour obtenir une domiciliation nécessaire au dépôt de la demande d'asile, pour effectuer la traduction du récit motivant la demande ou être accompagné dans une administration inconnue (la traduction d'un récit du tamoul en français ou du français en tamoul se paie à la ligne. Le coût moyen est de 17 euros par ligne). Ils paieront aussi les frais d'un avocat dans l'éventualité d'un recours à la CRR si leur demande a été rejetée par l'OFPRA.

De plus, pour les réfugiés sri lankais ou les demandeurs d'asile, les réseaux d'émigration fonctionnant souvent par dette, la priorité est de rembourser les différents emprunts et crédits qui ont été contractés pour payer le transport vers l'Europe. Ainsi, le migrant dispose à plus d'un titre d'un champ d'action assez réduit. Si bien, que l'emploi, même en situation illégale, est la priorité des Sri Lankais à leur arrivée en France pour rembourser les dettes contractées

et surtout pour aider ceux qui sont restés vivre au pays dans des conditions très précaires (créant ainsi une chaîne migratoire). Dans ce domaine ils savent trouver par le réseau communautaire des emplois dans des secteurs d'activité où les Sri Lankais sont très présents à Paris, constituant de véritables niches d'emplois qui offrent l'avantage de travailler sans parler la langue française (restauration, nettoyage et distribution de prospectus par exemple).

Enfin, les Sri Lankais envisagent la nationalité française comme un droit auquel ils peuvent prétendre et qui peut faciliter leur insertion socioprofessionnelle, surtout celle de leurs enfants. Mais elle permet principalement l'accès au pays d'origine pour rendre visite à la famille restée là-bas notamment quand elle s'est déplacée vers la région de Colombo, au sud ; s'éloignant de la zone de conflit. Cette facilité est toutefois à relativiser à en juger par le nombre d'anecdotes racontées lors d'entretiens menés à l'aéroport de Madras³⁷.

Cependant, l'obtention de la nationalité française est attendue pour quitter la France et s'installer dans un autre pays européen où l'on pense pouvoir vivre mieux. En quelque sorte, le passeport français est considéré comme un visa autorisant le séjour dans un pays de l'espace européen.

Ainsi, « *as against the strategy of nation states, which assumes a place that can be circumscribed and serve as the basis for generating relationships of power, their operations rest on a concept of a tactic, that is, insinuating themselves into the place of the other, constantly turning events into opportunities* » (Fulgerud, 1999: 134)³⁸.

Tableau 13 - Acquisition de la nationalité française par les Sri Lankais (d'après les rapports de la documentation française sur l'immigration et la présence étrangère en France)

Sri lankais naturalisés Français.	1995	1996	1997	1998	1999
Nombre	546	837	1046	980	1408
Rang	20	18	17	18	12

Quoiqu'il en soit, la communauté tamoule d'origine sri lankaise a su recréer une société structurée possédant une fonction d'accueil qui opère comme un sas entre le pays d'origine et la France. Mais surtout, en se doublant d'un ensemble d'infrastructures ethniques qui est le

³⁷ Le passeport français suscite au mieux l'étonnement mais souvent l'envie. D'après discussions s'engagent sur le fait de savoir « Comment as-tu réussi à obtenir la nationalité française ? ».

³⁸ En fait, l'acquisition de la nationalité peut manifester moins l'intégration à la société française que son instrumentalisation pour faciliter les circulations migratoires dans l'espace de la diaspora.

point d'appui de cette société, elle se dote d'une visibilité expansive.

« Depuis que les Sri Lankais sont arrivés, on est devenu visibles. On nous confond avec eux. Ce n'est pas bien pour nous ça. En plus ce sont des réfugiés, nous nous sommes Français. Il ne faut pas nous confondre » (Un Français d'origine pondichérienne interrogé à propos des Sri Lankais. Extrait d'un entretien mené en mars 2007 à Pondichéry).

Conclusion du chapitre 2

Trois segments diasporiques pour une présence tamoule en France

D'une certaine façon, les Tamouls sri lankais ont fait sortir de l'anonymat les Français d'origine pondichérienne et les descendants des coolies. Reste à savoir quelles sont les modalités de cette sortie et plus important ses implications en termes identitaires.

En cela, il apparaît incontestable que l'identité et l'altérité sont de bons vecteurs de compréhension des distinctions entre communautés tamoules et société française, et entre communautés tamoules et diaspora tamoule.

Toutefois, il ne faut pas percevoir ce modèle analytique comme un jeu d'opposition binaire, mais comme un positionnement sur un axe où se placent les perceptions identitaires, les rapports à l'autre, les temporalités et les espaces (ou constructions socio-spatiales), où il n'y a pas d'effets de symétrie ni dans l'emboîtement, ni dans l'articulation des échelles identitaires.

Cependant, sur cet axe des identifications sociales, nous devons nous interroger sur la capacité des référents-origines à formuler des catégories d'appartenance, une sorte d'identification sociale institutionnalisée.

Chapitre 3

Communautés, peuple, nation et diaspora : une question d'échelles dans les constructions identitaires et spatiales ?

Texte 8 - Subhash Chandra Bose³⁹

« (...) Je suis Tamoul, Pondichérien et Français. Mais je suis aussi Indien. Ce n'est pas antinomique. On peut être Tamoul, Bengali ou encore gujrati et se sentir fondamentalement Indien. Même en France on peut se sentir Tamoul ou / et Indien. Ce n'est pas nouveau ce sentiment d'appartenance panindien. Je suis Indien même si cela fait partie intégrante de mon inconscient. Cette identité est en moi, elle fait partie de ma chair. C'est comme si je ne pouvais pas m'en défaire. Cette identité panindienne ce n'est vraiment pas nouveau. Il n'y a qu'à voir Subhash Chandra Bose (...) ».

Les lignes qui suivent vont s'attacher à interroger les rapports qui s'établissent entre d'un côté identité communautaire et identité nationale, et de l'autre entre identité nationale et identité diasporique. En d'autres termes, au-delà d'une grande diversité liée aux différents contextes migratoires, qu'est ce qui rend possible une certaine homogénéité ? Qu'est ce qui rend possible le fait que les Tamouls sri lankais se sentent liés les uns aux autres, et au Sri Lanka ; que les Français d'origine pondichérienne se sentent liés entre eux, à la France et à l'Inde ; et que les descendants des coolies se sentent eux aussi liés entre eux, à la France et à l'Inde ? Comment comprendre cet attachement au monde indien, cette dilection ? Et, cette homogénéité peut-elle être poussée, de manière déraisonnable à son paroxysme ? Ce qui s'approcherait inévitablement d'une idéologie périlleuse, les cadres symboliques imposant de ce fait une certaine identification sociale. Enfin ; cette homogénéité peut-elle être synonyme d'utopie imprégnée d'idéologie politique permettant de se projeter vers un ailleurs possible ?

Je peux formuler un début de réponse en proposant l'hypothèse suivante : cette homogénéité

³⁹Extrait d'un entretien de Sanjivy, L. Mené à Pondichéry en mars 2007.

est redevable d'un facteur d'inclusion. Ces Tamouls (Sri lankais, Pondichériens, descendants de coolies) s'incluent eux-mêmes, les uns les autres, dans une même forme imaginée que l'on peut nommer communauté, peuple, nation ou encore diaspora. Tout dépend bien sûr de l'ampleur de cette inclusion et de l'échelle de lecture où l'on se place pour analyser ces constructions socio-spatiales (du micro au macro). En même temps, ce processus d'inclusion implique que les différentes communautés tamoules se lient et sont liées les unes aux autres par des forces de cohérence affectives, idéologiques ou encore politiques.

Mais, de quelles forces s'agit-il ? L'indianité en est-elle une suffisamment puissante pour fédérer l'ensemble des particularismes ? Et, cette homogénéité peut-elle être établie par une forme étatique ? Et dans ce cas, de quel État s'agit-il ? De celui du pays d'accueil, du pays d'origine, ou encore un État plus teinté d'onirisme, voir d'utopie ? Et quel(s) rôle(s) ces institutions veulent faire jouer aux migrations tamoules ?

Car, si précédemment nous avons vu que la citoyenneté et la nationalité sont des moyens d'inclusion à la société française, il reste à déterminer ceux entrepris par les référents-origines. Et nous posons comme hypothèse d'une part que dans le cas des Français d'origine Pondichérienne et des descendants des coolies cette homogénéité est institutionnalisée à la fois par l'Inde et le Tamil Nadu ; et d'autre part dans le cas des Tamouls sri lankais, l'idéologie politique s'affirme comme une autorité transcendantale, une sorte de métaphysique sécessionniste.

1/ Institutionnalisation de la catégorie diaspora indienne

S'interroger sur les facteurs d'inclusion, c'est s'interroger sur la pertinence des concepts d'tat, de frontière et de souveraineté. Car le territoire est l'une des composantes de la réalité matérielle de l'État-nation et de sa souveraineté, et il semble que ces migrations tamoules se jouent des logiques territoriales, mais ont paradoxalement de sens qu'en référence à un territoire d'origine. De sorte que l'on pourrait penser que ces communautés tamoules installées en France viennent disputer aux territoires la fonction de référent identitaire qu'ils détiennent d'ordinaire. Si bien qu'elles pourraient remettre en cause une lecture très occidentale de l'espace mondial en termes d'États, de souveraineté et de frontières.

En effet, que ce soit l'État de l'Union Indienne ou celui du Tamil Nadu tous deux essaient désespérément d'inclure ces communautés dans un ensemble fédérateur et homogène qu'ils nomment soit diaspora indienne, soit diaspora tamoule. Cet ensemble est teinté de préfixes en « pan » (panindienne) et de suffixe en « ité » (indianité) rimant avec homogénéité et unité (dont l'aboutissement serait la double nationalité), éludant de ce fait une réalité beaucoup plus contrastée. Il nous faut alors comprendre d'une part les mécanismes de l'institutionnalisation de telles catégories et ses objectifs, d'autre part comment la catégorie de diaspora utilisée habituellement par l'autre pour vous désigner a-t-elle été réappropriée par l'Inde et le Tamil Nadu ?

1.1/.La diaspora indienne : une volonté d'homogénéisation ou d'intégration économique sélective ?

« (...) Le registre diasporique, s'est largement imposé en Inde comme à l'étranger car finalement la diaspora, malgré sa diversité et ses clivages, reste une construction et un slogan efficaces visant à homogénéiser des populations encore disparates ».

Therwath, I. (2005 : 30).

L'extension de la notion de diaspora aux personnes d'origine indienne est un phénomène récent qui date des années 1980. Avant on ne parlait que d'une communauté éclatée qui n'avait guère droit à une reconnaissance quelconque. Mais depuis la fin des années 1990, la diaspora indienne devient importante.

« Avec un revenu annuel estimé à 160 milliards de dollars, soit 35% du PNB de l'Inde, les expatriés indiens sont devenus en ce nouveau millénaire une source potentielle d'investissements sur la scène internationale » (Leclerc, 2004).

Examinons ci-après les tenants et les aboutissants de cette nouvelle orientation politique.

D'abord, un rapide tour d'horizon de ce qui est communément appelé⁴⁰ la diaspora indienne s'impose. Selon le rapport de la Haute Commission sur la diaspora indienne en 2001 (*High Level Committee on Indian Diaspora*), disponible sur Internet, la population indienne ou d'origine indienne à l'étranger (on reviendra sur cette terminologie officielle) regroupe une vingtaine de millions de personnes (soit 2% de la population indienne en 2001), et correspond par son importance à la deuxième diaspora, loin derrière la diaspora chinoise et ses 34 millions de personnes. Cette diaspora se répartit inégalement entre 130 pays et se concentre dans les pays du Golfe, aux États-Unis, en Grande-Bretagne, en Birmanie, en Malaisie et au Népal. Ainsi cette population très variable représente un enjeu sérieux pour les décideurs politiques indiens tant à l'étranger qu'en Inde, et s'accompagne aussi d'une problématique d'ordre politique : de quelle manière a eu lieu la prise de conscience de l'existence de cette diaspora par l'Inde ? En quoi cette dernière participe-t-elle au développement de l'Inde ? Et, comment sa mise en valeur ou son homogénéisation a-t-elle été structurée ?

Ainsi, la diaspora indienne est constituée officiellement de deux groupes qui correspondent de façon schématique à des cadres migratoires distincts, et se résument à deux sigles qui ont vu le jour en 1973 lors d'une réforme fiscale, plaçant jusqu'à aujourd'hui la relation Inde-diaspora sous le signe de l'économie : les *PIO* et les *NRI* (en fait ce terme ne s'est ajouté au précédent qu'au milieu des années 1980 et n'a été clairement défini qu'après 1991 autour de la notion de citoyenneté).

-1. Les *PIO* (*People of Indian Origin*), sont des citoyens étrangers d'origine ou d'ascendance indienne. Trois cas de figures sont reconnus officiellement :

- Toute personne qui a été détentrice d'un passeport indien
- Toute personne dont les ascendants jusqu'à la troisième génération (arrière grand parents) sont nés ou ont résidé de façon permanente sur le territoire de l'Inde indépendante
- L'épouse d'un citoyen indien ou d'un *PIO*.

Cette catégorie désigne les Indiens qui ont émigré de manière forcée dans le cadre des

⁴⁰ Précisons que « jusqu'au milieu des années 1990, la notion de diaspora indienne n'est pas reconnue dans les milieux scientifiques indiens où l'on utilise encore le terme des indiens d'outre-mer (*overseas indians*) ou communautés indiennes à l'étranger (*Indian Communities Abroad*) (...). Il n'y a pas de vision unitaire d'une communauté de destin, mais une pluralité de situations relevant de diverses circonstances historiques » (Leclerc, 2004).

travailleurs sous contrats dans l'ensemble de l'Empire britannique et français ainsi que les émigrés volontaires dont les migrations se faisaient au gré des préférences et des besoins personnels dans l'ensemble des pays du Commonwealth. À partir de la fin du système de l'*indenture*, ces *free passengers* poussés hors de l'Inde par de multiples facteurs cessent d'être dans une position de servitude institutionnelle et participent aux activités des pays d'accueil, tout en maintenant des liens affectifs avec l'Inde (c'est le cas des *Punjabis*, et des *Patels* du Gujarat par exemple).

Cependant, ces mouvements de main d'œuvre s'étant développés dès le début du XIX siècle, la limite des trois générations exclut de plus en plus de descendants d'émigrants.

-2. Les NRI ou (*Non Resident Indians*): cette catégorie concerne des citoyens indiens détenteurs d'un passeport indien et résidant pour une période indéterminée à l'étranger. Ce second groupe se divise en deux mouvements démographiques très différents dans l'espace. Le premier peut être associé à la flambée des pétrodollars dans le Golfe, ce qui a eu pour conséquence la migration de millions d'Indiens vers ces régions. La plupart d'entre eux ont d'ailleurs besoin de protection, d'aide et d'assistance de la part de leur gouvernement parce qu'ils y sont exploités. Le second groupe est constitué par les diplômés et les cadres qui partent vers les pays occidentaux et principalement vers les États-Unis. Certains sont devenus citoyens de ces pays alors que d'autres ont conservé leur passeport indien. Mais ils ont toujours gardé leur identité indienne et ont le sentiment de faire partie d'une communauté indienne.

Les NRI ne peuvent pas résider plus de 180 jours en Inde, l'accès à la propriété leur est limité et les fonds investis sont bloqués sur des comptes non-rapatriables.

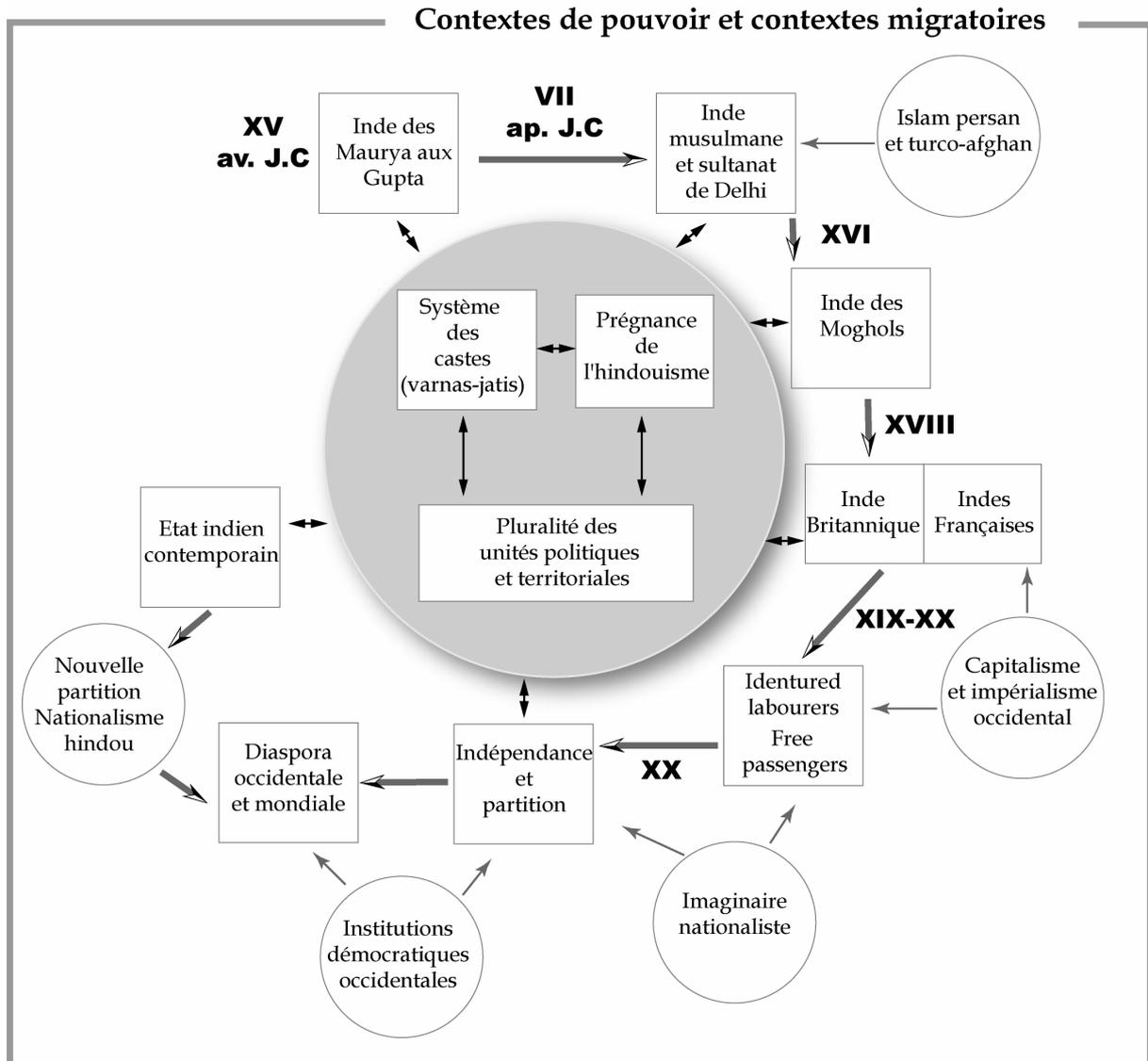
Plus largement, ce groupe rassemble tous les émigrants récents. L'Inde considère les NRI comme ayant toujours la nationalité indienne (ils sont donc considérés par l'Inde comme des migrants temporaires). NRI et PIO forment une multiplicité de situations tant du point de vue du pays émetteur que des pays receveurs que la catégorie diaspora a du mal à circonscrire. Toutefois, la distinction entre ces deux catégories permet de situer les relations de l'État indien avec ces populations émigrées qui sont fonction des contextes migratoires.

« En rassemblant sous un même vocable N.R.I. et P.I.O., l'utilisation du semi-nom propre « diaspora indienne » permet d'assurer la continuité avec l'histoire post-indépendance des

travailleurs temporaires du Golfe et des émigrés volontaires » (Leclerc, 2004).

La diaspora indienne devient ainsi un espace interstitiel entre colonialisme et postcolonialisme.

Figure 6 - Les relations entre l'Inde et sa diaspora



En effet, en examinant la figure 3, on se rend compte qu'il existe quatre grandes phases dans l'histoire des relations entre l'Etat indien et sa diaspora, de sorte que « l'unité de la diaspora indienne apparaît bien artificielle » (Leclerc, E. 2004) :

- La première phase concerne les rapports entre un État indien en gestation et l'expatriation majoritairement forcée d'une fraction de sa population dans le cadre de l'indenture, du

système *kangani* ou encore des *free passengers*. Les conditions quasi-esclavagistes de cette migration ont conduit les travailleurs engagés à dénoncer le système impérial.

Parallèlement le discours colonial s'appuie sur une construction idéologique de l'altérité, où la fixité en tant que signe de la différence basé sur un ensemble d'ethnotypes et de discriminations est un mode paradoxal de représentation. Les rapports, entre ces populations émigrées et la lutte pour l'indépendance du pays sont puissants puisque la principale figure historique du mouvement, Gandhi est un émigré volontaire en Afrique du Sud.

Même si dans les années 1920, les membres du parti du *Congrès National Indien* défendent les intérêts des émigrés auprès des instances internationales, ces derniers fournissent surtout un point d'appui indispensable dans la lutte pour l'indépendance. Par exemple, Subhash Chandra Bose, surnommé *Netaji*, est l'un des principaux dirigeants indépendantistes indiens opposé à la colonisation britannique qui a su jouer de cette présence internationale en formant un gouvernement indien en exil (*Azad Hind*)⁴¹, ainsi que l'armée nationale indienne (INA ou *Indian National Army*). En effet, élu président du Congrès national indien pour deux mandats consécutifs, il doit cependant démissionner face à une motion de défiance, motivée par un conflit idéologique face à Gandhi. Dès lors il crée un parti militant pour l'indépendance complète et immédiate de l'Inde. Son discours ne change pas à la déclaration de guerre en 1939, qu'il voit comme une opportunité de renverser le pouvoir britannique. Au début de la seconde guerre mondiale, il part en Allemagne, afin de former une alliance avec les nazis, dans le but d'attaquer les forces britanniques en Inde par le nord-ouest. Mais l'invasion de l'URSS, retarde l'exécution de ce plan. C'est ainsi qu'il se tourne alors vers le Japon, et crée l'*Indian National Army*, composée de prisonniers de guerre Indiens et de travailleurs de Singapour et du sud-ouest asiatique⁴². Un des slogans les plus utilisés par Bose, notamment lors du discours devant l'INA en Birmanie le 4 juillet 1944 était le suivant : « *Donnez moi votre sang, et je vous donnerai l'indépendance* »⁴³.

⁴¹ Ce gouvernement en exil a été fondé le 21 octobre 1943. Il est largement inspiré des concepts de Netaji Subhash Chandra Bose qui en fut aussi le leader. Ce gouvernement avait sa propre monnaie, son code civil, son drapeau et sa cour de justice. Aux yeux de beaucoup d'Indiens son existence a légitimé le combat pour l'indépendance contre les Britanniques. L'origine directe de ce gouvernement indien en exil est étroitement liée à deux conférences réunissant les Indiens d'Asie du Sud-est. La première d'entre-elles eut lieu à Tokyo en mars 1942, et fut organisée par Rash Behari Bose, un émigré indien vivant au Japon. Elle déboucha sur la création de l'*Indian Independence League* et une armée de libération (qui deviendra plus tard l'INA) prenant vie à travers un gouvernement indépendant, aligné sur l'Empire du Japon. La seconde conférence pris place à Bangkok un peu plus tard la même année. L'invité fut Subhash Chandra Bose.

⁴² L'armée nationale indienne fut originellement fondée par le leader nationaliste Rash Behari Bose qui donna le contrôle de l'organisation à Subhash Chandra Bose après son arrivée au Japon en 1943. Cette armée comprenait 85 000 personnes dont une unité féminine, appelée *Rani Lakshmi Bai*. Cette armée était sous le contrôle de l'*Azad Hind* et reconnue par les puissances de l'Axe.

⁴³ Je remercie Sanjiv Ludovic pour la somme considérable d'informations qu'il a pu m'apporter à ce sujet.

-Lorsque l'Inde devient indépendante en 1947, la politique de Nehru, alors à la tête du Parti du Congrès (jusqu'en 1964), prône l'intégration des communautés émigrées dans les États issus du démembrement des empires coloniaux (Britannique principalement) :

« Au nom de la lutte anti-impérialiste et dans l'objectif de construire une troisième voie dans les relations internationales par le non alignement, l'Inde refusa de défendre les intérêts de ses communautés expatriées » (Leclerc, 2004).

Même l'expulsion des Indiens d'Ouganda par le général Idi Amin Dada en 1972 ne modifia en rien cette ligne de conduite. C'est durant cette même période que commence l'émigration indienne des diplômés vers l'Amérique du Nord et des travailleurs peu qualifiés vers les pays du Golfe.

- Il faut attendre la troisième phase pour qu'il y ait à nouveau un changement d'attitude de la part des dirigeants Indiens, d'abord timide durant les années 1980 puis fulgurant à partir des années 1990. N'oublions pas que ce n'est véritablement qu'en 1991 que l'Inde réalise son ouverture économique. Avec la libéralisation et les réformes liées à l'ouverture économique, le potentiel des NRI est des plus convoité.

« Le parti nationaliste du BJP⁴⁴ prône l'ouverture de l'économie aux seuls N.R.I. afin d'attirer leurs capitaux plutôt que le recours aux emprunts auprès des institutions internationales (Fond Monétaire International). Mais il faut attendre l'arrivée au pouvoir de ces partis, notamment avec la coalition de l'Alliance Démocratique Nationale en 1997 pour que ces intentions se transforment en une politique cohérente » (Leclerc, 2004).

- La quatrième phase est marquée par un changement profond dans l'attitude du gouvernement indien qui devient entreprenant dans ses relations avec les communautés expatriées. C'est dans les années 1990, que le terme diaspora indienne s'impose dans les recherches menées en Inde (ce terme était utilisé depuis les années 1980 dans la communauté scientifique internationale mais pas encore en Inde)⁴⁵. L'utilisation de ce terme par le gouvernement indien n'est pas anodine : la prise de conscience et la volonté de valorisation de la diaspora par les pouvoirs publics et par les partis politiques (en un mot, la récupération

⁴⁴ Bharatya Janata Party ou parti du peuple indien.

⁴⁵ À ce propos mes remerciements vont au Professeur Chandrasekar Bhat, responsable du *Centre of the Indian Diaspora* à Hyderabad.

voire l'instrumentalisation politique de la diaspora) n'est évidemment pas neutre et procède d'une volonté politique habillée d'un discours idéologique qui n'est pas sans intérêt.

L'évolution de cette volonté politique, de l'indifférence voire du mépris des années Nehru à « *l'invention de la diaspora* » (Leclerc, 2004) par le BJP est hautement problématique. En effet, en 2000, le gouvernement de Atal Bihari Vajpayee crée la Haute commission de la Diaspora indienne qui doit évaluer la situation des PIO et des NRI, leurs ambitions et le rôle qu'ils pourraient jouer dans le développement de l'Inde afin de définir la nouvelle politique de l'Inde à leur égard⁴⁶. Ainsi, l'identification d'une diaspora indienne a commencé par un exercice de dénombrement.

Cette évaluation repose sur des estimations fournies par les différentes ambassades indiennes. On peut mettre en doute la validité de ces chiffres, particulièrement en ce qui concerne les PIO : comment remonter le temps pour être sûr que seuls trois générations sont prises en compte ? Tandis que pour les NRI, la contemporanéité de la migration facilite la tâche. Ce dénombrement achevé, la Haute commission estime à plus de 20 millions le nombre d'individus faisant partie de la diaspora indienne. De sorte que l'évaluation quantitative des communautés expatriées assure deux illusions définies en tant que telle par Dufoix : la continuité et la communauté (2005). La diaspora est une somme des membres dispersés qui englobe les migrants encore vivants ainsi que leurs descendants, et cette addition vaut pour communautarisation. La diaspora indienne est attestée par la présence chiffrée de millions d'individus (Dufoix, 2005 : 58). Enfin, le rapport constitué de 38 chapitres regroupés en cinq parties s'achève sur une série de recommandations qui vont guider la politique du gouvernement de la *National Democratic Alliance* (NDA)⁴⁷. Plusieurs domaines d'intervention ont été retenus (la création d'institutions pour renforcer les liens culturels avec l'Inde, la reconnaissance de la contribution de la diaspora envers l'Inde par la création d'une journée honorifique, la mise en place de la double citoyenneté, la facilitation des investissements). Au-delà des déclarations d'intention et après la remise du rapport, un nouveau secrétariat dédié à la diaspora est créé au sein du Ministère des affaires étrangères, et des mesures sont prises concernant d'une part, la carte pour les Personnes d'Origine Indienne qui soulève le problème de la double citoyenneté, et d'autre part la reconnaissance de la

⁴⁶ Il es à préciser qu'au préalable, un centre d'étude de la diaspora indienne avait été crée à Hyderabad en 1996 : le CSID.

⁴⁷ Il est important de préciser que Vajpayee suite à la défaite électorale de son parti, a démissionné le 16 mai 2004.

diaspora⁴⁸.

Ainsi nous pouvons constater à quel point l'utilisation du mot diaspora pour la population indienne est problématique. Mais il nous faut surtout analyser le processus de réinvention de cette diaspora par le volontarisme politique en Inde et ses ambiguïtés.

1.2/Diaspora indienne ou diaspora hindoue ?

« Au nationalisme territorial de Nehru dans les années post-indépendance qui au nom d'une absence d'histoire commune demande aux P.I.O. de s'intégrer dans leur pays d'accueil, répond un nationalisme culturel qui revendique tous les fils et filles dispersés de Bharat Mata, mère Inde, d'où les noms construits sur cette racine comme Bharatya (indien), ou encore les mots de Bharatavasi (habitant actuel de l'Inde) et Bharatvanshi (descendant d'un habitant de l'Inde) utilisés par le Ministre de l'éducation pour désigner ces émigrés » (Leclerc, 2004).

L'histoire de l'institutionnalisation de la catégorie diaspora en tant que telle par le gouvernement indien semble largement truffée d'apories. Il nous faut maintenant s'interroger sur les arcanes de ce discours unificateur. Quelle est la rhétorique qui le sous-tend ? Ou plus simplement : quels Indiens font partis de la diaspora indienne selon la catégorie instaurée par le gouvernement ?

Au-delà des vicissitudes historiques qui ont fait passer les communautés expatriées du statut de traître à des agents de développement de l'Inde et d'ouverture sur le monde, il n'apparaît pas choquant d'affirmer que le gouvernement de la *National Democratic Alliance* a mené un changement complet de paradigme dans les relations entre l'État indien et les communautés expatriées.

Cette catégorie diaspora indienne est-elle inclusive ou exclusive ? Répondre un peu des deux ne serait pas faux mais resterait dans le domaine de l'approximation. Et il semble que l'unité affichée par le discours s'avère dépassé par un ensemble de mesures prises par le gouvernement de la *National Democratic Alliance* de 1998 à 2004. En effet, plusieurs

⁴⁸ Rapport et recommandations disponibles sur : <http://indiandiaspora.nic.in/>

mesures discriminatoires et ségrégationnistes ont été aménagées qui ont pour point commun de soulever avec acuité la question de l'identité indienne et de son homogénéité. Le vecteur de cette homogénéité est la citoyenneté, ou plus particulièrement la double citoyenneté qui permet de relier certains membres sélectionnés de la diaspora avec l'Inde. Ainsi, cette homogénéité participe à l'affirmation d'une identité indienne conçue comme une identité hindoue. Dès lors l'indianité se détache peu à peu de son référent territorial, *Bharat mata*, et peut alors être revendiquée par tous les membres de la diaspora, à condition de respecter les valeurs hindoues, ce qui exclut les membres des autres confessions.

En premier lieu, il est nécessaire d'indiquer que la constitution indienne ne reconnaît pas la double citoyenneté. La loi sur la citoyenneté de 1955 précise que toute personne ayant acquis la citoyenneté d'un autre pays perd sa citoyenneté indienne. Les sujets britanniques d'origine indienne deviennent pour l'Inde des étrangers. À partir de 1991, cette question de la double citoyenneté ressurgit à la demande des NRI qui y voient une garantie pour investir en Inde. De sorte que la nouvelle politique de Vajpayee débouche en janvier 2003 par l'annonce d'un amendement à la loi sur la citoyenneté : le principe est de créer une citoyenneté d'Outre-mer, pour les pays qui acceptent celle-ci. Sur la base de la réciprocité, une liste de 16 pays est définie : Australie, Canada, États-Unis, Finlande, France, Grèce, Irlande, Israël, Italie, Nouvelle-Zélande, Pays-Bas, Portugal, République de Chypre, Royaume-Uni, Suède et Suisse. Et sont éligibles à cette citoyenneté d'outre-mer les personnes qui pouvaient :

- être citoyen au moment de l'application de la constitution indienne,
- appartenir à un territoire qui est devenu partie intégrante de l'Inde après le 15 août 1947,
- et les descendants sur deux générations des personnes éligibles à l'exception des personnes ayant acquis la citoyenneté de pays comme le Pakistan ou le Bangladesh.

Ainsi, les originaires de l'Inde sont définis par une loi du 7 janvier 2004. Cette citoyenneté d'outre-mer les exclut de certains droits tels que le droit de vote, l'éligibilité aux conseils électifs, la nomination aux magistratures constitutionnelles, l'accès à la fonction publique. Cette citoyenneté est réservée aux expatriés Indiens installés principalement dans les pays développés donc aux sections les mieux loties des NRI. Par exemple, les Indiens installés aux États-Unis possèdent le meilleur revenu par tête de toutes les communautés émigrées (60.093 \$ par an, à comparer à la moyenne américaine de 38.885 \$). Même si cette moyenne cache des inégalités leur niveau économique est sans commune mesure avec celui de la masse des Indiens restés au pays. Les Indiens qui quittent leur pays pour les États-Unis appartiennent

désormais à une élite. On fait souvent démarrer cette phase en 1965, date à laquelle les États-Unis ont abrogé la *Luce-Geller Bill* de 1946 qui fixait un quota de 100 visas par an pour les Indiens et ont réformé leur *Immigration Act* pour favoriser l'immigration de personnes hautement qualifiées, répondant aux besoins économiques du pays. Le nombre d'Indiens partant s'installer définitivement aux États-Unis passe alors de 4 575 pour la décennie 1955-1965 à 100 771 pendant la décennie suivante. Dans le discours officiel indien, l'expression *brain drain* a été remplacée par celle de *brain gain*, renvoyant à l'idée d'un transfert de connaissances et de technologies via la diaspora. Et ces élites indiennes se pensent de plus en plus comme la future 3^{ème} puissance mondiale dans un monde tripolaire entre les États-Unis et la Chine. Mais, alors que la population du sous-continent indien a dépassé en 2000 celle de la Chine, son PIB cumulé, qui était identique en 1980 au PIB chinois, est désormais 2.5 fois moins élevé. De sorte que l'Inde semble désormais bien décidée à copier, à sa manière, la stratégie chinoise d'entrée dans la mondialisation.

Avec ces mesures sur la citoyenneté d'outre-mer, une autre discrimination apparaît. Celle-ci n'est plus d'ordre économique mais géopolitique.

« Au nom de la sécurité nationale, la nouvelle citoyenneté d'Outre-mer est refusée Outre-terre parmi les anciennes parties de l'Empire britannique » (Leclerc, 2004).

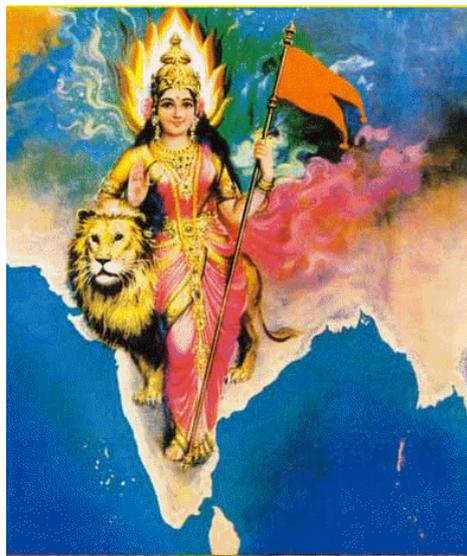
En effet, au regard des mesures de l'application de cette citoyenneté d'outre-mer, sont exclus les pays tels que le Bangladesh, le Sri Lanka et surtout le Pakistan qui n'appartenaient pas à un territoire inclus à l'Inde au moment de son indépendance. À l'inverse, sont inclus les territoires rétrocédés par la France ou le Portugal (pensons à l'État de Goa) après l'indépendance. En d'autres termes, *« ces deux discriminations ont pour point commun de refuser la citoyenneté d'Outre-mer à des populations majoritairement musulmanes »* et réaffirment la partition (Leclerc, 2004),

Ainsi, ce nationalisme hindou produit par un discours politique est susceptible de se transplanter, avec des degrés de conscience variable, sur des terrains sociaux de toutes sortes (communauté indienne nord américaine, canadienne, française, australienne...) En effet, la catégorie diaspora indienne est une structure qui émane des stratégies territoriales employées au sein de l'Etat indien comme moyen de promouvoir ses intérêts socio-culturels et économiques. Et en développant une solidarité conceptuellement douteuse, entre nationalisme

et sélectivité cette même structure vise à créer une identité panindienne transnationale qui repose sur trois éléments définissant de fait un véritable marketing identitaire ou plus clairement une rhétorique identificatoire :

Un élément cognitif : les expatriés doivent être au courant des limites de l'Inde et de sa configuration. Rappelons que l'origine étymologique du mot hindou provient de la variante persane *sindhou* – le fleuve Indus – et désignait au début de l'ère chrétienne les populations qui vivaient au-delà de ce fleuve. Ce n'est que tardivement que ce mot a été employé pour désigner une religion (Jaffrelot & Tarabout, 2006). De sorte que cet élément cognitif doit être attaché à l'image d'une Inde indivise et intégrale, patrie des hindous, *Bharat mata*, qui existe comme site privilégié de la construction du nationalisme hindou (Assayag, 1997). Ainsi, il s'agit des limites de l'*hindouïté* ou *hindutva* face à l'Autre, le musulman, qui se cristallisent autour de l'*Akhand Bharat*⁴⁹ dont Ayodhya serait la capitale.

Photo 1 - Bharat Mata



« Ce qui fait tenir un peuple ensemble n'est pas juste un passé partagé et une mémoire solidaire, mais une origine commune définie par la coalescence entre ancestralité, sacralité et territorialité » (Assayag, 1997 : 874).

⁴⁹ L'*Akhand Bharat* correspondrait à un territoire de l'hindouïté imaginaire construit par opposition à l'Islam et dans le but d'une recherche identitaire. Les limites de ce territoire ne sont pas fixes, mais elles puisent leurs significations dans le passé et la mythologie (le Ramayana principalement). De sorte que l'*Akhand Bharat* s'étendrait à l'ensemble du sous-continent indien incluant l'Inde, le Sri Lanka, l'Himalaya, l'Hindu kush, le Pakistan et l'Afghanistan

Cette origine est instrumentalisée ou plutôt sacralisée par le concept politique d'*hindutva* qui sous-tend l'action de différentes formations politiques indiennes. Parmi les organisations qui se réfèrent à l'*hindutva* et qui se regroupent au sein du *Sangh Parivar* (famille hindoue), on trouve le RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh, ou association des volontaires nationaux), le BJP (la façade politique), le VHP (Vishwa Hindu Parishad, ou association hindoue universelle), le Shiv Sena (le front des activistes), et l'armée de *Shivâji*⁵⁰. L'*hindutva* affirme donc la fierté d'être hindou, une fierté qui selon ses partisans a été blessée depuis le début des invasions musulmanes en Inde et qui n'a cessé de l'être durant l'Empire Moghol puis le Raj britannique. Le point fort de cette idéologie c'est à la fois sa capacité d'attraction et sa configuration transnationale. En effet, « *la VHP s'efforce de s'implanter avec un succès croissant dans une diaspora hindoue en quête d'identité et de références religieuses* » (Jaffrelot, 2006 : 589), en s'appuyant sur des associations « locales » telle la « *VHP of America* », l'antenne d'outre-mer de l'*hindutva*, le *Hindu Students Councils*, la branche américaine étudiante et plus globalement sur de nombreux gourous modernes qui constituent souvent des relais utiles (Jaffrelot, 2006) à la VHP.

Un élément affectif : qui doit donner le sentiment d'une identité commune dans l'espace ainsi conçu. Cette dimension est assurée depuis le 9 janvier 2003 par un hommage de l'État indien à la reconnaissance de la contribution de ses expatriés à l'histoire de l'Inde, le *Pravasi Bharatya Divas*. Bien sûr cette dimension affective est elle-même instrumentalisée. Pour preuve, la date du 9 janvier correspond au retour définitif d'Afrique du Sud de Gandhi en Inde en 1915.

« *En s'appuyant sur cette image tutélaire, Gandhi, le combattant de la liberté, la grande âme, un symbole incontestable, cette commémoration offre une occasion de célébrer l'unité du pays* » (Leclerc, 2004).

Le *Pravasi Bharatya Divas* est l'occasion de réunir des figures éminentes de la diaspora indienne : Naipaul prix Nobel de littérature en 2001, Amartya Sen prix Nobel d'économie en 1998 par exemple. Au cours de chacune de ces festivités, certains expatriés indiens sont décorés du *Pravasi Bharatya Samman Awards*, une décoration honorifique créée

⁵⁰ Shivâji est un rāja marathe du XVII^e siècle qui en 1645, face à la domination des musulmans en Inde a fait vœu au temple de la déesse Bhâvani d'établir un royaume hindou. Et pour se faire il opta pour une stratégie de guérilla.

spécifiquement. En plus de cette reconnaissance de l'État envers les membres les plus méritants de la diaspora, le *Pravasi Bharatya Divas* est l'occasion de rencontres thématiques autour des thèmes de l'investissement, de l'éducation, de la culture, de rencontre avec les responsables gouvernementaux ainsi que de contact d'affaires.

Photo 2 – La famille indienne globale



Et comme le montre l'emblème du *Pravasi Bharatya Divas*, c'est l'occasion de reconstituer la famille indienne globale, dispersée dans plus de 136 pays et, d'institutionnaliser un semblant de cohésion, une solidarité transnationale. Dans cette dimension affective il nous faut aussi ajouter la création d'un dernier type de lieu : un centre pour la diaspora indienne. Mais pas n'importe quel centre, une capitale hors de l'Inde instaurée à l'Île Maurice, à l'initiative du GOPIO (*Global Organization of People of Indian Origin*)⁵¹. Pourquoi à l'Île Maurice ? Car les populations d'origine indienne y sont majoritaires (70%) et qu'il s'agit d'une île à la fois anglophone et francophone et que cette majorité renferme la diversité indienne. De ce fait, l'ensemble de l'île est dénommé *Chota Bharat*, traduction en hindi de l'anglais "Little India". Parallèlement, il s'agit aussi de la réactualisation d'un mythe qui date des années 1930 lorsque l'élite hindoue s'est lancée à la conquête du pouvoir politique contre les colons français qui appelaient à l'époque cette île, la "petite France". Enfin, il faut savoir que le GOPIO a pour origine la NFIA (*the National Federation of Indian American Associations*), ou fédération nationale des associations indo-américaines, qui a organisée pour la première fois en 1989 la « *convention globale des PIO* ». Cette organisation non gouvernementale proclame elle aussi

⁵¹ <http://www.gopio.net/>

l'unité et la continuité avec l'Inde, et sa mobilisation se cristallise autour de cinq objectifs principaux :

- Promouvoir les intérêts et les aspirations des communautés d'origine indiennes installées à travers le monde, et principalement celles qui sont victimes de discriminations ethniques.
- Promouvoir un héritage culturel commun et un esprit de corps.
- Mobiliser conjointement les ressources financières, intellectuelles et professionnelles des « *Indian abroad* » pour leur développement mutuel et leur promotion.
- Encourager les interactions et les échanges entre les différentes communautés indiennes, à un niveau global afin d'établir un plan cohérent en matière d'éducation et de technologies.
- À terme ces interactions devront se faire au-delà des communautés afin d'inciter le progrès, la paix et l'harmonie.

Un élément instrumental : qui doit créer une mobilisation pour une action collective. En d'autres termes, pourquoi un parti nationaliste mène-t-il une politique du lien avec les expatriés Indiens et développe-t-il une politique de la double nationalité, si ce n'est pour maintenir une identité indienne dans la dispersion ?

C'est là qu'il y a instrumentalisation, car il ne s'agit pas d'une identité fédératrice de la diversité indienne mais une identité qui se veut hautement sélective. D'ailleurs que se cache-t-il derrière le terme d'*indianité* ? Nous pouvons de prime abord dire que cette identité se veut exclusive et permet d'écarter de la définition de la diaspora tous les mouvements de population anciens. Dans cette dimension *indianité* rime avec *hindouïté* et *hindutva*, et in extenso crée un lien au-delà de la distance que l'on pourrait nommer lien national au sens où il produit une communauté politique imaginaire et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine. Et il faut comprendre cette *indianité* comme un nationalisme à longue distance entretenu par les partis nationalistes indiens (Shiller, 2005).

Il apparaît clair que ce nationalisme permet de rassembler au delà des frontières de l'Inde. Ainsi, derrière ce discours unificateur se cache une lecture du monde à travers le prisme d'un hindouisme revisité.

« *La revendication du semi-nom propre « diaspora indienne » est un élément d'un programme politique (qui) participe à l'affirmation d'une identité indienne selon un agenda*

nationaliste assez strict. Sous couvert d'une identité pan-indienne, les références à une identité hindoue sont omniprésentes » (Leclerc, 2004).

Ainsi, au-delà d'une volonté d'intégration économique il apparaît clair que l'utilisation du terme diaspora par l'État de l'Union indienne permet de créer une unité fictive au-delà de l'hétérogénéité des groupes sociaux et des contextes historiques. En développant un marketing identitaire complet, le gouvernement indien assure une continuité qui à son tour devient le fondement d'une communauté, du moins d'une illusion communautaire.

L'innovation dans cette approche de l'identité indienne c'est de la détacher l'indianité du territoire national, de son substrat originel. De sorte, elle peut faire l'objet de revendications véhémentes par tous les membres de la diaspora, à condition de respecter les valeurs de l'hindutva. Ainsi, cette catégorie fonctionne comme toute entité sociétale, sur une relation binaire inclusion/exclusion où l'inclusion s'apparente à une forme prononcée de nationalisme hindou transnational.

2/ Institutionnalisation de la diaspora tamoule

« The Indian diaspora is not a monolithic lot. They have wide divergence based on language, religion, geographical regions from which they have emigrated. Further there are differences based on the way they came to different countries, as indentured labourers, free passengers, traders, professionals or businessmen. In a way, they are a microcosm of Indian diversity » (Ghoshal, 1999: 33).

Précédemment, j'ai volontairement limité l'identité indienne ou indianité à une de ses caractéristiques : l'hindouïté, celle voulue, sacralisée, et institutionnalisée par le gouvernement indien. Dès lors la question reste ouverte : quels éléments constituent cette indianité ? Est-elle capable de faire face à l'hétérogénéité indienne ? Peut-elle fédérer l'ensemble des particularismes ?

N'oublions pas que chaque individu se définit à partir d'une multiplicité de critères

identitaires possibles: son appartenance à un lignage et à un groupe endogame (caste), sa localité d'origine ou de résidence, sa place dans les systèmes de production matériels et symboliques, l'usage d'une ou de plusieurs langues, la pratique religieuse et les références culturelles, le sentiment d'appartenance à une communauté historique... Et selon les contextes, le poids de chacun de ces critères va varier. À tel point que lors des diverses enquêtes les termes « tamoul », « indien » et « hindou » surgissent dans le discours de manière argumentée pour se définir.

En d'autres termes, est-ce qu'une tamoulité peut se subsumer au sein de cette indianité ? Mais attention, gardons bien à l'esprit que suivant les contextes cette tamoulité peut prendre le pas sur une indianité et inversement. Il ne s'agit pas d'un compartimentage, ni d'une répartition par moitié, par tiers ou par quart ; le dosage entre les divers éléments de l'identité d'un individu n'est jamais le même : il est hautement personnalisé et contextualisé. De même, cette identité affichée ou voulue n'apparaît pas seulement qu'au travers de stratégies, elle est aussi profondément inconsciente.

Je reprends mon raisonnement : j'ai esquissé les processus par lesquels la catégorie diaspora est devenue une entité qui a été imaginée, modelée, et transformée. Elle est un artefact culturel qui par le biais d'un marketing identitaire bénéficie d'une légitimité émotionnelle marquée. Le trait le plus important de cette construction sociale est son caractère officiel : la diaspora indienne en tant que construction sociologique émane de l'État, et elle sert avant tout ses intérêts (économiques, sociaux et politiques). En quelque sorte cette construction s'apparente à une nation en tant qu'elle se présente une communauté imaginée qui est simultanément ouverte et fermée, à travers le langage, la religion et l'idéologie. Et cette communauté imaginée se pense en termes de destin historique. En cela elle est un support au nationalisme. De sorte que nous pouvons penser que les diverses « *little India* » éparpillées dans le monde (s'agit-il d'ailleurs d'une nouvelle forme de colonisation dans un contexte postcolonial ?) sont des prolongements de ce nationalisme indien. Et en tant qu'artefact culturel, la diaspora indienne suscite des attachements très forts pour le centre dont l'indianité en est une manifestation. Celle-ci semble similaire à une fraternité imaginée, naissant naturellement dans une société indienne fracturée par de multiples antagonismes. Et de ce fait elle représente une nouvelle forme de conscience qui va au-delà de la rupture et assure une continuité avec l'Inde.

Mais, cette indianité ne doit pas être limitée au nationalisme hindou. Pourquoi ? Car la

diaspora indienne en tant que construction émane de l'Etat central et non des Etats fédéraux. De sorte que nous postulons qu'il existe aussi une diaspora tamoule – en tant que catégorie institutionnalisée – qui a pour rôle elle aussi d'unifier l'ensemble des migrants Tamouls. Et, cette catégorie institutionnalisée peut là aussi servir un nationalisme exacerbé.

2.1 /Diaspora indienne versus diaspora tamoule

Texte 9 - Il y a Dravidiens et Dravidiens⁵².

« *Nous sommes Tamouls, c'est-à-dire des Dravidiens, le peuple originel de l'Inde. Nous sommes une civilisation brillante. Il y a aussi les sri lankais. Mais les Sri lankais ce n'est pas la même chose. C'est comment dire, ..., différent. Pourtant ils sont Dravidiens eux aussi. Mais je ne sais pas, ce n'est pas pareil* ».

De prime abord, la question importante à se poser est la suivante : « *do the Tamils accept the « Indian » category* » (Santishree, 2003 : 120) ? D'une part par ce que cette catégorie est trop restrictive pour les Tamouls, puis parce qu'elle émane d'un jeu d'opposition qui nourrit et a nourri depuis plusieurs siècles le particularisme tamoul à savoir : Tamoul/Dravidien versus Hindi/Sanskrit. De telle sorte que l'identité tamoule est d'abord ethno-linguistique et non religieuse.

Il est à rappeler que l'on oppose souvent dans le discours Inde du Nord à Inde du Sud qui recouvre souvent l'opposition idéologique voire ontologique Inde aryenne/Inde dravidienne. En effet, le mouvement dravidien « *a construit son indianité vis-à-vis de l'Inde du Nord aryanisée , monde des langues indo-européennes issues du sanskrit, perçu comme l'épicentre de la pensée brahmanique* » (Racine, 2006 : 290). Et, le pays Tamoul ou Tamil Nadu est le foyer de ce mouvement politique et idéologique qui s'est développé réellement à partir de la création de l'Association des Dravidiens en 1944 (*Dravidar Kajagam*)⁵³. Et pourquoi le Tamil

⁵² Extrait d'un entretien mené à Pondichéry, en 2007.

⁵³ Cette association fut créée par Ramaswamy Naicker qui était un indépendantiste et activiste tamoul. Il lutta aussi constamment contre le principe de l'intouchabilité.

Nadu ? Car le tamoul est la mère des langues dravidiennes (qui sont au nombre de quatre : le tamoul au Tamil Nadu, le kanada au Karnataka, le malayalam au Kerala et le télougou en Andhra Pradesh). De sorte que la question dravidienne se porte sur tout le Sud de l'Inde, mais que le mouvement lui se cristallise sur le Tamil Nadu. À tel point que les Tamouls instrumentalisent et sacralisent cette différence avec l'Inde du Nord et en sont fiers.

Pour exemple, beaucoup de Tamouls font remonter leur origine à la civilisation de la vallée de l'Indus⁵⁴.

Parallèlement, cet antagonisme entre le Nord et le Sud de l'Inde a été largement exagéré par le British Raj qui y voyait un moyen de maintenir son contrôle. Et l'Empire britannique s'est aussi largement appuyé sur une rhétorique raciale et discriminatoire qui opposait les dravidiens aux aryens. De plus, la colonisation britannique renforça aussi le rôle de l'élite brahmane, qui ajouta à son statut rituel prédominant le rôle d'encadrement que lui attribuèrent les Britanniques, qui trouvèrent dans cette caste les adjoints de haut rang nécessaires au fonctionnement de l'administration.

Distinction qui provient aussi du fait que le tamoul est la seule langue régionale de l'Inde moderne qui puisse revendiquer une histoire littéraire dont les débuts connus se situent aux alentours de la naissance de l'ère chrétienne. Mais c'est surtout la seule langue qui possède à sa source une littérature classique, la littérature dite du *Sangam*.

Par conséquent, la relation entre le tamoul et le sanskrit est différente de celle existant entre le sanskrit et les autres langues régionales indiennes. Seul le tamoul s'est trouvé à certains moments de son histoire, en position de relative autonomie par rapport au sanskrit. D'ailleurs, le gouvernement indien a accordé en 2004, le statut officiel de « *Classical Language* » à la langue tamoule. À cette originalité linguistique on pourrait ajouter aussi une originalité d'ordre culturelle : la littérature dévotionnelle ou littérature Bhakti⁵⁵.

Ainsi, le Tamil Nadu se veut d'une part le bastion de l'Inde dravidienne et d'autre part un haut lieu culturel de l'Inde. Ces deux figures rassemblées autour de la langue tamoule ont marqué l'affirmation d'une forte identité, dont une de ses principales manifestations

⁵⁴ La civilisation de la vallée de l'Indus (5000 av. J-C. – 1900 av. J-C.) était une civilisation dont l'aire géographique s'étendait principalement le long du fleuve Sarasvatî, rivière asséchée aux alentours de 2200 av. J-C., et qui se situait entre les actuels Pakistan, Pendjab, Rajasthan et Sind, c'est-à-dire dans la zone de l'Indus actuel.

⁵⁵ La Bhakti est une philosophie religieuse qui tend à rapprocher le fidèle de la divinité en établissant entre eux des liens d'amour.

s'effectue par l'institutionnalisation politique d'un régionalisme actif qui véhicule une image forte de l'identité tamoule.

Toutefois ce régionalisme reste modéré tant du point de vue politique que territorial (par rapport aux anciennes ambitions d'envisager la création d'un *Dravidanad* indépendant en 1946).

La montée du mouvement dravidien (dont le symbole est le mouvement EVR plus connu sous le nom de *Periyar*), ou régionalisme tamoul, tient son originalité du fait qu'il incarne une rupture par rapport au gouvernement central, et qu'il constitue une idéologie de la différence et de la praxis. Et, c'est cette différence qui fonde l'identité tamoule. Au sein du mouvement, cela a commencé avec l'élaboration d'un discours alternatif, d'une nouvelle voie basée sur trois enjeux : les stratégies de développement, la question linguistique et les transformations sociales. Un parti politique va jouer pleinement dans ce sens : le DMK⁵⁶ qui va entrer en compétition contre le Congrès en appuyant notamment son discours sur la défense des basses castes et de l'identité dravidienne. Dans le même temps, en 1953, le pouvoir central ouvre la voie au redécoupage de l'Inde en États linguistiques : c'est à ce moment là qu'il y a un recentrage de la question dravidienne sur le champ tamoul.

Ce même gouvernement central, un peu plus tard va favoriser la diffusion de l'hindi au détriment des langues régionales et de l'anglais. Cela détermina une forte conscience régionaliste (encouragée depuis des décennies) qui face à cette omnipotence de la minorité nationale concentrée dans le Nord ayant l'hindi pour langue maternelle, usa de manifestations virulentes et parfois de suicides. Ainsi, en 1967, « *le Congrès paya dans l'État de Madras le prix de sa politique linguistique : le DMK l'emportant, (...) C.N Annadurai devint chef du gouvernement et changea bientôt le nom de l'État de Madras en « Tamilnad », pour mieux souligner sa « tamoulité »* (Racine, 2006 : 297).

Les mouvements politiques régionalistes tamoul ont tous en commun une rhétorique qui prône l'exaltation de la culture tamoule, du poids donné à la langue tamoule, et à l'orgueil d'être soi. Mais dans les années 1970, la division du mouvement dravidien en deux blocs (AIDMK et DMK) poussa chacune des formations à des alliances avec des partis d'implantation nationale, et les arrima au jeu politique pan-indien.

Ce mouvement Dravidien étant divisé en sept formations, cela nous fait dire « *qu'une identité*

⁵⁶ Le DMK ou (Dravida Munnetera Kajagam) est un parti politique créé en 1949 par Annadurai, issu de la scission du Dravidar Kajagam. Ce parti affiche toujours sa considération respectueuse à Periyar.

pan-indienne a pu naître en dépit de telles allégeances, presque incidemment comme une conséquence d'un manque de revendications organisées. L'identité était résiliente, parce que ce n'était pas le produit d'un projet élaboré dans les bureaux et qu'elle n'aurait donc jamais pu être étouffée par les planificateurs. Les facteurs d'intégration ont joué indépendamment des préventions partisans, car celles-ci n'aveint guère de soutien » (Varma, 2005 : 262).

Toutefois, il faut garder à l'esprit que la diaspora tamoule rassemble plus de neuf millions de personnes éparpillées dans plus de 35 pays. Ce qui représente grosso modo près de 40% de l'ensemble de la « diaspora indienne ». De sorte qu'un sentiment d'unité, ou de tamoulité a été promu par le gouvernement du Tamil Nadu, afin de réunir dans un ensemble cohérent cette masse de « Tamouls transnationaux ». Car il ne s'agit plus seulement de regarder un passé riche en héritages mais de faire partie du monde moderne en s'appuyant sur ces communautés. C'est pourquoi, dès les années 1960, le gouvernement du Tamil Nadu créa une conférence tamoule mondiale qui se réunissait tous les ans. Mais ce n'est qu'en 1999 que fut créé la *World Tamil Confederation*, dont les objectifs sont au nombre de trois :

- Protéger l'intégrité physique des Tamouls.
- Protéger l'identité et la culture tamoule.
- Protéger les droits civiques, politiques et humains des Tamouls.

“Our call for world Tamils to unite is not against the precepts of humanity. It is a call emanating from our birthrights. There is a need to remedy the gradual breaking of ties of expatriate Tamils with the Tamil motherland in areas such as language and culture, and bring about a renaissance amongst them”.

(World Tamil Confederation. <http://www.thenseide.com/ulagathamizhar-eng/default.asp>).

À terme, le but de cette organisation est de garantir une unité, créer un corps homogène qui peut rassembler en son sein l'ensemble des Tamouls émigrés à la fois du Tamil Nadu et du Sri Lanka. Pour garantir cette unité, la confédération s'appuie elle aussi sur un marketing identitaire bien rodé qui structure par la combinaison de différents principes les communautés tamoules émigrées. En effet, la *World Tamil Confederation* a su concevoir divers artefacts nationaux : un hymne, un costume et un drapeau. Ce sont là des attributs qui génèrent au moins de l'affect, au mieux de l'identité, et de l'identité que l'on pourrait qualifier de nationale. Ce qui de suite peut paraître paradoxal. Mais cette production d'attributs ayant un

grand pouvoir sur l'idéal est selon la *World Tamil Confederation* essentielle pour éveiller une conscience nationale à distance et produire un nationalisme tamoul in situ.

Dans le même ordre d'idées, cette même confédération préconise l'établissement d'un fond monétaire pour les Tamouls afin d'aider les initiatives personnelles qui servent l'intérêt de la communauté.

C'est donc la conscience d'intérêts économiques, culturels, politiques communs et l'idéal d'un vivre ensemble au-delà d'un territoire borné qui motive le projet de la *World Tamil Confederation*.

D'ailleurs le mode de fonctionnement de cette confédération peut nous éclairer sur le type de construction sociale qu'elle a pour projet d'institutionnaliser. Etymologiquement, une confédération est une alliance temporaire pour soutenir une cause. Toutefois ce caractère passager peut devenir durable.

Il s'agit donc de réunir l'ensemble des associations tamoules présentes dans les différents pays de la migration par un idéal commun : celui de créer une nation, ou du moins faire société. Bref, cette confédération introduit un changement d'échelle qui se veut transcender les particularismes : le but est bien là encore de faire du corps social le territoire.

Photo 3 - Le drapeau de la *World Tamil Confederation*



La symbolique de ce drapeau est forte : les Tamouls étant établis un peu partout dans le monde, il devient impossible pour ces derniers d'identifier leur territoire, car celui-ci s'étend peu à peu au monde ; au globe dans son intégralité. La mobilité ne peut plus être qu'une mobilité du dedans, à l'intérieur d'un corps social devenu territoire, ce que signifie d'ailleurs l'écriture en jaune qui est un extrait d'un poème qui a pour signification : « Chacun est notre famille, chaque lieu est notre maison ».

De sorte que l'espace de la diaspora tamoule est partout et nulle part à la fois : « *Ailleurs est convoqué Ici mais, dans le même temps, il doit rester ailleurs parce qu'ainsi il garantit d'être ici* » Ma Mung, 1995 : 170).

Cependant, si en Inde du Sud le régionalisme et la revendication d'une identité tamoule se sont atténués au profit d'un pan-indianisme, il n'en est pas de même au Nord Sri Lanka, où cette volonté d'homogénéité est poussée à l'extrême.

2.2/ La question du nationalisme tamoul

En guise d'introduction, il serait pertinent de se pencher sur les résultats d'enquêtes et d'entretiens menés en novembre et décembre 1998 sur des Tamouls vivant à Paris et en Île-de-France par Moudiappanandin Joseph (2000). Celui-ci a analysé les vecteurs de l'autorité chez les Tamouls de France et a pu constater et comprendre ce que le mot autorité signifie d'une part pour les Tamouls de l'Inde, et plus particulièrement pour les Français d'origine pondichérienne, d'autre part pour les Tamouls du Sri Lanka.

Nous avons résumé ces résultats dans le tableau suivant :

Tableau 14 - Les vecteurs de l'autorité chez les Tamouls.

Significations du mot autorité chez les Tamouls d'Inde	Occurrences en %	Significations du mot autorité chez les Tamouls du Sri Lanka	Occurrences en %
Administration ou loi	34	Armée ou forces gouvernementales	65
Personne influente	26	Mouvement indépendantiste	15
Droit ou pouvoir de se faire commander, de se faire obéir	12	Chef spirituel ou prêtre	10
Un ouvrage religieux	8	Un ouvrage religieux	6
Un chef spirituel	6	Une personne influente	4
La belle-mère	4		

Source : MOUDIAPPANADIN, 2000.

Que voulons-nous montrer ? Simplement que dans les deux cas c'est l'État qui détient l'autorité. Mais, légitimée par qui et comment ? Nous pouvons constater que nous ne sommes pas, dans les deux cas, dans le même registre de rapport à l'État, et donc à l'autorité. En effet,

dans le cas des Tamouls d'Inde installés en France cette légitimité se fait par le biais de la citoyenneté et par extension par le biais de la loi. À l'inverse, dans le cas des Tamouls du Sri Lanka c'est une force oppressive qui exprime l'autorité et qui s'exerce sur une minorité tamoule, et cette force est vécue de façon arbitraire. De sorte que ces derniers se réfugient derrière un discours ethnique à tel point que le mouvement indépendantiste en vient à devenir un synonyme d'autorité.

Bien sûr ces résultats sont hautement subjectifs et dépendent du choix de l'échantillon, mais ils permettent d'ouvrir la réflexion sur la question du nationalisme à Sri Lanka et les rapports entre majorité et minorité. Car, selon Meyer (2001), la représentation courante chez les Cinghalais fait de la communauté cinghalaise bouddhiste un bloc majoritaire, doté de tous les attributs de l'identité nationale, par ordre d'altérité croissante, ils situent ensuite les cinghalais chrétiens, les Musulmans, les Tamouls autochtones et les Tamouls émigrés.

À l'inverse, chez les Tamouls shivaïtes de Jaffna, les représentations sont sensiblement différentes: à leurs yeux, il y a deux majorités d'égal statut, la leur et celle des Cinghalais. Par rapport à leur communauté s'ordonnent, par ordre d'altérité croissante, les Tamouls chrétiens, les Tamouls de l'Est et du Sud, et les Musulmans. De sorte que la langue maternelle distingue une majorité cinghalaise qui représente 74% de la population, et une minorité de langue tamoule (25.5% de la population). À cela s'ajoute le critère religieux qui distingue une majorité bouddhiste (69.3%), et trois groupes minoritaires: les hindous (15.5%), les musulmans (7.6%) et les chrétiens (7.5%).

Ainsi la majorité représente pour les Tamouls sri lankais, au travers de son armée ou de ses forces gouvernementales la principale source de l'autorité (à 65%). Mais pour comprendre cette ambivalence minorité/majorité et ce retranchement dans la sphère communautaire ou dans l'ethnicité, il faut plonger dans le poids de la classification de l'empire britannique.

Car les autorités britanniques demandaient aux individus de se classer selon leur caste, comme en Inde, mais aussi selon leur "race". Et aujourd'hui, les classifications officielles continuent d'imposer aux individus de se définir comme Cinghalais, Tamouls, "Maures" ou autres. De sorte que cette classification en arrive à cristalliser des tensions identitaires qui ont donné lieu à une rhétorique nationaliste de la part de la minorité Tamoule de Sri Lanka. Et plus particulièrement une rhétorique nationaliste de l'exil qui s'appuie à la fois sur une interprétation singulière de l'histoire et sur un contrôle méthodique de l'espace diasporique.

- Une interprétation singulière de l'histoire.

Le séparatisme tamoul est une entreprise politico-militaire fondée sur une puissante organisation, les LTTE, et sur une stratégie de grande envergure. Les différents mouvements séparatistes s'accordent sur les points suivants:

-La conviction que le cadre institutionnel actuel n'offre aucune garantie aux minorités linguistiques et religieuses, et que seule la création d'un État séparé, mais le cas échéant associé au reste de l'île, peut répondre à leurs attentes, à l'inverse d'une simple formule fédérale.

-La revendication pour cet État d'un territoire continu, qualifié de Tamil Eelam ou Eelam Tamoul, formé des actuelles provinces Nord et Est de l'île. Certains allant jusqu'à réclamer des territoires contigus, voire une extension dans la zone des plantations comprenant même le port de Trincomalee et les régions à majorité musulmanes du Sud-Est de l'île.

Photo 4 - Quand la revendication devient symbole

Carte de visite du comité de coordination tamoul France



-L'objectif des LTTE est de mobiliser un support international et les membres de la diaspora à la cause des Tigres en discréditant la politique de Colombo et en s'appuyant sur trois registres:

- Les tamouls sri Lankais sont des victimes innocentes de la discrimination cinghalaise, et de la répression institutionnalisée et instiguée par le gouvernement.
- Les LTTE représentent la seule possibilité, le seul moyen capable de défendre et de promouvoir les intérêts de la communauté tamoule sri lankaise.
- Enfin, il ne pourra y avoir de paix au Sri Lanka sans que les Tamouls aient leur État indépendant sous la gouvernance LTTE.

Ainsi, les partisans des LTTE ont leur propre interprétation de l'histoire qui diverge de celle de la majorité cinghalaise. Et, si l'exil a d'abord signifié le tourment ou le malheur, les LTTE appliquent à ce dernier une rhétorique singulière.

Pour les LTTE cet exil est la destinée commune aux Tamouls de l'Eelam disséminés dans le monde entier. Et cet exil est lié aux tragédies du Tamil Eelam : les Tamouls ont quitté leur terre natale pour fuir la répression cinghalaise, aspirant à y revenir une fois l'indépendance acquise. De sorte que l'utopie dans l'exil crée une culture de diaspora : « *la diaspora serait d'abord un sentiment, une utopie, un rêve de soi même* » (Ma Mung, 1995 : 165)

Ce temps de l'exil, d'une part « *ne peut être qu'un temps de souffrance et de sacrifice, hommage en miroir au « sacrifice suprême » des « martyrs » de la guerre* » (Etiemble, 2003 : 42) ; et d'autre part exprime une vive tension entre deux lectures tamoules de la migration : l'une encourageant les migrations d'un pôle à l'autre de la diaspora (volonté de dispersion dans la communauté diasporique), l'autre les désavouant (réunification à la mère patrie, au Tamil Eelam). Cette tension présente d'ailleurs un des paradoxes des diasporas, concilier forces centrifuges et centripètes. Car si le sens de la notion a évolué dans le temps, son rapport à l'espace et au territoire semble avoir conservé son ambivalence : les diasporas se jouent des logiques territoriales, mais nombre d'entre elles n'ont paradoxalement de sens qu'en référence à un territoire d'origine.

Parallèlement, ce même exil a engendré une migration multipolarisée (dont les pôles les plus significatifs sont Toronto, Londres, Sydney, Paris, Palerme, et Berlin)⁵⁷ et transnationale, à tel point que l'on assiste à un glissement de l'identification « nation-territoire » vers

⁵⁷La majorité des Tamouls sri lankais se sont installés en Europe de l'Ouest, en Australie et en Amérique du Nord. Les plus grandes concentrations se trouvent au Canada (entre 200 000 et 250 000 selon les estimations), au Royaume-Uni (approximativement 110 000), en Allemagne (50 000 environ) en Suisse, en France et en Australie (approximativement 30 000 par pays). Et il faut préciser que la communauté tamoule sri lankaise du Canada a connu un accroissement de population de 38%, faisant d'elle le groupe ethnique le plus important en nombre, et le plus visible à Toronto.

l'identification à l'entité « communauté-ethnie » (Ma Mung, 1995 : 168) : l'empathie vers les proches de la communauté remplace l'attachement à l'Eelam. Si bien que progressivement, à la rhétorique de l'exil des nationalistes Tamouls sri lankais s'oppose un sentiment d'*exterritorialité* : le territoire du pays d'origine représente toujours un idéal dans la mémoire des migrants. Pourtant ces derniers savent pertinemment bien que leur identité ne s'origine plus là bas mais dans ces multiples pôles.

Mais plus encore, la perception de l'exterritorialité est une forme particulière de représentation de soi dans l'espace :

« Ce qui caractérise la diaspora, c'est l'arrachement du territoire d'origine, l'impossibilité de se reproduire dans un espace physique clos, circonscrit et tangible dont elle procéderait traditionnellement naturellement (...). Elle se reproduit alors dans un espace imaginaire, fantasmé, reconstruit à l'échelle internationale. L'identification nationale-territoriale est transcendée par une vision de soi dans une sorte d'exterritorialité : cette perception, ce sentiment assurent le lien de la diaspora » (Ma Mung, 1995 : 165).

Conclusion du chapitre 3

Entre identification sociale institutionnalisée et nationalisme

Ce que j'ai voulu démontrer dans cette partie, c'est qu'au-delà de l'hétérogénéité des catégories diaspora indienne et diaspora tamoule, il existe une volonté de la part des référents-origines d'inclure ces communautés aux trajectoires distinctes dans un ensemble fédérateur et homogène, dans une sorte de sujet diasporique. Certes, la préoccupation qui sous tend cette effort d'homogénéité est surtout économique : cela permet aux référents de tabler sur des rentrées d'argent, sur des versements ou *remittances*.

Mais, cette volonté contribue toutefois à la formulation d'une identité sociale institutionnalisée par le haut. Il s'agit en fait d'une sorte d'attribution catégorielle attribuée par l'État indien, le Tamil Nadu et le Tamil Eelam avec une technique bureaucratique codée. Codée par des lois, par des décrets, par des dénominations (NRI⁵⁸ et PIO) dans le cas de l'Inde, par un imaginaire dans le cas du Tamil Nadu et par un mouvement séparatiste dans le cas du Tamil Eelam. Et ce que nous avons pu nous rendre compte, c'est que tout le monde ne rentre pas dans cette catégorie. Cette sélectivité est d'autant plus forte lorsqu'elle est relayée par un nationalisme ou du moins une appartenance nationale souvent difficile à définir.

Il faudra donc, dans la suite du développement, afin de comprendre le fonctionnement de cette identité dite diasporique, décentrer mon analyse sur le type de logiques de représentations utilisées par ces différents groupes tamouls mais aussi discerner quelles sont leurs logiques d'appartenances en situation d'interactions sociales.

⁵⁸ D'ailleurs, de quelle manière devons-nous interpréter le statut des NRI ? Comme ceux qui ne rejettent jamais l'Inde (*Never Relinquished India*) ou comme ceux qui ne sont déjà plus tout à fait indien (*Not Really Indian*) ?

Conclusion de la première partie

Diaspora of exclusion, diaspora of the border

Au cours de cette partie trois segments diasporiques ont été individualisés au sein de la diaspora tamoule :

- Les engagés indiens et leurs descendants.
- Les Français d'origine pondichérienne.
- Et les Tamouls Sri Lankais

Nous avons pu nous rendre compte au cours de ces lignes de l'hétérogénéité de ces groupes, malgré les efforts entrepris par les référents-origines pour créer un semblant d'unité. Surtout, ce qui apparaît important, au regard de la suite de notre développement c'est que ces trois segments semblent déterminer des formes d'expériences migratoires divergentes. Si bien que l'on pourrait opposer les deux premiers segments au troisième.

Pour quelles raisons ? Principalement à cause de la divergence du contexte de la mise en place des contacts culturels, mais aussi et surtout au fait que les Tamouls sri lankais prennent place dans une immigration transnationale qui va par et au travers des États-nations, tandis que les deux autres segments semblent beaucoup moins mobiles, plus rivés et attachés à deux pôles parfois mythiques : l'Inde et la France.

De cette manière, on pourrait opposer deux formes d'expérience diasporique : une « *diaspora of the border* » (Adesh & Tapas, 2004), mobile, diversement connectée au territoire d'origine et concernée par une subjectivité à trait d'union dans le cas des sri lankais, et une « *diaspora of exclusion* » (Adesh & Tapas, 2004) en ce qui concerne les engagés et leurs descendants ainsi que les français d'origine pondichérienne. Cette dernière forme serait caractérisée par une moindre mobilité, une moindre vivacité des liens physiques avec le pays origine du fait d'une longue période d'assimilation.

DEUXIEME PARTIE :

LA CHAPELLE, UNE TRACE DE SOI DANS L'ESPACE NATIONAL

Le passage pourtant cache une subtilité. Voici : lorsqu'un nageur courageux traverse un fleuve large ou un détroit éventé, l'itinéraire de son voyage se divise en trois parties. Aussi longtemps qu'il garde en vue la rive du départ ou découvre celle d'arrivée, il habite encore son gîte d'origine ou déjà le but de son désir [...] Or, vers le beau milieu du parcours, vient un moment, décisif et pathétique, où à égale distance des deux rivages, pendant le passage, plus ou moins durable, d'une grande bande neutre ou blanche, il n'est encore ni l'un ni l'autre et, devient peut-être, déjà, l'un et l'autre, à la fois. Inquiet, suspendu, comme en équilibre dans son mouvement, il reconnaît un espace inexploré, absent de toutes les cartes et qu'atlas ni voyageur ne décrivent [...] Cet espace des passages, transparent et virtuel, si archaïquement connu des errants, immémorial comme le désert traversé avant toute découverte, n'est-ce pas lui, précisément, que nous peuplons de nos réseaux ?

(Serres, 1997 : 24).

La première partie de ma démonstration était focalisée sur la mise en diaspora des communautés Tamoules. Et l'on a pu remarquer que les clivages pré-migratoires liés à la caste, à la religion, au village et à la région d'origine, ne sont pas les seuls facteurs à fracturer ce peuple ; les trajectoires migratoires et leur contexte de production sont aussi des éléments de division importants. Dans cette deuxième partie, mon ambition est de montrer toute la complexité de l'existence d'une communauté à l'étranger, pris en étau par une double ambivalence entre ancrage et mobilité, et entre ouverture et fermeture.

Quel est le sens de la vie en France de cette communauté tamoule « plurielle », suspendue entre la recherche de la continuité par rapport à l'expérience pré-migratoire et l'adaptation aux cadres économiques, sociaux et politiques du pays d'accueil ?

Il semblerait que cette ambivalence se calque sur un ensemble de disjonctions qui sont liées et à relier à la tourmente planétaire d'aujourd'hui qui provoque de nouvelles articulations entre local et global. Cette tourmente peut prendre tour à tour, ou simultanément, un faciès de transnationalisation des échanges et des migrations, de fragmentation des sociétés ou encore d'ethnisme. Le terme qui semble concaténer au mieux ces orages planétaires semble être celui de mondialisation.

Une analyse des inscriptions territoriales tamoules en Île-de-France permettra d'appréhender cet ensemble de disjonctions qui prend corps dans différents paysages ; les *scape* d'Arjun Appadurai⁵⁹. Ces tensions entre localisme et globalisme produisent un clivage entre le monde des échanges et le monde des signes ; entre le monde de l'économie et le monde des cultures. À tel point que le monde des échanges pousse d'un côté le monde des cultures à se replier sur lui-même et à pratiquer un ethnocentrisme pour justifier son existence, et de l'autre il creuse l'incertitude et génère des reconfigurations identitaires. Dans cette instabilité, les individus et les groupes cherchent de nouveaux lieux identitaires. Ce qui apparaît comme la disjonction caractéristique des interactions globales aujourd'hui, c'est la tension exacerbée entre l'homogénéisation et l'hétérogénéisation culturelle (Appadurai, 2001).

L'ethnicité ne résiste pas à cette recomposition ; elle se fraye désormais un chemin entre les frontières et les États. Ce paradoxe entre homogénéité et hétérogénéité se double ainsi d'une autre impossibilité.

« L'ethnicité qui était autrefois un génie contenu dans la bouteille d'une sorte de localisme (si large fût-il), est désormais une force globale qui se glisse sans arrêt dans et à travers les fissures entre Etats et frontières » (Appadurai, 2001 : 78).

De la même manière, la diaspora tamoule se glisse dans et à travers les frontières de l'État français. Il est à noter que cette intrusion est de plus en plus intensive et acquiert une plus grande visibilité. Ces dernières années on assiste à une augmentation du nombre d'entrées illégales de migrants et de demandeurs d'asile d'origine sud-asiatiques. Il n'y pas de chiffres

⁵⁹ Pour explorer ces disjonctions, Appadurai (2001) propose de considérer la relation entre cinq dimensions des flux culturels globaux : les ethnoscares, les mediascares, les technoscares, les financescapes et les idéoscares. Le suffixe *scape* permettant d'une part de mettre en lumière les formes fluides et irrégulières de ces paysages sociaux et d'autre part, de préciser qu'il s'agit de constructions profondément mises en perspective, infléchies par la situation historique, linguistique et politique de différents type d'acteurs : Etat-nations, communautés diasporiques, groupes et mouvements sous-nationaux, villages, quartiers et familles.

officiels, mais les autorités évaluent que chaque mois, 20 000 migrants illégaux en provenance d'Inde arrivent en Europe⁶⁰.

Il ne faut pas oublier la mondialisation favorise doublement les diasporas, en créant de nouveau un contexte d'action réticulaire et en renforçant l'attraction des racines culturelles. Et cette ambivalence n'est en somme qu'une mobilisation de la proximité qui s'exprime dans des métriques diverses : en termes topographique et topologique ; en termes de contiguïté et de connexité. En effet, si je dois m'attacher au groupe ethnique⁶¹ je vais me placer du côté du tropisme de « *l'idéologie géographique* » (Bonnemaison & Cambrézy, 1996) ; à l'inverse, la constitution d'une identité tamoule en Île-de-France ne peut être comprise que replacée dans l'ensemble diasporique et dans l'historicité.

Toutefois, cette identité ne peut être appréhendée qu'à travers les rapports au territoire. Je tiens à préciser que j'opte dans cette analyse pour une définition pluraliste et dynamique de l'identité. Elle est un construit, et nous verrons au fur et à mesure de ma progression qu'elle n'est pas une substance figée mais plutôt un processus continuellement en mouvement, en négociations. Néanmoins, tout en étant construite, l'identité tend toujours à recourir à des éléments essentialisés – par la socialisation et l'histoire surtout (les trajectoires) – pour se faire, comme si elle avait besoin de s'incorporer le passé, le lien social et les traits culturels pour se légitimer.

En conséquence, je vais appréhender la dimension territoriale de la diaspora tamoule en Île-de-France à travers l'étude des divers marqueurs territoriaux et des instances qui les produisent. Ces derniers dupliquent ou plutôt répliquent⁶² le référent-origine et exercent une sorte de mythification. Celle-ci prend l'aspect d'un système de représentations collectives qui met en ordre les connaissances et les expériences des membres de la communauté diasporique tamoule, et instaure un rapport de celle-ci au monde. Rapport qui se fait gage de sa

⁶⁰ Selon un site Internet qui a fait un reportage spécial à Paris en 2005, “*with the visa regulations for the United States -- a migrant's dream -- tightening each year, the migrants are now looking for other pastures. Europe is second only to the US in enticing the migrating populations. And the Schengen visa, which allows entry into 10 EU countries, is the most favoured vehicle for entry into Europe. Once inside the EU borders and free from immigration controls, the illegal migrants then look for their ultimate destinations -- with Paris and Frankfurt emerging at the top of their list. So alarmed are the EU authorities by this flood of migrants from the Indian subcontinent that it has become a major issue between the two sides*” (Nayar, Ranvir. 2005).

⁶¹ J'adopte, du terme ethnique la définition suivante : qui se manifeste en se différenciant par un certain nombre de traits socio-culturels des autres groupes avec lesquels il coexiste et est en interaction, reformulant ainsi des frontières qui les distinguent les uns des autres mais qui demeurent néanmoins franchissables.

⁶² J'emploie le verbe répliquer dans le sens de refléter (sens du verbe au 12^{ème} siècle), et dupliquer dans le sens de doubler. Dans les deux cas c'est l'impression d'une valeur itérative via des filtres qui est soulignée.

territorialité. Cette mythification du référent-origine, est l'élément structurant dans la dispersion de l'identité et de la culture de la communauté. C'est elle qui fournit du lien et du sens social à la communauté. Il s'agit donc de percevoir cette continuité entre le référent-origine et l'Île-de-France, de déterminer ses modes d'expression, son ordre (imaginaire, mythe ou réalité) et sa dimension. Sachant bien que l'exil renforce au sein de cette communauté les pouvoirs de l'imagination.

Mais, est-il légitime de discourir sur le territoire, la territorialité et la territorialisation pour un peuple et/ou une communauté caractérisé par sa dispersion ? L'interrogation pourrait paraître tenir du non-sens mais elle suscite l'intérêt d'entre apercevoir la triangulation qui s'échafaude entre migration, culture et identité. À l'inverse, quelle est la possibilité d'identification collective sans territorialisation ? Dans *Les cadres sociaux de la mémoire*, Halbwachs (1994) établit que la pensée sociale est essentiellement une mémoire et que, par ailleurs, pour durer, celle-ci doit s'attacher à quelques points du sol. La diaspora suppose donc des espaces d'ancrages forts et indispensables à la survie de la communauté dans le territoire d'installation, qui sont rendus visibles par la présence d'objets concrets pensés comme marqueurs territoriaux ratifiés individuellement et/ou collectivement.

Dès lors, la fracture avec le référent-origine est compensée par la constitution en France d'un territoire qui évoque l'existence de principes structurants et identificatoires, des marqueurs territoriaux et des lieux de mémoire assurant le lien avec *là bas*.

« *L'existence de fondements à la présence sur un lieu permettent d'ouvrir de nouveaux lieux dans les non-lieux, de l'unité dans l'émiettement* » (Hovanessian, 2007 : 12)

Les migrants tamouls et leurs descendants présentent un cas intéressant aussi bien en matière d'organisation sociale que sur le plan des phénomènes identitaires collectifs liés aux processus de déterritorialisation et de territorialisation. Par la variété de leurs comportements, structures organisationnelles, identifications et enjeux internes et externes, ils débordent largement les limites des catégorisations monolithiques de type national, culturel, ethnique ou religieux. Ils constituent par ailleurs un groupe particulièrement perturbé voire souffrant dans le gigantesque « *marché identitaire* » créé par ces mêmes processus de territorialisation et de déterritorialisation. La reconstruction d'une appartenance communautaire n'est peut être pas un moment, ou une étape dans la refondation identitaire, et l'insertion en France passerait par le façonnement d'un paysage offert aux regards de soi, comme si le Je du sujet ne pourrait

apparaître sans l'intermédiaire d'un marqueur spatial qui, à la fois, sépare et unit à l'autre. Le déploiement d'une variété de lieux de mémoire représente des instances réelles qui rappellent et font emprise. Il semble ainsi que l'ambivalence entre la communauté emblématique et la société d'arrivée, la séparation portée par l'individu et le groupe, doivent être réinventées en d'autres lieux pour rendre possibles l'actualité et la création de la vie sociale nouvelle.

Mais, objets dès leur arrivée de représentations collectives particulièrement négatives (particulièrement pour le dernier segment diasporique à être arrivé : les Tamouls sri lankais), ils connaissent une dissonance permanente entre leurs différentes identités collectives "auto-énoncées", et les identités que les autres groupes leur attribuent. Ne perdons pas de vue que l'imposition d'une étiquette ou d'un label par le groupe majoritaire a un véritable effet performatif. Le fait de nommer a la faculté de faire exister dans la réalité une collectivité d'individus en dépit de ce que ces mêmes individus pensent de leur appartenance à une telle collectivité. Il faudra donc, dans cette partie, porter une attention particulière aux attributions catégorielles par lesquelles les Tamouls s'identifient et sont identifiés par les autres. Sachant pertinemment bien, que le fait d'être collectivement nommé « Indiens » par les autres peut finir par produire une solidarité réelle entre les gens ainsi désignés, ne serait-ce que parce que, du fait même de cette nomination commune, ils sont collectivement l'objet d'un traitement spécifique. C'est ainsi qu'il faudra considérer, au sein de cette diaspora tamoule, d'une part l'existence d'une solidarité et d'une identité indienne et sud-asiatique qui feraient fi des divers clivages et autres diacritiques territoriales liées à leur référent-origine ; et d'autre part, tenter de savoir quand, comment et pourquoi, une identité « tamoule, indienne ou sud-asiatique » est préférée à une identité « française, pondichérienne, sri lankaise ou encore mauricienne ».

Cette forme d'organisation sociale⁶³, validée dans l'interaction, permet d'identifier trois problèmes clés. D'abord, le problème des frontières (d'ordre sociales et symboliques) du groupe qui servent de base à la dichotomisation nous/eux, ensuite le problème de la fixation des symboles identitaires qui fondent la croyance en l'origine commune, enfin le problème de la saillance que recouvre l'ensemble des processus par lesquels les traits ethniques sont mis en relief dans l'interaction sociale (Barth, 1995).

⁶³ Que je pourrais nommer ethnicité, en tant que mode d'identification parmi d'autres possibles. L'ethnicité ne renvoyant pas à une essence que l'on possède mais à un ensemble de ressources disponibles pour l'action sociale.

L'analyse des lieux de l'inscription territoriale des Tamouls en Île-de-France et du tissu associatif des migrants tamouls en termes de référents identitaires permettront de détecter les différents milieux d'appartenance socioculturelle ainsi que la variété des stratégies identitaires collectives existant au sein de cette communauté. J'ai donc pour objectif d'individualiser le rapport très intéressant noué entre le lien et le lieu. Autrement dit, je vais me focaliser sur ce qui, à mon sens, fonde l'identité spatiale des Tamouls en Île-de-France.

Ce travail est classiquement inauguré par l'observation d'un quartier urbain qui apparaît comme une unité de lieu. L'émergence d'une concentration commerciale marquée par ses origines culturelles tamoules formant une entité originale dans l'espace parisien est le prétexte introductif. Mais ce que l'observation topographique de ce lieu nommé ici « la Chapelle » révèle c'est une complexité d'échelles de lecture. Si bien qu'à ce traitement topographique d'un espace commercial, il me faut établir un traitement topologique, celui des réseaux liés à la mobilité issue de la dissociation entre lieu de résidence et espace économique.

De plus, cette inscription territoriale des Tamouls en Île de France m'oblige à me poser un certain nombre de questions : par quels processus la communauté tamoule s'est-elle appropriée l'espace compris entre la gare du Nord et le boulevard de la Chapelle ? Quels sont les principes de formation d'une aire urbaine ethniquement spécialisée ? Quelle définition spatiale doit s'appliquer à cette spécialisation ethnique ? Quel est le statut actuel d'une telle concentration minoritaire ? Quels ont été les modes d'introduction de ces minorités tamoules dans une aire urbaine physiquement et socialement constituée antérieurement à leur arrivée ? Quelles ont été les modalités de reconstitution d'un territoire dans un cadre urbain d'adoption ? Quelles sont les formes concrètes de différenciation de ce nouveau territoire ? Pourquoi cultiver la « visibilité ethnique » ? Quelles sont les fonctions des différents lieux qui ponctuent ce territoire ? Enfin, la distance (sociale, spatiale et temporelle) permet-elle le passage d'une ethnicité pragmatique à une ethnicité symbolique ?

Cet ensemble de questions permet de mettre en évidence trois types « d'ethnoterritoires » (Dufoix & Foucher, 2007) ou territoires ethniques dont leur signification est fonction du temps, des généalogies et de la mémoire. Il s'agit :

a/ De l'enclave immigrée : le quartier la Chapelle correspond à un port d'entrée, défini en tant que tel par la solidité des chaînes migratoires et par un regroupement de type communautaire.

Cet entre-soi préserve les modèles culturels, les institutions et les liens sociaux hérités de la communauté d'origine.

« Il s'agit bel et bien d'une enclave car cette implantation peut être pensée de l'extérieur comme constituant un tout étranger alors que, de l'intérieur, elle est pensée comme une sorte d'île sur le sol de laquelle il est possible de reconstituer un univers symbolique et familier » (Dufoix & Foucher, 2007 : 431).

Celle-ci fonctionne à la fois comme une contrainte (un lieu d'arrivée obligatoire pour commencer une nouvelle vie) et comme une chance puisqu'elle permet la préservation de l'entre-soi.

b/ Du voisinage ethnique. Il s'agit de la dilution résidentielle des Tamouls dans les espaces en périphérie de Paris (banlieue Nord et Est en particulier). Cette concentration urbaine minoritaire se caractérise par la dissociation territoriale entre lieu de vie et lieu de commerce. Si bien que la majorité des Tamouls n'habitent pas le quartier la Chapelle mais en banlieue Nord et Est, et plus précisément à Garges-lès-Gonesse, Sarcelles, la Courneuve, Villiers-le-Bel, le Bourget, le Blanc-Mesnil, Saint-Denis et Aubervilliers pour la banlieue nord ; Noisy-Le-Grand, Montreuil, Chelles et Boissy-Saint-Léger pour la banlieue Est.

c/ Des lieux de mémoire ou touristique : En tant que centralité minoritaire, le commerce est donc majoritairement pratiqué par les Tamouls en direction de leur propre communauté, de telle sorte que pour les Tamouls, *« il y aurait retour aux sources et à l'endotique, au « comme chez-soi » et au « comme autrefois ». Pour les autochtones, il y aurait dépaysement, goût de l'exotique, recherche de l'ailleurs, ouverture sur le monde »* (Raulin, A, 2000 : 22).

Ma démarche exploratoire vise à comprendre les logiques de l'exclusion et de l'inclusion et s'appuie pour cela sur deux questions que j'espère résoudre. La première a trait à la sociodynamique de la stigmatisation et des stéréotypes, la seconde vise à s'interroger sur les aspects spécifiquement communautaires d'une communauté. Car, si ces ethnoterritoires ne sont pas caractérisés par des relations de « race » du type de celles qui mobilisent la sociologie américaine, depuis les travaux pionniers de l'École de Chicago, ce qui ressort de mes analyses relatives aux rapports sociaux qui s'y jouent renvoie très directement à l'ethnicité qui prend corps au sein de deux configurations dialectiques. La première renvoie

au confinement/rapprochement et la seconde à l'opposition entre *established* et *outsiders* (Elias & Scotson, 1997). Si les limites sont intrusives et visent à consolider l'entre-soi en tendant à renforcer une identité exclusive et une homogénéité de groupe, à l'inverse, les dynamiques de rapprochement vont au delà des oppositions et des clivages qui scindent le groupe. Dès lors, il ne s'agit pas seulement de décrire les limites de ces ethnoterritoires, mais aussi les ponts souvent omniprésents qui existent entre eux et la société, et de comprendre leur configuration.

Il faudra donc mettre en perspective tout au long de cette partie la tension entre globalisation et postures de rétraction à finalité identitaire.

Par intérêt heuristique, j'ai divisé cette seconde partie en deux chapitres qui représentent chacun un lieu sensible aux constructions identitaires. En plus de donner une logique à la réflexion, la variation des échelles d'observation permet de saisir la structure feuilletée des identités et l'enchevêtrement complexe des liens sociaux. La manipulation des échelles d'analyse n'est pas seulement une procédure d'instrumentation de notre part, elle est aussi le lot des acteurs. Obligés de s'adapter aux contextes mobiles et aux niveaux variables du jeu social, les acteurs composent, par leurs expériences concrètes, avec ces sous-systèmes qui se superposent et s'emboîtent. Ainsi cette progression par paliers va nous permettre de dégager la « stratigraphie » des identités.

Chapitre 4

La Chapelle, une centralité minoritaire

Ma perspective de recherche relève à la fois de la théorie des centralités minoritaires (Raulin, 1991) et de l'ethnoterritoire (Shukla, 2002). Il s'agit de considérer les Tamouls comme un groupe d'intérêt capable de réactiver une certaine solidarité ethnique et de se mobiliser pour leur « survie économique », précisément parce qu'ils disposent de liens de types culturels, familiaux, politiques, culturels, et linguistiques. Je privilégierai la recherche de l'insertion spatiale des établissements commerciaux de la Chapelle.

Cette concentration commerciale qu'il me faut localiser et définir offre une spécificité culturelle en relation avec un groupe particulier : les Tamouls. C'est donc un quartier symboliquement lié aux Tamouls et plus particulièrement aux Tamouls sri lankais, dont la fonction de centralité minoritaire ne concerne pas seulement les « *seules minorités urbaines, mais aussi l'ensemble des citoyens en ce qu'ils l'utilisent comme repère symbolique, en ce qu'ils la fréquentent à titre touristique ou sur un mode que certains veulent de grande familiarité* » (Raulin, 2001 : 19). Une autre caractéristique de cette concentration urbaine minoritaire est la dissociation territoriale entre lieu de vie et lieu de commerce générant une spécialisation spatiale dans des fonctions urbaines d'approvisionnement/ressourcement.

C'est la conjonction de ces espaces géographiquement dispersés, de centre-ville et de banlieue, articulant des fonctions résidentielles, commerciales et productives que j'ai retenues au centre de mes investigations. Au-delà des aspects résidentiels, je vais concentrer mon analyse sur les dispositifs économiques de ce commerce ethnique défini en tant « *qu'activité pratiquée par des personnes qui utilisent et s'appuient sur des réseaux de solidarité ethnique sur le plan du financement, mais aussi sur le plan de l'approvisionnement, , sur celui du recrutement du personnel et parfois même sur celui de l'achalandage lorsque ce commerce vise en premier lieu comme clientèle la communauté dont est issu le commerçant* » (Ma Mung, 1992 : 40).

Il faut être attentif aux domaines de l'approvisionnement et aux médiateurs de la territorialité des Tamouls en Île-de-France. Gardons bien à l'esprit que la territorialité est le système de relations dans lequel est inséré un sujet (collectif ou individuel), un système de relations aux

autres (l'altérité) et à l'environnement (l'extériorité). Ces relations se réalisant à travers des médiateurs (Raffestin, 1986). Cette approche porte une attention particulière aux déplacements, à la mobilité, et à la manière dont les espaces dispersés prennent sens dans les différentes activités de groupes ou de milieux particuliers.

1/De l'ensemble urbain au quartier, quel statut pour La Chapelle?

Il est indispensable avant de commencer notre analyse de distinguer deux types de quartier : le quartier institué, dont le découpage va rarement de soi, du quartier vécu, lieu d'usage des habitants. À cela s'ajoute une double nécessité : celle de ne pas isoler le quartier du reste de la ville et celle d'associer l'objet quartier à l'analyse des trajectoires et des mobilités de ses habitants. Pour aborder les réalités sociales, économiques et politiques de ce quartier nous avons privilégié une approche multidisciplinaire. C'est pourquoi nous utiliserons divers outils méthodologiques : la cartographie, la statistique et les enquêtes, tantôt par entretiens, tantôt par questionnaires. Nous n'occulterons pas pour autant les modes d'inscription du politique, car la notion de quartier se trouve en grande partie liée aux usages qu'en fait le pouvoir politique.

1.1/ Délimitation du quartier et description du cadre urbain

Le quartier la Chapelle ne correspond à aucune unité territoriale administrative mais nous le nommons ainsi car c'est comme cela qu'il est vécu et perçu par ceux qui le pratiquent. Pour certains il peut se résumer à sa plus grande artère et se nommer « *Saint-Denis* », pour d'autres son appellation est métaphorique et peut être « *Little India* » ou encore « *Little Jaffna* ». Mais, nous retiendrons l'appellation la chapelle, car cette désignation est en soi révélatrice des lieux de la présence de la communauté tamoule. Toutefois, il est nécessaire d'aller plus loin dans ce souci de dénomination ; car est-ce que les habitants ou les usagers du quartier adhèrent à cette étiquette que l'on plaque sur leur lieu de vie et indirectement sur eux-mêmes ? Ce nom donné de l'extérieur détient tout de même une capacité performative. Loin de se contenter de désigner un ensemble, il contribue à le créer comme ensemble. Il nous faut noter ici

l'importance de la dénomination dans le renforcement d'une conscience de soi par ces populations. Sachant que si certaines représentations sont collectives, par exemple le fait d'habiter tel quartier procure un sentiment de valorisation ou au contraire de stigmatisation, les habitants se situent par rapport à leur lieu de vie au regard d'une multitude de registres identitaires, qui se traduit par un rapport au territoire très différencié : d'une simple inscription spatiale à un attachement marqué. Et, se déclarer d'un quartier s'accompagne-t-il nécessairement d'un investissement local plus important de la part de ses habitants ou usagers ? Et, comment mesurer et qualifier cet investissement ? Enfin cet investissement peut-il s'accompagner ou non d'un sentiment d'attachement, voire d'une identification au quartier qui se traduit parfois par une compétition entre les habitants pour l'appropriation de l'espace ?

Attention, le quartier fait aussi sens pour ceux qui n'y résident pas ; il faut aussi envisager qu'un regard extérieur, une perception « exogène », puisse également influencer une identification-édification du quartier. En cela, il faut en préalable réfléchir à la signification des formules telles que « *Little Jaffna* », « *Little India* », ou encore « *Petite Asie* » utilisées par la presse pour décrire cette centralité minoritaire, et dater ces premières occurrences (une telle concentration a suscité une certaine effervescence onomastique). Car ces expressions sont décisives dans ma réflexion sur l'émigration tamoule, et sur sa présence en France, puisqu'elles permettent de désigner et de nommer un ensemble de phénomènes composites mais objectivement importants, à savoir : la concentration spatiale, le lien communautaire, l'ancrage urbain et « l'homogénéité » culturelle. Déjà dans l'édition du Monde du 24 octobre 1992, Jean Louis Perrier utilisait le terme de « *Little India* » pour décrire cette concentration commerciale.

Ainsi, ce lieu habité reflète les identités sociales, et ce quartier une organisation complexe de la proximité où se construisent différentes identités.

Texte 10 - La Chapelle : une appellation consensuelle.

« Ici c'est la Chapelle. Cela fait maintenant 22 ans que je suis arrivé en France, et on a toujours dit la Chapelle. Il n'y a pas d'autres noms, même en tamoul. On dit la Chapelle c'est tout. C'est le colonialisme qui change les noms. Quand ils sont venus en Inde et au Sri Lanka, que ce soit les

noms en hindi ou en tamoul, ils les ont changés, parce que c'était imprononçable. Mais nous ça va. On n'est pas des colonisateurs. On ne change pas les noms. C'est la Chapelle !» (Traducteur du *Global Center*, Tamoul originaire de Jaffna arrivé en France en 1986, interviewé en février 2008).

« On dit tous la Chapelle. Mais c'est vrai que pour nos parents c'est dur de prononcer, mais cela reste la Chapelle. En fait ils disent la « tchapelle ». Moi ça va, je prononce bien, je suis née en France donc je maîtrise l'accent » (Tharany, interviewée en février 2008).

Mais quelles sont les limites de ce quartier ? Afin de circonscrire cette centralité minoritaire, on pourrait se contenter de données factuelles et de représentations collectives : les limites sont individualisées et repérables par la prégnance de la scénographie urbaine. En d'autres termes, il n'y a qu'à identifier les rues où les entreprises tamoules, repérables par leurs enseignes, sont majoritaires. Cela donne à voir un espace plus ou moins typé. Les contours sont par moment flous, donnant lieu à des appréciations variables. D'ailleurs, l'idée même de limite est inégalement pertinente dans la représentation que tout un chacun se fait de son quartier. Si, pour certains, le quartier est bien circonscrit dans un périmètre clairement identifié, pour d'autres au contraire, l'espace considéré comme familier se polarise autour de monuments emblématiques. En outre, de quel périmètre s'agit-il ? Et surtout, quel que soit le degré d'attachement que le citoyen manifeste à l'égard du quartier qu'il habite, une partie de sa vie se déroule en général ailleurs en ville. Parfois le quartier n'en joue pas moins un rôle important dans les sociabilités et la transmission des normes, en tant qu'espace d'interconnaissance où se déploient d'efficaces réseaux d'entraide, voire de contrôle social. Dans d'autres cas, au contraire, le périmètre du quartier n'est guère autre chose que le cadre d'une sociabilité tout à fait résiduelle, faite de fréquentations très sélectives ou à peine esquissées.

Planche photographique 1 - Scénographie urbaine



Photo 1- Au croisement des rues Louis Blanc et Perdonnet



Photo 2- Rue du Faubourg Saint-Denis



Photo 3- Rue Cail

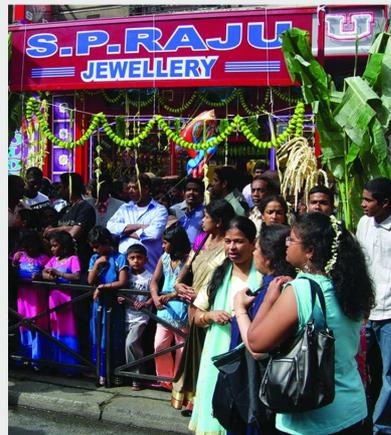


Photo 4- En attendant le char de Ganesh



Photo 5- Rue Marx Dormoy



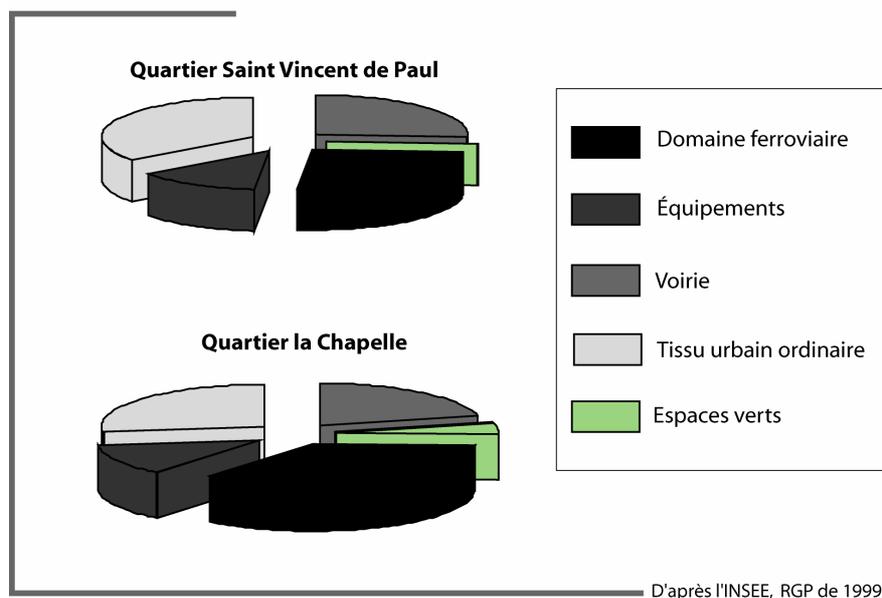
Photo 6- Place de la Chapelle

En ce qui nous concerne, les limites du quartier administratif du 10^{ème} arrondissement qui comprend en partie cette centralité minoritaire (quartier « *Louis Blanc - Aqueduc* ») ne sont pas satisfaisantes, de même que celles du quartier « *La Chapelle - Marx Dormoy* » du 18^{ème}

arrondissement, et je préfère retenir le critère de la concentration commerciale évoqué ci-dessus⁶⁴. De sorte que cet ethnoterritoire inclut une partie du boulevard la Chapelle, la rue du Faubourg Saint Denis jusqu'à la gare du Nord, le quadrilatère composé de ces deux rues complétées de la rue Perdonnet et de la rue Cail. La rue Max Dormoy, qui prolonge la rue du Faubourg Saint Denis côté 18^{ème} arrondissement, et la portion de la rue Philippe de Girard située dans le 18^{ème} sont elles aussi des zones de présence tamoule. Ce quartier est enserré par deux plateformes multimodales : la gare du Nord et la gare de l'Est. D'un point de vue morphologique ce quartier forme donc une étroite bande d'îlots.

Enfin ce quartier n'est pas à proprement délabré, mais il est pour une bonne partie (surtout celle située dans le 18^{ème} arrondissement) en cours soit de réhabilitation, soit de rénovation.

Figure 7 - Morphologie du quartier la Chapelle (chaque élément s'exprime en fonction de la superficie total de chaque quartier).



⁶⁴ Précisément, le quartier que je nomme la Chapelle est à cheval entre le quartier Saint Vincent de Paul du 10^{ème} arrondissement et le quartier la Chapelle du 18^{ème} arrondissement. Selon la nomenclature de l'INSEE, mon quartier d'observation est donc à cheval entre les quartiers 37 et 72 de la commune de Paris. Le quartier Saint Vincent de Paul totalisait en 1999 21 624 habitants tandis que celui de la Chapelle en comportait 24 037.

Planche photographique 2 - Morphologie du quartier

La Chapelle : Un quartier en mutation...



Photo 1- Rue Philippe de Girard



Photo 2- Rue Caillié

...Inséré entre deux gares (la gare du Nord et la gare de l'Est)



Photo 3- Vue depuis la rue du Département, en arrière plan la rue Louis Blanc à gauche la rue Philippe de Girard et à droite le boulevard la Chapelle

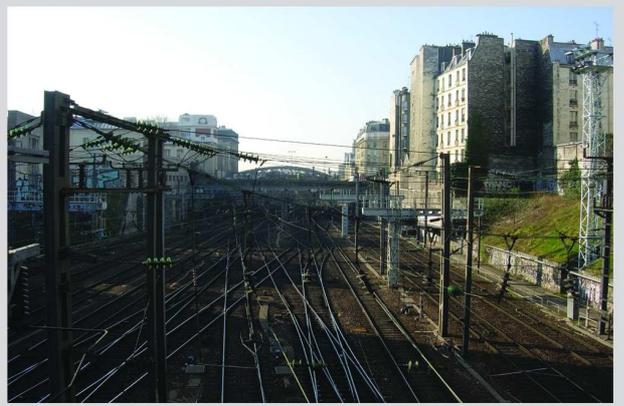
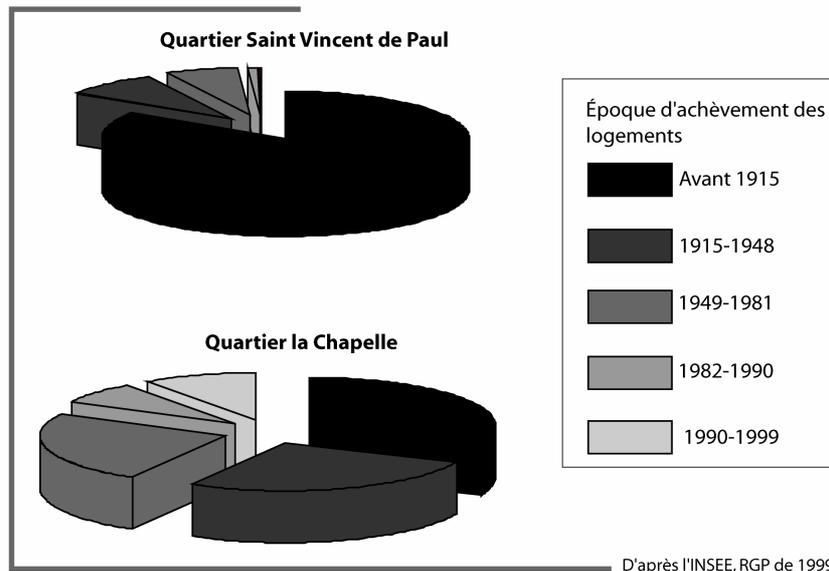


Photo 4- Vue depuis la rue Cail vers le Sud du quartier la Chapelle

Figure 8 - Structure du parc de résidences principales dans le quartier la Chapelle



1.2/La Chapelle : plus qu'un quartier commercial, un mode d'être là

Ce quartier est un lieu référent pour les Tamouls, une réalité de la vie quotidienne à travers les pratiques et les représentations qui s'y inscrivent. De sorte que d'un côté, ce quartier prend des allures de village fondé sur le modèle de la communauté rurale, la sociabilité y est spontanée. C'est un lieu qui tient son unité d'un ensemble de facteurs : unité physique d'un espace limité et unité économique des habitants dont le quotidien est centralisé autour des mêmes institutions. Cette conception d'une microsociété enracinée dans son espace de vie et développant des liens étroits d'échanges, des relations d'entraides et de reconnaissance mutuelle suppose que ce cadre traditionnel de la vie sociale en milieu urbain perdure en se fondant essentiellement sur des logiques de proximité. Ces dernières sont ici animées par la communauté tamoule qui a reproduit en France un mode de relations collectives utilisant le système de contrôle social basé sur la religion, la caste, les caractéristiques géographiques (trajectoires socio-spatiales), et la classe économique, s'opposant ainsi à l'individualité de la communauté nationale française libérée des contraintes de groupe. De sorte que même si la communauté tamoule n'est pas un ensemble monolithique, elle se distingue de la société nationale sans s'y opposer. Cette communauté est un fondement du lien social.

De l'autre côté, la dissociation entre lieu de commerce et lieu de résidence produit une accentuation des mobilités. De sorte qu'il faut saisir la relation entre attachement au quartier et mobilité quotidienne. Sachant que plus la condition sociale de l'individu est modeste et moins ce dernier sera mobile, que ce soit en termes de fréquences de déplacement ou en termes de distance géographique parcourue. Si bien que la mobilité quotidienne peut alors devenir la conséquence d'un attachement à différents lieux qui forment, rassemblés, l'identité spatiale de l'individu. Et si l'on considère la dimension sociale de l'attachement, la Chapelle est pour la communauté tamoule, un lieu où l'on se sent bien. Ce quartier donne à la communauté son sens constituant un être-ensemble, qui est conjointement un être-avec et un être-parmi. En conséquence, ce quartier cumule différentes dimensions d'habiter :

- La protection, l'abri : La Chapelle est vecteur d'un sentiment d'être protégé de l'extérieur (ce sentiment transite d'ailleurs par une relation fantasmatique à l'Autre), de disposer d'un lieu où l'on se sente à l'abri. C'est l'imaginaire d'un lieu bienveillant, qui assure du lien et de la continuité avec le référent-origine.
- Le ressourcement, l'intimité, au sens d'un lieu où se déploie un rapport privilégié à soi-même et avec les membres de la communauté.
- La confiance, au sens d'un lieu qui ménage l'inscription dans une temporalité, c'est-à-dire accueille la personne dans une continuité avec son histoire et permette le possible à savoir d'autres lieux, d'autres temps.
- La relation avec d'autres, proches et moins proches.

La Chapelle est plus qu'un sas entre ici et là-bas, entre ici et ailleurs, elle est un moyen d'organiser la coprésence et la relation. De cette manière, La Chapelle autorise le passage, le gué, le couloir entre ici et là-bas, et entre les différences. Elle n'est pas dissolution des particuliers, elle est quantité réalisée de tous les lieux du monde. Elle a pour fonction de faire éclater la fermeture du groupe et de susciter l'ouverture. Ainsi, la Chapelle est une entité relationnelle qui réunit pourtant deux conceptions de l'identité qui semblent s'opposer : une identité racine, exclusive de l'Autre (dans ses dimensions d'abri et de ressourcement), et une identité rhizome (Deleuze & Guattari, 1972), qui se déroule vers la rencontre avec l'Autre (dans ses dimensions de confiance et de relation). De sorte que je formule une nouvelle hypothèse : la Chapelle regroupe deux formes d'identité: l'une atavique placée sous le projecteur de l'immuable, de l'intemporel ; l'autre composite placée sous le spot du métissage et de l'hybridité (nous sommes là encore dans cet interstice entre essentialisme et constructivisme).

1.3/Une grande visibilité communautaire : la surreprésentation des commerces tenus par les Tamouls

Cette concentration commerciale contraste nettement avec le caractère résidentiel du quartier. Seul le rez-de-chaussée est alloué aux activités commerciales, ce qui donne un certain côté atypique au quartier. Cette curiosité architecturale renforce l'idée d'une omniprésence communautaire. À tel point que certains disent qu'elle aurait le « *don d'ubiquité*⁶⁵ ». Si bien que par moments cette surreprésentation est source de tensions et de crispations. Du moins, ce sont dans ces termes que se pose la cohabitation entre majorité et minorité.

Texte 11 - De Chinatown à Little India

Tony Dreyfus⁶⁶ constate (en effet) que son arrondissement est devenu un « *petit New York* ». Avec son « *Chinatown* » près du métro Belleville, son quartier turc rue des Petites Écuries, ses coiffeurs afros boulevard de Strasbourg, et surtout sa « *Little India* » rue du Faubourg Saint Denis. « Cette communauté, majoritairement sri lankaise, est très sympathique, serviable, pas violente... », explique le maire avec embarras. Mais elle rachète peu à peu tous les appartements et les commerces. La population locale est exaspérée. Surtout les personnes âgées. [...]. Je ne veux pas que les gens du quartier se f... sur la gueule ! ». (Ternissien Xavier. *Le Monde*, 12/09/2000, p15).

La Chapelle est considérée comme un quartier tamoul dans la mesure où la plupart des acteurs de ce quartier sont d'origine tamoule, et qu'ainsi la Chapelle est un théâtre privilégié de la représentation que les Tamouls donnent d'eux-mêmes à la société d'accueil. Mais, comment

⁶⁵ Extrait des propos fournis par un habitant du quartier répondant à la question suivante : « Eprouvez-vous une gêne quelconque face à la communauté tamoule ? ». Réponse : « Pas vraiment. Mais... tout de même, ils sont partout. On dirait qu'ils ont le don d'ubiquité ».

⁶⁶ Tony Dreyfus au moment de l'interview menée par le journaliste du Monde était maire du 10^{ème} arrondissement.

mesurer le caractère majoritaire de cette minorité ? La première manière serait d'utiliser les sources des recensements de la population de l'INSEE. Mais il est de notoriété publique que ces recensements ne font pas de classification liée à l'origine ethnique, ou s'ils le font, les données sont dès lors classées sensibles et ne sont pas accessibles. Par contre nous disposons de statistiques sur le nombre d'étrangers pour chaque arrondissement de Paris en fonction des grandes aires géographiques. Mais cela aussi reste insuffisant, c'est pourquoi il a fallu procéder par comptage. Cette méthode empirique est critiquable mais reste la plus efficace dans notre cas.

Tableau 15 - Les étrangers dans les quartier la Chapelle et Saint Vincent de Paul entre 1954 et 1999 (d'après les recensements généraux de la population, INSEE).

Quartier la Chapelle (18^{ème} arrondissement) :

Années	1954	1962	1968	1975	1982	1990	1999	Évolution 1982-90	Évolution 1990-99
Effectif	569	1648	2682	3885	5488	6155	6456		
Part des étrangers en %	2.2	7.0	12.3	18.9	27.2	27.7	26.9	12.2	4.9

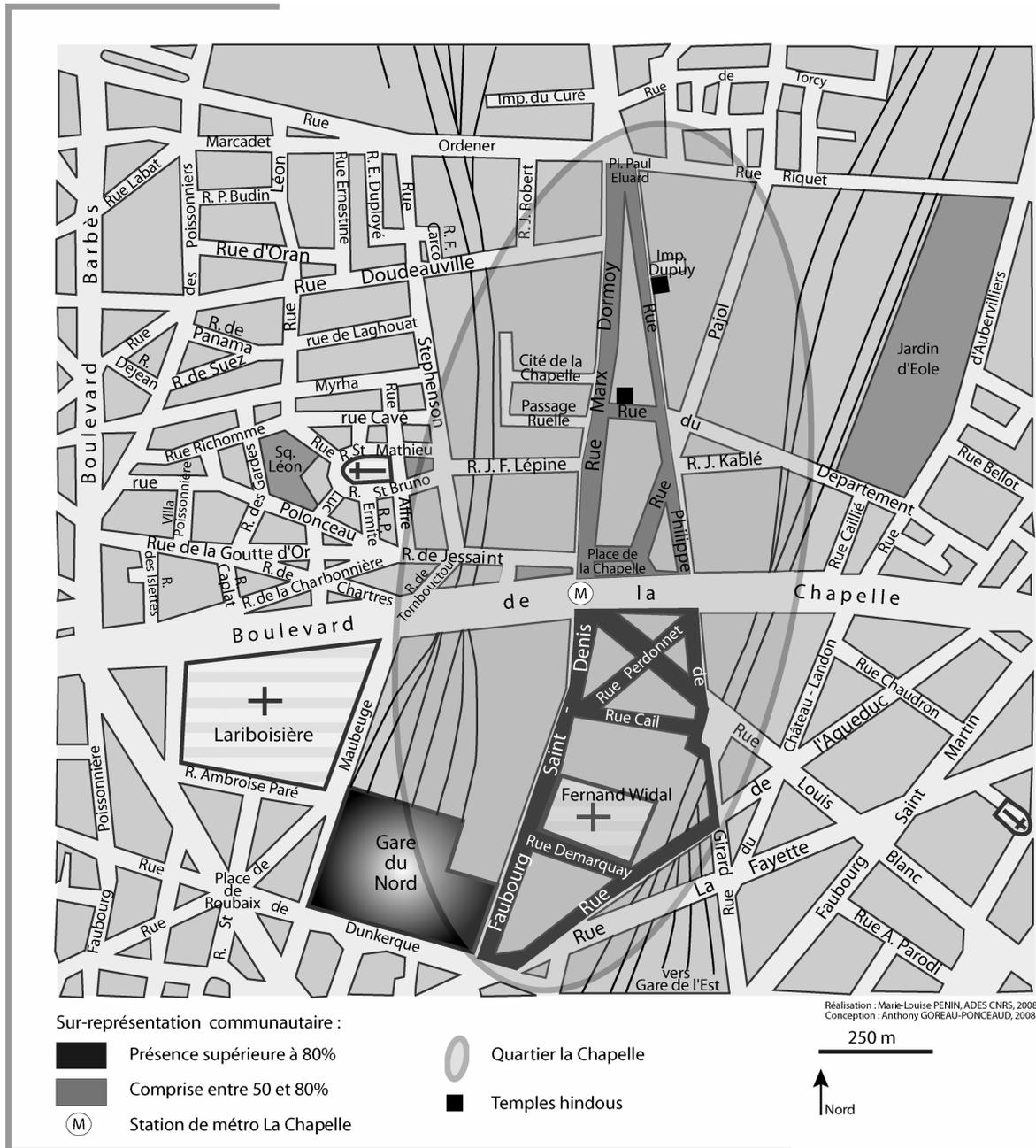
Quartier Saint Vincent de Paul (10^{ème} arrondissement) :

Années	1954	1962	1968	1975	1982	1990	1999	Évolution 1982-90	Évolution 1990-99
Effectif	1220	1701	2059	2985	3604	3479	3571		
Part des étrangers en %	3.6	5.2	6.9	11.7	16.2	15.6	16.5	-3.5	2.6

On peut parler de surreprésentation des commerces tamouls pour deux raisons : la première vient du fait que la présence tamoule dans ce quartier ne reflète absolument pas l'occupation du parc immobilier de celui-ci ; et la seconde est d'ordre statistique. En effet, je m'étais fixé un seuil, si au moins 50% des commerces d'une même rue sont tenus par des Tamouls alors le terme de surreprésentation communautaire sera utilisé. Dans le cas contraire, on parlera d'interface communautaire.

Il faut maintenant analyser les divers processus et étapes de la constitution de cette centralité minoritaire. D'une part pour souligner le rôle important des chaînes migratoires, d'autre part pour souligner les complémentarités qui s'effectuent entre La Chapelle et les périphéries Nord et Est de Paris.

Figure 9 - Surreprésentation et interfaces communautaires à la Chapelle.



2/Une dissociation prononcée entre lieu de résidence et lieu de commerce

Comme cela a déjà été mentionné ci-dessus, l'originalité de cette centralité minoritaire provient de la dissociation entre lieu de résidence et lieu de commerce. Une fois de plus l'importance de la mise en place des chaînes migratoires intervient dans l'explication de ce phénomène.

2.1/ Causes structurelles et conjoncturelles de l'implantation commerciale

Par quels processus volontaires ou non, la communauté tamoule s'est-elle appropriée l'espace compris entre la rue Ordener au Nord et la rue Lafayette au Sud ? Quelles ont été les étapes successives de l'installation des commerces tamouls au sein du quartier la Chapelle ? Peut-on relier ces étapes à la mise en place des chaînes migratoires ? Quelles sont les hypothèses les plus pertinentes et convaincantes pour fournir le scénario le plus efficace possible à la mise en place de cet entre-soi ? Et, quelque soit le scénario que nous retenons, il est une évidence qu'il ne faut pas négliger : l'historicité des trajectoires tamoules. Dans l'analyse des causes conjoncturelles et structurelles liées à l'implantation commerciale des Tamouls dans le quartier la Chapelle, il faut effectuer la distinction entre les pionniers ou fondateurs de ce commerce ethnique : les Français d'origine pondichérienne⁶⁷, et ceux qui ont contribué à l'intensifier, qui en sont également de façon majoritaire les tenanciers actuels : les Tamouls du Sri Lanka.

De plus, s'il est difficile et incertain de recenser l'ensemble des événements qui ont conduit à la constitution de cet entre-soi, il est à noter que la situation du quartier apparaît comme un avantage comparatif. En effet, celui-ci semble avoir été marqué par le caractère transplanté, sinon transitoire, de ses nombreux résidents arrivés par les gares (Jones, 2003). On note également une forte concentration d'hôtels modestes et peu coûteux.

⁶⁷ Là encore, il ne s'agit pas de n'importe quels Français d'origine pondichérienne, mais de ceux qui étaient installés en Indochine et qui l'ont quittée dans les années 1970. Ce sont véritablement ces Tamouls vietnamiens originaires de Pondichéry qui sont les pionniers de cet espace commercial. C'est d'ailleurs ce que notent aussi Vuddamalay et Aly-Marecar-Viney dans un article récent (2007). Les initiateurs de cette minorité commerciale ainsi que de la plupart des chaînes migratoires tamoules en Île-de-France sont le fait des Marécars.

Deuxième caractéristique porteuse : l'entre deux gares est limitrophe au nord des quartiers immigrés d'implantations plus anciennes, à savoir *Barbès*, *Château Rouge* et *La Goutte d'Or*. Nous avons ainsi affaire à un quartier populaire, historiquement peuplé d'immigrés et d'ouvriers, où il est plus aisé qu'ailleurs de s'établir seul, sans relais communautaire.

Si Vasoodeven Vuddamalay écrivait en 1989 les propos suivant : « *En l'espace d'une dizaine d'années, un pôle commercial indo-pakistanaï s'est développé dans les rues du 10^{ème} arrondissement de Paris [...]. Cet espace progressivement colonisé par les groupes du Sud-Asie, pourrait à la longue évoluer en une sorte de territoire ethnique indien (à l'image de la « Goutte d'Or » pour les Maghrébins ou du « Triangle de Choisy » pour les Chinois). D'autres immigrés d'origine indienne (Mauriciens notamment qui ont ouvert des snacks-restaurants et épiceries) accentuent le caractère sud-asiatique acquis par ces quartiers* » (1989 : 69) ; ce n'est pas par hasard. Il a fallu des pionniers qui se sont installés seuls dans ce quartier et qui ont joué le rôle d'appui et de relais à la création d'un quartier ethnique. Cela a donc pris plusieurs années avant de voir apparaître cette concentration commerciale. Si bien que même si les premiers Tamouls sont arrivés de manière massive en France dès la fin de la seconde guerre mondiale, ce n'est que dans les années 1970 que s'est ouverte à Paris la première épicerie proposant des produits du sous-continent indien. Et tout « naturellement » son propriétaire était originaire de Karikal (Robuchon, 1995)⁶⁸.

On pourrait se demander quels étaient les lieux d'approvisionnement des Tamouls avant la création de cette centralité minoritaire ? Il semble que les épiceries maghrébines, et les supermarchés de quartier jouaient cette fonction (de plus, les Tamouls profitaient de leur déplacement en Angleterre ou au Tamil Nadu pour se procurer les produits propres à satisfaire leurs habitudes culinaires).

Texte 12 - La bosse du commerce !⁶⁹

- Interviewer : « *Quand avez-vous ouvert votre premier commerce ?* ».

- Interlocuteur : « *En 1986, à l'âge de 19 ans j'ai ouvert mon premier magasin. Ce n'était pas à la Chapelle, mais dans le 17^{ème} arrondissement de Paris. D'ailleurs, j'habite dans le 17^{ème}. À la Chapelle, il n'y avait pas encore tout*

⁶⁸ Selon Robuchon, la première boutique du quartier fut ouverte par un Indien originaire de Karikal et selon nos entretiens ce fut un Indien originaire de Chennai.

⁶⁹ Extrait d'un entretien mené avec le directeur d'une superette de la rue Perdonnet (2008).

cela. Il y avait seulement quatre ou cinq magasins tenus par des Tamouls de Pondichéry et Karikal, et il y avait aussi un type du Kerala qui avait un commerce. J'ai attendu 1989 pour en ouvrir mon commerce là-bas. Je l'ai vendu, et maintenant j'ai celui-là et un restaurant dans le 17^{ème} !»

-Interviewer : « S'agit-il d'un restaurant indien ? »

-Interlocuteur : « Non ! Il faut savoir se diversifier. C'est un restaurant qui fait aussi bar. Je l'ai fait dans l'ambiance cubaine, il y a de la salsa et tout ce qui va avec : des chapeaux, du rhum, des couleurs... Ça marche bien, c'est une bonne affaire ! »

-Interviewer : « Vous avez bien réussi ! »

-Interlocuteur : « Oui. Moi depuis mon arrivée en 1986, je n'ai jamais connu le chômage. Je n'ai jamais touché d'aides ou d'allocations. Nous les Sri Lankais, on est un peu comme les juifs, on est des bosseurs, c'est important d'avoir notre commerce à nous. On a la fibre commerçante. On ne vit pas d'aides, pas comme certains ! »

- Interviewer : « Êtes-vous le propriétaire de vos commerces ? ».

- Interlocuteur : « Bien sûr ! Je travaille pour moi ».

- Interviewer : « Vous êtes arrivé ici à l'âge de 16 ans, comment avez-vous fait, pour en 3 ans réunir une telle somme d'argent ? ».

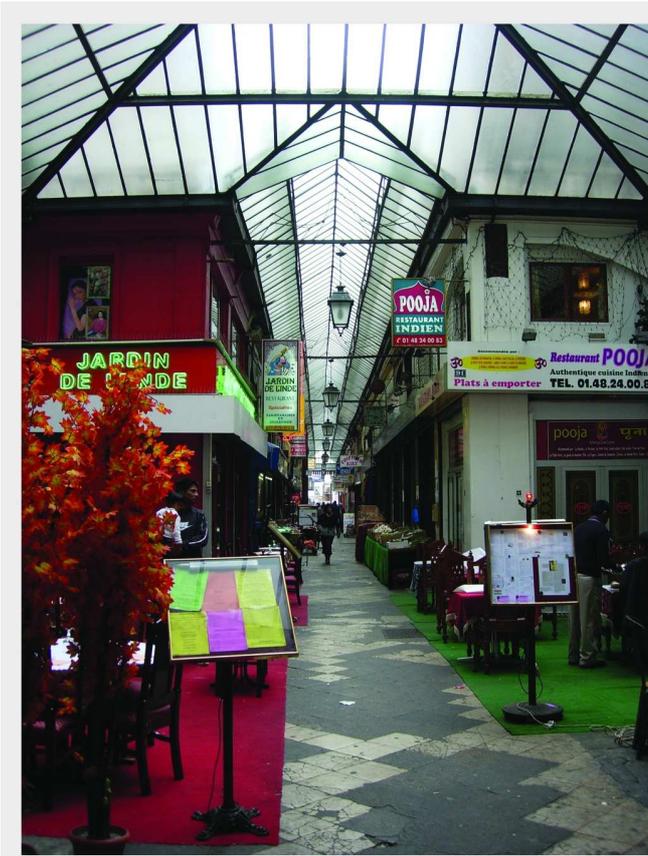
- Interlocuteur : « Mon père m'avait donné un peu d'argent. Mais après... vous savez, c'est comme pour venir ici. C'est le système D et il y a des gens qualifiés pour cela ».

Par conséquent, il a fallu attendre l'arrivée des premières vagues de Pakistanais, d'Indiens, et Bangladais pour voir apparaître la naissance d'une enclave commerciale sud-asiatique dans Paris⁷⁰. Ces nouveaux immigrés du « *Sud-Asie* » (Vuddamalay, 1989), moins familiarisés avec la culture française que ne l'étaient et le sont les Français d'origine pondichérienne

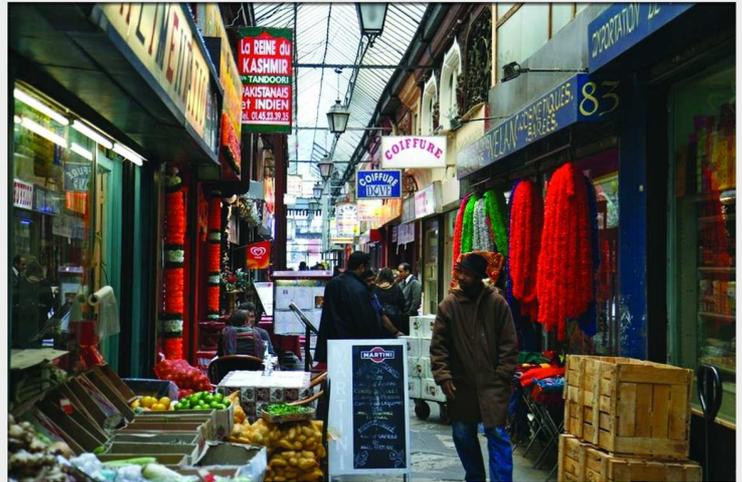
⁷⁰ Les ressortissants du sous-continent indien vivent en micro-communautés qui se retrouvent dans deux quartiers commerçants : le premier autour du boulevard de Strasbourg, de la rue du Faubourg Saint-Denis et du Passage Brady (Indiens, Pakistanais et de manière minoritaire les Sri Lankais) et le quartier autour de la station de métro La Chapelle (Tamouls). Les Indiens de l'île Maurice sont des habitués de la rue Jarry. Pour des raisons économiques, la plupart vivent en banlieue nord, à Pierrefite, Stain, Aubervilliers, la Courneuve et à Bobigny. Beaucoup de Bangladeshis habitent à Pantin, au Pré Saint Gervais ; le 10^{ème}, le 18^{ème}, le 19^{ème}, le 20^{ème} restent les quartiers de prédilection des Gujaratis

s'attachaient davantage aux habitudes du pays de départ, principalement en matière d'alimentation, et ont créé un marché plus soutenu qu'il ne l'était auparavant. C'est ainsi que la première boutique s'est installée à la fin des années 1970 dans le bas de la rue du Faubourg Saint Denis. Simultanément, d'autres magasins indiens s'ouvrirent dans le quartier, qui resta cependant un quartier mixte jusqu'à la multiplication des entreprises sri lankaises dans les décennies 1980 et 1990. Les Sri Lankais s'installèrent petit à petit dans le 10^{ème} arrondissement, et alors que leur présence en France augmentait du fait de l'amplification du conflit ethnique, ils commencèrent à monter leurs propres entreprises. Parmi les autres facteurs qui ont déterminé la localisation de l'immigration tamoule et plus largement sud-asiatique sur ce quartier, il nous faut mentionner un effet de concentration, celui des pakistanais dans « *l'industrie de l'habillement du Sentier et des quartiers avoisinants* » (Vuddamalay, 1989 : 70). D'ailleurs cette communauté a elle aussi ces points nodaux, tel que le passage Brady. Enfin, la Gare du Nord fut très tôt un endroit privilégié d'implantation sri lankaise pour les réfugiés tamouls refoulés d'Angleterre.

Planche photographique 3 - Le passage Brady



Le Passage Brady



Si dans les années 1970, les fondateurs du commerce ethnique sont les « *Tamoulo-Vietnamiens* » (Vuddamalay & Aly-Marecar-Viney, 2007), un ensemble de facteurs change la donne, au profit des Tamouls de Sri Lanka qui sont les tenanciers actuels. Mais, comment les ressortissants Tamouls de Sri Lanka ont-ils atteint un tel avantage commercial sur leurs homologues tamouls et plus largement sur leurs homologues sud-asiatiques ? Comment expliquer le fait qu'environ 80% des entreprises du quartier appartiennent aux Tamouls sri lankais ?

On peut émettre comme première hypothèse que les Français d'origine pondichérienne, contrairement aux Sri Lankais, du fait de leur statut (nationaux Français) et de la maîtrise de la langue française à leur arrivée se sont plus facilement intégrés. La plupart ont effectué des études universitaires ou ont pratiqué des grandes écoles, travaillent dans le secteur tertiaire ou dans la fonction publique, et sont dispersés sur l'ensemble du territoire français. À l'inverse, les Tamouls de Sri Lanka, ne parlant pas français à leur arrivée, et la plupart possédant un statut de réfugié, ont dû trouver une autre voie d'intégration. Ainsi se seraient-ils concentrés en un seul lieu et auraient trouvé là le moyen de gagner leur vie en créant leurs propres entreprises.

Ainsi, à partir d'une certaine « densité » d'établissement, des filières se constituent selon les affinités culturelles. La reconstitution de familles entièrement disloquées consolide dans un premier temps l'implantation. La présence d'un parent, d'un mari, d'un père, d'un ami ou tout simplement de compatriotes, pour ceux qui n'ont pas d'autres repères oriente irrésistiblement le cheminement du nouvel immigré.

Mais cette hypothèse apparaît insuffisante. Les obligations financières jouent aussi un rôle déterminant dans la vie des réfugiés Sri Lankais. La plupart pour venir en France ont contracté des dettes auprès de passeurs. Un tel voyage représente souvent un coût avoisinant les 10 000 euros. Statut précaire, non maîtrise de la langue française et contraction de dettes stimulent la concentration communautaire, et obligent à trouver un travail dans les commerces ethniques ou dans les « *services urbains* » (Vuddamalay, 1989) : plongeur dans les restaurants, coursier, manutentionnaire, vendeur de journaux à la criée, distributeur de prospectus, vendeur de châtaignes...

Ces deux hypothèses n'expliquent qu'en partie cette concentration communautaire. N'y a-t-il pas eu une stratégie économique de la part des Tamouls du Sri Lanka à l'instar de la « *stratégie triangulaire* » exercée par les commerçants Chinois dans le 13^{ème} arrondissement de Paris? Selon ce principe, l'établissement de deux commerces tamouls sur un même trottoir fait chuter le prix du fonds de commerce de l'établissement pris en étau entre les deux. Il ne reste plus, pour les commerçants Tamouls, qu'à acquérir ce fonds de commerce à bas prix. Cette hypothèse n'est pas à exclure, car la plupart des tamouls travaillant dans un commerce de la Chapelle sont propriétaires, et lorsqu'ils sont locataires, le propriétaire est lui aussi tamoul d'origine sri lankaise. Par contre rien n'indique la provenance des fonds monétaires.

Il faut aussi regarder vers une stratégie de cooptation, qui est également une stratégie d'intégration économique efficace pour les Tamouls nouvellement arrivés qu'ils soient Français d'origine Pondichérienne ou Sri lankais. Cette stratégie consiste à introduire les derniers venus et les jeunes dans les entreprises où leurs compatriotes sont déjà présents. La plupart du temps, la stratégie des Tamouls et particulièrement des Tamouls Sri lankais a été d'accéder rapidement au monopole dans plusieurs créneaux professionnels qui requièrent peu, voire aucune, connaissance du français, tels que la distribution de prospectus, la plonge dans les restaurants et les services de nettoyage. L'insertion dans ces activités se fait par une

méthode de cooptation par l'intermédiaire d'un compatriote, souvent d'immigration plus ancienne et maîtrisant mieux le français, occupant ainsi une position d'intermédiaire dans l'entreprise. Cette pratique de la cooptation est une stratégie d'insertion bien adaptée aux emplois peu qualifiés du secteur tertiaire à une époque où le réseau de connaissances et l'exigence de flexibilité l'emportent souvent sur les facteurs plus objectifs liés à la qualification.

Au total, aucune de ces hypothèses n'est valable sans la coalescence des autres. C'est dans l'intrication de ces différentes hypothèses que se trouve l'explication de l'émergence de cette concentration commerciale, et non dans l'unicité d'un facteur. De plus, au fur et à mesure que le quartier devenait un pôle commercial sa démographie évoluait, à tel point que l'on a assisté dans les années 1990 à un décrochage entre lieu de commerce et lieu de vie. De telle sorte, il semble que le nouvel arrivant est soumis à un triple parcours qui va pour schématiser du centre à la périphérie, de l'instabilité à la stabilité, de l'anomie à l'intégration (c'est ce que nous verrons dans une troisième partie).

2.2/ Des trajectoires résidentielles contrastées

« Dans le domaine du logement, les Sri-lankais se doivent d'accueillir ceux qui n'ont pas de logement. Il s'agit là d'une obligation morale, le contre-don à l'aide qu'ils ont eux-mêmes reçue à leur arrivée en France. Celui qui est hébergé entre à son tour dans le cycle de la dette envers ceux qui l'accueillent et envers la communauté dans son ensemble, mais les termes de l'échange ne sont pas toujours équitables pour les nouveaux venus lorsqu'ils se voient contraints de rendre au prix fort l'aide obtenue » (Percot & Robuchon, 1995 : 4).

Les trajectoires résidentielles sont elles aussi bien évidemment liées aux trajectoires migratoires et professionnelles. Car si l'entre-deux-gares était bien équipé pour accueillir les jeunes hommes seuls qui arrivèrent dans les 1970 et 1980, il comporte peu de logements destinés à accueillir des familles. Au fur et à mesure que la communauté sri lankaise grandissait, il y a donc eu un départ vers la banlieue où l'on a la possibilité d'habiter une maison individuelle ou un appartement plus vaste pour un moindre coût, pour un moindre loyer.

Les premiers émigrés Tamouls du Sri Lanka ont d'abord habité des chambres de bonne⁷¹ avant de louer progressivement des logements dans les arrondissements moins onéreux de la capitale tels que les 10^{ème} et 18^{ème} arrondissements. Au moment du regroupement familial⁷², le logement, autrefois loué par plusieurs hommes, s'est organisé autour du couple et des enfants. Ceci est d'autant plus vrai à partir du milieu de la décennie 1990. Car ce n'est qu'à partir de 1993 que la loi inscrit le droit au regroupement familial dans l'ordonnance du 2 novembre 1945. Et, ce n'est qu'à partir de 1998 que les familles de réfugiés et apatrides, ont droit au regroupement familial sans condition de ressources et de logement.

Texte 13 - Trajectoires résidentielles⁷³

- Interviewer : « *Quand êtes-vous arrivé en France ? Et dans quelles circonstances ?* ».
- Interlocuteur : « *Je suis arrivé en France en 1983, j'étais jeune, et mon père m'avait donné l'adresse d'un ami à nous qui pouvait m'héberger. Je suis arrivé seul, par des chemins pas trop réguliers* ».
- Interviewer : « *Où avez-vous logé et où logez-vous maintenant ?* ».
- Interlocuteur : « *L'ami de mon père avait un logement pas très loin d'ici, dans le 18^{ème}, dans la rue Marcadet. On était nombreux à habiter par là-bas, rue Marcadet et rue des Poissonniers. Je suis resté dans le quartier le temps d'apprendre le français et de trouver un travail, après j'ai bougé vers le 14^{ème}. Maintenant, depuis que je suis marié, je loue un appartement beaucoup plus grand en banlieue, à la Courneuve* ».

« *Au cours des années les plus récentes (depuis 1995 environ), le 18^{ème} arrondissement est devenu le cadre d'un "turnover" résidentiel, lieu de passage des primo-arrivants, qu'ils soient demandeurs d'asile ou familles rejoignantes de réfugiés, les anciens laissant la place aux nouveaux venus* » (Percot & Robuchon, 1995 : 6).

⁷¹ Lorsqu'ils étaient employés de maison – emplois principalement occupés par la première vague d'arrivées –, dans les quartiers bourgeois de Paris (15^{ème}, 16^{ème} et 17^{ème})

⁷² Le regroupement familial est la procédure qui permet au ressortissant étranger régulièrement installé en France d'être rejoint, sous réserve de remplir certaines conditions, par les membres de sa famille proche (son conjoint majeur et ses enfants mineurs) et de mener une vie familiale « normale » sur le territoire français.

⁷³ Extrait d'un entretien mené en 2006 à la Courneuve.

Dans le 18^{ème} arrondissement, les conditions de logement sont précaires. Les logements sont souvent peu confortables et insalubres. C'est particulièrement vrai pour les rues Philippe de Girard, la rue du Département, et la rue Caillié. L'ensemble de ces rues est concerné par des opérations de réhabilitation (au numéro 27 de la rue du Département) et de construction de logements (du numéro 1 à 11 et 6 à 8 de la rue Caillié)⁷⁴. Ces interventions publiques entrent dans le cadre de *Conventions Publiques d'Aménagement* (CPA), comme celles de la *SIEMP* (Société Immobilière d'Economie Mixte de la ville de Paris). Cette mission « *d'éradication de l'insalubrité* » selon leurs propres mots, confiée à la SIEMP par la ville de Paris concerne

⁷⁴ Dès 2001, la ville de Paris a lancé, en étroite collaboration avec la municipalité du 18^{ème}, un plan de résorption de l'habitat insalubre, déployant différents outils, aussi bien sur le parc immobilier public que sur des parcelles privées, pour répondre efficacement à chaque situation.

Planche photographique 4 - Projets de réhabilitation et lutte contre l'insalubrité : un risque de gentrification ?

**PROJET DE RÉHABILITATION
DE LA RUE DU DÉPARTEMENT**



Photo 1- Rue du Département vue depuis le jardin d'Eole

Photo 2- Projet du groupe Parthena. Vue depuis le jardin d'Eole

**PROJET DE RÉHABILITATION
DE LA RUE CAILLIÉ**



Photo 3- Projet de la SIEMP, rue Caillié

Photo 4- Rue Caillié

Photo 5- Projet de la SIEMP, Au premier plan le boulevard de La Chapelle, au second plan la rue Caillié

Ces opérations de réhabilitation s'inscrivent dans la dynamique de résorption de l'habitat insalubre impulsée par la municipalité depuis quelques années. En ce qui concerne l'îlot Caillié, elle doit permettre la réalisation de 145 logements répartis en logements aidés et un projet de logements libres type loi Besson. Il est à craindre que les classes aisées qualifiées par l'oxymoron de *bourgeois-bohèmes* s'installent dans ces nouveaux logements, générant un processus de *gentrification*.

162 immeubles dans le 18^{ème} arrondissement⁷⁵. Selon la situation, la SIEMP a retenu deux modes d'action :

- L'aide financière technique et administrative aux copropriétaires pour leur permettre de réhabiliter eux-mêmes leurs biens (62 adresses dans le 18^{ème}).
- L'intervention directe sur la parcelle en prenant en charge toutes les opérations préalables pour protéger les habitants et réhabiliter les immeubles ou reconstruire si nécessaire (100 adresses dans le 18^{ème}).

Au-delà de l'insalubrité, la proximité des commerces, des compatriotes, celle des transports en commun et des écoles, sont appréciées. Cette recherche de proximité se traduit d'ailleurs dans l'espace par des "regroupements" dans des immeubles vétustes, par exemple dans les rues Philippe de Girard, Marcadet, Poissonniers et Caillié. Les conditions de logements pour les nouveaux arrivants semblent identiques en banlieue (La Courneuve, Bobigny, Pantin, Montreuil et Saint-Denis), tout au moins dans les premières années. Nous devons aussi ajouter que les Tamouls sont peu présents dans les logements sociaux du fait des conditions d'accès – les familles tamoules n'ont souvent pas les ressources suffisantes – et de leur focalisation sur Paris et le rejet de certains quartiers. Tout cela est peu compatible avec une offre déjà très limitée.

Ainsi, la dissociation entre lieu de résidence et lieu d'approvisionnement s'établit lorsque les familles s'agrandissent. La venue des enfants et particulièrement leur scolarisation génère de nouvelles stratégies en matière de logement.

Aujourd'hui le quartier ne compte qu'un faible pourcentage de résidents tamouls. Les nouveaux arrivants ont de cette manière la possibilité d'être hébergés en banlieue par des parents proches ou pas. Toutefois, même si l'on a une nette impression que ce quartier est majoritairement habité par des franco-français ou par des personnes originaires d'Afrique du Nord, certaines rues sont majoritairement habitées par des Tamouls (Rues Caillié, Philippe de Girard, Marcadet, Poissonniers et du Département).

⁷⁵ La SIEMP supervise aussi l'intervention d'*Urbanis* sur 65 autres immeubles.

2.3/ L'accession à la propriété

La majorité des personnes que j'ai interrogées sont locataires dans le secteur privé. Toutefois, certaines deviennent propriétaires de leur logement. L'accession à la propriété ne se fait pas directement, mais par étapes successives qui sont fonction de la scolarisation des enfants. En effet, il semble que la logique d'accession à la propriété passe d'abord par l'achat d'un appartement de type T2, puis, une fois la scolarité des enfants terminée, cet appartement est vendu dans le but d'acquérir un logement plus éloigné de Paris, mais toujours connecté à la Chapelle.

Cependant au regard du profil socio-économique des Tamouls sondés, comment une telle accession à la propriété est-elle envisageable ? Il semble alors évident que la communauté exerce une fonction de relais aux prêts bancaires (lorsque ceux-ci sont accordés). Le recours à la tontine doit pouvoir autoriser cet accès à la propriété. La communauté propose sur la base de la confiance des aides à chacun des membres désireux de financer des projets immobiliers. Mais attention, pour les bénéficiaires, la tontine s'apparente à un crédit.

« À cette occasion, il en est qui achètent au prix fort de fausses fiches de salaire pour apparaître plus solvables (c'est vrai aussi pour la location) ou effectuer des prêts à des taux d'intérêts très élevés (soit un Tamoul sert de prête-nom auprès d'un organisme de crédit en prenant au passage une forte commission, soit il joue l'intermédiaire entre l'organisme de crédit et les acheteurs, en fournissant de faux documents si nécessaire, ses services étant toujours rémunérés) » (Percot & Robuchon, 1995 : 7).

Ce procédé de financement comporte donc un risque important : celui d'aggraver le surendettement. À tel point qu'il est plus que délicat d'évaluer ce qui relève de la solidarité de ce qui relève de l'exploitation. Car pour rembourser ses divers crédits, les Tamouls nouvellement propriétaires peuvent aussi accueillir des demandeurs d'asile en contrepartie d'une rémunération. La solidarité se fait épargne.

Les secteurs d'habitation privilégiés se situent dans les quartiers Est de Paris et dans le département de la Seine-et-Marne en remontant vers le Nord du département, à l'Est d'une ligne qui passe par les gares du Nord et de l'Est. La proximité des transports ainsi que la proximité des compatriotes sont toujours importantes dans l'accession à la propriété.

Enfin, une des caractéristiques de cette migration est la rapidité de l'accèsion à la propriété. De la même façon, il est frappant de voir avec quelle vitesse une infrastructure communautaire tamoule (commerces, temples, écoles, médias, services) s'est mise en place à Paris en l'espace de deux décennies.

3/Un jeu d'oppositions binaires entre local et mondial, tradition et modernité, moi et l'autre

3.1/ « Théâtre monde » et scénographies commerciales

« Quand l'acteur joue un rôle, il demande implicitement à ses partenaires de prendre au sérieux l'impression qu'il produit. Il leur demande de croire que le personnage qu'ils voient possède réellement les attributs qu'il donne l'apparence de posséder ; que l'activité qu'il exerce aura effectivement les conséquences qu'elle est implicitement censée entraîner, et que, d'une façon générale, les choses sont bien ce qu'elles ont l'apparence d'être » (Goffman, 1973 : 25).

La constitution de cette centralité commerciale minoritaire est un phénomène d'importance et de haute visibilité, combinant densité et originalité des implantations commerciales. Pour engager le débat, il faut s'expliquer sur la notion de « théâtre-monde » que nous empruntons pour une part à Fernand Braudel (1986) et pour l'autre à Erving Goffman (1973). Cette expression a pour ambition de traduire une spécificité. Entendons par là non seulement le quartier la Chapelle lui-même, mais tout ce qui est mis en mouvement, à plus ou moins longue distance de ses rivages, par sa vie d'échanges. Au total, un univers en soi, un tout.

L'expression « théâtre-monde » exprime aussi la convenance profonde et réciproque d'un espace et d'un mouvement ; elle traduit la relation entre le déplacement et l'espace traversé, la façon dont s'opère la relation entre éléments mobiles et éléments stables par le biais d'une scène. Il faut alors envisager le commerçant *« comme un acteur urbain, renvoyant tout à la fois à la notion d'acteur social mais aussi à celle d'acteur dramatique, en tant qu'il participe à la production du théâtre urbain »* (Raulin, 2000 : 55). Le quartier la Chapelle devient

théâtre et les commerces se font scène. Mais attention, il s'agit de mettre sur la scène et de mettre en scène. Il faut alors se focaliser sur *l'appareillage symbolique* (Goffman, 1973) utilisé par l'acteur durant sa représentation, c'est-à-dire durant la totalité de son activité⁷⁶ ; et donc s'intéresser aux commerces en tant que lieux où se déroulent le jeu des acteurs.

Cet appareillage symbolique est de deux types : le décor auquel on peut ajouter les accessoires ; et la « *façade personnelle* » (Goffman, 1973). Le premier constitue la toile de fond des actes humains qui se déroulent à cet endroit ; le second les éléments, qui, confondus avec la personne de l'acteur lui-même, le suivent partout où il va (vêtements, genre, âge, physionomie, façon de parler, attitudes, mimiques...). En cela la façade personnelle pourrait être apparentée à un masque dans la mesure où celui-ci sera choisi en fonction des scénarii de représentations⁷⁷. Je nomme scène cet appareillage symbolique qui a pour fonction d'établir et de fixer la définition de la situation qui est proposée aux observateurs (Goffman, 1973), dans laquelle je fais la distinction entre actant (l'ensemble du décor) et acteur (l'ensemble des protagonistes de la scène). Il faut aussi considérer le type d'information, son degré d'abstraction ou de généralité, communiquée par la scène. Car différents rôles peuvent utiliser la même scène. On notera que « *le commerce ethnique combine à un degré ou à un autre des éléments d'origine étrangère (...) à exploiter dans un contexte commercial qui lui, est allogène* » (Raulin, 2000 : 57).

Dans cette situation, une vaste gamme de représentations de soi est possible, offrant toutes sortes de nuances. D'un côté le commerçant tamoul va mettre en scène son origine, en multipliant les signes de l'exotique et en cultivant l'altérité ; de l'autre il peut au contraire s'essayer au rapprochement. Il n'y a qu'à songer à un des éléments le plus important de la façade personnelle : la langue utilisée. L'acteur peut suivant le type de clientèle jouer son texte en tamoul ou en français. Et du point de vue commercial, compte tenu des facteurs tels que la spécialisation commerciale, sa localisation, et en fonction de ces deux éléments, la nature potentielle de la clientèle, ces deux stratégies de représentation, avec leurs variantes intermédiaires, sont efficaces.

⁷⁶ Entendue en situation d'interaction.

⁷⁷ D'ailleurs, le mot personne est issu du latin *persona* qui désigne d'abord un masque de théâtre (Rey, 2000).

3.1.1/Des jeux d'enseignes.

En premier lieu, il est important de considérer ce qui constitue l'unité de style de ce quartier. Au-delà d'un caractère architectural composite faisant cohabiter verrières et métal pour la Gare du Nord, métro aérien, immeubles en rénovation, bâti urbain ancien le long des avenues centrales (rue du Faubourg Saint Denis), il semble que le décor et les vitrines du rez-de-chaussée de ces rues, avenues, places ou encore impasses constituent les termes de la mise en scène de l'identité des établissements commerciaux et déterminent une unité de lieu.

C'est donc cet appareillage symbolique qui constitue la singularité de La Chapelle. Singularité qui est perceptible non seulement par les Tamouls eux-mêmes mais plus encore lorsque que l'on possède une qualité d'extranéité par rapport à la communauté. Cette unité stylistique possède des limites intelligibles, au-delà desquelles nous changeons de théâtre urbain.

Les éléments du décor permettent l'identification et l'assignation d'une identité et participent à un affichage polysémique conscient dans l'espace, des statuts, des héritages et des projets de la communauté tamoule, et permet ainsi le balisage (ou bornage) d'un territoire. Certains éléments de ce décor, tels que les enseignes, les vitrines, et les étals, fixes ou mobiles, sont utilisés, voire manipulés dans la constitution de ce théâtre urbain. Tantôt il s'agira de jouer dans le registre de l'exotique, tantôt sur celui de l'authentique, et parfois même sur celui de l'autochtonie. Si bien qu'à une scène sociale donnée correspondent des attentes stéréotypées et abstraites. Toutefois, le choix scénographique fait intervenir le goût personnel du commerçant, son histoire propre, son sens de la demande qui peut s'ouvrir sur une consommation en contraste avec ses habitudes culturelles ou au contraire en harmonie avec celles-ci. Ce sont donc les enseignes qui vont nous renseigner au mieux sur le type de registre adopté par le commerçant. Le choix des toponymes, des anthroponymes, bref de l'onomastique, circonscrit dans l'enseigne, va être un révélateur à la fois de l'intention du commerçant, mais aussi de la nature du cadre urbain et de la spécificité commerciale.

Texte 14 - Invitation au voyage

La rue Saint Bruno puis celle de Lépine franchissent les voies ferrées : vous voici rue Marx Dormoy. Un changement s'annonce ; le passage d'un continent à un autre. Prenez la rue du Département à gauche, qui débouche

rue Philippe de Girard. Ça y est : vous êtes en Asie, plus précisément en pays tamoul. Pour le vérifier, remontez la rue jusqu'au n° 72 où une menuiserie désaffectée abrite le temple hindou de Ganesh, dieu éléphant. En sortant à droite, allez vers le boulevard de la Chapelle. Face au théâtre des Bouffes du Nord, le quartier indien prend naissance rue du Faubourg-Saint Denis. Sri-lankais et Indiens y déambulent en sari pour faire leurs achats d'épices et de vidéocassettes. Entre restaurants tandoori et brasseries moules-frites, la gare du Nord offre un contraste surprenant avec ses statues XIXe, son architecture de verrières et de métal, sa partie récemment rénovée pour l'Eurostar. À droite de la rue La Fayette, longeant les voies, la rue d'Alsace redescend vers la gare de l'Est, plus petite et plus ancienne que sa consœur du Nord. Face à elle, la rue du Faubourg-Saint-Martin aligne ses impasses de charme et ses ateliers de confection, dans l'esprit du Sentier. Les lieux ont gardé l'atmosphère du temps où le canal Saint-Martin, à quelques centaines de mètres, faisait vivre tout un peuple d'ouvriers et d'artisans. L'étonnante mairie du 10^{ème} arrondissement en a conservé des traces jusque dans son riche décor sculpté. Au n° 43 commence le passage Brady qui se prolonge au-delà du boulevard de Strasbourg. Ici débuta le commerce des premiers émigrés indiens. Le mythe est toujours là sous les verrières qui abritent épicerie et restaurants. À la sortie du passage, la rue du Faubourg-Saint-Denis mène à la porte du même nom : elle marquait la limite du Paris d'autrefois et termine notre voyage d'aujourd'hui dans le Paris d'ailleurs.⁷⁸

Si après avoir savouré la beauté des saris et les sonorités acidulées du sitar, l'heure du déjeuner approche, les épicerie du quartier sont à votre disposition, avec leurs odeurs capiteuses. « On a de plus en plus de clients français, certains ont passé leurs vacances en Inde et souhaitent retrouver les produits qu'ils ont goûtés là-bas », explique Michel Nisha, le patron

⁷⁸Mairie de Paris. www.paris.fr, *invitation au voyage*, 2004.

pondichérien, de religion hindoue, d'une petite épicerie typique. À droite en entrant dans la boutique, un coin « fast-food », vous permettra, en cas de petit creux, d'acheter des beignets de poisson ou encore des gâteaux au piment. Sur la gauche, les épices sont en poudre, dans des sacs ou en bocaux sous forme de pâte. Curry, chili, curcuma, assortiments exotiques, le choix est large. Sur des étagères de fortune, s'entassent des sacs de farine de riz, de lentilles, de soja ou encore de pois chiches. D'autres sacs sont remplis de lentilles multicolores, pas seulement vertes, mais aussi jaunes ou oranges.⁷⁹

Nous avons recensé dans ce quartier 178 commerces qui se répartissent en cinq grandes catégories : habillement et bijouterie, restauration, commerces alimentaires, communication, et biens médiatiques.

Tableau 16 - Types de commerces à la Chapelle

Type de commerces	Nombre d'enseignes	Part de l'activité commerciale
Habillement et bijouterie	48	27%
Restauration	32	18%
Épiceries générales et spécialisées	29	16,5%
Communication (téléphonie et centres Internet)	24	13,5%
Biens médiatiques (CD, VCD et DVD), location et vente	16	9%
Soin du corps (salons de coiffure et d'esthétique).	9	5%
Autres*	20	11%
Total	178	100%

* : Traducteurs (4 enseignes), agences de voyages (3 enseignes), agences immobilières (2 enseigne), photographe (3 enseignes) laverie (1 enseigne), fleuriste (1 enseigne), école de conduite (2 enseignes) et centre de formation et d'éducation (4 enseignes).

Source : D'après un comptage effectué en février 2008.

⁷⁹ Extrait de l'article de CHABALIER, À deux pas de la gare du Nord, les Indiens dans la ville. Le Figaro, 2 mars 1995.

Parmi ces 178 commerces, une grande majorité ont des enseignes qui rappellent soit le référent origine, soit les divinités du panthéon hindou. Le terme « Asie » apparaît trois fois ; le terme « indien » ou son anglicisme « indian » comporte dix occurrences (*Indian fashion, Indian silk Palace, Little India, India design, Océan indien,...*etc.), enfin, les enseignes utilisant l'appellation « bharat » ou « bhārata »⁸⁰ ne sont qu'au nombre de deux.

Ce qui est frappant, c'est le déficit d'enseignes convoquant le Sri Lanka dans cette mémorisation des origines. Hormis trois établissements, « *Mithula Sri Lanka* », « *Jaffna boucherie* » et « *Jaffna stores* », la majorité des noms de lieux contenus dans les enseignes sont liés à l'Union indienne et au Tamil Nadu. Certains évoquent des hauts lieux, tel que *Thirupathi* - important centre de pèlerinage du Sud-est de l'Andhra Pradesh dédié à *Vishnou*, représenté par *Venkatesa* - d'autres simplement des noms de village ou de villes du pays tamoul tels que *Muniyandi (Muniyandi Villas)*, *Madras (Madras café)*, ou encore *Pondicherry (Restaurant Pondicherry)*. Certaines enseignes ont des qualifications polysémiques comme celle du salon de coiffure « *Mayûra* », dans la rue du Faubourg Saint Denis, qui désigne à la fois une ancienne capitale de la dynastie des Maurya (maintenant la ville de Hardwâr en Uttar Pradesh), mais aussi le nom d'un poète du VII^e siècle.

Au-delà du toponyme, on doit souligner l'importance de l'hindouisme dans ce marquage distinctif des commerces de la Chapelle. Un premier constat s'impose : un certain nombre d'établissements empruntent leur nom à une des divinités les plus populaires du Tamil Nadu et du Nord Sri Lanka : Ganesha. Pas moins de dix boutiques ont choisi cette divinité comme emblème, déclinée sous diverses appellations : Ganesha bien sûr (*Ganesha restaurant, Ganesha sweets, Ganesha plaga*), mais aussi Vinayaga (*Vinayaga fashion house, Sri Vinayaga*), et Vinayagar (*Balavinayagar cash & carry*).

D'autres divinités servent d'appui à cet effort onomastique : *Manikandan, Lakshmi, Harihara, Surya, Krishna*, mais aussi *Ishwara*⁸¹. Enfin, des éléments historiques ou des personnages emblématiques peuvent servir à la dénomination du commerce. Empereurs et dynasties figurent dans cette réflexion : *Ashoka restaurant, Chola voyages* ; mais aussi personnages politiques tel que *Indira Gandhi (Restaurant Indira)*, et poètes illustres à l'instar de *Kumârân (Kumarân silk)*.

⁸⁰ *Bhârata* est l'ancêtre des héros du Mahâbhârata et roi de la tribu védique des Kuru. Il aurait conquis le pays des Dâsyû et donna son nom à l'Inde (Bhârat, Bhâratavarsha) alors confinée à la vallée Indo-Gangétique, occupée par des peuples indo-européens.

⁸¹ Il arrive aussi, que le nom patronymique du propriétaire coïncide avec le nom d'une divinité.

Panche photographique 5 - Jeux d'enseignes



Ainsi l'ensemble de ces enseignes évoque le maintien d'un lien mémoriel avec le référent-origine. Au travers ces divers efforts de dénomination, on peut constater que ce ne sont ni le Sri Lanka, ni le Tamil Nadu qui constituent les « épïcètres » de ces attentions onomastiques, mais bien le monde indien.

Nous voudrions rappeler, en utilisant les mots de Kakar que « *l'identité n'est pas un vêtement que l'on peut mettre ou ôter selon le temps qu'il fait dehors : elle se porte sous la peau. Ce n'est pas quelque chose que j'ai choisi, mais quelque chose qui s'est emparé de moi. Elle peut blesser, prendre une orientation tragique, attirer malédiction ou lamentations, mais ne peut être rejetée, bien qu'on puisse toujours la dissimuler aux autres, ou, plus tristement, la dissimuler à soi-même* » (kakar, 2007 : 6).

Toutefois, il existe véritablement un jeu d'enseigne, et cette dilection pour l'Inde s'estompe vite au regard d'une utilisation du terme « passe-partout ».

« *L'appellation détermine aussi l'usage de l'identité propre : celle-ci peut représenter un handicap et s'effacer dans ses signes extérieurs afin de faciliter l'intégration locale, ou bien au contraire constituer un faire-valoir à utiliser en fonction de la demande et de la compréhension de la clientèle visée* » (Raulin, 2001 : 63).

On aura compris que cette démultiplication des enseignes a pour but de solliciter d'entrée de jeu des publics cibles, de traditions culturelles et d'origines diversifiées : à l'intention de la communauté tamoule, des messages où elle seule peut se reconnaître dans ses valeurs, ses pratiques, son passé ; et inversement à l'intention de la communauté française, des enseignes passe-partout ou enseignes exotiques par la sonorité ou par le cliché.

3.1.2/La mise en scène de soi.

De nombreuses enseignes jouent sur les registres de l'authentique et du mythe afin de stimuler des consommateurs hors du cercle de la communauté. C'est le rôle que prennent les enseignes telles que : *Le marché exotique*, *New Bombay palace*, *Hindi music*, *Bollywood music dvd*, *Indian music center*, *Indian silk palace*, *Jaipur silk palace*, ou encore *New Pondicherry restaurant*. Les images desservies par ces enseignes fonctionnent comme toute instrumentalisation, par icônes, par effets métonymiques et synecdoques. Il semble que ces

commerces incarnent rien que par leur désignation un principe de changement, de discontinuité, de rupture avec le quotidien. L'étrangeté est d'autant plus renforcée que la grande majorité des enseignes sont écrites dans les deux alphabets : latin et tamoul. De telle sorte le voyage prend place, relayé par l'idée que l'on se fait de l'Inde et de son statut dans l'imaginaire occidental (Goreau-Ponceaud, 2008).

Mais, si du côté du public il y a rupture du quotidien, du côté de l'acteur, afin de répondre à cette attente, à cette demande d'exotisme, il y a souvent idéalisation. C'est-à-dire que le commerçant en arrive même à socialiser une représentation ; à l'aménager, à la modifier pour l'adapter au niveau d'intellection et aux attentes de la société dans laquelle elle se déroule (Goffman, 1973). Il y aurait donc une idéalisation des impressions d'exotisme.

Si l'acteur veut avoir du succès et conclure la vente, il doit donner le type de spectacle propre à illustrer, aux yeux des spectateurs, les stéréotypes auxquels il est en droit de s'attendre. Ceci est particulièrement visible dans les restaurants, les boutiques de figurines religieuses, et les commerces de biens médiatiques ; mais peu vérifié dans les magasins alimentaires du fait de la grande complexité, entendons par là, variété sociologique, du public.

Prenons le cas par exemple d'une boutique de biens médiatiques de la rue du faubourg Saint Denis. Une fois accroché par la capacité onirique de l'enseigne et du décor soigné de la vitrine, où alternent images religieuses et affiches de « stars bollywoodiennes », le consommateur pénètre dans la boutique et porte alors son attention sur l'intérieur et sur l'éventualité de désaccords entre les différents éléments de la représentation. D'ailleurs, cela traduirait une certaine part de cynisme de la part du commerçant-acteur.

La décoration intérieure s'avère en fait assez sommaire, ce qui contraste nettement avec l'ampleur du choix offert à la vue du client. L'impression d'abondance, voire par moments de fouillis domine. L'ensemble du magasin est organisé autour d'un comptoir qui marque à la fois la séparation entre le client et le vendeur (entre les loges et la scène) ; et qui sert aussi de présentoir à des centaines de divers biens médiatiques (DVD, VCD, CD...), dont seul le commerçant connaît la logique de classement. Sur les côtés gauche et droit de l'entrée s'amoncellent diverses affiches de divinités entreposées à la manière d'une iconostase. L'odeur d'encens qui brûle, et l'autel disposé bien en vue derrière le comptoir de manière symétrique, renforcent cette image. Ainsi, l'espace de déambulation est limité à son strict minimum, et rappelle le style boutiquier sud-indien. Le décor planté, il ne reste plus qu'à

jouer le rôle qu'est en droit d'attendre le spectateur. Et, la mise en scène ne faillit pas, elle offre des points de repères stables, voire stéréotypés dans la présentation de soi pour les autres. Et rappelons que les différences « *doivent être en général normalisées à l'intérieur du groupe ethnique – c'est-à-dire la constellation de statuts, où la personne sociale de chaque membre d'un groupe doivent être extrêmement stéréotypées – afin que les interactions interethniques puissent être fondées sur des identités ethniques* » (Barth, 1995 : 219).

Ainsi le jeu d'enseignes est relayé par une façade personnelle, par un ensemble d'attitudes, de mimiques et de gestes qui répondent aussi à des attentes stéréotypées. C'est d'abord l'attitude impassible du vendeur qui continue à visionner un film tamoul sur un petit écran aux baffles surdimensionnés, puis la prise en compte de la demande du client et sa satisfaction par un ensemble d'ordres distillés en tamoul aux adjuvants de la scène, le tout en continuant à regarder la télévision et en dodelinant de la tête. Cette théâtralisation est d'autant plus attendue et disséquée lorsqu'elle a été visionnée et expérimentée au Tamil Nadu, par des voyageurs qui en proie à la nostalgie recherchent dans le temps du retour des fragments d'Inde.

Inversement, cette idéalisation du rôle est aussi valable au sein même de la communauté tamoule. Il va de soi que la prestation de l'acteur est conditionnée par son public. Selon que ce dernier est constitué d'amis ou de parents, la nature des interactions ne sera pas la même si ce public était constitué de personnes de caste supérieur au vendeur, ou encore de touristes tamouls de passage.

Le commerçant joue donc un rôle qu'il développe durant une présentation, et qu'il peut dévoiler ou utiliser en d'autres occasions selon la nature du public. C'est ainsi que nous avons constaté une certaine itération dans la manière d'être des commerçants tamouls lors de nos diverses observations.

Ainsi il s'affiche une certaine aisance à juxtaposer les registres (authentique versus exotique) sans que jamais ne s'efface le référent originel. Celui-ci peut cependant évoluer au fur et à mesure de la constitution des chaînes migratoires. C'est ce que peut suggérer, par exemple, un nom de magasin tel que *Singapore silk point* lorsque l'on connaît l'importance de Singapour dans la diaspora tamoule (on recense pas moins de 111 000 tamouls à Singapour et, le tamoul y est également langue officielle). La référence française s'affiche elle aussi peu à peu dans

ces jeux d'enseignes : *Paris Arivaalayan* (nom d'une papeterie de la rue Perdonnet), *Taxiphone Eiffel* (centre téléphonique de la rue Philippe de Girard).

L'enseigne par les images qu'elle véhicule se révèle être un système de signes médiatisant le rapport de l'individu à l'éther diasporique. Elle convertit l'intériorité en extériorité, en même temps qu'elle permet au commerçant d'incorporer des éléments issus de son expérience sociale, de son vécu et donc de participer à un processus d'identification. Sa puissance intrinsèque est de véhiculer un langage, une mémoire iconographique et picturale. En cela, les enseignes sont révélatrices de la constitution d'une mémoire de la terre d'origine. Et au-delà des enseignes, c'est l'ensemble de l'appareillage symbolique qui participe à une mise en scène de l'altérité qui structure à la fois l'identité pour soi et pour les autres. En ce sens cette centralité commerciale contribue au « *folklore urbain* » (Raulin, 2001 : 96).

Enfin ces jeux d'enseignes concourent à fabriquer une image singulière du quartier. Singularité qui à son tour se fait le relais d'une certaine attraction mêlée d'étrangeté, de curiosité et d'onirisme, dépassant les cadres trop étroits d'une détermination ethnique. C'est pour cela que nous employons l'expression de centralité minoritaire plutôt que de centralité immigrée. Pour autant, la Chapelle apparaît comme un espace marchand dont les fonctions économiques, sociales, politiques et culturelles sont nécessaires à la survie de la minorité tamoule en tant que telle sur le sol français.

3.2/ Les marchandises : véhicules des sources et de l'ailleurs

Texte 15 - Notes de terrain (description des commerces, 2004)

Les enseignes tamoules se succèdent le long des trottoirs de la rue du faubourg Saint Denis. Cette omniprésence crée un effet d'étrangeté, renforcé par la nature des produits proposés. Les commerces alimentaires sont parmi les plus exotiques, avec des fruits et des légumes dont on ignore les noms. Les produits de l'industrie agroalimentaire eux-mêmes posent d'insolubles problèmes : à quel acte culinaire cela peut-il bien servir ? Une vitrine de vêtements présente des saris, des tuniques, des

kurtas et des étoles dans des tissus offrant une large palette chromatique. Puis le commerçant suivant propose un assortiment de bibelots, dont le premier réflexe serait de les affubler d'un qualificatif dépréciateur : kitsch. Notre imagination est sollicitée par l'amoncellement qui suit dans le prochaine commerce : des DVD par centaines dont seule la jaquette peut nous renseigner sur le contenu. Puis apparaissent des devantures moins attractives : celle d'un coiffeur et d'un fleuriste. Mais passer la porte c'est toujours ce sentiment d'étrangeté qui domine.

Comment l'identité des lieux révèle-t-elle les identités des personnes qui les fréquentent ? Quels sont les indices de nouvelles formes d'enracinement susceptibles de rappeler les origines ? Comment faire la distinction entre authenticité et exotisme ? Comment les temporalités de cette centralité commerciale organisent les limites, et le double mouvement d'ouverture et de fermeture d'un espace tantôt public, tantôt privé ? Quelles sont les tactiques commerciales des acteurs de cette centralité minoritaire ? Par qui ces commerces sont-ils majoritairement pratiqués ?

Répondre à ces questions, c'est opérer une typologie qui est fonction de la valeur des produits proposés dans ces commerces. Valeur qui est elle-même déterminée par une capacité à évoquer les origines et une certaine familiarité. En cela, il est nécessaire d'établir un gradient entre d'un côté les marchandises véhicules des sources, et de l'autre, les marchandises véhicules de l'ailleurs. De sorte qu'il nous faut distinguer dans un premier temps les entreprises de reproduction identitaires des autres. Mais comment opérer une telle hiérarchisation ? Car à y regarder de plus près, la diversité de l'offre commerciale est telle, que les Tamouls pourraient vivre en autarcie, repliés sur le quartier. Et l'ensemble du quartier pourrait être perçu comme véhicule des sources. Il requiert alors d'identifier des pratiques culturelles particulières, reliées à une certaine image de ce qui fait d'être tamoul. C'est d'ailleurs ce que nous avons fait en évoquant la scénographie urbaine. Mais plus que cela, il semble que certains biens sont plus à même d'évoquer le référent-origine. Tels que les biens alimentaires, médiatiques, et vestimentaires.

3.2.1/Comme là-bas : des commerces de soutiens identitaires.

L'ensemble de ces biens rassemblent un total de 93 enseignes, soit un plus de la moitié de l'ensemble des commerces du quartier de la Chapelle (52%). Dans ces trois catégories, ce qui est frappant c'est le fait que tout semble « *comme là-bas* ». La présentation des produits (les étiquettes sont écrites en tamoul et il n'y a pas d'effort esthétique pour valoriser les marchandises), les marques que l'on y trouve, l'aspect intérieur et extérieur du commerce, sont gages d'une certaine reproduction. D'ailleurs certains articles sont difficilement identifiables.

Spécifiques, inimitables, les biens que l'on y trouvent sont *authentiques*, et portent la marque de leur région de production, c'est-à-dire, de leur origine : l'Inde et le Sri Lanka.

Texte 16 - Embarquement immédiat⁸²

« *Embarquement immédiat pour Bombay ou Jaffna (Sri Lanka) entre les marchands de saris, les épiceries exotiques, les coiffeurs barbiers, les restaurants, les vendeurs de cartes téléphoniques ou de K7, les magasins de bijoux de pacotille et de statuettes hindouistes... Les odeurs d'épices couvrent celles de la ville : cumin, coriandre, cardamome, curry ou girofle. Sur les étals en bois peint, des montagnes de mangues, de bananes, de patates douces, de manioc ou d'amandes de jaque (le fruit de l'arbre à pain). Sur les rayonnages : du riz, des pois chiches et des céréales en sacs de 10 kilos et d'autres produits encore plus déroutants comme le tamarin concentré. Indifférents au flot incessant des voitures, des familles font leurs courses : des hommes en costume trois pièces, enturbannés, des femmes en saris ou aux tuniques de couleurs vives et des enfants habillés comme des milords* ».

⁸²Paris 10^{ème}. Embarquement immédiat pour Bombay. In : *Zurban Paris*, 6-13 septembre 2000 : 21.

Les biens alimentaires :

Le quartier joue d'abord un rôle déterminant dans l'approvisionnement en denrées alimentaires, difficiles à trouver ailleurs, et indispensables à l'élaboration des plats cuisinés. On peut penser aux divers condiments et épices qui font la saveur de la cuisine tamoule : *garam masala* (mélange de cardamome noire et verte, de bâtons de cannelle et de graines de cumin), *chaat masala* (mélange de graines de cumin, de grain de poivre, graines de carvi, poudre de mangue verte), graines de cumin (*jeera*). Mais aussi aux préparations « *made in India* » indispensables à la réussite des *idli* (faits d'une pâte de riz et de lentilles blanches écrasées, fermentées et cuites à la vapeur, ils constituent le petit déjeuner), *vadai* (nom générique pour différentes variétés de beignets salés à base de légumineuses), et autre *pongel* (plat de riz et de légumineuses cuits ensemble et relevé de gingembre, poivre et noix de cajou). Ce sont dans ces 29 établissements que la communauté tamoule trouve fruits, légumes, condiments, épices, mais aussi ustensiles (*kadhai*, *handi*, et *tawa*) indispensables aux pratiques alimentaires et actes culinaires.

Si la volonté d'authenticité ne se construit pas dans le vide, (il lui faut un horizon, une référence culturelle) il est à noter que ces établissements fonctionnent comme lieux charnières. Ce sont des points d'articulation possible entre les différentes communautés (tamoule, française, nord-africaine, mauricienne et antillaise par exemple). Les tactiques commerçantes vont au-delà des affinités culturelles en proposant une gamme de produits de différentes origines, et visent de ce fait un élargissement de la clientèle. L'attraction de cette clientèle extracommunautaire vient de l'extrême avantage des prix, permis grâce à la durabilité des filières d'approvisionnement entre le référent-origine et la Chapelle, et ce particulièrement pour les produits tropicaux (fruits et légumes principalement). C'est principalement le cas pour les enseignes semi-grossistes (*Jamusha cash and carry*, *V.S co cash and carry*, *G and co supermarché*), et de manière générale pour l'ensemble des enseignes du quartier.

Nous devons aussi mentionner que les trajectoires spatio-temporelles des Tamouls ont aussi des répercussions en terme de tactique commerciale. Cette distinction intervient surtout au niveau de la maîtrise de la langue française, qui oriente une stratégie commerciale plus pugnace hors du groupe. C'est le cas principalement pour les Français d'origine pondichéenne.

Texte 17 - Clientèle(s)⁸³

- Interviewer : « *Vous avez un commerce qui offre un large choix. Selon vous, comment se répartit votre clientèle ?* ».
- Interlocuteur : « *Beaucoup de monde vient ici chaque jour. Mais, si je devais faire une analyse de ma clientèle, je dirais qu'il y a 40% de Français. Ce ne sont pas n'importe quel Français, ce sont des fous. Des fous de l'Inde. Ils ont dû aller en Inde ou au Sri Lanka, et ils veulent faire un peu comme s'ils y étaient encore. Remarquez, c'est comme lorsqu'il y a le festival de Ganesh, il faut voir les têtes qu'ils ont ces Français ! C'est ça, ce sont des fous de l'Inde* ».
- Interviewer : « *Vous savez qu'il y a un livre qui s'intitule fous de l'Inde ?* ».
- Interlocuteur : « *Non, mais ces gens là je les connais bien, je les observe tous les jours* ».
- Interviewer : « *Vous dites 40% de fous, et le reste ?* ».
- Interlocuteur : « *30% de Pondichériens, 15% de Mauriciens et 15% de Sri Lankais* ».
- Interviewer : « *Comment expliquez-vous qu'il n'y est que 15% de Sri Lankais ?* ».
- Interlocuteur : « *Mon commerce, je ne l'ai ouvert qu'en 1989, c'était un peu tard, la plupart des Sri Lankais avait déjà pris leurs habitudes. Et mon commerce est trop grand pour les attirer* ».
- Interviewer : « *Comment ça trop grand ?* ».
- Interlocuteur : « *Oui, il y a une trop grande diversité dans les produits* ».
- Interviewer : « *Il y a quelque chose qui me chagrine, vous dites pouvoir estimer de quelle « origine » est votre clientèle, mais sur quels éléments vous vous basez ?* ».
- Interlocuteur : « *Je le sais parce que j'observe et parce que mes employés me le disent. Vous savez, tous mes employés sont Sri Lankais. Je les connais tous, ainsi que leur famille au Sri Lanka. Ici, il n'y a pas besoin* ».

⁸³ Extrait d'un entretien mené en 2008 à la Chapelle.

de CV, d'ailleurs si vous en envoyez un, je ne lirai même pas. C'est une histoire de confiance. Je sais qu'ils ne vont pas me voler, et c'est mieux pour la clientèle. Car elle est majoritairement tamoule tout de même ».

- Interviewer : « *Justement, comment faites-vous pour distinguer, si dans le magasin, ils parlent tous tamoul* ».
- Interlocuteur : Rires « *C'est facile de les distinguer. Même si on a plein de choses en commun, c'est comme en France, un marseillais, il n'a pas la même façon de parler qu'un type du Nord ou qu'un parisien. C'est surtout flagrant entre les Tamouls d'Inde et de Sri Lanka* ».

Les biens médiatiques :

Ces commerces de soutien communautaire n'agissent pas seulement sur le goût et l'odorat, mais aussi sur la vue et l'ouïe. Ceci est particulièrement vrai pour les commerces de biens médiatiques. Que l'on songe aux films, aux journaux ou encore à la musique, tous ont en commun de diffuser des messages sonores, audiovisuels ou encore écrits, qui ont la capacité d'entretenir et de réactualiser les liens communautaires et une convivialité où s'enracine le futur. Parmi ces biens médiatiques, la vidéo constitue l'élément le plus important.

« *The Tamil diaspora's most important source of cultural authenticity is the video* (Fuglerud, 1999 : 8).

Les enseignes, en reprenant quelques noms de grandes boîtes de production/distribution tamoules entretiennent ce besoin, tel que *Ayngaran*⁸⁴ *video* de la rue Philippe de Girard par exemple. Dans le quartier, seize enseignes proposent des biens médiatiques, et celles qui rencontrent le plus grand enthousiasme proposent les derniers succès de *Kollywood*. C'est sous ce terme que l'on désigne le cinéma tamoul. Le néologisme a été forgé à l'instar de celui de *Bollywood*⁸⁵ (pour les films en hindi), par l'association de l'initiale de Kodambakkam, quartier de Chennai où se trouve la plus grande concentration de studios de cinéma (AVM

⁸⁴ *Ayngaram international*⁸⁴ est le plus grand distributeur de films tamouls. www.ayngaran.com

⁸⁵ Utilisée d'abord de façon ironique par la presse indienne à partir de la fin des années 1970 pour désigner les films fabriqués à Bombay, l'étiquette « Bollywood » a été souvent appliquée depuis par les critiques occidentaux à tous les films indiens confondus, y compris les films issus des studios du sud de l'Inde.

Studios et *Vijiaya Studios* entre autres), et du lieu mythique du cinéma américain : Hollywood. La production actuelle se chiffre à environ 150 films par an, tandis que celle de Bollywood dépasse les 200.

La grande majorité des films soumis à la vente ou à la location à la Chapelle sont en langue tamoule, donc issus des studios de production de kollywood. La vidéo, et plus généralement le cinéma, jouent un rôle important dans la formation et l'entretien d'une conscience diasporique tamoule. Toutefois, là encore, des tactiques commerciales visent à élargir la clientèle en proposant un vaste choix de films bollywoodiens. Ce qui nous laisse à penser, que les films, au même titre que d'autres biens médiatiques, tels que les CD audio, peuvent illustrer le travail de l'imagination dans la construction de nouvelles identités, toujours équivoques, issues d'une combinaison complexe entre modernité et culture locale. Le film peut aussi être capable via une rhétorique identificatoire, de créer de l'inclusion, du vivre ensemble, et être le biais à un sentiment d'appartenance « *sud-asiatique (south asian)* », transcendant les distinctions liées aux diacritiques territoriales⁸⁶.

“Film has played a feature role in the formation of South Asian diasporic cultures not only because of its mobility, but also because of its key role in South Asia itself. Film is the most popular and significant cultural form and commodity in the transnational South Asian culture and political economy” (Desai Jigna. 2005, p373).

Ces biens culturels pourraient générer une force de cohérence affective suffisamment puissante pour fédérer l'ensemble des particularismes. À tel point qu'ils pourraient s'imposer comme un « *véhicule efficace de rassemblement communautaire, par delà les clivages de tous genres* » (Mohammad-Arif, 2000 : 283).

Aussi, le développement des nouvelles technologies d'information et de communication a affecté la distribution des biens culturels. Depuis la fin des années 1980, nous sommes passés d'une logique de diffusion médiatique nationale à une logique transnationale dans laquelle règne le pluralisme. De plus, les flux d'informations ne se font plus uniquement du Nord vers le Sud ; ils se sont complexifiés grâce aux chaînes satellites.

⁸⁶Une identité sud-asiatique qui dépasserait les clivages, c'est-à-dire une identité d'avant la Partition qui rassemblerait à la fois hindous, musulmans et sikhs, mais aussi Inde, Pakistan et Bangladesh. Ce concept issu de l'anglicisme « *south asian* » suggère donc le gommage des frontières résultant de la Partition.

« *The development of communication and media technology within globalization has greatly affected the transnational distribution of cultural products, including those of both the North and South. With the growth of cable, VCR, DVD, and now satellite television, South Asian diasporas initiated the showing of Urdu, Hindi, Tamil, and other vernacular language films on television and in movie theatres to wide audiences* » (Desai, 2005 : 378).

Il suffit pour cela d'évoquer l'exemple de la TTN (*Tamil Television Network*) basée à la Courneuve (Seine-Saint-Denis). L'aventure de cette chaîne de télévision a commencé en 1997 par la création dans un premier temps d'une radio (la TRT) animée par des journalistes et des médecins tamouls originaires du Sri Lanka. La TRT a connu un succès immédiat auprès de son public-cible, en proposant notamment des bulletins d'informations en tamoul sur le Sri Lanka et des nouvelles du sous-continent indien. À cela s'ajoutait une émission populaire auprès des primo-migrants, baptisée *Udhavuvoma* (Peut-on vous aider?) : des personnes qualifiées (notamment en droit français) répondaient en tamoul à des questions relatives aux démarches administratives des nouveaux arrivants. Peu de temps après la création de la radio, un contrat fut conclu avec une radio tamoule canadienne afin de diffuser ses programmes auprès d'une communauté tamoule représentée par environ un peu plus de 100 000 membres.

Le soutien de la diaspora a donc incité à la création de la chaîne de télévision TTN (six mois après le lancement de la radio, en juin 1997) émettant en continu. Il s'agissait d'une chaîne satellite payante diffusée par *GlobeCast* qui comptait environ 2 000 abonnés en France (la cotisation avoisinait les 150 euros par an) et 5 000 hors de l'hexagone : reste de l'Europe, Afrique du Sud, Réunion et Île Maurice. Sachant qu'à l'Île Maurice et à la Réunion, la chaîne n'était pas payante. Cette chaîne était exclusivement animée par des Tamouls. Au total, selon *The Hindu* (édition du 3 mai 2007), cette chaîne était regardée par plus de 22 000 personnes et comportait une trentaine de salariés.

Nous employons l'imparfait car depuis le 2 mai 2007, la TTN n'est plus diffusée en France. C'est le résultat d'une action entreprise dès juillet 2005 par l'ambassade du Sri Lanka à Paris qui avait officiellement saisi le CSA (comité supérieur de l'audiovisuel) pour faire stopper la diffusion de la chaîne. Celle-ci était accusée de répercuter en France la propagande nationaliste animée par les Tigres. Il est à noter que ses quatre-vingt-dix minutes de programmes quotidiens, directement diffusés depuis les bases du nord du Sri-Lanka,

s'ouvraient régulièrement sur des images d'hélicoptères gouvernementaux abattus par des missiles, des chants patriotiques en l'honneur des «martyrs» et des appels à la lutte armée.

Au-delà de la dérive nationaliste, il est important de noter que la TTN répondait à un certain nombre de besoins de la communauté. Elle était un support interactif à l'apprentissage de la langue tamoule, spécialement pour la deuxième génération qui ne sait souvent ni la lire, ni l'écrire. C'est d'ailleurs par la diffusion de films grand public, de séries produites par les chaînes indiennes, ainsi que des émissions produites par la chaîne Sun TV, basée à Madras, qu'elle avait pu capter l'attention de cette deuxième génération.

Mais, les biens médiatiques ne se résument pas seulement à l'audiovisuel. Il ne faut pas omettre la presse écrite. Et là encore, La Chapelle sert d'aire d'approvisionnement. On peut facilement trouver plusieurs magazines et quotidiens tamouls (tels que le *Tamil Guardian*), mais aussi le premier journal de la communauté tamoule en exil, *Eelanadu*, lancé à Paris en 1991. Cet hebdomadaire, actuellement distribué dans plusieurs grandes villes d'Europe et du Canada, propose des nouvelles du Sri Lanka et des informations locales.

Enfin, parmi ces biens médiatiques, nous pourrions mentionner ceux qui utilisent Internet, tels que les blogs, qui permettent l'existence d'une culture du lien dans la migration. En effet, la variable communicationnelle a introduit une rupture dans l'histoire des migrations. Les générations qui s'installent aujourd'hui dans la mobilité sont dotées de cette exceptionnelle capacité à actualiser en permanence le lien avec leur référent-origine. Le lien virtuel par téléphone ou par Internet, (24 enseignes du quartier, soit 13.5% des commerces, proposent ce service) fournit l'émergence d'une nouvelle définition de l'idée de présence, qui devient moins physique ; de même que l'idée d'absence se trouve implicitement modifiée par ces nouvelles pratiques. Parallèlement, Internet ouvre de nouveaux territoires de lutte pour le mouvement séparatiste tamoul en exil. Il s'offre comme un territoire d'affrontement politique et idéologique qui rompt l'isolement de l'exilé politique en lui fournissant une tribune. C'est le cas par exemple pour des sites tels que www.tamilnation.org, www.tamilnet.com, ou encore www.paristamil.com et qui font apparaître vivement cette solidarité internationale. Les NTIC permettent le maintien et l'édification de réseaux militants dépassant les frontières étatiques, et constituent de fait un palliatif efficace à l'éclatement géographique des individus et/ou des organisations telle que le CCT (Comité de Coordination Tamoule). Ces tribunes virtuelles en générant un faisceau de liens qui ne reposent plus sur des proximités territoriales,

posent la question du nous (local, régional, transnational ?). Dans ce cadre, les NTIC sont ainsi moyen de solidifier la composition d'une communauté politique diffuse.

Mais, l'expérience d'une réalité virtuelle en réseau, basée sur du texte et des images, peut-elle être aussi intense que la réalité multisensorielle de l'interaction des corps et des émotions qui en découlent ? Et, si le global est planétaire, il est surtout déchiffrable à l'échelle locale, où les acteurs vivent.

La dimension esthétique du corps : vêtements bijoux et apparence :

Texte 18 - Sari et sarees

« *Juste avant d'arriver au boulevard de la Chapelle, on découvre d'abord les vastes commerces de silk sarees (saris de soie) où la débauche chromatique des somptueux coupons (la soie est à peine plus chère que le polyester), rehaussées souvent de fils d'or, vaut autant le détour que l'ambiance à la fois méticuleuse et rieuse qui règne autour des comptoirs* ».
(Le Monde, 26 juillet 1996).

Enfin, comment ne pas évoquer les commerces liés à la dimension esthétique du corps ! On peut placer dans cette catégorie, les boutiques de vêtements, les bijouteries, les salons de coiffure et d'esthétique. En tout, cela représente une quantité de cinquante-sept enseignes, soit 32% de l'ensemble des commerces de la Chapelle. C'est le secteur le plus important, mais aussi le plus délicat à aborder. Car, qu'il s'agisse des vêtements ou des bijoux, on ne peut les considérer seulement comme des objets. Ils apparaissent plutôt comme une interface entre soi et l'extérieur, entre l'intime et l'extime. En outre, le rapport au vêtement est indissolublement une composante du rapport au corps, à la peau, modelé par les structures sociales.

Les pratiques de l'habillement sont des rites du quotidien, à la fois matériels et symboliques, par lesquels l'individu s'inscrit dans la société. La peau, doublée de ses prolongements vestimentaires constitue une interface primordiale qui règle le jeu des rapports de distinction/identification. Mêlée aux instruments que forment les sens, cette interface s'exprime sous forme d'une limite, celle de la sphère qui définit le périmètre de notre intégrité personnelle.

En somme, tous ces attributs (vêtements, bijoux) permettent de maintenir son « *quant-à-soi* », cette volonté de distanciation intentionnelle qui renvoie à la mise en distance volontaire (Lussault, 2007 : 24). Ces objets ne sont pas neutres sociologiquement, ils possèdent une signification sociale indéniable et sont vecteurs de pratiques culturelles singulières. Ce sont des objets affectés d'un statut actanciel plus ou moins marqué qui concourent à l'identification des différents espaces de l'action par les individus (Lussault, 2007). N'oublions pas que le vêtement est l'enveloppe spatiale immédiate qui constitue notre premier entourage où se jouent bien des actes décisifs en matière d'interactions spatiales et d'être au monde.

Ainsi, le sari, est plus qu'un simple morceau de tissu. Il permet à la fois de maintenir son quant à soi, mais aussi d'exprimer une inscription, une trace de soi dans l'espace, repérable et assimilable par la communauté qui partage ces structures proxémiques (Hall, 1971). L'apparence en vient même à devenir un critère de classification et de différenciation. En d'autres termes, ces attributs apparaissent comme des opérateurs spatiaux d'une redoutable efficacité en tant qu'ils manifestent des capacités d'agir construites dans l'interaction sociale. Ils participent à la mise en valeur du lien communautaire et à la visibilité du quartier : le sari est un opérateur du quartier et participe à l'élaboration de stéréotypes qui sont relayés par les salons d'esthétique et de coiffure et qui sont validés dans l'interaction.

Texte 19 - Le sari, un mode d'être indien ? Vers la fabrication d'un stéréotype⁸⁷

« *Pourquoi j'achète et je mets des saris ? En voilà une question ! D'abord par ce que c'est beau. Il faut le dire c'est joli. Et aussi c'est comme cela. On s'habille comme cela au Sri Lanka. J'ai toujours fait comme cela. C'est comme les cheveux lisses et les bijoux. C'est la tradition. Ça permet aussi de me distinguer tout en étant tamoule* ».

Ainsi, la Chapelle est un marché saturé en demandes existentielles qui permet de recréer l'espace domestique dans la migration. Malgré l'émergence de nouvelles centralités commerciales tamoules en périphérie de Paris comme à « *La Courneuve - 8 mai 1945*⁸⁸ » où

⁸⁷ Extrait d'un entretien, 2005.

⁸⁸ Là encore, le nom de cette concentration commerciale porte le nom d'une station de métro, en l'occurrence celle du terminus de la ligne 7 : « La Courneuve – 8 mai 1945 ».

une ligne de commerces s'est développée le long des rues, la Chapelle n'en reste pas moins le lieu central de la communauté.

Planche photographique 6 - Le sari : un trait culturel maintenu

Une tenue de fête



Photos 1 et 2- Procession de Ganesh, 2008

Mais pas seulement...



Photo 3- Retour de temple, un vendredi comme les autres. Garçons et jeune fille en jean, jeunes femmes en tuniques et mère en sari



Photo 4- Un samedi d'été à la Chapelle

« *Tout est là-bas, tout se trouve là-bas. On a beaucoup plus de chance de trouver ce que l'on veut là-bas. C'est vraiment une chance pour nous la Chapelle. Moi, par exemple, je m'y rends au moins trois fois par semaine. Pour acheter divers articles bien sûr, mais aussi pour y rencontrer mes amies. C'est un peu notre lieu de rendez-vous* » (Tharany, interviewée en 2008).

3.2.2/ Temporalités communautaires et temporalités citadines ou la question de la dialectique fondamentale de l'espace personnel et de l'espace commun, du privé et du public

« L'unité de la distance et de la proximité, présente dans toute relation humaine, s'organise ici en une constellation dont la formule la plus brève serait celle-ci : la distance à l'intérieur de la relation signifie que le proche est lointain, mais le fait même de l'altérité signifie que le lointain est proche » (Simmel, 1979 : 53-54).

Si la rue n'est pas l'espace du collectif (notion qui signifie une absence d'interface entre espace public et espace privé), il n'en est pas moins vrai que selon les heures de la journée, le quartier va prendre différentes allures. Comme nos observations régulières l'ont montrées, confirmées par les commerçants, les temporalités annuelles, hebdomadaires et quotidiennes des pratiques de cet espace commercial sont fortement différenciées. Ces temporalités semblent organiser le jeu complexe des distances et des proximités. Selon l'occasion, le jour, et l'heure de la journée, la rue est tour à tour lieu majeur de l'anonymat ou lieu qui favorise le développement des réseaux relationnels. Elle devient ainsi en certains moments un monde d'interconnaissance qui permet à la communauté tamoule de se donner en spectacle à elle-même. De sorte qu'en fonction des moments, des conjonctures, et surtout de ce qui s'y jouent entre les acteurs, la Chapelle est tantôt espace public, tantôt espace privé ou plutôt communautaire

Texte 20 - Notes de terrain, 2005. Temporalités et figures de la Chapelle

En fonction des heures auxquelles on fréquente les rues constitutives de la Chapelle, on aura une image différente de ce quartier : tantôt espace communautaire, exclusif à une communauté, tantôt cosmopolite. D'une manière générale, les rues le matin sont peu empruntées, les rideaux des diverses enseignes sont baissés. Et si l'on peut penser que les restaurants sont pris d'assaut à midi, pour le repas, cela ne semble pas être vérifié en semaine. C'est un quartier qui ne prend véritablement ses allures de centralité commerciale pour les tamouls qu'en fin de soirée, vers 17h30-18h00. Les métros jouent à ce moment précis leur fonction de commutateur. Les rues se remplissent peu à peu. Curieusement, l'épicentre

de cet espace devenu en quelques minutes communautaire, lieu d'exaltation de la dimension particularisante, n'est pas constitué par la rue du Faubourg saint Denis, mais par le quadrilatère composé des rues Cail, Perdonnet, et Louis-Blanc. Certaines enseignes polarisent les flux de personnes en proposant du chai (thé épiché au lait), bu à l'extérieur.

Difficile de trancher, tant cette dialectique est insidieuse. Car à plus d'un point la Chapelle apparaît comme un espace public. C'est un espace de circulation à la fois des gens et des biens (dont la fonction première est la transaction procédant d'un lien social), un lieu d'échange et de diffusion de l'information, et une scène collective. Mais pour certains, la Chapelle apparaît comme un espace strictement communautaire, ou plutôt l'espace d'une communauté qui se confond avec une enclave.

Pourtant, point de murs ni de murailles qui séparent le quartier du reste de la ville. L'homogénéité de cette centralité minoritaire ne saurait être en aucun cas le produit d'une contrainte, d'une relégation subie. Non, le quartier est largement ouvert sur l'extérieur, il accueille un nombre important de visiteurs journaliers. Et, même si l'espace est très marqué par la présence tamoule, on passe insensiblement d'un quartier à un autre. Le quartier la Chapelle est intégré dans un tissu urbain qui l'englobe et auquel il fournit des ressources spécifiques, à destination principalement des familles tamoules dispersées sur l'ensemble de la région Île-de-France.

On l'aura compris, c'est donc la nature du jeu entre les acteurs qui importe dans la qualification de ce quartier : public ou communautaire. Et nous ne pouvons faire ici l'économie d'une analyse des discours des habitants.

Texte 21 - Une visibilité tendue

« Nous observons ce phénomène depuis une dizaine d'années, mais là tout s'accélère à un rythme effréné. Le problème, c'est qu'il est impossible d'installer un commerce autre qu'Indien. À chaque renouvellement de bail, ils renchérissent pour avoir la boutique. À coup de spéculation, ils chassent de fait toute autre activité commerciale. En plus, il n'y a pas vraiment d'intégration, puisqu'ils n'habitent pas là et qu'il n'y a pas, en semaine, la

clientèle pour tout ça. Sauf le week-end où les clients arrivent de toute l'Île-de-France. [...] Nous ne voulons pas devenir un ghetto. Il ne s'agit pas de racisme, au contraire, nous disons oui à la mixité sociale, avec, comme avant, un restaurant de couscous, un traiteur chinois, un charcutier...Maintenant, ils ont tous disparu ! Et l'atmosphère du quartier s'en trouve changée ». (Propos recueillis par Le Parisien, 26/06/2000, article de Laure Pelé, « *les commerces indiens dans le collimateur des habitants* »).

« Je ne sais pas vous si cela vous interpelle, mais quand même ! Vous sortez du métro au boulevard de Strasbourg, tout de suite vous êtes harcelé par les Africains qui veulent vous coiffer. À la rue du faubourg Saint Denis, tous les commerces sont indiens. Vous avez vu ! Ils ne sont pas esthétiques ces magasins. Avant le 10^{ème} ce n'était pas comme cela, c'était un charmant quartier. Il y avait beaucoup de petits commerces traditionnels, des épiceries, dans de jolis bâtiments. En plus, c'est souvent illégal leur activité. Ce sont souvent des clandestins qui travaillent dans ces magasins. Avant ce n'était pas comme cela, maintenant on dirait qu'il y a une spécialisation ethnique. Il faudrait que la mairie réagisse ! Tous ces commerces s'installent au détriment des petits commerces traditionnels. Cela devrait susciter de l'inquiétude toute de même ! ». (Propos recueillis en 2008 lors d'un entretien avec un des membres de l'association « Histoires et vies du 10^{ème} »).

Ces deux discours, soulèvent un malaise : celui de la visibilité communautaire et de sa gestion. Ici, la proximité physique ou contiguïté n'exclut pas la distance sociale. Car, cette visibilité est source de crispations se traduisant notamment par l'emploi d'un vocabulaire dépréciatif, et surtout par un passéisme sévère. En somme, c'est surtout une demi-visibilité qui est dénoncée. La question qui se pose pour les habitants du quartier est la suivante : « *quelle est la légitimité d'avoir tout ça alors qu'ils n'habitent pas là ?* » (Propos recueillis en 2005 lors d'un entretien mené à la Chapelle).

Derrière ces discours apparaît aussi un déficit d'appropriation. Ces lieux sont, pour les « non tamouls », sociofuges, car ils n'y inscrivent pas leur valeur, leur norme, leur code. C'est surtout d'atmosphère, au sens de milieu qui environne dont il est question. À ce propos, il semble que pour les habitants du quartier, le eux/nous ethnique trace une frontière verticale plus radicale que celle horizontale de classe. En somme, ce que révèlent ces discours sont les enjeux de la cohabitation entre majorité et minorité dans un espace qui se veut au premier regard public. Ainsi, la Chapelle est un lieu par excellence de la présence simultanée de la figure de l'étranger et de l'autochtone, parce qu'elle réussit à maintenir les individus dans une extériorité les uns des autres, en même temps qu'elle est un lieu qui unit de manière éphémère dans la séparation (Ghorra-Gobin, 2001). De fait comment concilier l'apparente contradiction entre espace communautaire et espace public ?

D'un côté, il y a une dynamique d'appropriation qui s'organise de manière intensive autour d'une volonté de familiarisation du quartier, de représentation et de reconstruction de l'espace d'origine pour conserver un lien solide avec lui. À travers un appareillage symbolique complet, l'environnement urbain recouvre peu à peu une certaine familiarité avec ce qu'est ou ce qu'a pu être la quotidienneté de Madras ou de Jaffna. L'appropriation concrète du quartier se fait le relais d'une appropriation signifiante. L'ensemble des rues, des murs, des places est traversé par des signes mnémoniques indispensables à la transmission d'une mémoire collective. Même les avis de décès, élégamment calligraphiés en tamoul avec la photo du défunt sont placardés sur les murs. C'est un droit au souvenir qui se ré-enracine à la Chapelle, avec en toile de fond la protestation contre le déracinement imposé dans le territoire d'origine.

Photo 5 - Quand la rue devient rubrique nécrologique



Avis de décès placardé dans la rue Perdonnet

De l'autre côté, la Chapelle n'en reste pas moins un espace public où la rue est en permanence le lieu d'inscriptions, d'indications mutuelles d'une multitude de présences (activités, entreprises, existences, occupations, itinéraires, passages, livraisons, destinées singulières). En tant que tel, ce quartier se caractérise par sa capacité simultanée à prendre du recul par rapport à soi et aux siens pour prendre conscience de soi et de l'autre. En tant que tel, la Chapelle se caractérise par sa capacité à distancier l'individu de la communauté et à lui apprendre à reconnaître les différences mais aussi les ressemblances avec les autres. Elle détient ainsi une capacité d'apprentissage de l'altérité.

Ce quartier rend possible l'affrontement ou la rencontre, la production d'échanges concrets entre les univers privés ou et actifs dans l'espace public. La Chapelle croise au travers de sa forme les significations de la pluralité et de l'unité (Gourdon, 2001). Ces différentes significations sont fonction des temporalités qui impulsent au quartier une image tantôt

cosmopolite, tantôt *clastro-polite*⁸⁹. En effet, à certains moments, la communauté tamoule est plus visible qu'à d'autres, notamment à l'approche des fêtes du calendrier hindou (on y reviendra au chapitre suivant).

Plus éclairantes sont les temporalités hebdomadaires, qui dans la même forme urbaine, mettent en scène des phénomènes sociaux quasi-antagonistes. Aux cinq premiers jours de la semaine s'opposent le week-end « où les clients arrivent de toute l'Île de France » ; la matinée s'oppose à la soirée. En effet, en fin d'après midi, le quartier devient un monde en rupture avec les règles de la vie sociale habituelle. Une transformation s'y opère autour de la promotion d'une identité commune. En cela, la Chapelle devient le lieu d'une intense activité communautaire. Bref, suivant les heures de la journée, le quartier ne possède pas le même visage. Et c'est d'ailleurs ces moments de « vide communautaire » plus que les pleins qui sont source de mécontentement pour les habitants du quartier. Car qu'elle est l'utilité d'une telle concentration commerciale quand elle n'est pas fréquentée, où seulement sur un mode qui se veut touristique ?

N'oublions pas aussi que l'on peut chercher l'espace public dans l'espace communautaire dans un sens allégorique. La Chapelle est le lieu concret de débats, d'opinions, d'échanges à connotations civiques et politiques qui s'articulent d'abord autour des enjeux communautaires tamouls. Il y a donc à la Chapelle une série de moments publics dont l'espace ne suffit pas à rendre compte. Ces moments publics ne sont d'ailleurs pas exclusifs et peuvent coïncider avec des moments d'intense activité communautaire.

De plus, cette centralité minoritaire, est aussi un espace commercial pour les classes populaires des quartiers voisins, mais aussi pour les Français à la recherche d'une expérience des lieux pour assouvir leur « orient intérieur » (Lenoir, 1999). Si on laisse la parole à la clientèle, on apprend que parmi les éléments déterminants dans le choix de se rendre à la Chapelle se trouvent bien sûr les prix et la diversité de l'offre, éléments qui sont en partie la résultante d'un contrôle communautaire des filières, mais il arrive très vite dans la conversation, l'idée que l'on vient ici par plaisir, pour voir, pour consommer, pour se retrouver un peu comme là-bas.

⁸⁹ Ce néologisme est formé à partir de l'élément *clastro* pour signifier ce qui peut apparaître aux yeux de la majorité comme un enfermement quasi-monacale, dont l'ouverture et la fermeture sont régies par des temporalités régulières et précises.

Ainsi, tout en ayant une fonction spécifique pour la minorité tamoule, cette centralité minoritaire n'en possède pas moins « *un sens et une fonction pour tout individu habitant ou fréquentant Paris. Autrement dit, ces centralités minoritaires font de Paris ce qu'il est, elles font Paris, tout autant que le Faubourg Saint Honoré ou la Tour Eiffel. Elles dégagent des emblématiques fortes, elles participent de la symbolique urbaine et sont des repères pour l'ensemble des citadins ; elles contribuent à la richesse de ses représentations, oeuvrant pour son statut de ville-monde* » (Raulin, 2000 : 139).

Paradoxalement, c'est la consolidation d'un territoire diasporique qui a permis l'émergence d'une centralité commerciale minoritaire ayant toutes les qualités d'un espace public, mais dans des temporalités qui en organisent les limites et le double mouvement d'ouverture et de fermeture. Ici le commerce crée du lien social et de l'altérité culturelle, mettant en place pour un temps, une sorte d'égalité de circonstance. Entre la sphère publique et la sphère privée, les connexions se font selon des modes complexes. Les lieux, les moments rentrent en ligne de compte dans un jeu de côtoiement, de chevauchement, ou de gradient qui nous semble central dans la réification de la Chapelle comme centre diasporique et comme centralité commerciale minoritaire. Et, ce qui constitue l'originalité de la Chapelle, c'est bien l'articulation entre le niveau communautaire, ses implications culturelles, sa position dans le système d'échange et la mise en place de cette centralité.

L'espace public apparaît ici comme un espace limite, à l'intersection des multiples échelles d'appartenance, où se joue une répartition des rôles sociaux et des modalités particulières du lien social.

3.3/ Nostalgie, familiarité et exotisme

La Chapelle loin d'être un ghetto, est un point où la tension entre homogénéisation et hétérogénéisation culturelle apparaît comme caractéristique des interactions globales d'aujourd'hui. À travers sa dimension commerciale et sa charge émotionnelle et mémorielle, ce quartier évoque avec intensité le lieu des origines. Toutefois, est-ce que le temps agit sur le registre de la fréquentation du quartier ? Nous voulons montrer ici de nos enquêtes que la Chapelle n'est plus simplement pour la deuxième génération synonyme de se replonger dans une certaine familiarité mais aussi un moyen de se charger d'une certaine étrangeté, en phase

avec un appel exotique. En somme, est-ce que pour cette génération avant été ailleurs ? Est-ce que la nostalgie se conjugue avec l'ouverture à l'autre, dans le cadre où la symbolique de l'origine deviendrait indifférenciée et ses signes interchangeables (Raulin, 2001) ? Et, devons-nous faire un distinguo entre une ethnicité symbolique et une ethnicité pragmatique ?

Pour répondre à ces questions, revenons sur les deux registres de fréquentation du quartier (nostalgie et authenticité versus exotisme) en nous appuyant sur les résultats de nos enquêtes de terrain.

Suivant les générations, un même lieu ne détermine pas les mêmes pratiques. On relève à travers ces pratiques différentes formes de nostalgie qui vont à leur tour définir le ton de ces dernières : tantôt l'authentique, tantôt l'exotisme (même s'il y a souvent recouvrement des deux champs). Cette nostalgie se décline sous différentes formes :

Tableau 17 - Ohm sweet home

Modalité d'expression de la nostalgie.	Occurrences dans les récits en pourcentage par rapport à l'ensemble des modalités d'expression de la nostalgie :
Projection d'un regret sur un espace / Projection de la perte du territoire d'origine sur cet espace.	15%
La Chapelle : l'assurance d'une identité renouvelée	68%
Angoisse face aux changements du quartier	7%

L'analyse des divers discours révèle un constat intéressant : les acteurs du quartier semblent épris par un état de regret mélancolique du passé, ou plutôt d'une image idéalisée de ce passé. Même si cette nostalgie se décline sous différentes formes la culture ethnique que les primo-arrivants avaient apportée avec eux n'est pas pour la seconde génération qu'une mémoire ancestrale ou encore une tradition exotique à savourer de temps en temps (la Chapelle c'est l'assurance d'une identité renouvelée). Même si elle dépend de moins en moins de la communauté⁹⁰ pour ses activités économiques, la deuxième génération n'est pas pour autant détachée de son origine migratoire, de son référent-origine.

⁹⁰ Inversement, c'est souvent la première génération qui nécessite l'aide de la seconde dans l'ensemble de ses démarches, car celle-ci ne maîtrise généralement pas le français.

Enfin, je dois mentionner que ces quelques rues commerçantes, ne sont que la partie la plus visible de la communauté tamoule en Île-de-France.

Conclusion du chapitre 4

La Chapelle, un espace liminal pour la population tamoule

La Chapelle est une concentration commerciale minoritaire, un quartier immigré qui ne l'est qu'au rez-de-chaussée, en partie en voie de gentrification. Voilà pour la description vue de l'extérieur. Vue de l'intérieur, la Chapelle est un lieu référent pour les Tamouls, une réalité de la vie quotidienne à travers les pratiques et les représentations qui s'y inscrivent. Ce quartier est un lieu animé, où les Tamouls tissent leur réseau, leur relation, leur histoire, ensemble ou les uns contre les autres. Et si l'on considère la dimension sociale de l'attachement, la Chapelle est pour la communauté tamoule, un lieu où l'on se sent bien ; « *elle est une production humaine qui transforme l'espace en une relation entre les hommes et entre les hommes et le monde* » (b/ Gervais-Lambony, 2003 : 176). Ce quartier donne à la communauté son sens constituant un être-ensemble, qui est conjointement un être-avec et un être-parmi.

La communauté tamoule en choisissant de s'établir dans ce quartier à partir des années 1970 a su organiser une « *coexistence spatiale vertueuse* » (Lussault, 2007 : 49) qui permet de saisir la relation entre l'attachement au quartier et la mobilité quotidienne. Car rappelons-le, la majorité des tamouls installés en Île-de-France n'habitent pas à la Chapelle, mais en en banlieue parisienne. Et c'est en parvenant, à partir de l'impératif de la distance, à bien gérer et placer les différentes proximités, que l'on peut comprendre l'importance de ce quartier. Analyser la façon dont les individus se situent à différentes échelles spatiales dans un tissu urbain complexe et multidimensionnel, et la manière dont le quartier existe au regard d'autres espaces habités, pratiqués ou imaginés, permettent de mieux cerner le sens conféré par les habitants au quartier de la Chapelle.

Ainsi, par le truchement d'une « *insociable socialité* » (Lussault, 2007 : 55)⁹¹, les Tamouls ont exercé et exercent une prise de distance par rapport aux autres acteurs du quartier, à tel

⁹¹ Où l'on trouve du côté de la socialité, le rapprochement, l'attraction pour le groupe et du côté de l'insociable le rejet de l'altérité, du composite inhérent à toute société, le souhait de trouver une socialité identitaire homogène et le repli sur le territoire d'appartenance.

point que cette coprésence développe des interfaces communautaires qui sont parfois sources de crispations et de tensions. Cette contiguïté et ce contact physique sont rendus possibles grâce à la maîtrise de l'éloignement permise par les gares de l'Est et du Nord. C'est donc en modulant deux types de proximité – connexité et contiguïté – que la Chapelle tire son caractère indispensable pour la communauté tamoule. Le nom même du quartier, celle d'une station de métro, est révélateur de cette volonté de la gestion de la distance : la Chapelle est connectée à l'ensemble des ethno-territoires tamouls en Île-de-France (grâce au réseau de transport parisien et francilien : bus, métro, RER et Transilien) tout en proposant un espace de ressourcement identitaire, où la solidarité et le lien social s'y expriment ouvertement.

Dès lors, ce quartier est plus qu'un sas entre *ici* et *là-bas*, entre *ici* et *ailleurs* ; il est un moyen d'organiser la coprésence et la relation. De cette manière, il autorise le passage, le gué, le couloir entre les différences. Il a pour fonction de faire éclater la fermeture du groupe et de susciter l'ouverture. La Chapelle est une entité relationnelle qui réunit pourtant deux conceptions de l'identité qui semblent s'opposer : une identité racine, exclusive de l'autre (dans ses dimensions d'abri et de ressourcement), et une identité rhizome, qui se déroule vers la rencontre avec l'autre (dans ses dimensions de confiance et de relation). En somme, la Chapelle n'est ni un nouvel horizon, ni une nouvelle façon de laisser derrière soi le passé. Elle est un espace de transit où temps et mémoire produisent des figures complexes de différence et d'identité, de passé et de présent, d'intérieur et d'extérieur, d'inclusion et d'exclusion. Au-delà de la simple agrégation ethnique, ce territoire invite à dépasser les questions d'identité et d'appartenance, et à autoriser des hybridités sociales par delà les clivages et les stéréotypes. C'est en cela que ce quartier agit comme un espace liminal et ambivalent, et non comme un espace de repli. Ainsi, la Chapelle pour la communauté tamoule, parle du présent en même temps que du passé, mais surtout d'elle-même en tant que ce quartier est son territoire.

Derrière la mythologie communautaire, on redécouvre l'identité multiple, ou plutôt le recoupement des appartenances et des situations. L'identité n'est pas une condition immanente à l'individu, un donné le définissant de façon constante et invariable. Elle serait plutôt une posture adoptée le temps d'une interaction, une possibilité parmi d'autres d'organiser ses relations à autrui. En ce sens, l'identité peut être abordée comme une occurrence qui se produit dans une situation singulière, comme une notion à laquelle les acteurs font référence en lui attribuant un contenu pragmatique particulier et en lui donnant un

sens spécifique. C'est donc l'individu qui donne une signification à son appartenance et non l'inverse.

Ce quartier détient ainsi un ensemble de caractères et de caractéristiques qui lui donne une certaine individualité, une singularité. Cette particularité et cette unicité faites d'une relation singulière dans le temps et dans l'espace, traduisent le territoire de la communauté tamoule, construction sociale et vecteur de leur inscription dans l'oekoumène diasporique. Cette singularité confère un génie au quartier, une sorte de génie des lieux qui lui fournit son âme. Bien sûr il ne s'agit pas d'un être surnaturel doué de pouvoirs magiques mais d'une transcendance : « *ce génie ne réside pas dans la physicalité du lieu (il n'y a pas d'âme ni de divinité dans le sol) [...] mais dans la relation écouménale d'êtres humains avec le lieu physique et avec le biotope, [...] mais en lui-même le génie du lieu n'existe pas* » (Berque, 1996 : 187). Toutefois, les temples du quartier abritant des divinités sont capables de fixer spontanément des valeurs sociales et de condenser un grand nombre de caractères et d'attributs que les idéologies spatiales communes prêtent au quartier.

Ainsi, à une inscription humaine dans le social, nous devons aussi analyser une inscription humaine dans le spirituel.

Chapitre 5

Le fait religieux, expression de la continuité d'avec le référent-origine ?

"To Indians who had emigrated to far-off places, religion was a significant factor not only in maintaining ties with homeland, but also a way in which they could orient their lives in a alien land." (Rayaprol, 1997 : 6).

Les territoires ont besoin de lieux. Il s'agit là d'un truisme. Mais, pas seulement de lieux de vie, pris dans une acception fonctionnelle, tels nos commerces du quartier la Chapelle, mais des lieux par rapport auxquels puissent se définir des identités, des idéologies, et se construire des originalités tant sur le plan individuel que collectif. Pour autant, je ne postule pas qu'il n'est possible d'envisager les individus qu'en terme d'appartenance religieuse et de ne voir en l'humanité qu'une fédération de religions. Je ne désire pas classer autoritairement, à la manière de Huntington (1997), les individus dans des petites boîtes isolées les unes des autres que l'on pourrait nommer hindouisme, chrétienté, islam.

Malgré tout, je voudrai illustrer dans ce chapitre, par le fait religieux, le processus de négociation identitaire, commun aux populations diasporiques, qui fait intervenir de manière ambivalente reproduction culturelle et nécessaire reformulation, impliquant bouleversements, originalités et adaptations. Car, la migration constitue, spécialement pour la première génération, une crise existentielle intense qui génère des désordres de type politiques, économiques, sociaux, familiaux et individuels, ainsi que des troubles psychologiques.

Dans ce grand tourbillonnement confus, le diasporé est en oscillation, il reste disjoint. Il tente de se raccrocher aux normes et valeurs de son référent-origine, alors que dans le même temps il doit s'adapter et s'appropriier les normes et valeurs de son pays d'accueil. Dans ce foisonnement de références, la religion devient un élément clé dans la vie des immigrés tamouls et plus largement indiens. Il semble nécessaire de préciser que la religion vient du latin *religare* : elle relie les croyants entre eux – elle soude la communauté des fidèles – et relie cette communauté à l'objet de la croyance. De plus, elle se réfère à (et transmet génération après génération) un discours et une mémoire collective puisque l'acception du verbe latin polysémique *religare* signifie : se remémorer, se souvenir. D'ailleurs, il apparaît que cela soit un phénomène commun, parmi les groupes d'immigrés, d'engager une formation

identitaire à travers la religion. Cette dernière permet de tisser le contexte dans lequel les migrants tamouls peuvent maintenir leur identité tout en socialisant leurs enfants. Elle fournit le principal moyen de structurer les relations, non seulement en donnant aux individus une série de liens les uns aux autres, mais en formant la base essentielle pour l'expression et la mobilisation de leur identité ethnique voir diasporique, selon l'articulation des niveaux d'analyse (du local au mondial). Ainsi, nous verrons qu'une des multiples façons d'apaiser cette crise tient dans l'établissement de lieux de cultes dans le pays d'accueil.

Tableau 18 - Répartition de la population interrogée selon sa confession religieuse

Population sondée	Part des hindous en %	Par des chrétiens en %
Tamouls sri lankais	76%	24%
Descendants des engagés (Mauriciens, Antillais, Réunionnais)	64%	21%
Français d'origine pondichéenne	27%	73%

Toutefois, je dois indiquer que les Tamouls en Île-de-France ont plusieurs confessions religieuses. C'est ainsi que les Tamouls sri lankais de même que les descendants des engagés indiens sont majoritairement hindous, tandis que les Français d'origine pondichéenne sont principalement catholiques. D'ailleurs, si l'hindouisme n'était pas une religion très répandue dans l'hexagone jusqu'au début des années 1980, elle compte aujourd'hui près de 70 000 adeptes en France, parmi lesquels 60 000 seraient tamouls et 10 000 Gujarati (Baumann, 2001). De sorte que l'hindouisme est la principale religion pratiquée par les Tamouls en France.

Mais qu'en est-il des musulmans ? Ce n'est pas par omission que je ne les évoque pas, mais simplement parce qu'ils constituent la minorité dans mon échantillon (trois personnes sur 523, soit un peu plus de 0,57%). Par contre, selon leurs témoignages, je sais qu'ils pratiquent leur culte à la mosquée de Paris et à celle de Villetaneuse.

Il sera donc question dans ce chapitre des catholiques et des hindous. Mais, cette distinction est par moments assez floue. Car que ce soit l'hindouisme ou le catholicisme, ces deux religions en diaspora n'ont pas été transplanté outre-mer, mais transformées, si bien qu'il existe des syncrétismes qui complexifient l'analyse.

« Aujourd'hui le christianisme de Pondichéry est plus proche du modèle hindou dans lequel un ensemble de castes est associé à un lieu de culte, alors qu'au début du XX siècle, le

cloisonnement de castes dans l'église s'offrait comme moyen de conserver l'unité chrétienne au prix des contradictions » (Sébastien, 2002 : 104).

De plus, il n'est pas rare que catholiques et hindous fréquentent les mêmes lieux de culte (à vrai dire cela est même courant en Inde et au Sri Lanka). Catholiques et hindous en Inde ont intégré des croyances périphériques dans leurs rites. Par ailleurs, le panthéon hindou ne permet-il pas dans sa diversité de considérer Jésus comme une des multiples réincarnations de Vishnou et Marie comme celle de Muthumariamman ?

Dans les deux cas, la religion à travers une iconographie, définie par Gottmann comme « *la somme des croyances, des symboles, des images, des idées, etc. dont une communauté a hérité et auxquels ses membres sont attachés* » (1955, II : 200), a développé des points d'ancrage. Et les lieux de culte, qu'on les nomme temple, église, chapelle ou encore *koyil*⁹², ont en commun la formation d'un monde connu. Un monde connu, reconnu et borné qui est à la base d'un discours pouvant être narré, en particulier aux nouvelles générations. Les lieux de culte donnent ainsi à chaque groupe une assise matérielle : ils le symbolisent.

Pour autant, comment les fonctions cérémonielles (les rites et fêtes religieuses) ou symboliques parviennent-elles à forger une identité de groupe malgré les clivages et l'obstacle de la distance ? Quelles fonctions ces édifices religieux possèdent-ils pour les Tamouls ? Expriment-ils la « *quintessence manifeste* » (Gentelle, 1995) d'un territoire ? Et plus largement, dans quelle condition la religion devient-elle le véhicule fondamental d'une revendication ethnique ? Comment peut-elle être au centre d'une organisation territoriale ? Et de quel type ? Plus largement, quelle est la part du religieux et du sacré dans l'évolution des formes et du vécu de la ville ?

Pour répondre à toutes ces questions, ce chapitre sera divisé en trois grandes parties. L'ensemble de la démonstration restera toutefois mue par une seule ambition : démontrer que les lieux sacrés, et plus largement les lieux d'expression de la religiosité, constituent les nœuds d'une armature sociale ayant une transcription territoriale, qui développe en France des sentiments locaux d'appartenance à de multiples échelles (micro, méso et macro). Ainsi, la première partie s'interrogera sur la nature de ces lieux et leur inscription spatiale : symboles, icônes, emblèmes ou encore hauts-lieux ? La seconde partie va quant à elle questionner la nature des liens qui se tissent entre ces lieux et les membres de la diaspora tamoule. Car plus

⁹² Koyil en tamoul, signifie temple, et par extension un lieu de culte.

qu'un édifice, le lieu du sacré permet de développer des voyages imaginatifs, sensoriels, et virtuels, vers et avec le référent-origine et d'autres noeuds de la diaspora. En cela, nous verrons qu'il permet d'entretenir l'illusion et l'adhésion communautaire. Mais plus qu'un lieu de sociabilité, de rencontres et d'apprentissage des normes et valeurs du groupe, ces lieux détiennent une spécificité : ils sont vecteurs de discours identitaires. Et, si l'on tient compte de l'argument de Cohen (1997 : 26) selon lequel « *a diaspora can emerge from a growing sense of group ethnic consciousness in different countries – a consciousness that is sustained by, amongst other things, a sense of distinctiveness, common history and the belief in a common fate* », il semble que dans le cas des communautés tamoules de France, l'élément qui détermine cette conscience identitaire est circonscrit à la sphère religieuse. Celle-ci génère un lien qui constitue le ciment du groupe et « *conduit à la définition d'un territoire dont les membres des autres communautés, attachés à d'autres iconographies, sont exclus* » (Gottmann, 2007 : 200). Cette conscience d'appartenir atteint son acmé lors des temporalités festives, qui nous le verrons dans la troisième partie, réunissent l'ensemble des Tamouls par delà les clivages et les distinctions liées aux trajectoires migratoires. Elles sont dépositaires à la fois de la continuité et de la stabilité en même temps que de la singularité. Mais surtout, les temples en tant que monuments, et ces fêtes en tant que moments d'intenses interactions, sont constitutifs d'un patrimoine qui développe le sens culturel d'une présence transnationale imaginée, en développant un métarécit biographique dans et à travers les flux globaux. Ce patrimoine a pour ambition de sauver l'histoire diasporique en même temps qu'il l'a raconte. En somme, il fonctionne comme « *une technologie de l'identité nationale, ouvrant des possibilités narratives qui permettent d'imaginer une culture nationale* » (Urry, 2005 : 147).

Nous prendrons aussi conscience que ces lieux du sacré qui sont visités, appropriés et pratiqués en France, se situent eux-mêmes dans un ensemble diasporique, en tant que pôles structurés par des circuits de voyage (Clifford, 1997 : 253) formant ainsi, les « *axes latéraux de la diaspora* » (Clifford 1997 : 269). De sorte qu'en permettant de développer un sentiment de participation collective et une incitation à l'adhésion diasporique, la religion sous-tend un « *nationalisme vernaculaire dans la constitution de l'identité individuelle* » (Urry, 2005 : 144).

1/ Du profane au sacré, du lieu commun au haut lieu.

Texte 22 - Le génie des lieux⁹³

« Nous ne pouvons pas vivre dans un lieu où il n'y pas de dieux, c'est inconcevable. À notre arrivée, d'accord, il n'y avait pas de lieux de culte, pas de temples, mais nous avons apporté avec nous les images de nos divinités. Elles étaient souvent froissées, abîmées à notre arrivée, à cause du voyage, souvent très long, mais ce sont elles qui faisaient le lien entre ici et la maison. C'est grâce à elles que l'on pouvait exprimer notre foi. Autour de ces images on a créé des autels domestiques, une étagère sur laquelle trône ces images. D'ailleurs tous les Tamouls ont un autel domestique. Moi dessus il y a une image de Murugan, de Ganesh, de Muthumariamman et un de l'eau que j'ai rapporté de Lourdes ».

Lorsque l'on juxtapose les notions d'identité et de territoire – que ce dernier soit homogène, imbriqué, ou réticulé – on évoque en général un espace communautaire spécifique, à la fois fonctionnel et symbolique, où des pratiques et une mémoire collective construites dans la durée ont permis de définir un « nous » différencié et un sentiment d'appartenance. Mon quartier d'étude correspond à cette conception organique et traditionnelle du territoire pour plusieurs points. D'abord, il s'agit d'un espace de petite dimension (une superficie inférieure à une centaine d'hectares). Puis, la densité du social y est élevée et les interactions directes entre les membres du groupe y sont possibles et satisfont la plus grande partie des besoins économiques et sociaux. Enfin, certains lieux dans cet espace permettent la transmission de valeurs symboliques assurant la pérennité de la représentation collective de soi et l'identification au lieu.

Toutefois, ce serait présomptueux et caricatural de ma part de sous-entendre que ces lieux se situent uniquement à la Chapelle. Bien entendu, ils sont présents dans l'ensemble des ethnoterritoires évoqués ci-dessus et traduisent cette difficile tension entre l'universel et le particulier, entre le global et le local. Tous témoignent de l'importance de la religion en tant

⁹³ Balakrishnakurukal, fils du fondateur du temple de Murugan, interrogé en 2008.

qu'expression d'un lien. Pour illustrer mon propos, je voudrai analyser les processus d'implantation et l'organisation intérieure de ces lieux, à la fois à la Chapelle et dans les autres ethnoterritoires, qui permettent à la fois la condensation du collectif et son inscription au territoire.

L'interrogation qui se fait jour est la nature de ces lieux. S'agit-il inévitablement d'un édifice monumental ? Sûrement pas. Car, n'oublions pas que « *les dieux migrent aussi* » (Robuchon, 1993 : 127), et que le bricolage en France d'un univers symbolique et familial passe aussi par la sphère domestique. En conséquence, l'interaction scalaire devient une nécessité pour comprendre les dynamiques de l'espace diasporique tamoul. Nous devons être particulièrement attentif à l'inclusion du local dans le global, et du monde dans le lieu. Car en matière religieuse, le global et le local sont non seulement interpénétrés mais aussi interdépendants. Cette fulgurance scalaire, où le local saisit le global, en même temps qu'il est saisi par lui (Ma Mung, 1995), s'exprime dans l'ensemble de cet univers symbolique : de sa formation à son fonctionnement.

Ainsi, diverses questions doivent guider notre analyse : de quelle manière ces lieux se sont-ils implantés dans ces ethnoterritoires et plus précisément à la Chapelle ? Quels rôles possèdent-ils pour la diaspora tamoule ? Sont-ils à la base d'une construction territoriale ? Si la réponse apportée est positive, quel est l'ordre de grandeur (niveau scalaire) de cette construction territoriale – locale, mondiale, réticulaire – et, quelle est son aire d'attraction ? Est-elle le support à un cloisonnement spatial ? Et, si ces lieux donnent à chaque groupe une assise matérielle en le symbolisant, comment procède cette symbolisation ? Enfin, de quelle manière la religion fait-elle émerger des lieux qui vont agir en tant qu'élément structurant d'un territoire, mais aussi en tant que pôle de la diaspora ?

1.1/ Implanter un lieu de culte en ville : procédés, choix et contraintes

Texte 23 - Structurer la communauté⁹⁴

« Au départ, il n’y avait pas de temple. Ce n’était pas important. Nous n’étions pas nombreux et on priait à la maison. Mais au fur et à mesure des arrivées, il fallait structurer la communauté, lui donner des repères. Spécialement pour la nouvelle génération. Moi je suis arrivé en 1980 à l’âge de 19 ans, je connais l’hindouisme. Mais ceux qui naissent en France, il leur faut un lieu pour pratiquer … ».

Durant les premières années du peuplement tamoul en Île-de-France, les temples hindous officiels étaient fondamentalement absents de la scène urbaine. Avant les années 1980, les Tamouls qu’ils soient catholiques ou hindous, originaires de Pondichéry, de Maurice, de Karikal, de la Réunion ou du Nord Sri Lanka, ne possédaient pas d’édifices religieux propre à leur communauté et à leur confession. En cela, Gérard Robuchon précise que les Tamouls sri lankais à Paris, à défaut de trouver un temple hindou déjà établi, se sont rabattus sur le Sacré-Cœur. Selon lui, cette église possède certaines références : « située au sommet d’une petite montagne, elle demande une ascension pour y accéder ; large et visible, elle s’impose à la vue comme la maîtresse de Paris ; ses coupes volumineuses et blanches rappellent aussi bien les stupas bouddhistes par leur rondeur que les églises ceylanaises par leurs façades vastes et blanches » (Robuchon, 1987 : 332). De même, avant les années 1970, les français d’origine pondichérienne présents en France, se réunissaient de façon irrégulière dans une pièce des MEP (missions étrangères de Paris), autour d’un prêtre compatriote, souvent de passage pour ses études théologiques, et chaque mois dans la crypte de la chapelle des MEP pour y célébrer l’eucharistie et recevoir le serment de réconciliation en langue maternelle (il faudra attendre 1981, pour que le père Audieau Francis des missions étrangères de Paris, sous la houlette du cardinal Lustigier, crée une aumônerie indienne⁹⁵).

Pourtant, il existait bien des activités rituelles : les cultes domestiques, sans surprises, étaient l’activité religieuse dominante des primo-arrivants.

⁹⁴ Extrait d’un entretien mené à la Chapelle en 2007.

⁹⁵ L’église catholique de France, soucieuse de la pratique de la foi de la plupart des communautés catholiques d’origine étrangère vivant en France, a créé des aumôneries en leur attribuant une église et un aumônier originaire de chaque pays. Ainsi la communauté catholique tamoule de France est la cinquantième communauté à avoir son aumônerie qui est sous l’autorité du diocèse de Paris.

« Quant à la fin des années 1970 les premiers Sri lankais arrivés à Paris prirent possession des chambres de bonnes, ils sortirent de leurs portefeuilles l'image, non moins éprouvée qu'eux, de leur divinité tutélaire : dieu ou déesse hindous de leur village à Sri Lanka, chacun son dieu, mais chaque dieu toujours souriant et haut en couleurs, dernier éclat du souvenir, ultime lueur contrastant avec leur mine sombre et leurs vêtements usés par un voyage qui n'avait plus d'autre fin qu'un endroit où simplement rester, sans plus avoir à chercher encore un ailleurs à chaque fois plus improbable » (Robuchon, 1993 : 127).

Tableau 19 - Associations hindoues en Île-de-France

Noms des associations religieuses hindoues	Localisation	Divinité(s) tutélaire(s)	Origine géographique du fondateur
<i>Adhiparasakthi Kovil</i>	Aubervilliers	(Mâry)Ammâ	Sri Lanka
<i>Ayyapa Seva Sangham France</i>	Drancy	Ayyapa	Tamil Nadu
<i>Ayyapan</i>	La Plaine Saint-Denis	Ayyapa	Sri lanka
<i>Muthumari Amman Temple</i>	Paris	(Mâry)Ammâ	Sri lanka
<i>Sabariyassam Manchamatha temple</i>	La Courneuve	Ayyapa	Sri Lanka
<i>Sathya Naarayana Padhuka Temple</i>	Ivry/Seine	Shiva	Sri Lanka
<i>Sivan Parvathi Association</i>	La Courneuve	Shiva	Sri Lanka
<i>Sri Ash Tala Lakshmi Derasthanam</i>	Choisy-Le-Roi	Vishnou	Sri lanka
<i>Sri Manicka Vinayakar Alayam</i>	Paris	Ganesh	Sri Lanka
<i>Sri Muthukumaraswamy Alayam</i>	Paris	Muruga(n)	Sri Lanka
<i>Sri Shity Vinayagar Temple</i>	La Courneuve	Ganesh	Sri Lanka
<i>Sundara Vinayagar</i>	Garges-lès-gonesse	Ganesh	Sri Lanka
<i>Temple de Siva France</i>	Savigny-Le-Temple	Shiva	Pondichéry
<i>Temple Sri Mourugane</i>	Chelles	Muruga(n)	Pondichéry

Peu à peu on a assisté à des formes d'organisations collectives des cultes, qui gagnaient en puissance au fur et à mesure que se structuraient et s'étendaient les réseaux sociaux tamouls. C'est ainsi qu'ouvrit en 1985 le premier temple hindou de France métropolitaine. Deux décennies plus tard, on comptabilisait 14 temples hindous en Île-de-France, révélateurs de la localisation et de l'implantation des Tamouls : la distribution spatiale des édifices suit l'accroissement de la communauté et ses choix de diffusion au sein de la région parisienne.

Ainsi, les modalités de production et d'implantation d'un espace sacré propre à un groupe humain sont liées à la présence d'une communauté de fidèles suffisamment importante, à des opportunités matérielles et à la volonté de structurer une communauté en situation de migration. Toutefois, comment concilier les efforts d'adaptation et d'intégration de la communauté à la société d'accueil, et le désir de rendre visible une identité religieuse et culturelle spécifique ; tant au niveau de la pratique religieuse qu'au niveau de l'expression architecturale ?

1.1.1/L'implantation d'un lieu de culte en milieu urbain : le résultat d'un compromis.

Ce n'est donc qu'à partir d'un seuil critique de population que le besoin de posséder son propre lieu de culte s'impose comme une idée fixe, comme une évidence. Pourquoi ? D'abord pour une question de visibilité, parce que le lieu de culte permet et favorise le rapprochement des différentes vagues de générations de migrants. Mais aussi parce qu'il constitue le lieu d'une réconciliation. Une réconciliation avec l'histoire : le temple permet aux adultes de réaffirmer leur héritage, pour les jeunes générations de découvrir le leur, et pour la société d'accueil de découvrir une diversité culturelle. Il fournit ainsi un point d'ancrage à ce nouveau discours qui se dessine, et à cet avenir qui se fait jour. Il procure une assise matérielle importante à ce tiers espace entre ici et là-bas et entre ici et ailleurs, et permet de créer du plein à partir du vide, du sens et de la structuration. Il sert de base au récit identitaire. Enfin, c'est le potentiel de fréquentation du temple qui valide sa création. Car cela a un coût, bien évidemment.

L'implantation d'un tel lieu répond aussi à des exigences. Dans ce processus, la nostalgie joue un rôle indéniable. C'est notamment le fait de reproduire une institution culturelle familière dans un monde étranger par le truchement d'un style architectural rappelant le gopuram⁹⁶ ou l'intérieur du temple du village d'où l'on a migré.

⁹⁶ Tours au plan rectangulaire surmontant les portes des temples de style dravidien qui se développèrent à partir du XI siècle dans l'art des Chola où elles n'étaient que des pavillons à un ou deux étages et prirent à partir du XVI des proportions colossales atteignant dans le cas du gopuram sud du temple de Minakshî à Madurai les 11 étages et plus de 60 mètres de haut.

Planche photographique 7 - Un patrimoine communautaire



Photo 1- Gopuram du temple de Shiva, Villianour (territoire de Pondichéry)



Photo 2- Gopuram du temple de Shiva, la Courneuve (Seine-Saint-Denis)

Les analogies architecturales entre ici et là-bas sont particulièrement saillantes dans le cas de l'hindouisme. Toutefois, nous devons prendre en considération l'élasticité de la catégorie « temples hindous » et les différentes formes qu'ils peuvent prendre. Il n'y a pas de règles quant à la superficie.

Toutefois, la création d'un tel édifice ne dépend pas uniquement d'une nostalgie du passé. Elle dépend aussi d'une nostalgie du présent. Les migrants tamouls ne sont pas seulement nostalgiques par rapport à ce qu'ils ont laissé derrière eux, mais aussi par rapport à ce qui ne leur est pas accessible dans le présent. Établir un lieu de culte tient ainsi plus du compromis que de la volonté d'affirmation identitaire.

Cela ne se fait pas sans heurts ; il faut concilier visibilité communautaire et respect des normes urbaines. C'est ainsi que la création d'un temple passe nécessairement par celle d'une association, et du dépôt d'une demande d'ouverture à la préfecture de Paris. Cette réglementation apparaît indispensable face à la capacité de sémiotisation de l'espace par la sphère religieuse. En effet, en s'appuyant sur des lieux et des territoires, la religion modèle les paysages et diffuse des signes, ou marqueurs, qui permettent d'identifier clairement la fonction de ces lieux. C'est ainsi qu'apparaît un premier contraste : la liberté d'affichage de l'appartenance religieuse est plus élevée en périphérie de Paris, que dans Paris *intra-muros*.

Texte 24 - Le temple de Murugan⁹⁷

« Le temple a été fondé et ouvert au public en octobre 1994. Cela a pris du temps pour l'ouvrir. Mais il fallait qu'on le fasse. C'est mon père qui est le fondateur de ce temple dédié à Murugan. Mon père est un brahmane, c'est-à-dire qu'il assure des fonctions de prêtrises. Mon frère et moi aussi sommes brahmanes. Mais, moi, je travaille à la poste⁹⁸ tandis que mon frère suit un enseignement à Rameswaram, où il apprend le sanskrit. Mon père est arrivé en France en 1990 après un long périple de plus de huit mois. Parti du Sri Lanka il a d'abord rejoint Chennai, puis a pris un avion pour Singapour. De là il est parti vers l'Afrique du Nord et a rejoint difficilement l'Espagne, pour reprendre un avion pour les Pays-Bas. C'est à nouveau en avion qu'il s'est dirigé vers la France. Ce voyage lui a coûté près de 120 000 roupies, auxquelles on doit ajouter les frais d'un récit clé en main pour obtenir le statut de réfugié. À Keerimalay, dans le Nord Sri Lanka, mon père avait déjà fondé un temple dédié à Murugan, c'est donc naturellement, qu'arrivé en France, il s'est entrepris à la création d'un édifice similaire. Avant, ici c'était une agence de voyages. Pour trouver le local cela a pris énormément de temps. Dans les années 1990, quand on disait que l'on voulait louer un local pour des activités religieuses, les gens avaient peur. Il y avait beaucoup de problèmes avec la scientologie. On nous prenait pour une secte. De fait les gens étaient très suspicieux. On a donc créé une association, « Sri Muthukumaraswamy Alayam » et déposé une demande d'autorisation d'ouverture à la préfecture de Paris. Tous les Tamouls qui veulent ouvrir un temple opèrent de la même manière. Une fois l'autorisation acquise et le bâtiment trouvé, il faut faire venir les dieux. On ne peut pas vivre dans une ville où il n'y a pas de dieux. On a d'abord fait fabriquer au Sri Lanka trois murtis : une pour Ganesh, une pour Murugan et la dernière pour Aman. Les autels en bois, c'est nous qui les avons fabriqué. On se débrouille quand même. Mais le temple a été

⁹⁷ Balakrishnakurukal. Temple de Murugan, 19^{ème} arrondissement de Paris, interrogé en 2008.

⁹⁸ Balakrishnakurukal est arrivé en France avec sa mère en 1992, grâce au regroupement familial.

aménagé par un Stâpathi. On l'a fait venir de Londres. C'est un Tamoul du Sri Lanka lui aussi. Il vient de Londres car c'est plus facile que de le faire venir du Sri Lanka, pour des raisons de visa. D'ailleurs c'est aussi à lui que les autres temples font appel lorsqu'ils veulent faire de nouveaux aménagements. L'ensemble de ces installations nous a coûté 70 000 francs. C'est pour cela que nous avons construit les autels nous-même. Après on a fait une cérémonie de 9 jours pour que les divinités prennent corps dans les statues ».

Prenons par exemple, le cas du temple de Ganesh fondé par Sandera Sekaram (<http://www.templeganesh.fr/>). Cet homme, issu d'une famille Vellalar de Jaffna, est arrivé en France en 1975 à l'âge de trente ans pour venir étudier. À son arrivée, il se heurta à deux obstacles : la langue française, mais surtout l'absence d'un lieu où pratiquer son culte du dieu Ganesh, figure divine qui fait l'objet d'une dévotion particulière dans toute sa famille. Il faut dire que cette dernière est l'instigatrice de trois temples dédiés à Ganesh, dans le nord Sri Lanka. Aussi, comme bon nombre de ses coreligionnaires, il décide de poursuivre son exil afin de regagner l'Angleterre dont la langue lui est familière. C'est ainsi qu'il rejoint son frère à Highgate qui y fait construire un temple hindou dédié à Ganesh, évidemment. D'ailleurs, une de ses nièces s'est chargée d'en édifier un à Melbourne, en Australie. Jusqu'au début des années 1980, il poursuit là-bas des études d'ingénieur. Mais c'est en France qu'il choisit de revenir et de s'établir en 1983, lorsqu'il comprend que les frontières de son pays se sont refermées derrière lui. Face à ce drame et à l'exil qui en résulte, la mairie de Paris, contre toute attente, donne à Sandera Sekaram les autorisations pour qu'il puisse ouvrir son temple.

Planche photographique 8 - Vers le sacré : entrées de lieux de culte

Quelques entrées de temples hindous



Photo 1- Temple de Ganesh,
Paris, rue Philippe de Girard



Photo 2- Rue du Département,
Temple de Muthumariamman



Photo 3 - Temple d'Ayyapa,
La Courneuve

Photos 4 et 5- L'aumônerie catholique tamoule indienne de Paris



Texte 25 - Le temple de Ganesh⁹⁹

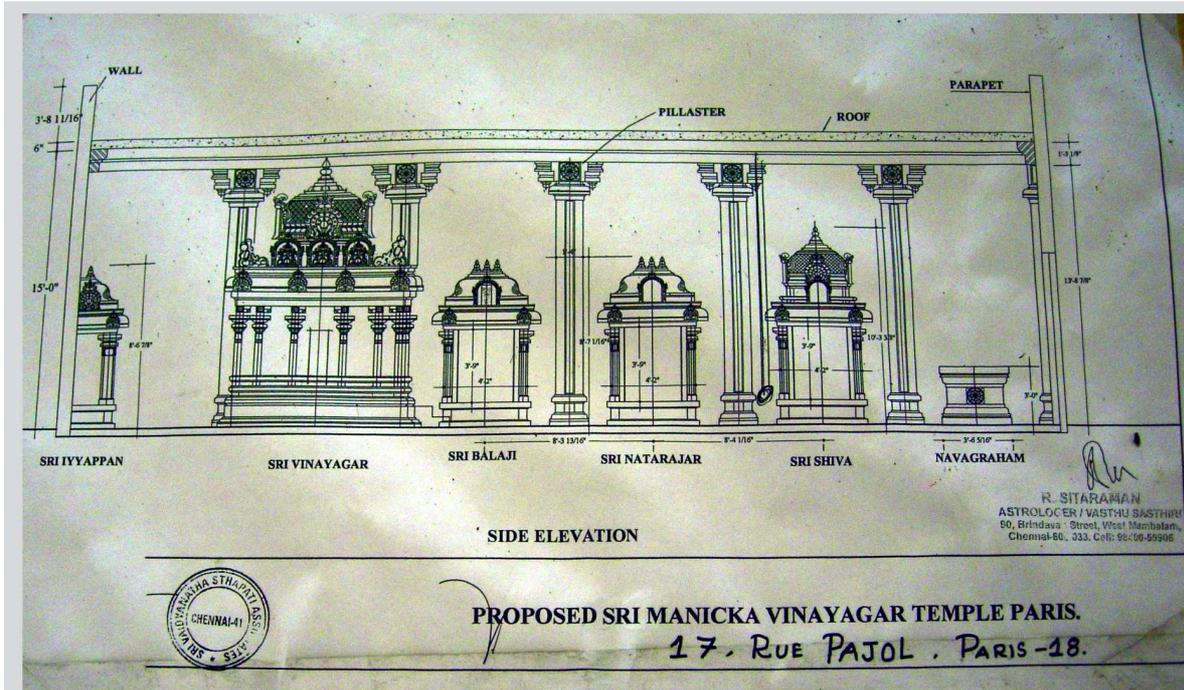
« Créer ce temple, c'était permettre à ma communauté, déracinée et déchirée, de retrouver quelques uns de ses repères et de se sentir chez elle. Je voulais offrir à ces gens un lieu où prier collectivement, hors de l'autel familial, où se retrouver et où vénérer Ganesha qui est le Dieu le plus populaire de l'hindouisme, le dieu de la bienfaisance. En 1983, j'ai passé commande, auprès de ma famille au Sri Lanka, d'une statue du dieu Ganesh. Celle-ci fut réalisée par des artisans dans un alliage de cinq métaux : or jaune, or blanc, argent, cuivre et laiton. La statue est arrivée en France en 1984. Je l'ai installé à l'Ambassade de l'Inde à Paris pour sa consécration puis, l'année suivante, je l'ai placé sur l'autel domestique de mon logement – un appartement situé au 3^{ème} étage d'un immeuble près de la station de métro Oberkampf dans le 11^{ème} arrondissement. J'ai ouvert le temple en février 1985. Mais, les plaintes des voisins générées à cause du bruit du va et vient ont entraîné une procédure d'expulsion. C'est pourquoi, en 1992, nous avons créé l'association « Sri manika Vinayagar alayam » afin de pouvoir installer les murtis dans un ancien atelier de menuiserie, ici au 72 rue Philippe de Girard. Mais, nous allons encore déménager, on va aller un peu plus loin, au 17 rue Pajol. Ce sera un peu plus grand¹⁰⁰, on va gagner un peu de surface ».

Aujourd'hui, Sandera Sekaram est connu de toute une communauté hindoue extrêmement vaste qui s'étend bien au-delà des Sri Lankais réfugiés politiques. Dans le temple de Ganesha, c'est aussi bien des Indiens de Pondichéry que des Guadeloupéens, des Mauriciens ou des Réunionnais hindous qui viennent prier, ainsi que des Indiens de passage à la recherche d'un lieu de culte : « Le temple est ouvert à tout le monde, il n'y a pas que des Tamouls qui viennent ici. Tout le monde ; même des musulmans » (Sandera Sekaram, 2008).

⁹⁹ Extrait d'un entretien mené en mars 2008. Nous devons mentionner que Monsieur Sandera Sekaram est une personnalité particulière. Les informations qu'il nous distille au compte goutte sont similaires à toutes celles que l'on pourrait trouver dans les articles de journaux relatant son destin. D'ailleurs, il pensait que ces entretiens allaient se solder par une publication dans un article de journal.

¹⁰⁰ Il faut dire que le temple actuel fait une soixantaine de mètres carrés, le prochain devrait en faire une centaine.

Photo 6 - Le prochain temple de Ganesh



Le prochain temple de Ganesh de la rue Pajol a été établi par un *stapathi* de Chennai. Nous pouvons constater cette information sur le tampon. Ce plan est disponible au temple actuel de Ganesh. Ce futur édifice, plus grand, abritera six mûrtis.

En portant une attention toute particulière aux édifices religieux en tant que monuments qui se révèlent être une part active du patrimoine communautaire, j'entends apporter quelques éléments de réflexion sur les rapports particuliers qui s'établissent entre architecture, mémoire et identité collective. Car, « *le monument en perpétuant les réminiscences et/ou en focalisant les caractères communs d'une collectivité, est incubateur et paradigme des syntagmes identitaires* » (Noppen, & Morisset, 1997 : 35). Toutefois, cette idée de reproduction, de filiation avec le pays d'origine ne peut et ne doit pas être conçu tel un processus de réplique et de duplicata, mais comme un mécanisme générant de l'innovation et de la créativité (qui dépend lui-même d'un long processus d'adaptation et de négociation). Et dans ce cadre, les édifices religieux sont des sites dans lesquels interagissent différentes identités avec une identité plus large que l'on pourrait qualifier de diasporique. Le temple est un lieu de gestion de la mémoire collective et de commémoration, un moyen d'investissement patrimonial chargé d'une fonction symbolique.

1.1.2/ Produire un espace sacré.

« *Hindus abroad perceive themselves as a distinct religious minority and they keep varied links with Bharata (India) as the country of assumed ritual purity, religious authenticity and the religious tradition's origin* » (Baumann, 2001: 60).

Au-delà des aspects purement administratifs et réglementaires liés à la création d'un lieu de culte, il serait intéressant de s'attacher à décrire les éléments qui contribuent à la sacralité de ces lieux et comprendre de quelles manières les fidèles se représentent ces lieux.

Et, si précédemment j'ai évoqué le rôle indispensable du *stâpathi* – ces architectes chargés de l'érection et de la décoration des temples hindous, spécialistes de *vâstu*¹⁰¹ qui déterminent l'emplacement des autels – je dois aussi mentionner les divers rites qui accompagnent la fondation d'un temple hindou, témoignant ainsi de la sacralité du lieu et du fonctionnement diasporique.

D'abord, le site sur lequel est bâti le temple, est nommé *vâstu-bhûmi*, lieu sacré. Une fois le site trouvé, que ce soit une ancienne carrosserie, une ancienne menuiserie ou encore une agence de voyages, un diagramme mystique, symbolique et géométrique appelé *yantra* (ou mandala), est dessiné sur le sol. Ce yantra est toujours fait avant l'érection d'un temple.

Accompagnant ces constructions (du moins ces réaménagements), on enregistre l'émigration hors de l'Inde et hors du Sri Lanka d'artisans qualifiés (sculpteurs, architectes) et de prêtres – brahmanes ou de castes inférieures – chargés de les faire fonctionner. C'est ainsi que l'on retrouve dans la grande majorité des temples d'Île-de-France, des prêtres bramâmes du Sud de l'Inde, venant pour la plupart de Rameswaram, qui pratiquent en sanskrit les rites exactement comme dans leur pays d'origine. Ces prêtres ne sont pas là pour une durée indéterminée, mais généralement pour deux, voire trois années au maximum. Il y a donc un contact perpétuel avec l'Inde qui se fait par roulement et qui s'explique aussi par l'absence d'écoles de sanskrit en France métropolitaine. Ce contact avec le référent-origine est d'autant plus prégnant que les mûrtis proviennent de là-bas. Toutefois, les mouvements ne sont pas uniquement entre l'Inde et l'outre-mer ; ils concernent également des aires régionales, entre les communautés diasporiques. Par exemple, les *stâpathis* viennent à la fois d'Inde (plus particulièrement de Chennai) mais aussi d'Angleterre, pôle majeur de la diaspora. De même lors de certaines cérémonies et fêtes religieuses, il n'est pas rare de rencontrer des prêtres venant de l'île de la Réunion.

Ainsi, les éléments nécessaires à la renaissance de l'hindouisme local, puisent leur substance dans un espace mondial, celui de la diaspora. On assiste ainsi à la mondialisation de l'hindouisme, religion longtemps fortement territorialisée.

¹⁰¹ On nomme *vâstushâstra* ou *shilpashâstra*, l'ensemble des traités en sanskrit sur l'art, l'architecture ou un artisanat, donnant les mesures, rapports et proportions que doivent avoir les constructions religieuses et les images divines en sculpture comme en peinture.

Ensuite, le site d'implantation du temple est consacré par les brahmanes lors d'une cérémonie dite *Kumba Abishekam* qui consiste principalement à l'ondoiement de la statue avec de l'eau du lait, du beurre clarifié (ghee ou ghî), des fleurs et autres éléments précieux car consacrés. C'est bien en cela que réside la sacralité du lieu : il appartient au monde du divin.

Ces productions culturelles marquent les lieux dans lesquelles elles se déroulent, elles en changent l'utilisation, la perception, et le donnent à voir différemment ; en somme, elles le transfigurent. Comment mesurer le sentiment des fidèles par rapport à ces édifices ? Comment exprimer leurs représentations qui vont osciller entre authenticité et artificialité, entre adhésion et répulsion ?

Texte 26 - Un lieu sacré¹⁰²

« Peu importe ce que ce lieu était avant. Je sais qu'ici c'était une menuiserie. Je n'y pense pas, je n'y prête aucune attention. Ce sont les rites effectués par les brahmanes, mais aussi ce que l'on y fait, qui donnent ce caractère important au temple. C'est un lieu sacré ! Il y a des cérémonies qui lui ont donné ce caractère, notamment celle du feu sacré. Nous ne vénérons pas les mûrtis en tant que symboles mais en tant que corps physique des dieux. Ces cérémonies sont indispensables car elles font venir les dieux dans le temple. Elles font venir les dieux à nous ».

Pour ce faire, nous avons posé une question toute simple à ceux qui pratiquent ces lieux, dans deux temples de la Chapelle (Ganesh et Mariyamman) et un de La Courneuve (celui dédié à Shiva). Il s'agissait de savoir, si les Tamouls avaient un sentiment d'étrangeté face à ce lieu, du fait de son caractère artificiel ou au contraire un sentiment d'attachement face à la grande similarité, avec ce qui se fait dans le pays d'origine.

¹⁰² Entretien mené en 2008 au temple de Muthumaryiamman.

Tableau 20 - Entre mêmeté et artificialité :
Représentations des Tamouls par rapport aux temples

Sentiment d'artificialité	Sentiment de similarité
28%	67%

Source : D'après les enquêtes menées dans trois temples, à la Chapelle et à la Courneuve sur un échantillon composé de 121 personnes.

Au-delà de certaines réserves (5% de l'échantillon composé de 121 personnes), le constat est implacable : la grande majorité adhère à l'architecture intérieure de ces édifices qui ravive une nostalgie souvent peu cachée. Et si certains dénoncent le caractère transplanté de ces édifices, qui fait que ce ne sont pas de « vrais temples » ; la plupart n'attachent pas d'importance à la fonction originelle de ces lieux (ateliers, bureaux ou encore appartements). Ce mélange de respect des règles religieuses et d'adaptation aux contraintes matérielles au sein d'un compromis qui articule visibilité et invisibilité, influe au final assez peu sur les représentations du lieu par les fidèles.

Ainsi, cela nous laisse à penser que le sacré ne réside pas dans la matérialité du lieu, dans sa « physicalité », mais dans l'expérience, dans les pratiques religieuses et les rites. Ce sont donc l'expression du sacré chez le fidèle et son attitude qui rendent le lieu sacré.

L'installation du temple dans un lieu ordinaire, profane, ne constitue pas de problème puisque ce sont les comportements et les pratiques que les Tamouls ont de ce lieu qui lui donnent sens, et non son aspect matériel. La différence entre espace sacré et espace profane s'exprime au quotidien par une série de conduites et d'attitudes. Le passage du profane au sacré, de la vie courante des hommes au divin, se fait donc au moyen de rites et de cérémonies religieuses. C'est par exemple l'obligation de se déchausser à l'entrée du temple. Par cette distinction, le temple permet d'affirmer un monde, un espace psychique et physique dans lequel les Tamouls vivent et expriment leur croyance et leur identité, et dans lequel, à des moments donnés, ils puisent les ressources nécessaires à la fabrication de références collectives ; principalement lors des prières et des moments de recueillement. En cela, les différents rites qui accompagnent la pûjâ apparaissent comme des instants privilégiés de la pratique du lieu par le fidèle.

La pûjâ est un rituel quotidien dans la tradition hindoue qui a lieu trois fois par jour (quelquefois quatre). Elle est une communion entre les dieux et le monde, entre les dieux et le fidèle. La cérémonie, dans les temples d'Île-de-France, se déroule sur fond de musique. Le

prêtre fait tinter la cloche au début du rituel puis il dessine un yantra (personnalisé selon chaque divinité) sur du sable avec des poudres de couleur. Ensuite, le pûjari (le prêtre brahmane) brûle vingt-et-un éléments différents : fleurs, herbes, graines et neuf sortes de beurre clarifiés (ghee ou ghî) : c'est le *dhrivian homam*. Puis, il récite des mantras en sanskrit et verse sur la mûrti, fruits, miel, yaourt, canne à sucre, poudre de santal et pétales de fleurs. Il présente une lampe où brûle du camphre devant la statue en effectuant des mouvements circulaires : c'est le rite de l'*arati*. Les fidèles passent ensuite leurs mains au dessus des flammes pour recevoir la bénédiction de la divinité ou *darshan*. Enfin, le pûjari lave la statue avec de l'eau mélangée à du *kumbam* (une sorte de poudre). Il dépose sur le front de chaque fidèle un point de *wiputhi*, cendre blanche, puis de santal jaune, puis de *kumkum*, rouge. À la fin, chacun reçoit une offrande de nourriture, ou *prasadam*.

Dans ce contexte de diasporique, le prêtre de chaque temple doit souvent cumuler différentes fonctions, différentes pratiques qui en Inde sont séparées.

« *Often the priest has to be a religious teacher (acarya), domestic priest (poroshit), temple priest (pujari), ritual specialist (karmakandin), funeral priest (mahapatra), astrologer (jyotishi) and probably a healer, in one person* » (Baumann, 2001 : 69).

De même, on aura compris que ce caractère sacré s'affiche aussi par des ambiances sonores, visibles, et olfactives. C'est par exemple l'odeur de l'encens, du santal, le bruit des cloches, l'allure du brahmane, torse nu, un simple cordon autour du coup. Tous ces éléments rappellent la continuité dans l'exil avec le pays perdu, et l'investissement dans un avenir qui est entre les mains de dieu.

Les rites – *arati*, *darshan* et *prasadam* – et les cérémonies inscrivent le fidèle dans la sacralité. Mais pas seulement. Ils inscrivent le fidèle dans un présent étendu et dans un ici pluriel commun aux membres de l'ensemble de la diaspora. Parallèlement, c'est cet état d'être hors du monde commun qui permet de singulariser ces espaces dédiés aux rites et aux cérémonies. C'est ainsi que ces espaces acquièrent leur identité de lieu, évocateurs à la fois du passé, du présent et d'un futur entre parenthèses.

Planche photographique 9 - Intérieurs de lieux de culte

Temple de Murugan (Paris)



Photo 1- De gauche à droite : Ganesh, Murugan et Muthumariamman



Photo 2- Détails des autels accueillant les murtis

Temple de Ganesh (Paris)



Photo 3- Murti de Ganesh



Photo 4- Détail des autres murtis (à la droite de Ganesh, Murugan)

Ces lieux peu ordinaires, du fait de leur charge symbolique, permettent une inscription horizontale au territoire, dans le social ; et verticale, ou transcendantale au monde, dans le spirituel. Ils sont la mémoire de l'espace appropriée par la communauté tamoule, et ils sont destinés à servir de repère à cette société en errance, à cheval entre ici et là-bas, ici et ailleurs.

C'est à travers eux que l'on vient dire quelque chose, que l'on rend compréhensible un univers spatial et que l'on affirme son identité culturelle.

Attention, cette affirmation n'exprime pas le refus du changement mais bien le signe d'une profonde insatisfaction des individus ou des groupes tamouls à l'égard d'une société qui ne leur attribue qu'un rôle instrumental qu'elle souhaite le plus lisse de toute aspérité culturelle. Chaque groupe a tendance dans la situation de multiethnicité à recourir à des artifices visant à lui assurer une image ou une place privilégiée. Dans le domaine religieux, la mondialisation crée de nouvelles dimensions identitaires et renforce des pratiques jusqu'alors épisodiques.

Ainsi l'hindouisme n'est plus vécu comme une donnée naturelle, évidente, à vivre sans se poser de questions, sans s'interroger sur sa légitimité et sur ses modalités, comme c'est le cas fréquemment en Inde. Il est en de même pour le catholicisme pratiqué par les Tamouls, à cheval entre deux mondes, deux ensembles de références. Il faut au contraire rationaliser croyances et comportements, les défendre et justifier auprès des membres des autres confessions, sceptiques ou critiques, et développer une véritable conscience religieuse, vivante et lucide.

Pour autant, ces lieux sont-ils une ressource à mobiliser ou une substance exprimant l'essence d'un territoire ? Quelles fonctions exercent-ils réellement pour la communauté tamoule ? Expriment-ils la figure d'un territoire ou sont-ils de simples points d'ancrage assurant le lien plus ou moins mythique avec le référent-origine ?

Planche photographique 10 - Le temple de Shiva à la Courneuve.

Sacralité du lieu et fonctionnement.

Cette planche photographique est précédée d'un entretien mené avec le brahmane du temple.

- Interviewer : « Bonjour, j'aurais voulu avoir des informations quant à l'année de création du temple et à son fonctionnement ».
- Interlocuteur : « Le temple a été créé en novembre 2000. Enfin il a été ouvert en novembre 2000 ».
- Interviewer : « Pourquoi faites-vous cette distinction ? Qui en est le fondateur ? Qui en est le propriétaire ? ».
- Interlocuteur : « Le propriétaire du temple s'appelle Vettivel Jeyandram, il est sri lankais, originaire de Jaffna. C'est lui qui a acheté la parcelle sur laquelle est établi le temple, c'était en 1998. Ce n'était pas comme cela avant, il a fallu faire de nombreux aménagements et de nombreux travaux. Ici c'était une sorte d'atelier, une sorte de carrosserie pour des automobiles. Il y avait des buissons qui sortaient du béton. Le bâtiment existait tel qu'il est maintenant, on ne l'a pas détruit, faute de moyens, mais il a fallu beaucoup travailler ».
- Interviewer : « Qui a dessiné le plan du temple ? »
- Interlocuteur : « C'est moi qui ai fait le plan du temple, selon les règles du *vastu* approximativement. Je connais tout cela, mais il a fallu faire des concessions. C'est pourquoi, le temple est divisé en deux parties, l'une publique où se déroulent les puja, l'autre plus ou moins privée. Dans cette partie, il y a les bureaux, la cuisine et une autre grande pièce. Ces trois pièces sont séparées par des cloisons. Il faut respecter le sacré par les aménagements ».
- Interviewer : « D'accord vous avez dessiné les plans, mais les murtis, elles viennent d'où ? ».

- **Interlocuteur :** « Si l'on veut avoir des murtis de très bonne qualité, normalement, il faudrait les faire venir d'Inde. Mais là ce n'est pas le cas, il y en a qui viennent de Singapour et d'autres du Sri Lanka ».
- **Interviewer :** « De Singapour ! Et Pourquoi ? ».
- **Interlocuteur :** « Parce que Mr Jeyandram a des connaissances là-bas, il a réussi à avoir un prix ».
- **Interviewer :** « Vous savez à combien se chiffre l'ensemble de ces aménagements ? »
- **Interlocuteur :** « Oui, je me souviens avoir vu les factures. Cela doit approximativement représenter une somme de 60 000 francs ».
- **Interviewer :** « Les factures ? Mais comment fonctionne le temple ? ».
- **Interlocuteur :** « Monsieur Jeyandram est le fondateur et le propriétaire du temple. Il a fondé, pour pouvoir ouvrir son temple, une association : Sivan Parvathi. Elle est composée de 12 membres. Bien sûr monsieur Jeyandram en est le président. Parmi ces membres, trois s'occupent de la gestion du temple : un secrétaire, un trésorier et un comptable. Ici, tout est surveillé. Il y a une comptabilité rigoureuse. À chaque fois que l'on achète une panier d'offrandes, je donne un ticket, le montant est écrit sur un cahier. D'ailleurs ce n'est pas compliqué, un panier d'offrandes c'est 5 euros et une lampe à huile c'est 1 euro. Au dos du ticket vous indiquez votre étoile de naissance (natehnaram) et le tour est joué ».
- **Interviewer :** « Il y a aussi les boîtes de don ? ».
- **Interlocuteur :** « Oui, également. À la fin du mois, on comptabilise la somme que cela représente ».
- **Interviewer :** « Et généralement cela représente combien en moyenne ? ».
- **Interlocuteur :** « Les recettes représentent environ 8 000 euros par mois ».
- **Interviewer :** « Mais alors vous, vous avez un revenu ? ».

- **Interlocuteur :** « Oui, je suis salarié du temple en quelque sorte. Mon salaire varie en fonction des dons, mais oscille autour de 1000 euros, pas moins ».
- **Interviewer :** « Ce fonctionnement selon vous est-il le même pour l'ensemble des temples ? ».
- **Interlocuteur :** « Oui, il n'y a qu'un seul temple où la comptabilité n'est pas régulière. D'ailleurs il a mauvaise réputation. C'est celui de Ganesh à Paris. Celui de Sandera Sekaram ».
- **Interviewer :** « Vous entretenez des relations avec lui, ou avec les autres temples ? ».
- **Interlocuteur :** « Non, aucune. Et surtout pas avec Sandera Sekaram, lui, c'est un personnage politique. Il est là pour faire de la politique. Vous avez dû le constater avec le festival de Ganesh ».
- **Interviewer :** « D'accord, mais je voudrais revenir sur le fonctionnement du temple. Au total, il y a combien de prêtres ici ? ».
- **Interlocuteur :** « Nous sommes 2, mais moi je suis le prêtre principal, le deuxième, il est mon assistant en quelque sorte. C'est moi qui fait l'ensemble des cérémonies ».
- **Interviewer :** « Bien sûr tous deux vous êtes tous les deux brahmanes ».
- **Interlocuteur :** « Oui ».
- **Interviewer :** « Il y a longtemps que vous exercez ces fonctions de prêtrises ? Et, quand avez-vous commencé à travailler ici ? ».
- **Interlocuteur :** « Dès l'âge de 11 ans j'ai été initié par mon père à la fonction de prêtrise. Mon père était brahmane lui aussi et il possédait 4 temples à Jaffna. J'ai 46 ans, on peut donc dire que cela fait 35 ans que je suis prêtre ».
- **Interviewer :** « Et, dans quelles circonstances êtes-vous arrivé en France ? ».
- **Interlocuteur :** « Je suis arrivé ici de manière régulière en 1991. Cette année là, il y avait beaucoup de problèmes à Jaffna, ils kidnappaient les

prêtres. C'est pourquoi j'ai fait une demande de réfugié politique. Je l'ai obtenu. En 2001, j'ai eu ma naturalisation. J'ai une double nationalité : française et sri lankaise. À mon arrivée j'ai fait un stage d'alphabétisation à la CIMADE ».

- Interviewer : « Et vous avez des enfants ? ».
- Interlocuteur : « Oui, trois. Deux garçons et une fille. Ils parlent tous le tamoul et le français. Le dernier a eu son bac cette année et fait une école préparatoire. Je suis très fier de lui ».
- Interviewer (je regarde autour de moi et je suis interloqué par le décor intérieur) : « Qui a peint ces fresques ? ».
- Interlocuteur : « C'est un chrétien qui s'appelle Samsun ».
- Interviewer : « Faites-vous des célébrations en l'honneur de Shiva ? ».
- Interlocuteur : « Oui, nous célébrons plusieurs événements » (il me donne un calendrier).
- Interviewer : « De quelles manières sont fixées ces fêtes ? ».
- Interlocuteur : « Nous consultons un livre, fait par des astrologues, il s'agit du *Kowshika Panchiangam*, chaque temple consulte un livre similaire. Celui qui nous concerne est au Canada ».
- Interviewer : « Faites-vous des cérémonies mortuaires ? ».
- Interlocuteur : « Cela arrive. Les corps sont parfois transportés au Sri Lanka et l'incinération a lieu là-bas. Mais c'est rare. La plupart du temps, les cérémonies ont lieu au temple. Après les gens vont au crématorium ».



Photo 1- Vue générale. Les panneaux à gauche indiquent les horaires et les jours des prochaines cérémonies

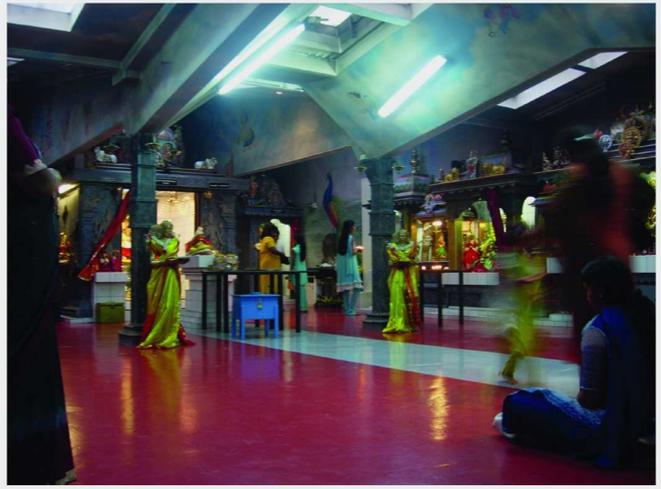


Photo 2- Au centre du temple, la murti de Shiva (derrière la boîte à donations en bleu)



Photo 3- Pendant la pûjâ (derrière le pûjâri, le linga de shiva)

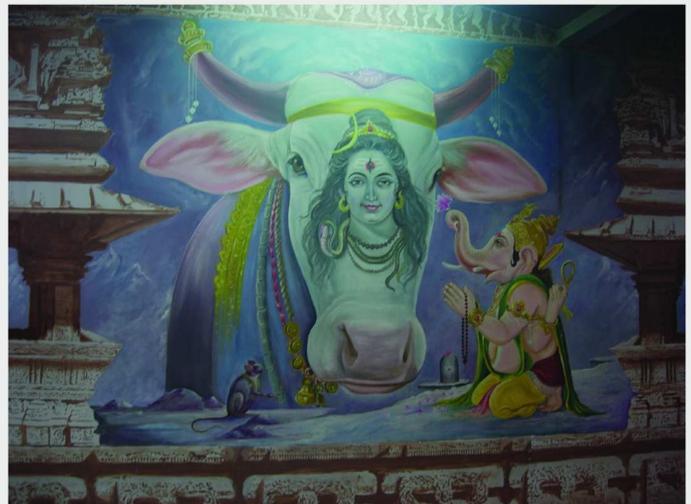


Photo 4- Détail des peintures murales du temple. Ici Shiva et Ganesh avec leurs vâhanas respectifs.

1.2/ Nommer les lieux, marquer l'espace : la religion en tant que référent spatial.

La situation migratoire pose la question du lien entre identité et territoire et ne peut être comprise que replacée dans l'ensemble diasporique, dans un nous éclaté géographiquement mais reconstitué dans chacune des localités de la diaspora. Ainsi, il est intéressant de nous interroger sur les manières dont les Tamouls reconstruisent, inventent effectivement du territoire, récupèrent leur espace de vie, et fabriquent un habiter véritable (b/ Gervais-Lambony, 2003) tout en focalisant notre analyse sur la fonction de ces lieux sacrés dans ce processus de construction, et sur ce que sont ces lieux pour les Tamouls et pour la société d'accueil. Car, si l'on peut affirmer sans trop se tromper que ces édifices religieux, caractérisés par des pratiques que l'on pourrait qualifier d'irrationnelles dont le sens n'est ni évident, ni univoque, sont pour la communauté tamoule, plus que de simples lieux où s'expriment la sacralité – ils jouent surtout la fonction de lieux symboliques en ce qu'ils sont des « *constructions rhétoriques destinées à désigner par connotation le territoire et la collectivité sociale qui l'érige* » (Debarbieux, 1995 : 99) – cela ne se vérifie pas pour la société d'accueil. Dès lors, ces lieux ne vivent que par l'expérience de ceux qui les pratiquent :

« Sa pratique édifiante assure, dans l'instant, par l'immersion du sujet dans le symbole, l'inscription de celui-ci dans la mémoire du territoire. Par cette expérience, le lieu autorise la communication entre les échelles de temps et de mémoire ; de temps car la pratique de l'instant, l'expérience, met le sujet en contact avec l'évènement passé et la continuité qui les séparent ; de mémoire car celle qui naît de l'expérience est mise en contact avec la mémoire collective » (Debarbieux. 1995, p106).

Mais ces lieux ne sont pas seulement là pour solliciter la mémoire afin de sauver les meubles devant la menace d'une dilution identitaire. D'ailleurs, ils ne sont pas inévitablement des lieux de mémoire. Certes, ce sont des lieux dont on parle, mais ce sont surtout, pour l'individu ou le groupe tamoul, des lieux à partir desquels on construit l'espace, physique et mental, d'où l'on définit, sensibilise et interprète le territoire, où l'on exprime le vœu qu'il y ait de l'être.

À dire vrai, il semble que ces lieux aient toutes les caractéristiques de hauts lieux, en ce qu'ils permettent de dire l'histoire de ces individus ou groupes, aussi bien que l'espace. Ces édifices

religieux sont des lieux tout à fait spécifiques que l'on peut voire raconter, qui ancrent la communauté tamoule dans ses valeurs. Il semble que cela soit à partir d'eux que les Tamouls sensibilisent le pays d'en bas et se donnent à voir à la société d'accueil, au groupe majoritaire. Virtuellement, le haut lieu définit le territoire depuis lequel on peut l'observer. Du haut lieu on possède une vision panoptique du territoire.

« Cet usage du lieu souligne que sa capacité à symboliser le territoire coïncide avec la capacité de la pratique collective à symboliser la communauté » (Debarbieux, 1996 : 18).

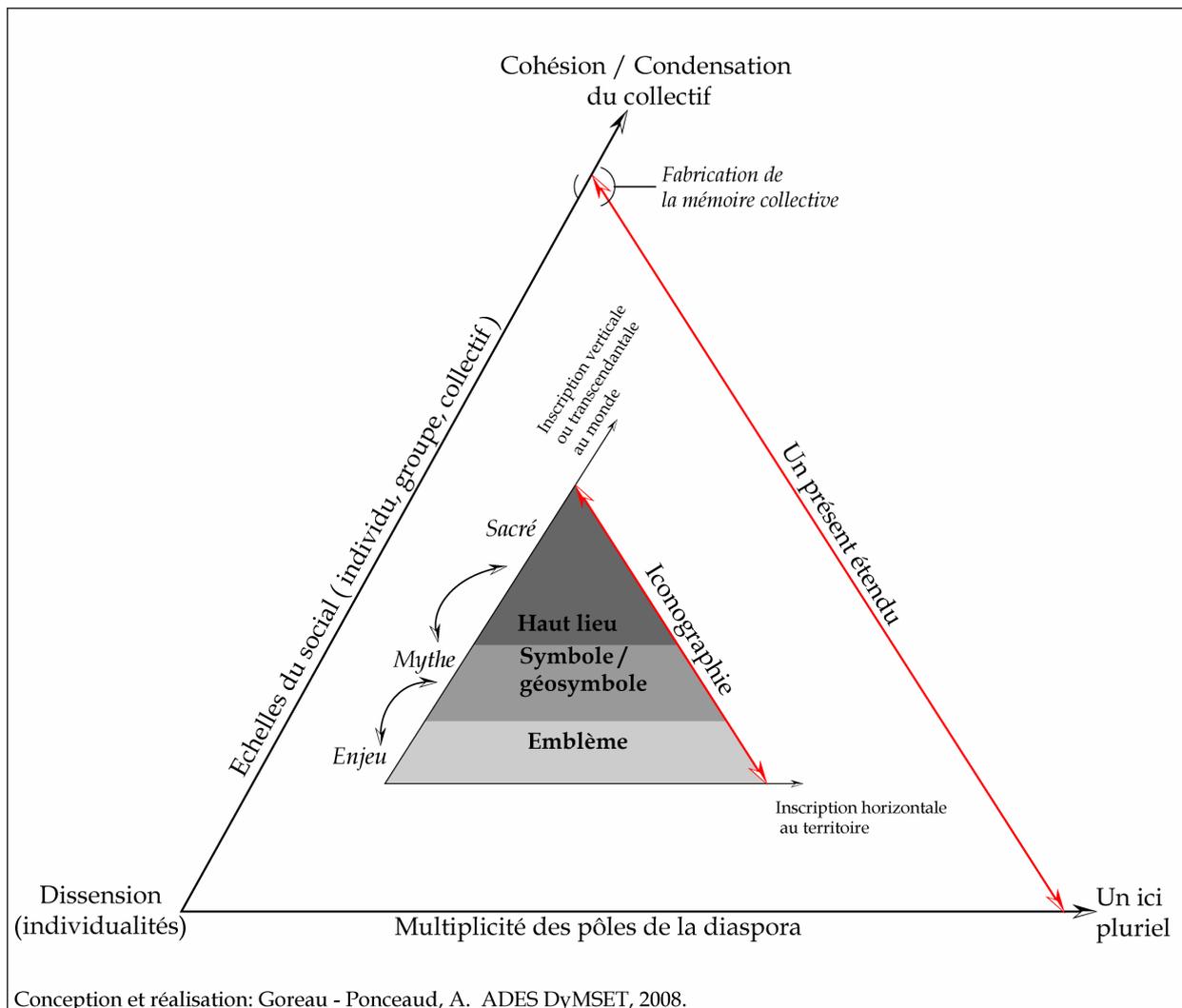
Pour la société d'accueil, ces édifices seraient des lieux attribut au sens de Debarbieux (1995) c'est-à-dire une sorte de logo, à partir duquel on pourrait appréhender et désigner la communauté tamoule vivant sur cet espace. On aura compris qu'au-delà de toutes suppositions stéréotypées, ces lieux sont spécifiques pour les Tamouls en ce qu'ils représentent des cadres d'expériences qui raniment leur référence au groupement social et au territoire de ce dernier, leur permettant de ne plus être étrangers à eux-mêmes. Le haut lieu ne résulte donc pas d'une décision arbitraire. Même si sa création nécessite des fonds, des investissements de toutes sortes, souvent animés par un personnage charismatique de la communauté, il n'en reste pas moins vrai qu'il importe que son avènement soit sans cesse renouvelé par une grande part de la communauté.

Ces lieux permettent d'entretenir un sentiment de communion et sont capables de fixer une mémoire dite collective. On pourrait penser qu'il s'agit là d'une illusion, mais comment expliquer la fréquentation massive de ces édifices, même chez les jeunes générations. Ainsi, le territoire s'impose dans le lieu, et la communauté s'impose à l'individu.

Enfin, s'il y a haut lieu, y a-t-il en contrepoint des bas lieux ? En d'autres termes est ce que le haut lieu renvoie à l'absence, ou au blanc, l'ensemble du reste du territoire ? On se doit de répondre non. D'une part parce que ces lieux ne sont pas extraits de l'ensemble du territoire et s'articulent à d'autres lieux de celui-là, et d'autre part parce que l'introduction de la référence religieuse marque le fondement d'un lien social et assigne une identité à l'espace. L'idée d'appropriation fonde en effet le processus de territorialisation, et le religieux contribue à la production et à la légitimation d'instruments conceptuels et symboliques permettant de penser les territoires, de les organiser, de les contrôler. Mais à quels types de constructions

territoriales ces lieux spécifiques sont-ils liés ? Et de quelles manières les Tamouls territorialisent-ils leur espace à partir d'eux ?

Figure 10 - Les édifices religieux : de sacrés lieux



Les lieux de culte procèdent d'une double inscription : horizontale au territoire (ils sont inscrits dans ce dernier même si ils agissent souvent en tant que symboles) et vertical ou transcendante au monde (par le caractère sacré qui les caractérisent). Au-delà des dissensions personnelles dans la qualification de ces lieux : emblème, géosymbole ou haut-lieu, les lieux de culte permettent de rassembler par delà les clivages, créant ainsi une certaine cohésion. Au-delà de leur multiplicité (on recense par exemple plus d'une dizaines de temples hindous en Île-de-France), le message dont ils sont porteurs permet la formation d'un présent étendu et d'un ici pluriel.

2/ Des lieux au cœur de quels types de constructions territoriales ?

L'établissement de lieux de cultes liés aux communautés tamoules en Île-de-France traduit cette tension permanente entre particulier et universel. À tel point qu'il semble que les identités et les mémoires se transforment à travers le temps et tendent plus à être des constructions subjectives de la réalité que des phénomènes fixes et objectifs. Les migrants tamouls ont amené avec eux des éléments de leur pays d'origine, des normes et valeurs, qui compliquent le processus d'acculturation : le marquage religieux de l'espace agit comme symbolisation d'une mémoire de l'ailleurs. Et, si les fonctions religieuses sont d'abord d'intercession, n'oublions pas que leurs retombées géographiques sont importantes : ceux qui croient aux mêmes dieux sont soumis aux mêmes craintes et aspirent aux mêmes formes d'accomplissement sur terre ou dans l'au-delà, ils n'auraient pas le sentiment d'appartenir au même groupe et de constituer une cellule unie et homogène si leur foi n'était pas investie dans le même lieu, et ne se reconnaissait dans les mêmes rituels collectifs (présent étendu et ici pluriel de la figure 11).

Cependant, si ce lien entre les personnes et les icônes constitue le ciment du groupe, il conduit aussi à la définition d'un territoire dont les autres communautés, attachées à d'autres iconographies, sont exclues (Gottmann, 2007 : 200) : ces lieux de cultes deviennent plus que des mûles de résistance au changement ; ce sont des éléments au cœur d'une organisation socio-spatiale.

Ainsi, après avoir évoqué les liens entre le profane et le symbolique, je voudrais, maintenant, me focaliser sur les principes organisateurs du religieux et du sacré qui aboutissent à penser, organiser, hiérarchiser et contrôler les territoires. Tout en ayant à l'esprit que selon que l'on se place du côté des temples hindous ou des églises chrétiennes, cette organisation spatiale n'aura pas forcément la même forme, la même configuration. D'ailleurs, je dois présenter ces dissemblances comme un résultat de recherche ; les décrire, les expliciter, mais pas forcément qualifier le type de construction territoriale que ces lieux d'expression du sacré engagent. Ce serait maladroit de ma part, bien que certaines formes rappellent des modèles connus en géographie : réticulaire d'un côté, et gravitaire de l'autre. C'est pourquoi ce raisonnement va se scinder en deux parties : l'une sera consacrée aux formes de constructions territoriales liées aux églises chrétiennes, l'autre décrira les processus concernant les temples hindous.

Dans les deux cas, nous verrons que ces constructions territoriales interrogent la catégorie de communauté et qu'elles correspondent à des espaces représentés.

2.1/ Logiques d'accessibilité et « paroisses RER »

Comme je l'ai dit précédemment, la grande majorité des Pondichériens installés en Île-de-France sont catholiques. Leurs pratiques religieuses telles que l'on peut les observer aujourd'hui dans certaines églises, sont très récentes et résultent de la fondation d'une aumônerie catholique au début des années 1980. Celle-ci fut principalement créée pour servir les Tamouls, dans les domaines linguistiques et religieux, dont le nombre ne cesse de s'accroître à partir des années 1980 avec l'afflux des réfugiés sri lankais qui se conjugue également avec l'arrivée progressive des Pondichériens. C'est d'ailleurs pour cela que cette aumônerie s'appelle dorénavant l'aumônerie catholique tamoule indienne¹⁰³. Cependant cette dernière va se couper progressivement des Sri Lankais, à mesure que les Pondichériens vont trouver en elle un cadre approprié pour exprimer leur identité culturelle, qu'ils ne peuvent afficher dans la vie publique.

C'est particulièrement vrai en ce qui concerne le développement du culte lié à la Vierge de Velankanni qui va peu à peu engendrer un jeu de pouvoir et de prestige parmi cette communauté, la scindant, la divisant en de multiples groupes, dès le milieu des années 1990. Cette concurrence produisant de l'éclatement correspond à la volonté de doter chaque groupe Pondichérien d'une messe tamoule afin d'éviter les déplacements à l'aumônerie, qui se situe à Paris, dans le 12^{ème} arrondissement.

Je vais analyser dans cette partie les implications à la fois sociales et spatiales que génère ce culte. Mais avant, il faut préciser la genèse du culte de la Vierge de Velankanni pour ne pas susciter d'ambiguïtés.

¹⁰³ <http://www.aumerietamouleindienne.org/index.php?page=accueil&lang=FR&a=0&b=0>

2.1.1/ Du culte de la vierge de Velankanni....

Velankanni, ou Velanganni, ou encore Vailankanni, est une ville du Sud de l'Inde, située dans le district de Nagapattinam, dans l'État du Tamil Nadu, sur la côte de Coromandel, à plus de 350km au Sud de Chennai. Son origine étymologique – Velankanni signifie la ville de la Vierge – renvoie à ce qui lui procure sa singularité : il s'agit d'un important site de pèlerinage catholique, le plus important d'Inde, ce qui lui vaut parfois des désignations du type « *la Lourdes de l'Est* »¹⁰⁴ ou encore « *la Mecque d'Asie du Sud* »¹⁰⁵ pour les catholiques.

L'histoire derrière cette notoriété est fondée sur trois événements qui ont eu lieu à partir du XVI siècle : la Vierge à l'enfant, revêtue d'un sari tissé et porté selon la coutume du pays tamoul, le drapé jeté sur l'épaule gauche, y aurait fait son apparition à trois reprises. Mais son culte fut seulement initié par les Portugais à leur arrivée au début du XVII, et s'est développé au cours des siècles donnant lieu aujourd'hui à une célébration importante du 29 août au 8 septembre, rassemblant plusieurs millions de fidèles qui viennent prier dans la basilique. Durant cet événement, la messe est célébrée en six langues, quatorze fois par jour.

Le culte de Notre Dame de Velankanni, Velankanni Matha ou Arokia Matha est populaire et fédérateur. Il ne concerne pas seulement les catholiques, mais aussi les hindous qui la prient souvent, voyant en elle la figure de la déesse *Mariyamman* (Waghorne, 2002 : 27). Du fait que ce site soit localisé au Tamil Nadu, les gens de cet État lui attribuent une identité tamoule et la justifient par son aspect vestimentaire. Bien sûr, le culte de la Vierge de Velankanni ne s'arrête pas aux frontières du Tamil Nadu, il est véhiculé par et à travers les membres de la diaspora tamoule, et plus particulièrement par les Pondichériens. Et, c'est ce culte qui cristallise les activités religieuses des Pondichériens en Île-de-France.

Si au départ ce culte se pratiquait seulement à l'aumônerie catholique tamoule indienne de Paris, il s'est vite diffusé dans l'ensemble des communes où sont installés les Pondichériens, donnant lieu à un jeu de pouvoir entre certains groupes qui n'est pas sans poser de problèmes aux aumôniers indiens qui, malgré leur vocation à former une unité homogène, sont sans cesse confrontés aux revendications de quelques personnes dominantes. C'est ainsi que l'on a assisté au cours des années 1990 à l'utilisation du religieux, et plus particulièrement à

¹⁰⁴ <http://www.cwnews.com/news/viewstory.cfm?recnum=53261>

¹⁰⁵ <http://www.tamilnow.com/tourism/nagapattinam/velankanni-church.html>

l'utilisation du culte de la Vierge de Velankanni, dans la construction du statut hiérarchique.

« *Dans cette perspective, installer une Vierge de Velankanni est une manière d'obtenir du prestige et la reconnaissance des dévots* » (Sébastien, 2002 : 112).

Au sein de la communauté pondichérienne se sont donc développées d'autres « communautés » situées à Sarcelles, Pontoise, Trappes, Mantes-la-Jolie, Evry, Antony et Villiers-le-Bel (il en existe quatre autres en province : à Chartres, Evreux, Vernon et Lyon).

Il s'agit là d'un glissement sémantique. Ces « communautés » correspondent à un ensemble de membres qui s'organisent pour proposer des fêtes catholiques en tamoul à leurs compatriotes. Elles se composent d'un responsable, d'un chef de chorale et d'un groupe de personnes impliquées dans la chorale en tant que chanteurs ou instrumentalistes. Ajoutons que le lieu de résidence n'est pas toujours un critère d'appartenance à une communauté, principalement lorsqu'il s'agit de celle de Paris.

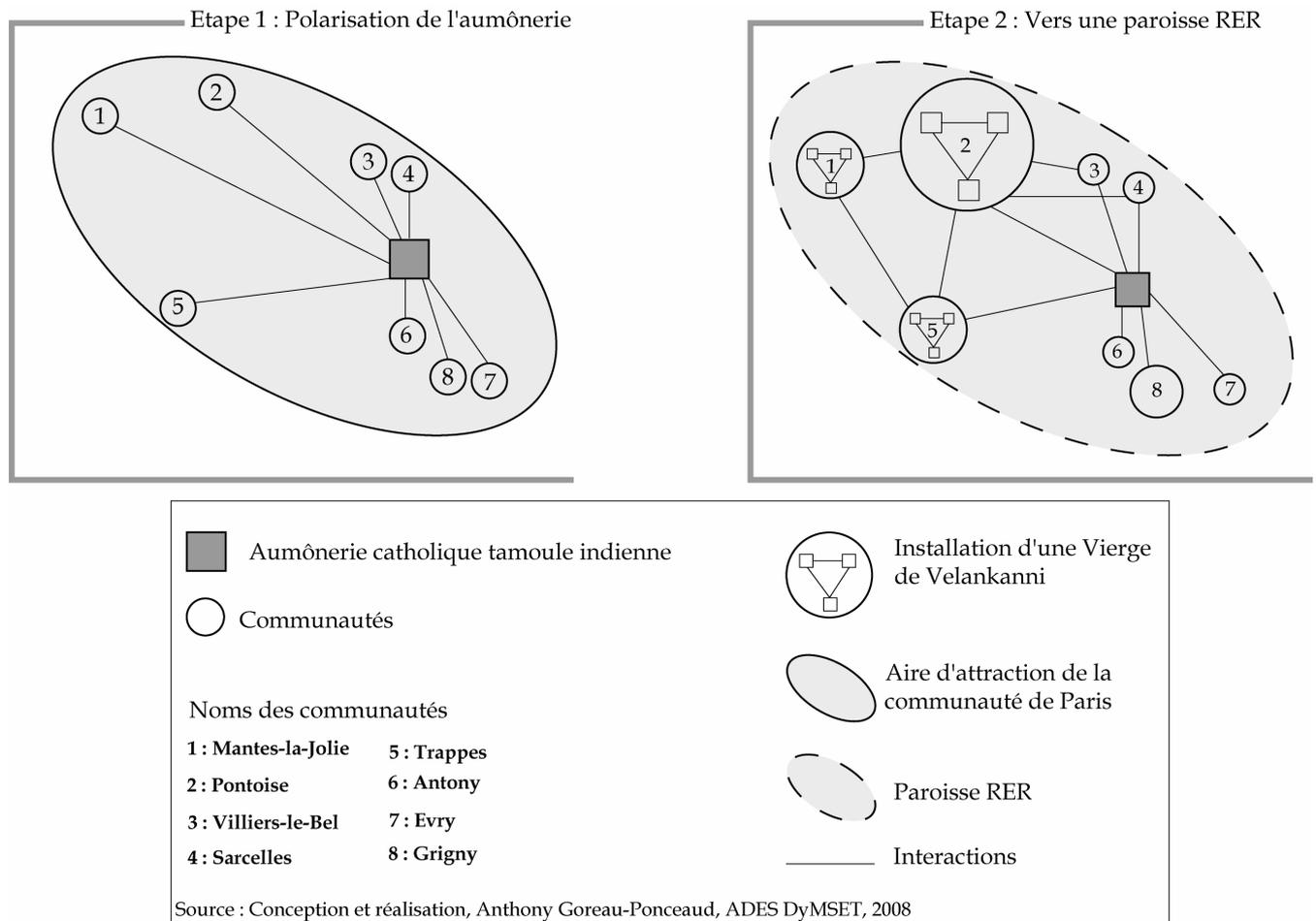
Le schéma utilisé entre ces communautés est le même : activités religieuses, messes en tamoul, chorale et installation d'une statue de la vierge de Velankanni dans l'église afin de célébrer sa fête communautaire. À l'instar des mûrtis pour l'hindouisme, toute statue de la Vierge installée doit être honorée d'une fête annuelle commémorant le jour fondateur. Il y a là une forme de syncrétisme entre les rites hindous et catholiques.

Ainsi, le culte de Velankanni est opérateur d'altérité. Les distinctions entre les différentes communautés s'établissent en fonction de leurs activités, mais aussi en fonction du statut de son responsable. N'oublions pas que les chrétiens ont conservé le système de caste même après leur conversion. De fait, ils participent eux aussi à ce modèle de construction et de légitimation du statut hiérarchique basé sur la caste¹⁰⁶. Mais pas seulement, la majorité des Pondichériens installés en France ayant fait ou faisant carrière dans la fonction publique, plus précisément dans l'armée (militaires retraités ou en activité), « *les familles dominantes au sein de l'aumônerie (...) se hiérarchisent selon deux critères non traditionnels : le statut économique et le grade militaire* » (Sébastien, 2002 : 108).

¹⁰⁶ Les Pondichériens se partagent entre bonnes castes (*vellalar, mutaliyar, vanniayar*) et intouchables (*paraiyar, pallar*). Les bonnes castes de l'Inde du Sud appartiennent au quatrième varna. Du fait de la quasi-absence des varnas intermédiaires, elles occupent une place dominante dans la stratification sociale.

Il y a donc rivalités de pouvoir intra et inter-communautés, qui s'expriment à l'intérieur d'une communauté unique celle des Pondichériens, mais aussi entre les « communautés », les différentes paroisses, afin d'obtenir la place de leadership. Cette compétition donne lieu à des constructions territoriales inédites, basées sur un espace sacré.

Figure 11 - Rites et organisation socio-spatiale



2.1.2/ ...À sa traduction socio-spatiale en Île-de-France.

À travers le culte de la Vierge de Velankanni, on peut trouver un ordre, une hiérarchie socio-spatiale et y reconnaître un système qui exprime des organisations territoriales qui coexistent, coopèrent, se succèdent et parfois se contredisent. Cette organisation est le fruit d'acteurs individuels et institutionnels, si nous reconnaissons l'aumônerie et les « communautés » comme appartenant à cette deuxième catégorie.

En effet, jusqu'au début des années 1990, lorsqu'il n'existait que l'aumônerie tamoule, celle-

ci détenait une certaine capacité de polarisation et d'attractivité sur l'ensemble des Pondichériens installés dans les diverses communes d'Île-de-France, en concentrant l'ensemble des pouvoirs de décision ayant trait aux rituels. Elle centralisait l'ensemble des acteurs, des fonctions et des objets liés au culte de la Vierge de Velankanni. De cette manière, elle entretenait avec la périphérie des relations dissymétriques et en bénéficiait par le rayonnement que cela lui procurait. La périphérie, quant à elle, maintenait une relation de dépendance envers l'aumônerie. Les tamouls étaient obligés de se déplacer vers le centre, à la chapelle Notre dame de Velankanni, dans le 12^{ème} arrondissement pour pratiquer leur culte (étape 1 de la figure 11)

Mais, à partir du milieu des années 1990, face à cette position hégémonique, les Tamouls ont agencé leur espace culturel pour régler les questions liées à la gestion de la distance et aux relations de pouvoir. Par quels moyens ? En créant de nouvelles centralités en périphérie par l'installation d'une Vierge de Velankanni dans une église déjà existante. C'est ainsi qu'à Pontoise, dans le Val d'Oise, une Vierge de Velankanni a été inaugurée en octobre 1993, date à laquelle fut célébrée la première messe tamoule dans les lieux. Pour légitimer ces nouvelles centralités, il n'y avait plus qu'à concevoir des « communautés » créatrices d'activités religieuses. C'est ainsi que la communauté tamoule de Pontoise avec sa chorale célèbre une messe en tamoule tous les premiers dimanche du mois à l'église Notre Dame de Pontoise, et qu'elle commémore la fête de Notre Dame de Velankanni tous les 1er samedi du mois d'octobre. D'ailleurs le 7 octobre 2006, cette cérémonie était présidée par Monseigneur Antony Anandarayar, archevêque de Pondichéry venu en France exclusivement pour cette occasion.

Texte 27 - La Vierge en procession¹⁰⁷

« Tous les 1er samedis d'octobre à Notre Dame de Pontoise, la statue est sortie en procession extérieure. C'est une grande fête pour nous. Elle attire presque 2 000 fidèles. Et pas seulement des catholiques. Les hindouistes viennent prier Notre Dame de Velankanni à leur façon. Pour eux c'est une déesse. C'est important d'avoir cette statue. Velankanni est une ville du sud de l'Inde où l'on compte beaucoup de miracles. Comme à Lourdes ».

¹⁰⁷ Entretien avec Serge BONPAPA, responsable de la « communauté » de Pontoise, 2006.

Aujourd'hui la communauté pondichérienne d'Île-de-France possède huit messes tamoules mensuelles célébrées dans cinq paroisses de la région : Sarcelles (église Jean XXIII), Grigny (église Notre Dame de la Joie), Paris (chapelle Notre dame de Velankanni), Mantes-la-Jolie et Pontoise (Notre Dame de Pontoise) ; quatre célébrations annuelles spéciales (Pongal, sacré-cœur à Montmartre, fête de l'amitié, Notre Dame de la Médaille Miraculeuse), un pèlerinage officiel à Lourdes, et surtout, six fêtes en l'honneur de la Vierge de Velankanni dont quatre de type communautaire (Paris, Pontoise, Mantes-la-Jolie et Trappes). On assiste ainsi à ce que Brigitte Sébastia nomme une ethnicisation des pratiques religieuses (2002). L'usage de la langue tamoule dans ces communautés est exclusif (étape 2 de la figure 11).

Ces communautés se hiérarchisent entre elles en fonction des activités qu'elles proposent et en fonction du statut du responsable de la communauté, qui lui-même dépend du grade militaire, du niveau économique et de la caste. En somme, « *Les enjeux autour des installations de Vierges de Velankanni, dans cette situation particulière d'immigration, attestent que cette représentation fonctionne comme un marqueur d'identité et une opératrice d'altérité* » (Sébastien, 2002 : 112).

Le rapport à la Vierge de Velankanni est intense en raison de deux analogies : le pays d'origine et cette situation ambivalente liée à l'immigration : à la fois ici (car installée en France) et là-bas, dans plusieurs univers culturels. Tous deux entretiennent cette contradiction qui nous semble, d'extérieur, difficile à vivre. Ainsi, l'identification de la culture tamoule à la Vierge de Velankanni, justifie que ce soit cette figure singulière que les Pondichériens privilégient lorsqu'ils veulent exprimer leur identité ou concurrencer une autre communauté. C'est ainsi que diverses communautés ont réussies à faire installer cette statue dans leur paroisse : Mantes-la-Jolie, Pontoise et Trappes. Cela leur offre la possibilité d'organiser une fête communautaire et donc l'opportunité de magnifier une identité tamoule.

Malgré tout, ces paroisses entretiennent des relations entre elles. Comme beaucoup de groupes minoritaires issus de l'immigration, les Pondichériens forment une « paroisse RER », un ensemble de paroisses reliées entre elles par le réseau de transport, permettant d'entretenir des rapports de complémentarité entre les différentes paroisses. On remarquera que c'est la gestion de la distance qui a fait naître ces paroisses en périphérie de Paris, organisant une communauté au travers des principes de contiguïté, mais que ces paroisses sont au final reliées entre elles par les transports qu'utilisent les Pondichériens pour assister aux différentes

messes tamoules qui ont lieu à des jours différents dans l'ensemble de ce réseau paroissial : le premier samedi du mois à Grigny, le premier dimanche à Pontoise, le second vendredi ainsi que le troisième dimanche à Sarcelles, et tous les samedis à Paris.

Cette paroisse RER a tout d'un système géographique performant qui combine organisation en réseau et territoires. À petite échelle elle forme un réseau qui lie les paroisses entre elles. Et si l'on dit souvent d'un réseau qu'il est hiérarchisé, il est difficile d'entrevoir un quelconque ordre entre les paroisses. Seule la Chapelle Notre Dame de Velankanni, où siège l'aumônerie a pour fonction d'organiser la diffusion de l'information au sein de ce réseau. À grande échelle, tout un réseau de proximité, organisé et fondé autour des paroisses assurent la jonction entre les phénomènes géographiques de nature réticulaires et de nature « aréolaires » (de surface)¹⁰⁸ ainsi que la connexion entre réseau et territoire. À cette échelle, ces paroisses aident à la cristallisation de représentations collectives, qui s'ancrent dans des communautés. À l'inverse, le réseau que l'on a nommé « paroisse RER » concourt à la définition d'une seule communauté, dite pondichérienne.

2.2/ D'une divinité à l'autre : d'une communauté à l'autre

L'organisation spatiale liée aux lieux de cultes hindous est à l'opposée de celle que nous venons de décrire. D'ailleurs, celle-ci apparaît comme une originalité par rapport au reste de l'ensemble diasporique que l'on pourrait qualifier, pour être encore plus précis dans la catégorisation, d'hindou.

En effet, à l'inverse de ce qu'ont pu montrer Christophe Jaffrelot et Ingrid Therwath (2007), en ce qui concerne le Royaume-Uni, les Etats-Unis et le Canada, ces temples ne pratiquent pas directement d'activités politiques transnationales. Pourquoi ? Principalement parce que contrairement à ces pays anglo-saxons, la France n'a pas, et ne pratique pas, une politique discriminatoire institutionnalisée envers les tamouls et envers, plus largement, les groupes dits minoritaires. Cette différence est essentielle. Elle explique l'absence d'une mobilisation sur des fondements ethno religieux, à l'inverse de ce qu'a pu exposer Sandhya Shukla à propos des « Little India » de *Jackson Heights* à New-York et de *Southall* à Londres (2003), et la

¹⁰⁸ Brunet, 1992 : 43.

faiblesse des relations qu'entretiennent les temples entre eux, qui ne sont fédérés par aucune sorte d'association ou d'organisation nationaliste hindou du type RSS.

De plus, lors de nos enquêtes, nous n'avons pas relevé l'existence de « *temples pan hindous qui combinent des traits architecturaux propres aux styles du nord et du sud de l'Inde et qui accueillent des divinités de toutes les sectes de l'hindouisme* » (Jaffrelot & Therwath, 2007 : 19). Toutefois, nous ne nions pas le fait que dans ces fragments du monde indien, il y ait des entrepreneurs politiques venus du Sri Lanka ayant pour volonté de susciter des vocations nationalistes (voir 3.3). Ce que nous présentons comme une originalité, et prétendons l'être, est liée au contexte national, que l'on qualifie souvent trop hâtivement de républicain. Ainsi, nous n'avons pas constaté de mobilisation identitaire organisée par et pour la religion au sein des quatorze temples hindous qui ponctuent l'Île-de-France.

Ils ont toutefois en commun plusieurs caractéristiques : ils appartiennent majoritairement (11 sur 14) à la communauté tamoule sri lankaise au travers d'associations, ils sont installés dans des appartements en location, dans des anciens ateliers, ou dans des magasins anciennement voués à la vente ; les statues des divinités sont en métal, les cérémonies proposées sont à peu près les mêmes, se partageant entre les pûjâ quotidiennes, les rites du cycle de la vie, et les cérémonies des divinités installées dans les lieux de culte. Alors, quels éléments font que certaines personnes préfèrent aller dans un temple plutôt que dans un autre ? Et, pourquoi aller à la Chapelle pour pratiquer son culte alors même que l'ensemble des temples hindous situé en Île-de-France possède des mûrtis de Ganesh, Murugan et Mariyamman ?

Cependant les deux temples de la Chapelle, au regard des résultats de nos enquêtes, ont une large aire d'attraction qui va au-delà de la région Île-de-France. Ainsi, pourquoi se déplacer, alors que le temple de la commune où l'on réside propose des activités rituelles similaires ?

L'explication est à rechercher, une fois de plus, du côté de la distance et des façons de la gérer. En effet, si ces deux temples enregistrent une large audience c'est d'abord parce qu'ils sont connectés de manière efficiente à l'ensemble des flux, via les réseaux de transports. Mais cette explication n'est pas suffisante. Leur attractivité tient aussi à des effets cumulatifs liés à la situation de la Chapelle : il s'agit d'une centralité minoritaire. Ce sont donc des facteurs géographiques très communs qui expliquent cette polarisation : le site (un nœud de communication) et la situation (une centralité minoritaire). De plus, le temple dédié à Mariyamman, ne se contente pas uniquement d'activités rituelles, l'immeuble dans lequel il

est situé, abrite au rez-de-chaussée une école dite *Tamoul Cholai* qui organise des cours de langue tamoule et de *Bharata Natyam*. On y trouve également le siège de l'organisation *TRO* ou *ORT* (Organisation de la Réhabilitation des Tamouls). On comprendra aisément que cette diversification des activités concourt à une large fréquentation des temples de la Chapelle et à un rayonnement qui dépasse largement Paris.

« *J'habite la Courneuve, mais je viens au moins trois fois par semaine à la Chapelle. Pas seulement pour y faire des achats, mais aussi pour y voir des amis, des connaissances, et pour aller au temple de Ganesh. C'est sur ma ligne de RER, c'est pratique* » (Extrait d'un entretien mené en 2007).

Ces mêmes effets cumulatifs interviennent également dans la densité des temples hindous, au nombre de trois, à la Courneuve. Mais au-delà de cela, il semble que l'organisation spatiale des temples est à rechercher dans un argument qui revient sans cesse dans nos entretiens : l'attachement individuel à une divinité en particulier.

Les hindous qu'ils soient sri lankais ou non, dans leurs pratiques religieuses en France, ont tendance à privilégier le temple qui renferme la divinité à laquelle ils sont attachés. Ce temple n'est pas forcément à côté de leur logement. C'est pourquoi, si l'on peut dire que les temples sont des révélateurs de l'implantation des Tamouls en Île-de-France, ils ne sont en aucune manière à l'origine de constructions territoriales fondées sur le modèle des paroisses. Leur aire d'attraction dépasse toujours les limites de la commune, de l'arrondissement, ou encore du département, dans lequel il s'insère.

Texte 28 - Pratique des lieux et divinité familiale

« *Mon père entretient peu de relations avec les autres temples. Bien sûr on connaît leur existence, on connaît chacun des fondateurs, nous faisons généralement appel aux mêmes astrologues, aux mêmes architectes, mais cela ne va pas plus loin. Les gens viennent ici pour Murugan, ils viennent pour prier leur divinité. Il y en a qui viennent de loin. Simplement car ils ont une affection particulière pour Murugan* » (Balakrishnakurukal, interrogé en 2008).

C'est particulièrement vrai en ce qui concerne les temples dédiés à Vishnou et à Shiva, deux divinités contrastées du panthéon hindou, qui s'adressent donc à deux publics différents. D'ailleurs, la localisation de ces deux temples suit cette opposition : celui de Shiva est établi à la Courneuve, donc au Nord de Paris, tandis que celui de Vishnou à Choisy-le-Roi, au Sud de la capitale. Ces différents courants doctrinaux de l'hindouisme traduisent peut-être ainsi une stratégie d'implantation spatiale. Leur aire d'attraction est d'autant plus grande qu'ils sont spécifiques, pour ne pas dire qu'ils fournissent une offre rituelle très spécialisée. D'ailleurs nous avons pu nous en rendre compte lors de la fête de Shiva qui a eu lieu du 5 au 24 juillet 2008 dans le temple de la Courneuve. Les gens venaient de l'ensemble des départements d'Île-de-France pour assister aux processions à l'intérieur du temple.

Ainsi, l'aire d'attraction de chaque temple semble assez élastique. Elle dépend toutefois de la capacité de chaque édifice à centraliser la communauté tamoule, en lui proposant des points d'ancrage, dont la vivacité dépend d'activités annexes (voir ci-dessous). Même s'il n'y a pas véritablement de concurrence entre les temples ni d'ailleurs de collaboration, il n'en est pas moins vrai que le temple de Ganesh de la Chapelle s'affiche comme le leadership de l'ensemble de ces édifices. Principalement parce qu'il est le seul à avoir le droit d'organiser tous les ans un défilé, une procession dans les rues de Paris. Derrière une solidarité de fait qui s'affiche au sein des Tamouls, cet avantage douloureux crée des tensions.

« Vous avez dû remarquer qu'il y avait plusieurs temples en Île-de-France. Mais il n'y en a seulement un qui a le droit d'organiser une procession dans les rues. C'est important pour nous la procession. On a fait une demande pour en faire une. Mais elle a été refusée. Alors comme les autres temples, on fait la procession à l'intérieur des murs, mais ce n'est pas pareil » (Balakrishnakurukal, interrogé en 2008).

Ces tensions nous rappellent l'importance de ne pas figer les groupes, de ne pas réifier les catégories. Mais surtout elles témoignent de l'attachement d'un groupe à son lieu de culte. Ces édifices n'étant reliés entre eux que par les réseaux de transports, on peut s'interroger sur la nature des liens au sein de la communauté tamoule. Ainsi, que ce soit l'organisation socio-spatiale induite par le culte de Velankanni ou encore celle induite par les temples hindous, toutes deux témoignent de la vacuité de la notion de communauté et de sa nécessaire

déconstruction. C'est pourquoi il faut nous focaliser sur les fonctions de ces lieux de culte pour les tamouls, afin de redonner sens à cette notion.

3/ Les fonctions du lieu de culte ?

À travers les différentes natures de lieux de cultes que nous avons évoqué ci-dessus – églises et temples, agissant à la manière de hauts lieux – nous pouvons mentionner trois types d'utilisation, trois fonctions de ces lieux.

La première, la plus facile et la plus logique, est de concevoir ces édifices comme un lieu de sociabilité, un centre communautaire (Vertovec, 2000 : 139), doté d'une forte capacité de socialisation, répondant à des besoins religieux, bien sûr, mais aussi culturels et sociaux. Cette fonction ne paraît pas très originale, on a souvent mentionné l'importance des organisations religieuses dans la vie sociale, fonctionnant telles des instances de socialisation par lesquels les individus font l'apprentissage des rapports sociaux et assimilent les normes, les valeurs et les croyances d'une collectivité ou d'un groupement humain donné. Mais cette instance de socialisation qui joue un rôle en parallèle à la famille, concurrence celles du pays d'accueil, en particulier les écoles.

Ce que nous pouvons observer, qui apparaît comme une singularité en ce qui concerne les catholiques ou les hindous, c'est que les adultes et plus curieusement (par rapport à un contexte national en crise) les jeunes générations sont ouverts, avisés et attentifs à la religion. Pour beaucoup, la pratique religieuse dans un édifice s'est intensifiée après leur arrivée en France. Nous pouvons interpréter cela comme le résultat de l'appartenance à un groupe minoritaire dans une société que l'on dit souvent laïque mais qui est en réalité multiconfessionnelle, multi religieuse, et où il est important de se distinguer pour exister en tant que groupe singulier. Cette peur d'une perte des repères religieux génère un nouvel intérêt pour l'hindouisme et le christianisme. Si bien que ces édifices ne sont pas que de simples lieux de socialisation, ils génèrent un processus de formation identitaire, une institutionnalisation du religieux, et des modifications sociales. D'autant plus que la présence de l'hindouisme en France métropolitaine est relativement jeune comparativement à l'île de la Réunion.

« *The temple is no longer just a centre for devotion, but is an oasis of Indian culture in an alien environment* » (Jachson, cité par Vertovec, 2000 : 124).

Parallèlement, la nature de chacun de ces lieux, lié à une certaine divinité, à un certain groupe, à une certaine confession, interroge la catégorie de « communauté ». Tantôt cette catégorie est plus restrictive que celle induite par les distinctions entre les différentes trajectoires migratoires, qui différencie d'un côté Français d'origine pondichérienne, Réunionnais, Mauriciens et Tamouls sri lankais de l'autre ; tantôt elle est inclusive soulignant un comportement flexible qui se manifeste dans la formation d'une identité transculturelle qui transcende ces frontières. De sorte que ces édifices permettent d'afficher et d'affirmer une identité pour soi et une identité pour les autres. Ils fournissent un appui considérable à la formulation d'un nous collectif. Devenus membres d'un groupe soudé par les mêmes pratiques, les Tamouls deviennent conscients de la perception que les autres ont d'eux, en même temps qu'ils comprennent et articulent comment ils souhaitent être perçus eux-mêmes. Cette mise en scène d'un nous collectif apparaît de manière intense lors des fêtes et des processions qui ont un effet performatif sur l'assertion symbolique d'une identité communautaire. C'est là la seconde fonction de ces lieux de culte.

La dernière fonction que nous voudrions analyser, c'est la capacité de ces lieux à stimuler des voyages imaginatifs et sensoriels avec le référent-origine qui à terme soutiennent un nationalisme que l'on voudrait qualifier d'ordinaire.

Ordinaire, car il s'inscrit dans la quotidienneté des gestes, des actes, des discours que l'on a sur et pour son pays d'origine. Ce nationalisme d'un niveau commun, banal, se distingue de celui perpétué par les LTTE, plus violent, plus agressif, plus provocateur. Ici, il s'agit d'entrevoir les connexions transnationales imaginatives ou réelles, plus ou moins puissantes, capables de faire perdurer un « tenir ensemble » transnational, une sorte d'indianité structurée par les édifices religieux.

3.1/Des lieux de sociabilité et de socialisation

Malgré l'importance des rituels et des prières domestiques prenant lieu et place autour de « *l'étagère à bons dieux* » (Robuchon, 1993) ou du placard à balais nouvellement transformé en autel afin de produire un espace symbolique singulier – « *point de départ et de retour pour*

tout itinéraire qui mène au monde extérieur, c'est-à-dire le monde environnant qui est étranger aux références tamoules » (Robuchon, 1993 : 134) – les temples pour les hindous ont acquis une importance spécifique. Pourquoi ? Parce que ce sont des lieux de sociabilité où s'engagent la parole, le discours et l'échange. Des lieux de sociabilité à caractère identitaire qui permettent de vivre intensément des relations publiques plus ou moins organisées et institutionnalisées par des conventions, où l'on peut trouver un peu de réconfort : tout le monde y parle la même langue, les comportements du pays d'origine y sont publiquement partagés, et les nouvelles échangées.

3.1.1/ Un sas entre ici et là-bas.

Texte 29 - Le temple, un lieu de sociabilité

« Si je viens ici, ce n'est pas seulement pour Mariyamman. Il y a mes amies ici. On prie d'abord et après on s'assoit. On discute. Ça fait comme une coupure. C'est bien de se retrouver là, on échange les dernières nouvelles. Pas seulement du pays, mais surtout de ce qui se passe ici, autour de nous, les enfants, tout ça... » (Entretien mené à la Chapelle en 2007).

« J'aime bien venir ici¹⁰⁹ le week-end, il y a beaucoup de monde. Nous nous connaissons tous. Nous nous voyons souvent en semaine. Mais le week end c'est différent. J'ai l'impression de rendre visite à ma famille. Ce n'est pas ma famille, mais je ne sais pas, on est soudé » (Entretien mené à la Courneuve en 2007).

Beaucoup de Tamouls ne se contentent pas de venir au temple pour les rituels, la prière et les cérémonies religieuses. La fréquentation des temples s'explique aussi par un besoin simple, celui de se retrouver dans un univers connu et reconnu où tout rappelle le référent-origine. De cette manière, il serait une sorte de sas entre ici et là-bas, entre ici et ailleurs. À tel point que les femmes en particulier viennent y passer des demi-journées plusieurs fois par semaine. Elles y parlent de leurs problèmes, de leurs angoisses, en particulier de la scolarité de leurs

¹⁰⁹ Par « ici », comprenez le temple de Shiva de la Courneuve.

enfants et de leurs problèmes de couple. Mais au-delà de ces tracasseries du quotidien, fréquenter le temple pour elles, permet de s'éloigner du foyer, d'être en rupture avec le quotidien, et souvent de pouvoir parler à d'autres personnes qu'aux membres du foyer, du ménage. Ceci est particulièrement vrai au temple de Maryamman, où les regroupements sont réguliers.

Après la pûjâ, les regards se croisent, les femmes vont peu à peu s'asseoir sur les marches près du vestiaire où elles restent longuement pour bavarder. Souvent dans ces instants, le brahmane, qui n'officie plus, s'amuse avec les enfants, les surveille du coin de l'oeil. Le mercredi après-midi apparaît comme un jour privilégié.

Ainsi, la fréquentation du temple rythme la vie sociale des femmes qui n'ont pas d'activité professionnelle. De cette manière, le temple constitue une sorte de « *continuité de l'espace domestique, un espace domestiqué où l'on se sent chez soi. [...]. Dans ce cas, cet espace (...) fonctionne comme un entre-soi ; il permet l'établissement de réseaux d'interconnaissance entre habitués qui se croisent régulièrement.* » (Hertzog, 2004 : 47-48). Selon les temporalités cet entre-soi prend toutes les formes d'un entre-soi de genre. À l'inverse, les fins de semaine, du vendredi au dimanche, sont caractérisées par une fréquentation beaucoup plus familiale, et le temple peut donner la sensation, aux premières générations de développer un sentiment d'appartenance proche de celui qui peut être développé au sein d'une famille élargie. Dit autrement, il devient le prolongement de la famille.

Cette présence en un même lieu de deux générations, parfois trois, bouleverse les habitudes de certaines familles, dont les parents ou les grands parents sont restés dans le *Vanni*, à Chennai ou encore à Jaffna, et active une certaine mélancolie, un mal du pays, une sorte de vague des passions, tout en permettant de dépasser le cadre de la famille nucléaire, et de revivre pour une journée au moins, de manière symbolique bien sûr, l'expérience d'une famille élargie.

En conséquence, dans certaines configurations, le temple détient la fonction de commutateur. Il est un "*home away from home called Desh Pardesh*" (Baumann, 2001 : 67). Il permet de relier les pôles nombreux et éclatés de la diaspora, tout en établissant des liens et des échanges entre les membres de communautés dispersés par la migration. Inséré dans le territoire de leurs pratiques quotidiennes, en allant au temple, les Tamouls dépassent leur identité de groupe, se connectent au référent-origine, aux autres pôles de la diaspora où sont

concentrés leurs proches, et passent ainsi du territoire à l'espace diasporique, via des trajets imaginatifs.

3.1.2/ Un outil de contrôle communautaire : un lieu d'apprentissage des normes et valeurs communautaires.

“The temple also serves as a supplementary school, a community centre, sometimes as a sport activity centre and generally a social place to meet fellow-Hindus. The temple makes Hinduism experiential and gives it a visible and concrete place to refer to, both for the Hindus and non-Hindus. It creates a sense of collective solidarity and a common identity” (Baumann, 2001: 68).

Texte 30 - Le tamoul, une langue diasporique?

- Interlocuteur : *« J'ai trois enfants. À la maison, on parle tamoul entre nous et aussi Français. C'est important qu'ils parlent le français correctement. C'est grâce à cela qu'ils pourront trouver un bon travail. Mais le tamoul c'est encore plus important. Sans cela, on ne pourrait pas communiquer entre nous. Tu comprends, j'ai de la famille éclatée un peu partout dans le monde. J'ai des cousins en Norvège, d'autres au Canada, une soeur en Allemagne, d'ailleurs je lui rends souvent visite, car il y a un grand temple à Berlin ; j'ai un frère aux États-Unis et un autre à Londres. Tu voudrais qu'on apprenne tous l'allemand, le norvégien ou encore le français pour que l'on communique entre nous ? En plus, leurs grands-parents à mes enfants, ils sont toujours au Sri Lanka, et eux ils ne comprennent pas le français. Tu vois mieux pourquoi mes enfants apprennent le tamoul ».*
- Interviewer : *« Et pourquoi ne pas utiliser l'anglais pour communiquer entre vous ? ».*
- Interlocuteur : *« En voilà une drôle d'idée ! D'accord moi je le parle, mais mes parents non, il va falloir qu'ils retournent à l'école. Et en plus, le*

tamoul c'est important pour nous, cela permet de savoir d'où l'on vient, de garder un lien. Même si je sais que l'on ne rentrera jamais définitivement au pays, grâce au tamoul, quand tu rentres un peu au pays pour quelques jours, tu n'as pas l'impression d'être trop étranger, et tu as l'air moins bête. Tu peux communiquer, échanger » (Extrait d'un entretien mené à la Chapelle en 2008).

- Interviewer : « *As-tu des enfants ?* ».
- Interlocuteur : « *Oui, j'ai trois enfants. Un de quatre ans, l'autre de trois, et le dernier a un an et demi* ».
- Interviewer : « *Leur as-tu donné des prénoms français¹¹⁰ ?* ».
- Interlocuteur : « *Non, tamouls. En fait cela peut faire français, comme mon prénom, car je m'appelle Antony, mais c'est par ce que nous sommes chrétiens* ».
- Interviewer : « *À la maison, tu parles en quelle langue à tes enfants ?* ».
- Interlocuteur : « *En tamoul, seulement en tamoul* ».
- Interviewer : « *Pour quelles raisons ?* ».
- Interlocuteur : « *C'est important que nos¹¹¹ enfants parlent le tamoul. En fait, c'est indispensable. Car, comment ils feront plus tard pour communiquer ? On a, ma femme et moi, de la famille à Sri Lanka, en Grande-Bretagne, en Allemagne, au Canada, en Norvège, aux États-Unis et en Australie. Alors, excuse-moi, mais le français dans ce cas, ça ne sert à rien. Par contre, ici, le français c'est important qu'ils le maîtrisent pour l'école, pour avoir une bonne éducation* ».
- Interviewer : « *Vous parlez tamoul à la maison, pour que vos enfants puissent communiquer avec la famille, ou pour garder un lien avec votre pays d'origine ta femme et toi ?* ».

¹¹⁰ Nous avons posé cette question, car notre interlocuteur est arrivé en France à l'âge de 16 ans en 1989.

¹¹¹ Vous noterez le glissement, le décrochage entre « mes enfants » et « nos enfants ». Ce nos à valeur d'universalité, à tel point que l'on pourrait penser que la situation est similaire pour chaque famille.

- Interlocuteur : « *Elle est bizarre ta question ! Ce n'est pas l'un ou l'autre. Il me semble que c'est pareil non !* » (Entretien mené en 2008 avec Antony Joseph Veniechore).

Lieu de rencontres, point de passage vers l'oekoumène diasporique, le temple est aussi lieu de socialisation, lieu d'apprentissage des normes et valeurs du groupe, et en premier ressort, lieu d'apprentissage et de pratique du tamoul. Cette fonction est essentielle. Dans tous mes entretiens et questionnaires, il est apparu nécessaire pour les parents que leurs enfants sachent parler tamoul. Ce caractère quasi-obligatoire de la maîtrise de la langue se traduit par une évidence : c'est elle qui fournit du lien et du liant à l'ensemble diasporique.

La totalité de mon échantillon, composé de Tamouls Sri lankais, possède une famille éclatée sur au moins trois pays. Le plus souvent il s'agit du Royaume-Uni, du Canada et des États-Unis. Mais si l'on prend en considération la famille étendue, ces destinations se diversifient et deviennent plus singulières : la Norvège, les Pays-Bas, la Sicile, l'Allemagne, et la Suisse font régulièrement parties de celles-ci. Il est donc impossible pour chaque individu de devenir un fin polyglotte afin de pouvoir échanger quelques nouvelles avec la famille. On aura vite compris, que seul le tamoul permet d'entretenir le discours et les échanges ente tous les membres de la diaspora, à la fois ici, là-bas et ailleurs.

En parallèle, il semble que l'apprentissage de la langue du pays d'accueil soit un souci permanent pour les Tamouls. La maîtrise du français est souvent associée à la réussite non seulement scolaire, mais surtout financière (nous y reviendrons en troisième partie).

Langue diasporique, le tamoul a toutes les caractéristiques d'une *lingua franca*, permettant la communication au sein d'un ensemble pluriculturel. Cette importance explique que son taux d'acquisition ne cesse de croître en Île-de-France. D'ailleurs, même les bibliothèques de Paris particulièrement dans les 18^{ème} et 10^{ème} arrondissements, se constituent peu à peu un fond documentaire en tamoul (y compris les bibliothèques de banlieue).

Tableau 21 - Nombre de locuteurs tamouls dans le monde (selon Murugaivan, 2006)

Sri Lanka	2 600 000	Malaisie	1 150 000
Singapour	250 000	Canada	300 000
Martinique	13 000	Royaume-Uni	150 000
La Réunion	126 000	Italie	100 000
Île Maurice	130 000	Etats-Unis	100 000
Birmanie	300 000	Allemagne	60 000
Guadeloupe	21 000	France	125 000
Afrique du sud	250 000	Australie	30 000

Cependant, au sein des différents groupes tamouls, les enjeux linguistiques et culturels sont distincts : pour certains, la langue permet de préserver une identité, et pour d'autres, de reconstruire voire de recourir à une identité tamoule. Les tamouls du Sri Lanka témoignent d'une attitude dynamique envers le tamoul ; les ressortissants des anciens comptoirs, têt familiarisés avec le français, sont pour la plupart bilingues. Cette attitude dynamique des sri lankais s'explique aussi par le contexte, où la langue apparaît comme un élément identitaire important. Lorsqu'il y a crise territoriale, il y a généralement crispations identitaires. Et l'on peut comprendre la peur que certains représentants de la communauté ont face à la perte de la langue tamoule au-delà de la troisième génération. Quant à la pratique de la langue, il faut distinguer trois situations : la perte de compétence progressive – c'est le cas des Tamouls d'outre-mer ; la régression de la transmission dans le milieu familial – c'est le cas des Tamouls de l'Inde – et le maintien, au mieux, de la transmission du tamoul, tant du point de vue familiale que par la voie associative, c'est le cas des Tamouls sri lankais. D'ailleurs en ce qui les concerne, l'acquisition de la langue tamoule est encouragée au niveau international. En effet, depuis 2002, une association établie en Allemagne, l'« *International Tamil Educational Cultural Scientific Development Federation* », organise dans tous les pôles importants de la diaspora tamoule en Europe (Allemagne, Royaume-Uni, Danemark, Norvège, Italie, Suède, Pays-Bas, Belgique et Finlande), une fois par an le même jour et à la même heure, un examen d'évaluation des compétences écrites de chaque enfant qui le désire. Cet examen dure en moyenne entre 1h30 et 2h30 selon le niveau. En France, le nombre d'enfants qui ont participé à ce concours prestigieux est passé de 709 en 2002 à 2084 en 2006 et à 2 600 en 2007. Cette augmentation est redevable des efforts multiples d'associations internationales telles que l'association mondiale des enseignants de tamoul, l'association mondiale de la civilisation tamoule ou encore l'association internationale du culte du dieu Murugan, mais surtout du rôle joué par certains temples qui abritent dans leurs enceintes des Tamoul Cholai et tout un réseau d'écoles tamoules. En 2007, le centre d'examen situé à Arcueil accueillait ces 2 700 élèves

habillés de noir et blanc, selon l'uniforme imposé par le conseil de l'association des écoles tamoules de France.

S'il existe à la Chapelle plusieurs écoles de soutien scolaire, pour l'apprentissage du français, les Tamoul Cholai, quant à elles ont pour préoccupation unique de structurer les nouvelles générations, et d'éviter les conflits entre générations. Elles agissent à la manière d'un instrument de reproduction sociale et communautaire. Cette fonction d'encadrement liée au temple dénote une part de peur face à l'acculturation, face à l'altérité. Ces écoles, essentiellement pratiquées le mercredi, le samedi lors des après-midi, le dimanche matin et lors des soirées en semaine, témoignent d'un processus de recadrage par rapport aux structures d'enseignement françaises (public et privé). Mais surtout, elles expriment la volonté de préserver un espace protégé de tous contacts, et révèlent une peur de dilution identitaire et de dissolution du groupe. Dans cette optique, ces mêmes écoles proposent des cours de *Bharata Natyam* afin d'être toujours en rapport avec des éléments culturels tamouls. Rappelons qu'il s'agit d'une danse classique religieuse du Sud de l'Inde qui se pratiquait dans les temples en l'honneur de Shiva (ou Vishnou) par des danseuses professionnelles attachées au temple, les *Devadâsî*, et qui a été sauvée au début du XXe siècle d'un oubli presque total¹¹². Cette danse est l'expression de l'identité tamoule, pour l'exécuter, les petites filles qui la pratiquent lors des spectacles doivent porter un costume particulier qui comporte des colliers, des bracelets de bras et de chevilles et des bijoux divers. Les cheveux sont nattés et attachés.

Cette « *bonne éducation* » (Etiemble, 2002), à ses prolongements dans la sphère domestique. Associée au rôle des lieux de culte dans le contrôle communautaire, la famille, véritable matrice identitaire garante d'une certaine stabilité, organise l'éducation religieuse. On peut y noter là encore des rapports de genre important. C'est la mère qui est chargée de la transmission des rites et de l'enseignement religieux aux enfants. C'est elle qui allume les lampes lors de la cérémonie du *Sandhya* (jonction entre la nuit et le jour), tous les matins, tout comme c'est elle qui vient au temple ou à l'église habillée en sari. De même c'est elle qui est

¹¹² L'origine du nom *Bharata Natyam* provient de *Bharata*, le nom indien de l'Inde et de *natyam*, le mot tamoul pour danse. Les gouverneurs britanniques désapprouvaient cette forme de danse car les seules femmes qui la pratiquaient étaient les *Devadâsî*, appelées "spécialistes des rituels du temple" ce qui ne trompait pas les Anglais, car en fait, leur spécialité était de prendre soin des besoins charnels des fidèles masculins, soit une forme de prostitution ritualisée. Les Britanniques interdisirent, d'ailleurs, le système des *devadasis* en 1925. Une femme, *Shrimati Rukmini Devi Arundale*, élève alors le *Bharata Natyam* en une forme d'art, déconnectée de son passé controversé. Elle fonda l'école *Kalakshetra* dans la périphérie de Madras (aujourd'hui *Chennai*) pour l'enseigner et pour favoriser l'étude d'autres formes de l'art indien comme par exemple la musique.

chargée de communiquer la foi en la Vierge de Velankanni aux enfants à travers des séances de prières programmées le soir autour de l'autel domestique.

Respectant la tradition, les activités religieuses familiales sont sous la responsabilité de la mère, gardienne du foyer et du bien-être de la famille, une fonction qu'elle prend soin de transmettre à ses filles. Ainsi, il semble que beaucoup plus que les hommes, les femmes soient véritablement le garant du lien avec le référent-origine en ce qui concerne les gestes et les attitudes, symboliques ou non, du quotidien.

Ces espaces domestiques, à la manière des lieux de culte, sont des territoires fondateurs de l'identité tamoule en diaspora. La maison est en dehors du temple le lieu essentiel de la pratique religieuse. D'ailleurs l'importance que les Tamouls lui octroient est marquée par la présence d'autels dans les appartements ou maisons hindoues. Ces autels sont situés dans la pièce principale, occupant dans certains logements une pièce spécifique (les fameux placards à balais habilement réaménagés). Au milieu du salon, à la place d'honneur, se trouve un autel, acheté dans un magasin spécialisé de la Chapelle ou de la « Courneuve 8 mai 1945 ». Il est de taille variable, de quelques dizaines de centimètres à plusieurs mètres. Il est richement décoré. Les familles chrétiennes ont un rapport moins fort au logement, cependant les décorations murales sont nombreuses. Tous ces témoins des pratiques religieuses sont les marqueurs de l'appartenance à un groupe, mais également la preuve d'un enracinement dans une parcelle, un logement, un coin de ville.

Dernière sphère où s'exercent les enjeux de la reproduction et de la transmission des valeurs et des normes tamoules au travers les lieux de culte : les logiques matrimoniales. Le temple ou l'église sont les lieux de célébrations des mariages, mais aussi les lieux où les familles songent à des stratégies matrimoniales. On pourrait penser qu'en situation migratoire, le mariage arrangé n'aurait plus cours, mais sur ce point là, Tamouls sri lankais et pondichériens, chrétiens et hindous se rejoignent.

Ces stratégies matrimoniales sont corrélées à des logiques de pouvoir. Là encore, apparaissent derrière ces pratiques, en filigrane, les rapports de caste. Kakar, nous dit que *« la caste est, dans l'ordre concentrique, la deuxième des membranes derrière lesquelles s'éveille le sentiment d'identité. Sa circonférence d'exposition à la société est plus grande que celle de la famille. Les valeurs, croyances, préjugés et injonctions de la caste, de même que ses distorsions de la réalité, deviennent partie intégrante du contenu conscient de l'esprit. Ce*

sont les normes intériorisées de la caste qui définissent chez l'individu l'action « juste » ou dharma, qui le font sentir à l'aise et aimé quand il s'y conforme, coupable quand il transgresse » (2007 : 38-39).

Pour les Tamouls sri lankais, seul le mariage des enfants leur permet d'affirmer leur rang : pour préserver leur position de caste, ils vont privilégier le mariage arrangé garant du respect de l'endogamie de caste (alors même que le discours des nationalistes va à l'encontre de ces stratégies matrimoniales).

Cette pratique est aussi répandue chez les français d'origine Pondichérienne. Dans un cas comme dans l'autre, sur l'ensemble des personnes mariées que nous avons interrogées, 78% des unions provenaient d'un mariage arrangé. De même nous avons rencontré peu de mariages mixtes¹¹³. Les seuls que nous avons recensés concernent les Français d'origine pondichérienne. De même, les unions entre Tamouls sri lankais et Français d'origine pondichérienne sont exceptionnelles, alors que les unions entre Sri Lankais et Mauriciens, Sri lankais et Réunionnais, Pondichériens et Mauriciens, Pondichériens et Réunionnais, ne sont pas rares.

Texte 31 - Union libre ou arrangée ?¹¹⁴

- Interviewer : *« Es-tu marié ? ».*
- Interlocuteur : *« Oui, et je préfère te le dire de suite avant que tu me le demandes, il s'agit d'une union arrangée, et non d'un mariage d'amour. Enfin au départ, car l'amour vient ensuite ».*
- Interviewer : *« Ta femme est-elle aussi tamoule ? Et si oui, d'où est-elle originaire ? ».*
- Interlocuteur : *« Oui c'est une tamoule, elle est sri lankaise, comme moi. Mais je ne l'ai pas épousé à Sri Lanka. Elle est arrivée en France, comme moi, par le regroupement familial ».*
- Interviewer : *« Et tu en penses quoi du mariage arrangé ? »*

¹¹³ Par mixte comprenez un mariage entre un français (blanc) et un tamoul.

¹¹⁴ Entretien mené en 2008 avec Antony Joseph Veniechore.

- Interlocuteur *« Ça c'est un truc que vous ne comprenez pas. Le mariage, ça fait parti d'un projet, ce n'est pas une obligation. Mais arrivé à un certain âge il vaut mieux être marié. Et le mariage arrangé comme tu l'appelles, c'est mieux que le mariage d'amour. Nous¹¹⁵, nous ne sommes pas trop pour le divorce. Un mariage c'est pour la vie. C'est du sérieux. Alors, nos familles regardent le sérieux, la réputation et surtout l'éducation des mariés. Ils nous connaissent bien ! Ils choisissent, et après cela marche ! D'ailleurs, si mes parents ne m'avaient pas trouvé une femme, je crois que je n'aurai jamais eu le temps de le faire ».*
- Interviewer : *« Autour de toi, tes amis, tes connaissances ; eux aussi ont fait un mariage arrangé ? »*
- Interlocuteur : *« Oui la plupart de mes amis ont fait des mariages arrangés, leurs parents se sont rencontrés plusieurs fois au temple et voilà. Mais comme je te l'ai dit, c'est pas une obligation, mais c'est mieux car c'est durable ».*
- Interviewer : *« Quelle est la logique pour les familles, du choix du conjoint, est-ce qu'il vaut mieux choisir pour son fils, une femme tamoule restée au Sri Lanka ou une femme tamoule en France ? »*
- Interlocuteur : *« La plupart des mariages que je connais se font avec une femme tamoule du Sri Lanka déjà en France. C'est compliqué sinon pour les papiers. C'est vrai qu'il y a des familles qui préfèrent choisir une femme restée au Sri Lanka. Mais ce n'est vraiment pas la majorité ».*
- Interviewer : *« Sur quoi se fonde la réputation des familles et surtout des futures épouses ? ».*
- Interlocuteur : *Pas de réponses.*

¹¹⁵ Vous noterez une fois de plus, le passage du « je » au « nous ».

À l'instar de ce qu'a pu constater Fuglerud en Norvège¹¹⁶, l'immigration tamoule originaire du Sri Lanka en France est essentiellement masculine (même si depuis les années 1990, elle tend à se féminiser, du fait des regroupements familiaux). Dans ce cas il peut apparaître paradoxal pour les Tamouls sri lankais d'épouser une femme tamoule déjà installée en France, alors même que selon une étude menée dans le district du Nord du Sri Lanka en 1994, les femmes sont à Jaffna six fois plus nombreuses que les hommes (Fuglerud, 1998 : 109). Nous pouvons aussi préciser qu'épouser une femme restée au Sri Lanka peut être une source de revenus pour la famille du futur époux, du fait de l'attrait de la situation : hors de la guerre, hors du conflit et pouvoir bientôt prétendre à la nationalité française.

Toutefois, on ne peut pas, au regard de mes résultats de recherche, généraliser un comportement social dans le cadre du choix de l'épouse. Cependant, dans le cas des français d'origine pondichérienne, le mariage des filles est un épineux problème du fait de la préférence pour des belles-filles de l'Inde, et du peu d'attrait pour des gendres de l'Inde dû à des critères de nationalité, de langue, de niveau d'étude et d'emploi. Le nombre de jeunes filles à marier ne cesse de s'accroître ainsi que leur âge, ce qui explique les mariages mixtes que les parents acceptent par la force des choses. Mais, même si le mariage en Inde est endogamique, c'est-à-dire qu'il est destiné à perpétuer la famille et la caste, l'absence de pression sociale et familiale en France génère des stratégies matrimoniales en rupture avec le statut traditionnel de la femme indienne.

La seule norme relevée est celle de la plus ou moins grande persistance de la pratique du mariage arrangé, et l'implication des lieux de culte dans les stratégies matrimoniales, en tant que lieux de rencontre et de célébration de ces unions. Enfin, on note des effets de génération.

En effet, les jeunes nés en France font peu de cas de toutes ces considérations liées à la caste et aux origines. Ils parlent d'unité tamoule, et du glissement d'un mariage forcé vers un mariage arrangé de manière consensuelle. Ce dernier étant toujours fondé sur la réputation des familles. Cependant, il apparaît que dans ce glissement, le système des castes ainsi que la

¹¹⁶ "The Tamil settlements in the north are predominantly male, as is Tamil migration to Norway as a whole. Of the 3087 asylum seekers from Sri Lanka arriving in Norway between 1985 and 1992, 2535 were men and only 552 were women (UDI 1992). Neither is the sex discrepancy noticeable only in exile. According to a survey conducted by the northern district administration of Sri Lanka, In 1994 in Jaffna women outnumbered men six to one. In other words, the question of marriage must be seen in a perspective where exile is predominately male and home represents the older generation and young women".

pratique du mariage arrangé ne semblent plus trouver de justification dès lors que la personne est installée durablement dans un autre pays.

Texte 32 - Une perte de justification de la caste et du mariage arrangé¹¹⁷

- Interviewer : « *Tu en penses quoi du mariage arrangé ?* »
- Interlocuteur : « *C'était un truc pour nos parents ça. Maintenant c'est un peu plus détendu, c'est vrai que les familles regardent toujours la réputation de la fille, mais ce n'est pas un mariage forcé comme pour mes parents. Tout le monde est d'accord. Généralement ça se passe bien. Au départ, les gens utilisaient les blogs pour arranger leur rencontre. Le tout premier c'était « paristamil », il y avait des gars qui prenaient des pseudos du type « ganesh séduisant », et faisaient leur demande, sans connaître la fille. Ça ne se fait plus trop. Non c'est moins rigide qu'avant ».*
- Interviewer : « *Et la caste c'est important ?* ».
- Interlocuteur : « *Pour la caste c'est pareil. Moi je m'en fou complètement. Ce qu'il faut c'est que la fille te plaise. Bien sûr c'est mieux que tes parents soient d'accord. »*
- Interviewer : « *Entre Pondichériens et Sri Lankais ça se passe bien ?* ».
- Interlocuteur : « *Moi je suis originaire de Pondichéry par mon père, et ma mère elle est du Kerala. Ma copine elle est sri lankaise. Je n'ai pas de problèmes. Bien sûr, si je dois me marier ce n'est pas la même histoire. Tu sais on a la même culture, on fait partie du même ensemble, on est des Tamouls, mais il y a quand même des divisions. Elles ne sont pas insurmontables ».*

¹¹⁷ Extrait d'un entretien mené en août 2007 à la Chapelle.

3.2/Une mise en scène de l'identité : acteurs et scénarios

« *The identifications, status attributions, and practices of groups vis-à-vis one another, by way of both self- and other- ascribed criteria, essentially amount to what we often describe as « ethnic » dynamics. What we might call “vis-à-vis dynamics” entail an increasing collective self-consciousness, as members of groups become aware of how others see them, and as they come to realize and to articulate how they wish to see themselves (as socio-cultural, economic, and political actors) in new or changing contexts.*” (Vertovec, 2000: 106).

Si la religion fournit le principal moyen de structurer les relations sociales, elle ne le fait pas seulement en donnant aux individus une série de liens les uns aux autres, mais aussi en formant la base essentielle pour l'expression et la mobilisation de leur identité ethnique. C'est ainsi que certaines pratiques socioculturelles ont été réactivées au sein de la diaspora tamoule tendant à la consolidation des dynamiques ethniques. Ces dernières sont organisées par les lieux de culte et peuvent prendre la forme de processions, de fêtes religieuses ou encore de pèlerinage. Dans tous les cas, il s'agit de moments privilégiés d'une intense diffusion de signifiants dans l'espace public, qui produisent une opportunité pour l'intensification des relations sociales et le renforcement des traditions religieuses. Il y a là un bouclage itératif intéressant entre pratiques religieuses, institutionnalisation de la religion, et définition de soi en tant que communauté-ethnie. À tel point que la diaspora peut être appréhendée tantôt comme une expérience permettant de générer de l'inclusion, tantôt comme une ressource mobilisable dans la construction d'un discours identitaire.

Bien entendu, ces fêtes possèdent des fonctions religieuses, c'est un poncif, mais ce qu'il est démontré dans cette partie, c'est qu'elles possèdent également des fonctions sociales de deux ordres : internes – propres à la communauté, s'exprimant en terme de réaffirmation des structures du pouvoir et de prestige – et/ou externes, s'exprimant pour et envers la société du pays d'accueil.

En analysant un évènement particulier, celui de la *fête de Ganesh*, organisée par l'association *Sri Manicka vinayakar Alayam* depuis 1996, je voulais comprendre de quelles manières cette dernière agit comme un moment d'affirmation identitaire, de forte cohésion, et surtout comme un temps d'affirmation d'une existence en tant que groupe par des actions qui débordent l'espace privé.

3.2.1/ La fête de Ganesh.

Depuis le début de mes recherches sur les questions diasporiques entamées en 2004 pour la validation d'un DEA, j'ai pu assister à cinq épisodes de ce que l'on appelle de manière consensuelle la « fête de Ganesh » ou « fête de Ganesha ». Entre 2004 et 2008, j'ai noté un certain nombre de changements parmi lesquels figurent notamment l'intervention d'une nouvelle divinité dans la procession, Murugan avec une audience de plus en plus large et des modifications dans l'organisation du cortège. La seule invariabilité depuis 1996 est le choix du parcours. Mais avant d'analyser quels sont les arcanes de ces changements ou permanences, nous devons posséder les fondements de cette fête.

Le miracle du lait : l'acte fondateur de la fête.

C'est suite à un miracle, qu'une fête en l'honneur de ce dieu est organisée tous les ans dans les rues de Paris ; la date de la célébration, fixée en Inde par des astrologues, varie entre les mois d'août et septembre¹¹⁸. Cet événement, pour nos esprits rationnels mérite bien quelques explications.

Le 21 septembre 1995, en Inde comme dans l'ensemble des pays du monde où résident des Indiens, les dieux se sont manifestés ouvertement : ils ont bu le lait. Ce jour là en effet, les murtis de Ganesh, de Shiva et les divinités lui étant associée ont bu le lait qui leur avait été offert en oblation. Cela pourrait surprendre n'importe quel non-initié aux rites hindous, mais de telles manifestations divines se sont déjà produites en Inde¹¹⁹. Mais la particularité de ce phénomène, c'est qu'il était tout sauf isolé : « *le miracle put être constaté partout où se trouvaient les statues de Ganesh et des divinités associées à Shiva : que ce soit dans les temples ou chez les particuliers et aussi bien en Inde que dans le monde entier ; partout, en fait, où il y avait des dévots ou même des simples curieux qui voulaient en faire l'expérience* » (Vidal, 1997 : 884). Ce phénomène ne dura que le temps d'une journée, mais a suffi à bâtir du côté du référent-origine une historiographie de la diaspora. D'ailleurs, comme le précise Denis Vidal, « *il est loin d'être impossible que le miracle ait été initialement orchestré par des organisations hindouistes* » (1997 : 908).

¹¹⁸ En France, pour des raisons pragmatiques, la fête est célébrée le dimanche le plus proche de la date du calendrier hindou, puisqu'elle nécessite de fermer momentanément à la circulation le quartier où se déroule la procession. La fête de Ganesh est une fête indienne célébrée dans toute l'Inde. Elle est antérieure au miracle.

¹¹⁹ <http://www.hinduismtoday.com/archives/1995/11/1995-11-01.shtml>

Mais quelles relations peut-il y avoir entre un miracle qui s'est produit en Inde, dans un temple en périphérie de Delhi, et un temple du 18^{ème} arrondissement de Paris, qui plus est possédé par un Tamoul originaire du Nord Sri Lanka ? D'abord, n'oublions pas qu' « *il n'y a (donc) pas d'identité hindoue structurée à Sri Lanka mais plutôt une sensibilité religieuse populaire qui intègre des éléments d'un fond culturel commun avec l'Inde* » (Meyer, 2001 : 39). C'est ainsi que le miracle a été observé dans l'enceinte du temple de Ganesh le 23 septembre 1995. Mais pas chez les particuliers, à leurs autels domestiques.

Surtout, cet évènement exprime, au plus haut point, ce que contient l'expression « *glocalisation* » : c'est-à-dire la combinaison entre le global et le local. Car cet évènement local, a eu des répercussions mondiales. On comprend bien là un des mécanismes de la globalisation qui repose à la fois sur un processus d'universalisation et de particularisation. Le local met en tension le global, en même temps que ce dernier agit sur lui. En d'autres termes, les éléments de la sphère universelle sont internalisés à des niveaux particuliers, simultanément, ces éléments particuliers sont diffusés universellement. Ce miracle illustre ce processus dual, cette dialectique entre global et local qui est exprimée par le néologisme « *glocal* ».

Ce miracle, qui a d'abord pris place en Inde s'est diffusé simultanément et mondialement dans tous les pôles mineurs ou majeurs de la diaspora hindou. C'est comme cela que plus de 10 000 personnes en vingt-quatre heures, se sont rendues au temple *Vishwa* à Southall, près de Londres pour témoigner de cette expérience fabuleuse. Là-bas, la statue de *Nandi* et le cobra *Shash Naag* ont bu le lait qui leur était offert à la petite cuillère¹²⁰. Des récits similaires ont été répertoriés par les médias internationaux (*Times of India, Hindouism Today, CNN, The Times, Le Parisien ...*) qui ont contribué eux aussi à la diffusion de l'évènement.

Enfin, de tels évènements agissant à travers un brouillage scalaire, où les échelons intermédiaires sont absents, permettent en retour de faire avancer la cause du local, et d'entretenir un nationalisme hindou à distance.

Scénario et organisation de la fête :

Bien avant l'organisation de la fête de Ganesh, interviennent les opérations de promotion. Des affiches sont imprimées en français et en Tamoul, puis collées dès le mois de juin dans la

¹²⁰ <http://www.newfrontier.com/asheville/hindu-milk-miracle.htm>

capitale ainsi que dans les communes où sont implantés de manière majoritaire les Tamouls. De même, comme on recense des Tamouls des DOM participant à la célébration, on retrouve également des affiches à la Réunion, en Guadeloupe et à la Martinique. Des livrets en couleur, illustrés de multiples photos sont également édités en français, puis distribués dans le temple à quiconque serait intéressé de près ou de loin par cette fête. Des DVD des fêtes précédentes sont vendus et le site Internet (proposant les descriptifs en français, en anglais et en tamoul) réactualisé de façon permanente.

On aura compris que la manœuvre du président de l'association est d'attirer le plus de monde ce jour là afin d'inscrire le temple dans le tissu urbain et sur la place publique. Il s'agit ni plus ni moins d'une opération de revendication. L'objet de cette dernière porte tout à la fois sur une volonté de légitimation et d'affirmation en tant que groupe minoritaire.

D'ailleurs ce caractère massif caractérise pleinement cet évènement. En 2007, selon les estimations données par les membres de l'association et par la police, 15 000 personnes s'étaient rassemblées pour ce jour si particulier. Bien entendu, même si les Tamouls sont majoritairement présents, cette fête est l'occasion de rassembler l'ensemble de la population originaire d'Asie du Sud. Beaucoup de Franciliens et de touristes français ou non viennent aussi assister à cet évènement, qui est relayé dans plusieurs guides touristiques.

Dans tous les cas, cela exige donc une organisation efficace qui a un coût, supporté par le bénévolat des membres de l'association et par les donations.

Cette fête se définit par deux traits majeurs : d'une part sa durée limitée, pas plus de quatre heures, ce qui lui assure toute son ampleur ; d'autre part elle s'accomplit dans un lieu qui revêt une signification particulière. En effet, l'endroit du défilé reste inchangé depuis 1996 et correspond à la centralité minoritaire de la Chapelle et à des zones résidentielles où se concentraient beaucoup de réfugiés tamouls dans les premières années de la migration. Le trajet processionnel parcourt le réseau des rues parisiennes dans la production adaptée d'un itinéraire ritualisé. Le déroulement de la procession est protégé par la police qui a un rôle, involontaire de légitimation de la fête. En Inde, l'ouverture d'une fête importante, hindoue ou catholique, impose toujours la présence d'instances civiles.

La fête de Ganesh est donc *« un rituel public qui renvoie à l'idée d'une délimitation sanctifiante de l'espace et du temps. Espaces et temps sont ainsi socialisés à travers des pratiques délibérées et de représentations locales qui s'accompagnent d'émotions à travers lesquelles l'expérience sociale s'éprouve, s'affiche, s'exprime et se débat. Mais il y a plus.*

Non seulement le rituel solidifie les liens sociaux traditionnels ou inédits entre individus à un moment donné, mais la structure sociale du groupe lui-même est renforcée, puis perpétuée dans la durée à travers la symbolisation rituelle ou la célébration mythique des valeurs sociales sous-jacentes sur lesquelles l'organisation de la société repose. Le rituel n'est donc pas un dispositif statique » (Assayag, 2001 : 261).

Cette procession commence d'abord par des cérémonies religieuses données à 10 heures au temple. Les chaussures s'entassent à l'entrée. Dans l'enceinte, femmes et hommes sont séparés mais tout le monde se retrouve autour de Ganesh et de Murugan. Plusieurs prêtres officient devant l'autel. La cérémonie du bain rituel, appelé *Abhishekam*, commence. La statue est tout d'abord débarrassée de ses vêtements, avant d'être copieusement arrosée d'eau. Puis c'est une cascade de substances sacrées, lait, eau de rose, miel, lait caillé... qui s'abat sur le dieu dans un but de purification. On la revêtit de ses habits de fête. La déité est à peine visible sous l'amoncellement de guirlandes de fleurs. Les « pujaris » ne cessent de réciter les mantras durant tout le cérémonial. Dehors, la foule se fait plus nombreuse. Les porteurs se frayent difficilement un passage jusqu'au chariot où ils installent confortablement les murtis : Ganesh d'un côté et Murugan accompagné de ses deux parèdres de l'autre. Les prêtres officiants s'assoient sur le devant, et c'est dans la plus grande confusion qu'une douzaine d'hommes torse nu s'empare des cordages servant à tirer le char de Ganesh, alors que celui de Murugan est tiré exclusivement par des femmes. C'est le début de *Râthayâtrâ*, les chars peuvent commencer leur procession. Les véhicules s'ébranlent doucement.

Planche photographique 11 - La procession de Ganesh, acte 1, acte 2, acte 3 et acte 4

Nous devons préciser, que le temple est situé à l'Est de la butte de Montmartre et qu'il semblerait que le char tente encore modestement au cours de son itinéraire processionnel une première forme de contournement semble-t-il inconsciemment dans ses parties Nord (à l'instar de ce qui se fait au Tamil Nadu).

ACTE 1 : Déroulement de la fête



Photo 1- Les chaussures s'amoncellent devant le temple de Ganesh pour la cérémonie précédant le départ du char



Photo 2- En fin de matinée, le char de Ganesh est tiré à travers la rue Philippe de Girard, la procession commence

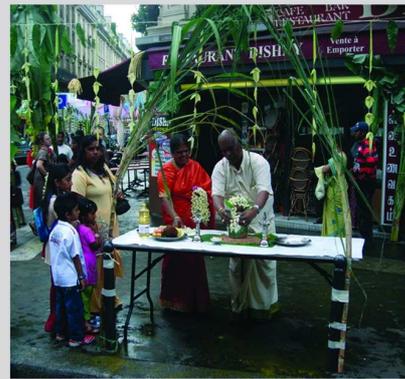
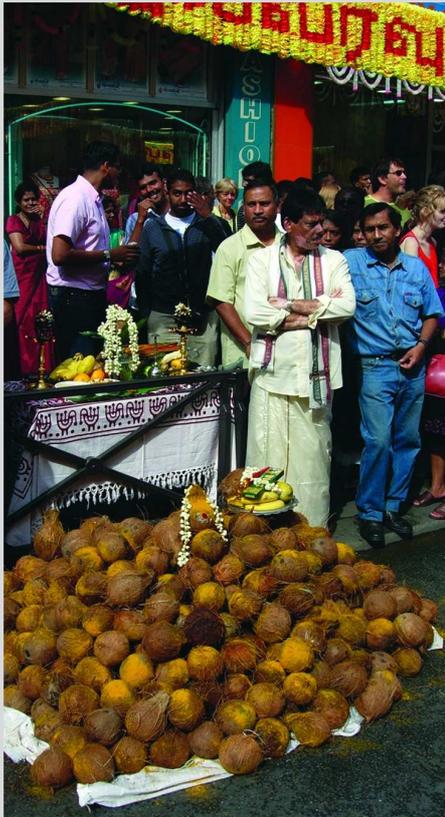


Photo 3- Précédent le char, le camion de l'association portant les offrandes (payantes)



Photo 4- Suivent les musiciens

ACTE 2 : En attendant la procession, préparation des offrandes



ACTE 3 : Râthayâtrâ

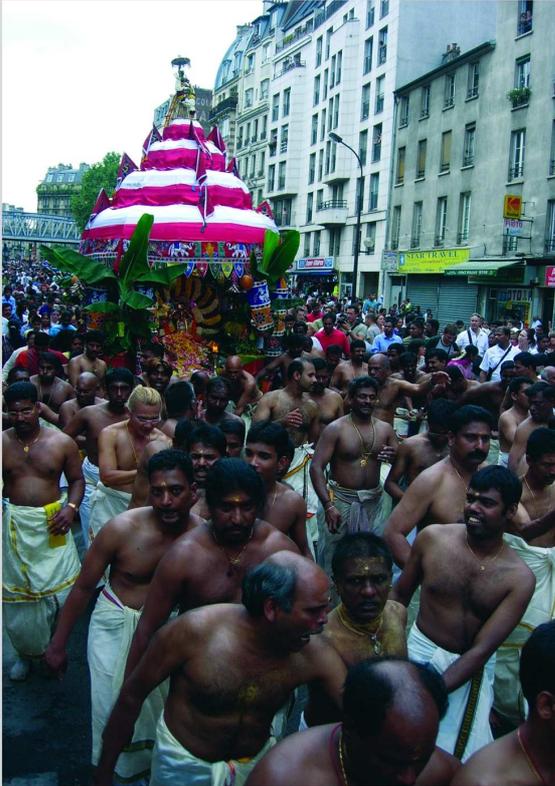


Photo 1- Le char de Ganesh, exclusivement tiré par des hommes



Photo 2- Le char de Murugan, exclusivement tiré par des femmes



Photo 3- Femmes portant le katpuram chatti



Photo 4- L'éléphant en résine provenant du Sri Lanka



Photo 5- Danseur portant le kavadi

Acte 4 : La fête de Ganesh, un mode de promotion publicitaire générant de la concurrence?

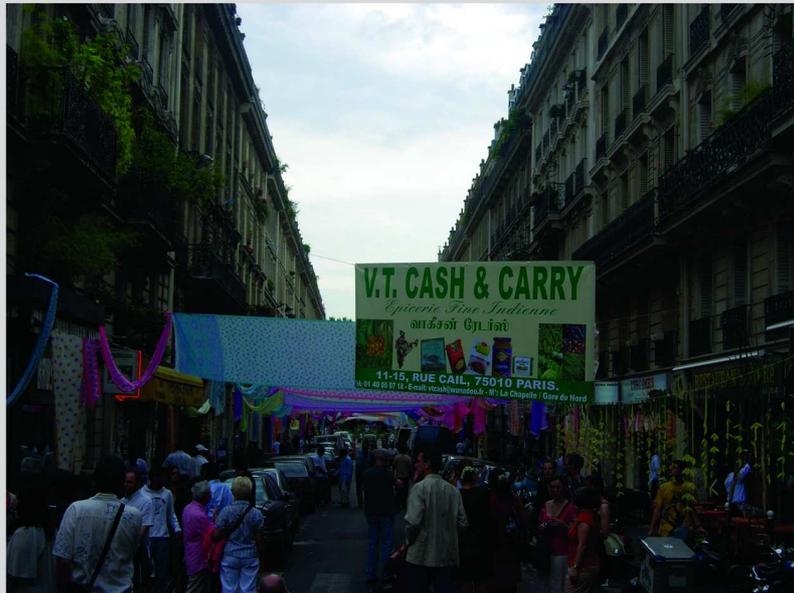


Photo 1- Effort publicitaire pour la boutique Cash & Carry de la rue Cail

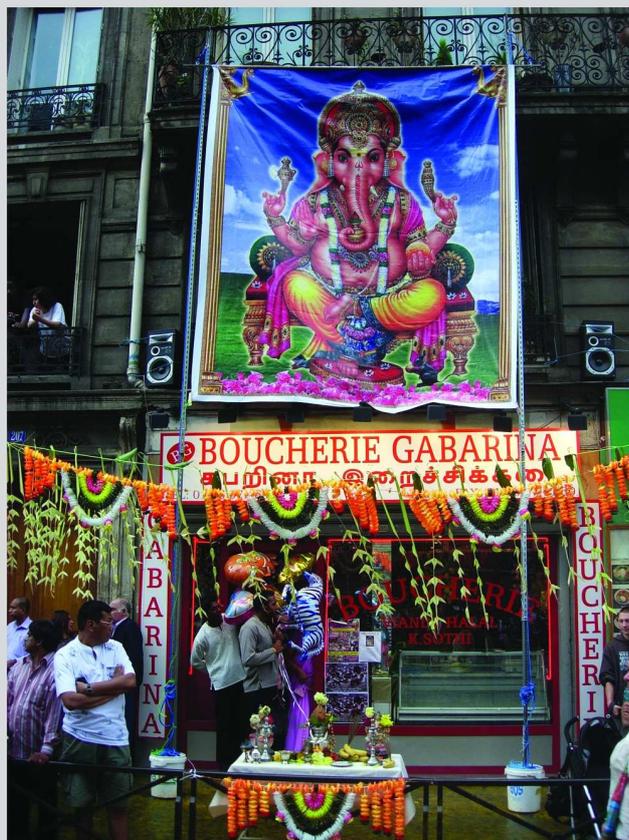


Photo 2- Décoration votive et musique pour la boucherie Gabarina

En tête de procession, un camion de la propreté de Paris purifie le sol en l'aspergeant d'un mélange d'eau et de curcuma. Suit un camion du temple transportant les offrandes que l'on peut acheter pour ensuite les offrir à la divinité (on comprend ainsi un des financements de la fête). Derrière, du fait de la popularité grandissante de cette fête, un éléphant en résine, provenant du Sri Lanka et acquis par l'association depuis 2007, pesant 70 kg, est posé en tête du cortège. Suivent des joueurs de flûte, de *nâgavaram*¹²¹ et de tambour ; des danseurs¹²² portent sur leurs épaules de grands arceaux de bambou recouverts de plumes de paon (*kavadi*) quant aux femmes, elles maintiennent sur leurs têtes des pots de terre cuite (*kumbam* ou *kumbha*) ornés de feuilles de manguier et de noix de coco, ou bien une coupe en terre cuite où brûle le camphre (*katpuram chatti*). Puis, tiré par deux grandes cordes en coir de vingt-cinq mètres chacune, le char haut d'environ cinq mètres, abrite la statue de Ganesh. Il est entièrement recouvert d'étoffes rouges et blanches et décoré de nombreuses guirlandes, de fleurs fraîches, de régimes entiers de bananes, de noix de coco et de feuilles d'aréquiers. Enfin, le char est suivi par des chanteurs et d'autres musiciens. La foule, elle, reste derrière, sur les côtés ou en avant du char de Ganesh, qui est suivi de près par celui de Murugan sur lequel trône des haut-parleurs desquels s'échappent des prières pour Murugan.

Tout au long du parcours, et plus spécialement dans les rues commerçantes telles que la rue du Faubourg Saint-Denis ou la rue Perdonnet, les commerçants tamouls ont préparé des offrandes qu'ils déposent aux pieds de la statue sacrée. Il s'établit ainsi une concurrence entre les divers commerçants. La fête de Ganesh apparaît ainsi comme un moyen pour certains membres de la communauté d'afficher son prestige, particulièrement quand le char reste plusieurs longues minutes devant la vitrine.

Des pâtisseries, en particulier des *Moodakam*, des fruits, des plats et des fleurs sont préparés pour le passage de la divinité. À chaque halte, le rituel est le même : pendant que les prêtres bénissent la foule, des noix de coco sont violemment lancées contre le bitume. Selon monsieur Sanderasekaram, la coquille symbolise l'illusion du monde, la chair le *Karma* individuel, et l'eau l'ego humain, en brisant la noix de coco, on offre son cœur à Ganesh. Ainsi, l'eau de centaines de noix de coco sera répandue sur la chaussée au passage du char de Ganesh.

¹²¹ Le *nâgasvaram* est une sorte de hautbois à sept trous, avec une anche en roseau et une trompe évasée qui est principalement utilisée lors des cérémonies religieuses.

¹²² Pour la première fois, j'ai vu en 2008 une femme porter le *kavadi*.

Après plus de quatre heures, la procession est terminée. Le char prend la direction du temple, s'entament alors les derniers rites avant de réinstaller la mûrti dans l'enceinte du temple. De la nourriture est donnée aux personnes qui ont suivi la procession, ainsi que du lait à la rose.

3.2.2/ Vers l'établissement de frontières ethniques ?

L'arrivée du dieu Ganesh constitue une saisissante interrogation sur l'urbanisme contemporain, dans sa confrontation du global au local, d'autant qu'elle est susceptible de participer à la requalification urbaine d'un quartier par ses habitants.

« À l'abstraction quasi immatérielle des tours élancées et à la sacralité intouchable d'objets architecturaux fixés dans une éternelle jeunesse, qui renvoient l'habitant hors de la corporéité architecturale, répondent la difformité généreuse et gracieuse du corps dansant du dieu à tête d'éléphant et l'appropriation sociale (non sans difficultés administratives) de la rue par ses nouveaux habitants cinglant jusqu'à l'éclatement des noix de coco sur le bitume, en avant de la procession » (Gaucher, 2007 : 265).

La matérialité de la ville reflète une dimension symbolique renvoyant simultanément aux deux sphères constituées par la politique et le culturel. Or cette dimension symbolique est ici convoquée par l'analyse des espaces publics, dans la mesure où ces derniers participent activement de la construction d'une identité collective relevant de l'ordre de l'éphémère et contribuant à renforcer cette volonté du vivre ensemble. La rue apparaît à ce moment là comme *« une scène primitive du politique où les appartenances et les identités sont mises en contact et en tension les unes avec les autres »* (Joseph. Cité par Roulleau-Berger, 2004 : 13). Elle est aussi une scène où s'expérimente, dans un souci de légitimation, l'hindouisme. Non seulement le rituel solidifie les liens sociaux traditionnels entre individus, mais la structure sociale du groupe lui-même est renforcée et perpétuée à travers la symbolisation rituelle ou mythique des valeurs sociales sous-jacentes sur lesquelles elle repose. Le temps de la fête, le temps ritualisé de la procession permet de sortir de la discrétion et de se rendre visible aux yeux de tous.

Le parcours inchangé de la procession depuis 1996 joue un rôle décisif pour l'élaboration d'une conscience collective unifiée et tend à terme à la consolidation de dynamiques que l'on

pourrait rapidement qualifier d'ethniques. Le choix des rues pour la procession n'est pas anodin. Il apparaît incontestable que cette fête est un moyen de revendiquer un territoire, une légitimité et une visibilité. Elle est un moyen de se donner à voir à l'autre, de revendiquer une identité. N'oublions pas que toute identification est en même temps différenciation

En somme, la fête de Ganesh est une durée et un lieu de cristallisation des significations dans lesquelles l'expérience sociale s'éprouve, s'exprime et s'affiche.

Toutefois, cette mise en scène d'un nous tamoul vis-à-vis des autres composantes de la population française, et particulièrement vis-à-vis des autres minorités, s'exprime aussi à travers des pèlerinages en France, qui concernent en particulier les catholiques. Ceci est particulièrement vrai pour les pèlerinages à Lourdes, à Chartres, à Lisieux et au Mont Saint Michel, où l'identité tamoule est exacerbée.

Mais seul le festival de Ganesh est capable de rassembler, par delà les divisions l'ensemble des tamouls, qu'ils soient catholiques, hindous, musulmans, Sri lankais ou Pondichériens, Mauriciens ou Réunionnais, et contribue de ce fait à l'édification d'un tenir ensemble.

Parallèlement, cette affirmation identitaire ou cette volonté de différenciation, vecteur de frontière au sens de Barth (1995), qui marque la limite entre « eux » et « nous », avait conduit le maire du 10^{ème} arrondissement en 2000, à interdire une partie de la procession par crainte de la fragmentation du quartier. Une même interdiction, suscitant moins de réactions, avait été promulguée en 1999. Ici, la proximité physique n'a pas nécessairement cet effet d'uniformisation des individus et de réaffirmation permanente des liens sociaux. Il semble qu'à y regarder de plus près, cette délimitation sanctifiante constitue un acte spatial séparatiste.

3.3/ Vers la production d'un nationalisme ordinaire

« Un homme habitant Amritsar, au Pendjab, est un Pendjabi ailleurs en Inde et un Indien en Europe. C'est ce troisième cercle, à la périphérie de son identité, qui définit les contours de son indianité, laquelle lui apparaît alors dans le même mouvement qu'elle se révèle au monde extérieur » (Kakar&Kakar, 2007 : 11)

Ces fêtes religieuses, ces pèlerinages, et ces voyages sensoriels et imaginatifs stimulés par les lieux de culte, soutiennent et défendent, par divers artifices, une spécificité culturelle. Ils expriment une orientation du groupe, dont les actions sont capables d'agir en fonction de la situation et des origines ethniques. Ce que je qualifie de nationalisme ordinaire est ce jeu de distinction qui peut être défini par l'ensemble des procédures de différenciations mise en œuvre par le groupe dans leurs interactions sociales, concourant à la définition d'une unité.

En somme ce nationalisme ordinaire est une réinvention stratégique d'une identité collective marquant la limite entre « eux » et « nous ». Il est à la fois exaltation et affirmation de l'identité collective, concourant à une organisation sociale de la différence culturelle, et procédé de conservatisme, qui se donne pour mission notamment, de protéger la sphère familiale de toute intervention extérieure.

Il pourrait ainsi être défini comme une mobilisation défensive contre l'agression de l'acculturation, et comme une essentialisation de l'identité.

La religion, telle qu'elle est pratiquée par les Tamouls en Île-de-France est un trait culturel utilisé par les membres du groupe pour affirmer et maintenir une distinction culturelle. Ce que nous voulons dire par là, c'est qu'elle est un des supports à la définition de soi. En d'autres termes, ce nationalisme ordinaire, renvoie à la question déterminante de notre étude : que signifie être tamoul en France ? Et à quels types d'appartenances correspondent ces constructions identitaires insufflées par la sphère religieuse, par les lieux de culte, et soutendus plus généralement par ce nationalisme ? Enfin, ce dernier permet-il d'articuler le sens de la présence des Tamouls en un lieu avec celui d'une tangibilité recevable de la diaspora (Ma Mung, 1995) ?

En effet, ces fêtes et processions organisées par et pour la communauté tamoule soulignent le développement de sentiments « non-nationaux » fondés sur des différences culturelles multiples (religieuses bien sûr, mais aussi régionales et ethniques), et signalent l'épuisement du long processus de construction des identités nationales. Le modèle français semble mis au défi par ce frémissement multiculturaliste qui prend pied dans l'intensification des mouvements globaux, privant l'approche républicaine de la citoyenneté, d'une partie de ses fondements idéologiques traditionnels.

Je ne crie pas à la fragmentation, mais cette identité culturelle revendiquant reconnaissance dans l'espace public repose sur des formulations qui intègrent des dimensions essentiellement mémorielles. Et cette identité mise en avant, particulièrement lors des processions, dépasse le

cadre de la société d'accueil. Il nous faut donc penser de manière globale, d'autant plus que cette identité tamoule, revendiquée par certains, relève à la fois du dedans et du dehors : elle s'inscrit dans des réseaux transnationaux tout en ayant un fort ancrage local (les ethnoterritoires).

D'autre part, il ne faut pas oublier qu'il existe un lien consubstantiel entre la notion de territoire et la dimension politique. De sorte que ces processions révèlent l'affirmation de la constitution d'une identité culturelle particulière autre que la seule à avoir eu longtemps pleine légitimité dans l'espace public, la nation.

C'est ainsi que cette manifestation collective, perçue parfois comme une appropriation illégitime de l'espace par le groupe majoritaire est source de tensions et de crispations identitaires. D'autant plus, que comme je l'ai déjà précisé ci-dessus, la fête de Ganesh a été interdite à deux reprises, en 1999 et en 2000 dans le 10^{ème} arrondissement. La deuxième interdiction ayant suscité une telle polémique que même « Le Monde » (Ternissien, 12/09/2000) avait publié un article la concernant. Et dans le même temps, cet entre soi acquiert une lisibilité internationale. Il est non seulement un pôle attractif pour la diaspora, constituant un axe de cette dernière, mais aussi une destination touristique.

Ce quartier est reconnu socialement comme étant le quartier indien, la *little India* ou la *little Jaffna* de Paris¹²³.

Ainsi, l'identité culturelle des Tamouls ne peut se comprendre qu'en étudiant ses relations avec les groupes voisins. Il apparaît alors un constat : même lors de ces moments de coprésence intense que constituent les processions religieuses, les interactions sont relativement discrètes du fait des stratégies des acteurs destinées à les minorer. Et principalement des acteurs Tamouls. La densité et la diversité du social ne suffisent donc pas à créer d'elles-mêmes des interactions.

De plus, cette identité ethno-culturelle n'utilise que certains éléments de la culture tamoule, notamment religieux, qui sont manipulés et instrumentalisés afin de créer un ensemble homogène. Cette volonté d'homogénéité est sans doute, dans le cas des tamouls originaires de Sri Lanka, renforcée par l'affirmation d'un fort sentiment d'insularité et d'un déni d'indianité (Meyer, 2001 : 11). Mais cette même culture (certains éléments) est instrumentalisée de manière différente par les Pondichériens à travers une autre stratégie d'identification.

¹²³ L'indianité de ce quartier est mise en avant par une guide touristique de nationalité indienne qui propose des visites de la Chapelle. Il a fait aussi l'objet d'un dossier spécial du *National Geographic France* (mars 2005).

La question est alors de savoir « *comment, pourquoi et par qui, à tel moment et dans tel contexte est produite, maintenue ou remise en cause telle identité particulière ?* » (Cuche, 2001 : 96).

En fait, ce qui est en jeu ici, plus que la reproduction de la culture d'origine, c'est la préservation du lien communautaire, effectivement obtenue pour l'essentiel. Mais cela reste en grande partie illusoire, car ces moments d'interactions que constituent les fêtes religieuses seraient, au delà d'une similitude de traits partagés et/ou une communauté de représentations, le creuset et l'expression d'une nouvelle identité, constituée autour d'un projet commun, ponctuel et partiel, mais très concret. D'autant plus qu'il semble que c'est en tant qu'individus que des personnes se réclament d'une identité collective, c'est au nom d'un choix, d'une décision personnelle qu'ils se disent tamoul, et pas seulement du fait de leurs origines.

Participer à la fête de Ganesh, c'est choisir, revendiquer, ou assumer activement une identité, qui va bien au-delà de la simple sphère tamoule. Cette appartenance devient source d'une production culturelle et symbolique créatrice d'une identité projet qui apparaît lorsque des acteurs sociaux, sur la base du matériau culturel dont ils disposent, quel qu'il soit, construisent une identité nouvelle qui va redéfinir leur position dans la société (Castells, 1999, T2). Cette identité nouvelle, on pourrait l'apparenter à une identité sud-asiatique ou tout au moins à une indianité, qui engloberait également l'aspect communautaire (Pondichériens, Sri Lankais, Réunionnais, mais aussi Pakistanais, Bangladais...), sous-entendant le gommage des frontières résultant de la partition et de la disparité des trajectoires migratoires. De plus, précisons que l'indianité, ce « *sentiment sous-jacent d'identité indienne existe encore à la troisième ou quatrième génération dans les communautés indiennes éparpillées à la surface du globe, qui ne s'exprime pas seulement lorsque leurs membres se retrouvent pour fêter Diwali ou regarder un film de Bollywood* » (Kakar&Kakar, 2007 : 5). Mais cette identité nouvelle pourrait aussi être apparentée à un syncrétisme complexe fait d'interpénétrations entre plusieurs univers culturels. Puisque ces lieux de culte sont pratiqués par un large public, qui participe aussi aux diverses fêtes religieuses. À tel point que les différences, constatées au départ, s'effacent progressivement donnant tout son sens à la notion d'identité diasporique, en tant que construction circonstancielle.

Conclusion du chapitre 5

Le fait religieux, une incitation à l'adhésion diasporique.

La production de significations culturelles et de pratiques sociales a alimenté et alimente la construction d'une identité tamoule. Cette dernière est déployée et se déploie en France à l'intérieur de frontières plus ou moins fixes que nous avons appelé les ethnoterritoires. La religion est le principal vecteur de symboles pour ces constructions, surtout lorsqu'on l'appréhende comme un mode d'actions générant des représentations. En cela, elle est aussi le support à des récits identitaires qui soutiennent un nationalisme ordinaire lui-même support d'une affirmation et d'une différenciation identitaire ainsi que d'une adhésion diasporique.

Mais surtout, aborder le rôle de la religion, c'était aussi répondre, partiellement, à une des questions que nous nous étions posé en introduction générale quant au « tenir ensemble ». Car, la pratique des lieux de cultes permet de devenir membre du groupe tout en produisant une identification à ce dernier. De sorte que le local devient « *lieu de production d'identités communautaires sur le modèle de celles qui prévalaient au pays, par l'intermédiaire de pratiques ou d'institutions assurant la pertinence actuelle des cadres d'hier dans leur forme d'ici et maintenant* » (Dufoix, 2003 : 82). La religion permet ainsi l'adhésion au groupe en même temps qu'elle ouvre la possibilité à l'adhésion diasporique. D'ailleurs, ses institutions fonctionnent elles-mêmes sur un registre qui se veut diasporique, l'Inde et le Sri Lanka étant les référents religieux majeurs. Mais, ces lieux fabriquent principalement l'intégration des Tamouls à la diaspora à travers la construction / reconstruction d'une mémoire qui permet d'argumenter et se convaincre d'une origine commune. C'est dans cette construction / reconstruction d'une histoire collective singulière que s'élaborent des liens, des filiations entre les communautés locales.

Au-delà d'être au centre d'organisations spatiales complexes, alliant fonctionnement territorial et réticulaire, elle apparaît comme le môle de résistance de l'identité tamoule et renvoie à une norme d'appartenance fondée sur des oppositions symboliques qui produit des

effets sociaux réels. Elle permet aux Tamouls de s'inscrire dans un processus d'identification / différenciation en établissant des frontières et des liens symboliques.

Enfin, c'est en évoquant le fait religieux que nous avons pu nous rendre compte des articulations, des connections et des assemblages globaux qui ont cours au sein de la diaspora tamoule. La religion permet de valoriser et revendiquer la dispersion car elle est un argument justifiant une certaine façon de se concevoir comme corps social. Elle place les expériences individuelles, celles de la migration, dans une expérience collective, celle du groupe. En fournissant des moyens considérables pour penser l'unité d'un corps dispersé, elle substitue une disposition spatiale en disposition sociale offrant une nouvelle identité, dite diasporique, susceptible d'être utilisée et revendiquée par ses membres. Cette identité collective est donc circonstancielle et peut prendre par moments la figure de l'indianité.

La religion permet de relier dans l'esprit de chaque individu des espaces qui pour moi, observateur et chercheur, apparaissent profondément disjoints. Car, elle met en rapport lieu d'origine et lieu de vie.

Conclusion de la deuxième partie

La Chapelle, un quasi personnage.

À partir des années 1970 on a assisté à un glissement important. Les Tamouls sont passés d'une situation d'invisibilité à une situation de visibilité au fur et à mesure que se constituaient les chaînes migratoires. Ce glissement a eu d'importantes conséquences, principalement au niveau de la représentation de la catégorie tamoule qu'ont les membres de la société d'accueil. Nous avons ainsi pu prendre en considération que tous les groupes n'ont pas la même autorité pour nommer et pour se nommer. C'est ainsi que les Français d'origine pondichérienne, qui se pensaient bien intégrés – bons Français et bons chrétiens – se sont vus progressivement assimilés aux Tamouls du Sri Lanka, du fait de leur proximité phénotypique. Mais plus que cela, ce regard extérieur de la société d'accueil, aux effets performatifs, a concouru au renforcement d'une conscience identitaire, prenant lieu et place dans les ethnoterritoires que nous avons décrits ci-dessus, et plus particulièrement à la Chapelle.

Cette conscience identitaire est d'autant plus forte que cette visibilité ethnique fut médiatisée dès les années 1990 par un bon nombre de supports en France, véhiculant de multiples stéréotypes. Il faut dire que ces diverses *little india* qui se sont constituées au fur et à mesure que la Chapelle devenait une centralité commerciale, exercent une certaine fascination, générant des pratiques touristiques.

Ainsi, au regard de cette analyse, la Chapelle apparaît plus qu'une trace de soi dans l'espace national. Ce quartier donne sens à la communauté tamoule en organisant sa présence en Île-de-France. Et si d'un côté on constate des efforts entrepris par la communauté tamoule pour conjurer la distance liée à l'éloignement des différents ethnoterritoires à ce quartier, de l'autre on assiste à une volonté de différenciation par rapport aux autres composantes nationales.

Dans ce jeu d'identification / différenciation, du même et de l'autre, la Chapelle prend une signification toute particulière. Elle est l'emblème spatial de l'implantation des Tamouls en Île-de-France. D'autant plus que c'est à partir de ce quartier que se mettent en place des réseaux sociaux, commerciaux et religieux entre les différents lieux de fixation à la fois au niveau local, national et global.

Ainsi, en constituant la Chapelle en tant qu'icône de leur spatialité, les Tamouls expriment en elle leur organisation spatiale qui se décline à la fois en termes de territoires et de réseaux. Et, le rapport qu'ils entretiennent à ce quartier s'imprime dans un registre de valeurs politiques bien sûr, mais surtout culturelles, sociales, mémorielles et symboliques. Si bien que ce quartier à toutes les caractéristiques d'un opérateur spatial, c'est-à-dire une entité qui possède une capacité à agir avec performance dans l'espace géographique de la communauté tamoule. Il participe à la dynamique et à l'organisation des actions tamoules, qu'elles soient individuelles ou collectives. La Chapelle devient ainsi un « *quasi-personnage* » (Lussault, 2007) dont les arrangements matériels et idéels se cristallisent en paysages emblématiques, en espaces identitaires, qui interviennent en tant que réel protagoniste d'une situation sociale. Ce quartier fixe spontanément un grand nombre de valeurs sociales et permet le développement d'une identité fondée sur le sentiment de partager une origine commune, réelle ou supposée.

Mais, « *comme s'il fallait constamment invoquer la matrice d'origine (le passé) pour situer le lieu où l'on vit présentement* » (Ma Mung, 1995 : 155), la Chapelle est surtout un lieu de ressourcement identitaire, qui tente de préserver la mémoire du référent-origine. Et, ce savoir-être d'ici et d'ailleurs, d'ici et de là-bas produit d'originales constructions territoriales et identitaires. De sorte que l'on pourrait dire que les Tamouls forment un groupe ethnique dans le sens où ils partagent une croyance en la même origine. Et, il semblerait qu'une somme de liens primordiaux liés à la langue (le tamoul), à la religion, à la caste, à la région d'origine (marquée culturellement par la civilisation dravidienne), à une histoire commune (celle d'une migration), et à une division du travail (celle induite par le commerce ethnique) dessinent les contours de cet attachement. Mais pas seulement. Car cet attachement semble validé dans l'interaction sociale par la mise en œuvre de signes culturels socialement différenciateurs.

Ainsi, l'individu étranger est confronté à deux systèmes culturels, celui de sa communauté d'appartenance et celui de la société d'accueil. Nous voulons dans les prochaines lignes comprendre de quelle manière s'effectue cette confrontation. Et de quelle manière cet individu participe des deux univers culturels.

TROISIEME PARTIE:

INTEGRATION ET COHABITATION: QUE SIGNIFIE « ÊTRE TAMOUL » EN FRANCE ?

Quelques « morceaux choisis » en guise de préambule :

Afin de comprendre l'intitulé et les enjeux de cette partie, j'ai voulu en guise de préambule mais aussi de manière à justifier mes propos, insérer quatre extraits d'entretiens, quatre « morceaux choisis ».

Texte 33 - Un activiste politique

- Interviewer : « *Quand êtes-vous arrivé en France et pour quelles raisons avez-vous choisi la France ?* ».
- Interlocuteur : « *Je suis parti du Sri Lanka à l'âge de 20 ans. Je suis arrivé en France en 1979. Les raisons qui m'ont poussé à venir ici sont simples et peu originales. C'est pour fuir la guerre que j'ai quitté mon pays. Je faisais parti des jeunesses étudiantes, j'étais un écrivain activiste. Il y a eu pas mal d'assassinats politiques, c'est pourquoi à 20 ans, je suis parti en catastrophe. Bien sûr par moments j'ai envie de rentrer, on a tous envie de rentrer je pense* ».
- Interviewer : « *Pourquoi ?* »
- Interlocuteur : « *Car chacun d'entre-nous a encore de la famille là-bas. Moi j'ai ma mère et mes frères qui y sont encore. Mes cousins eux ont migré un peu partout : aux États-Unis, à Londres, en Malaisie et en Australie. Il n'y a que moi qui suis en France. C'est dur pour ma famille qui est restée là-bas. Ils sont constamment victimes de discriminations.*

Mon frère avant travaillait à l'université, il est balayeur maintenant. Le pire c'est quand il y a des violences, là j'ai peur pour eux. Une fois j'ai vraiment eu peur, leur rue a été bombardée. Ce jour-là j'avais la haine. Je suis allé à l'ambassade de Colombo à Paris. J'ai ma mère et mes quatre frères à Jaffna ! Je les appelle deux fois par mois. Je pourrai plus, mais ce sont eux qui ont des problèmes pour communiquer, les liaisons ne sont pas bonnes. Quand je téléphone à ma mère, elle me dit toujours « Peut-être demain je ne serai pas là ». C'est dur de vivre avec cela. Mais la diaspora tamoule, la communauté tamoule, on vit dans les morts, dans nos morts. Dans chaque famille il y a des morts, ce sont les morts qui nous relient, qui nous soudent. Et même dans les morts on vit ! Pour répondre à votre question, même si on a des enfants ici ou ailleurs, on a tous envie de rentrer, j'ai envie de rentrer. C'est dans notre nature. Au fond de mon cœur j'ai cette attache pour mon pays. On est un peu comme les juifs ».

- Interviewer : *« Vous êtes marié, avez-vous des enfants ? Et est-ce qu'au sein de votre famille, vous partagez ce sentiment ? ».*
- Interlocuteur : *« J'ai un enfant, un fils, âgé maintenant de 15 ans, c'est mon motif pour rester là. Je suis marié à une Mauricienne d'origine tamoule. Je dois vous avouer qu'elle ne se préoccupe pas de tout cela. D'ailleurs mon fils ne parle pas tamoul. À la maison nous parlons uniquement en langue française. Pour revenir sur mes propos, ma femme ne comprend pas pourquoi je mène ces activités. Elle ne comprend pas pourquoi je me bats avec mes moyens pour l'autodétermination d'un peuple, de mon peuple. Elle ne veut même pas que j'envoie de l'argent là-bas. Pourtant, dans le territoire occupé par les LTTE, il n'y a pas d'ONG, pas d'aide ».*
- Interviewer : *« Qu'est-ce qui vous a poussé à devenir politiquement actif ? ».*
- Interlocuteur : *« Vous savez je pense en tamoul, je pense comme un tamoul. J'accomplis mes devoirs, ma citoyenneté. Mais, j'ai des*

obligations, une obligation d'aider mon peuple. Je ne peux pas oublier mon passé et faire comme s'il n'existait pas. De plus, nous les Sri Lankais, nous ne sommes pas des migrants économiques. Il ne faut pas oublier que nous sommes avant tout des migrants politiques. Notre communauté est bien intégrée en France. Vous n'entendez jamais parler en mal des Tamouls. On vit de manière soudée. À notre arrivée, on s'inscrit à « France Terre d'asile », d'accord, mais après on nous retrouve plus. C'est la communauté qui prend le relais. Il y a peu de délinquance, les jeunes, ce ne sont pas des jeunes qui vont brûler des voitures. Ce sont des jeunes qui respectent les autres, qui sont bien éduqués. Et pour moi, vous voyez, la France a beaucoup changé, en mal. C'est à cause de cela que je suis devenu activiste. On est bien intégré et on nous cherche des ennuis en colportant des rumeurs !»

- Interviewer : *« Vous pourriez être plus précis ? ».*
- Interlocuteur : *« Je suis devenu activiste après les arrestations. D'ailleurs même lors de cet évènement, il n'y a pas eu de révoltes, aucune manifestation. Vous voyez on respecte la loi française ».*
- Interviewer : *« De quelles arrestations s'agit-il ? ».*
- Interviewer : *« En avril 2007, plusieurs militants politiques ont été arrêtés. Il y a même eu des arrestations et des descentes de police dans les locaux de plusieurs associations tamoules. Pire, la police a effectué ses opérations en plein jour à la Chapelle. On aurait dit que c'était fait pour nous intimider. Mais moi cela m'a offensé. J'ai honte. Surtout qu'ils ont justifié cette vague d'arrestation, 39 personnes¹²⁴ au total, en prétextant que ces associations extorquaient, rackettaient de l'argent à la communauté. Vous vous rendez compte, on nous accuse de terrorisme ! C'est pour cela que je suis déçu de la France. Pays des droits de l'homme... D'autant plus que la législation antiterroriste*

¹²⁴ Selon lui, parmi ces 39 personnes arrêtées en avril 2007, quatorze personnes sont toujours détenues, parmi lesquelles des dirigeants du LTTE, comme le chef de l'antenne du LTTE à Paris, Nadaraja Matheenthiran, alias Parithi, le dirigeant politique pour l'Europe, Duraisamy Aravindhan, alias Metha et le trésorier du LTTE en France, Thuraisamy Jeyamoorthy, alias Sinna Jeyan.

française permet l'arrestation arbitraire et la détention de quiconque est suspecté d'être, ne serait-ce que vaguement, associé au terrorisme. C'est à cause de cet évènement que je suis devenu actif politiquement. Ce n'est pas tout, on nous accuse de cela alors même que le juge Bruguière est en contact permanent avec les officiers de l'armée du gouvernement Sri Lankais. Celui là même qui bombarde ma famille. Alors voilà pourquoi je suis devenu un membre politique actif et que je suis déçu par la France ».

Cet entretien a été mené auprès de monsieur Tiru, tamoul activiste d'origine sri lankaise. Érudit, ancien étudiant activiste à Jaffna, il est membre au CCTF et rédacteur pour le journal *Naam* auquel il fournit de nombreux articles et analyses en même temps qu'il exerce son emploi de maître d'hôtel.

Texte 34 - Un bon exemple

- Interviewer : « *Vous m'avez dit que vous êtes resté deux ans au Royaume-Uni. Voudriez-vous y retourner ?¹²⁵* ».
- Interlocuteur : « *Non. Et surtout pas en Grande-Bretagne ! En France c'est bien. Tout va pour le mieux, ça se passe bien avec tout le monde. En Grande-Bretagne, ils sont racistes. Quand je faisais mon boulot et que je rentrais chez moi, sur le chemin du retour, c'est souvent qu'on me traitait de « paki ». Il faut dire qu'il y a beaucoup de Pakistanais à Londres, ils ne sont pas beaucoup aimés. Parfois on m'a même lancé des canettes de boisson. Heureusement, jamais on ne m'a touché. En France, c'est différent, vous êtes accueillant. C'est comme le froid et le chaud !* ».
- Interviewer : « *Et c'est chaud avec tout le monde ?* »

¹²⁵ Mon interlocuteur a un rêve celui de devenir médecin. Fin 1998 il se rend au Royaume-Uni, près de Londres pour rejoindre son oncle qui y possède une clinique privée. Ce dernier lui offre la formation et un travail. Mon interlocuteur y est resté deux années avant de revenir en France, début 2000, où il a trouvé un poste d'aide soignant dans une clinique parisienne.

- Interlocuteur : *« Oui, nous nous entendons avec tout le monde, avec tous les pays ça va. Sauf peut-être les Arabes. Il faut le dire, ce n'est pas pareil. C'est à cause de leur mentalité. Nous, on veut donner un bon exemple pour notre pays. On ne veut pas être jugé négativement. On fait tout pour s'intégrer. Ce n'est pas du racisme ce que je raconte, c'est juste que l'on ne veut pas que nos enfants soient avec eux, à cause de tout ce que l'on peut entendre ».*

Texte 35 - Une sacrée association !

- Interlocuteur : *« Je suis arrivé en France à l'âge de deux ans. Mon père était déjà installé en France. En fait c'est lui qui a ouvert en premier une épicerie indienne à côté de la gare du Nord. Une fois l'épicerie bien lancée, il nous a fait venir ma mère et moi ».*
- Interviewer : *« Mais pourquoi la France ? Et quand est-ce qu'il a ouvert son épicerie ? ».*
- Interlocuteur : *« Au départ il était en Allemagne, pour une histoire de famille et de problèmes de validation de visa, il est allé en France. A ce moment là, nous étions près de Madras, une petite ville juste à côté. Mon père a ouvert l'épicerie en 1982 ou 1983 quelque chose comme ça. Attends, je crois même que c'était en 1978. En tout cas c'est dans cette période de cinq années. En tout cas c'était la première épicerie indienne. Ça faisait de l'animation pour les Tamouls qui arrivaient du Sri Lanka, par la gare du Nord. À l'époque, c'était le seul importateur de cassettes vidéo de cinéma tamoul. On a tout de suite eu un petit nom dans le quartier. Il n'y avait pas de cinéma tamoul à l'époque. Maintenant c'est différent, il y en a un peu partout. D'ailleurs à l'époque, même le cinéma tamoul venait faire la promotion dans notre boutique ».*
- Interviewer : *« As-tu des frères et sœurs ? À la maison, vous parlez tamoul ? ».*

- Interlocuteur : *« J'ai des frères et sœurs, au total on forme une famille de quatre frères et sœurs. Je suis le seul à être né en Inde, au Tamil Nadu. Moi je ne parle pas tamoul, je le comprends, ça c'est à force de regarder des films. Quand il y a des invités tamouls à la maison je dis quelques phrases. Mais mes parents eux parlent tamoul, gujrati et penjâbi. Moi je parle hindi et ourdou ».*
- Interviewer : *« Excuse ma question qui peut paraître étrange, mais toi, tu te sens plus tamoul que français ou inversement ? ».*
- Interlocuteur : *« Je ne me sens pas tamoul du tout. Les Tamouls sri lankais sont très communautaires. Quand je vais à la Chapelle ou autour de la gare du Nord, je ne peux pas dire que je me sens exclu, je n'ai jamais cherché à entrer dans leur cercle, mais là-bas c'est tamoul, tamoul sri lankais. Ils ne vont pas te parler de ce qu'ils ont vu à la télé, je te parle des jeunes là, ils préfèrent parler de ce qui se passe au sein de leur communauté, qui viendra ce soir chez eux...D'ailleurs, ils ne traînent jamais avec des blancs. C'est le quartier des Tigres tamouls voilà. Je ne veux pas dire que je ne suis pas tamoul, mais on ne me colle pas cette étiquette ! Parfois on dit que je suis pakistanais ».*
- Interviewer : *« Parce que tu es musulman ? ».*
- Interlocuteur : *« Non, peut-être parce que je suis un peu plus clair de peau. En fait, je suis indien, et mon père m'a toujours dit que nous étions indiens et que nous devons être attachés à la tradition. D'ailleurs, je suis le vice-président d'une association culturelle ».*
- Interviewer : *« Quel est son nom ? Quelles sont vos activités ? ».*
- Interlocuteur : *« Cette association, elle s'appelle « Haan-India », on fait dans l'évènementiel. On organise des spectacles de danses indiennes, il y a du ... Tu t'y connais en danse indienne ? ».*
- Interviewer : *« Pas vraiment ».*
- Interlocuteur : *« On fait du bharata Natyam ça c'est du sud de l'Inde, du Kathak, ça c'est plutôt du Nord, de l'Odissi, c'est une danse originaire*

de l'Est de l'Inde et quelquefois il y a des démonstrations de Kuchipudi. En fait on forme une association culturelle, liée à l'Inde mais qui fait surtout dans l'événementiel. On fait même des défilés de mode, on organise des soirées autour de thèmes, il y a de la cuisine, des spécialités...La dernière fois on a fait une soirée Bollywood. On a été en partenariat avec des groupes punjabis. Il y a un moniteur qui vient jouer des tablas. Non c'est bien. On fait des soirées bhangrâ, avec présentation de la culture panjabi, des coutumes, des vêtements, de la cuisine...Ça se déroule très bien, ce sont des moments intenses ».

- Interviewer : « Elle est basée où cette association ? Quel est le public ? ».
- Interlocuteur : « On est à Nanterre. Le public est varié. Il y a essentiellement des Arabes, des Français, bien sûr des Indiens, des Pakistanais, des Bangladais mais bizarrement peu de Tamouls. Peu de Tamouls du Sri Lanka. Ils préfèrent vraiment rester entre eux ».

Cet entretien téléphonique a été mené auprès de Mohammed, âgé de 23 ans, rencontré quelques jours auparavant à la fête de Ganesh.

Texte 36 - J'ai beaucoup d'amis Français

- Interlocuteur : « Je suis arrivé en France en 1984, à l'âge de 22 ans. J'ai fait partie de l'une des premières vagues migratoires. Je me suis installé à Paris centre. J'ai fui la guerre civile et surtout une impossibilité d'ascension sociale à cause des quotas. Maintenant, j'habite la Courneuve. Je suis marié avec une sri lankaise comme moi, et nous avons deux enfants. Je travaille dans une librairie, dans le 6^{ème} arrondissement ».
- Interviewer : « Vous participez souvent à des actions de ce genre¹²⁶ ? Vous allez souvent au temple ? ».

¹²⁶ Mon interlocuteur est posté à l'entrée du temple. Il est habillé d'un gilet fluorescent et distribue des tracts à tous ceux qui sortent ou rentrent de l'édifice. Peu de monde s'arrête, sûrement à cause de la pluie.

- Interlocuteur : « *Moi, je ne m'occupe pas trop de cela. Aujourd'hui je fais ça, mais ce n'est pas tous les jours. En ce qui concerne le temple, je n'y vais jamais. Par contre, j'ai une pièce à la maison dédiée à plusieurs divinités. Il n'y a pas besoin d'aller au temple pour prier. On peut très bien rester chez soi. Je ne suis pas toujours en train de bosser pour la communauté. Au travail je croise d'autres personnes. J'ai beaucoup d'amis comme toi aussi. Des Benoît, des Bruno, des Bernard, des Alain, oui beaucoup, et pas seulement, il y a aussi des Nathalie, des Véroniques...* »

Cet entretien a été mené le jour du nouvel an tamoul, *Sarvadhari Varushram*, le 13/04/2008¹²⁷ devant le temple de Shiva à la Courneuve avec Monsieur Rajan, bénévole à l'association TRO.

“In each site of the diaspora, « being Indian » has acquired a particular set of meanings. These sites – history, place, literature, news, and generation – all present unique frames for densely constituting Indian subjectivity. These sites have (crossable) boundaries of time and space, and they exist very much in relation to one another, so that history may be the means by which place is practiced, and fictions of the self enable a generation to see itself as “new”. Resulting from this arrangements is a kind of geography of Indianness, mapped through multiple and de-essentialized vectors of identity formation.”

(Shukla, 2003: 19).

Penser l'identité c'est souvent concevoir le type de relation qui lie un individu au groupe social dans lequel il vit. Le recours à la notion d'identité engage donc une référence à une certaine théorie de la constitution des groupements humains et une représentation de la nature de l'appartenance sociale ou ethnique. Et ce que l'on constate, à travers les chapitres

¹²⁷ Je dois mentionner, le caractère un peu artificiel de cette fête, dans le sens où bon nombre ne la célèbre pas, et ne sont d'ailleurs pas même au courant. « *Hier je ne savais même pas que c'était le nouvel an tamoul aujourd'hui. Je ne sais pas trop comment cela va se passer. Je suis chez mes tantes, nous allons prier devant notre pièce aux dieux, faire des offrandes aussi. Les parents nous donnent un peu d'argent aussi* » (Tharany). Toutefois, cela reste un jour de fête familiale qui commence d'abord par une visite au temple de la divinité familiale.

précédents, c'est que l'identité tamoule serait à la fois une manière d'être et de devenir, appartenant à la fois au passé et au futur.

« Cultural identities come from somewhere, have histories. But, like everything which is historical, they undergo constant transformation. Far from being eternally fixed in some essentialized past, they are subject to the continuous play of history, culture, and power. Far from being grounded in mere recovery of the past, which is waiting to be found, and which when found, will secure our sense of ourselves into eternity, identities are the names we give to the different ways we are positioned by, and position ourselves within, the narratives of the past » (Hall S, 2003: 237).

Néanmoins, comment concilier dans la construction de ce sujet collectif la multitude des références culturelles ? Il semble que la figure de la divinité romaine, Janus¹²⁸, illustre bien la situation de la communauté tamoule. À la fois dans le futur et dans le passé, ici et là-bas, ici et ailleurs, ses membres regardent dans plusieurs directions à la fois. Ainsi, il faut prendre en considération le caractère multiple, hétérogène et parfois hybride des individus qui composent ce groupe humain à cheval entre plusieurs références culturelles. C'est en cela que l'on associe généralement les diasporas au transnationalisme. Pour autant, ne les confondons pas avec ces forces impersonnelles qui prennent corps dans la mondialisation et le capitalisme. Car les diasporas sont avant tout un phénomène humain, vécu et expérimenté (Braziel & Mannur, 2003 : 8).

Quels éléments donnent du sens à ce vécu, à cette expérience d'essence sociale, ayant des transcriptions spatiales à des échelles multiples (local, national, mondial) ? Ne peut-on pas voir dans la diaspora une catégorie d'appartenance, une façon de nommer l'autre (Braziel & Mannur, 2003: 1) qui fait généralement référence à des images archétypales ? N'est-il pas pertinent de concevoir la diaspora comme une posture, une attitude adoptée le temps d'une revendication, d'un rassemblement, ou d'un événement ?

Ce qui est en jeu ici, c'est de savoir si nous avons le choix entre plusieurs identités ou combinaison d'identités, et plus important encore, si nous sommes libre d'établir à notre guise des priorités entre celles-ci. Libre par rapport au groupe auquel on appartient, mais libre aussi par rapport à l'autre, ce groupe majoritaire qui nous attribue une étiquette parfois trompeuse

¹²⁸ Divinité romaine veillant sur les ouvertures, représentée par deux têtes.

(songeons au cas de Mohammed dans l'entretien numéro 3). Et à partir du moment où l'identité se pose en termes d'interrogation, n'y a-t-il pas déjà une crise d'identité ?

Ce qui se déploie comme questionnement, c'est le rapport tout à fait intrinsèque et visible que le sujet diasporique entretient avec sa condition diasporique – pourrait-on parler de *diasporicité* ? – et ce qui le fait valoir dans un lien social, par son rapport à sa communauté originaire. Je parle du prix à payer à mettre en scène pour faire valoir son appartenance à ses origines. Ainsi, selon les situations dans lesquelles il se trouve placé et les gens avec lesquels il interagit, un individu pourra assumer l'une ou l'autre des identités qui lui sont disponibles, le contexte particulier dans lequel il se trouve déterminant les identités et les loyautés appropriées à un moment donné. Ainsi, n'oublions pas que l'identité diasporique, si elle existe, est bousculée à la fois de l'intérieur, par les membres du groupe, mais aussi de l'extérieur, par le groupe majoritaire qui entretient des discours aux effets performatifs. Et, lorsque nous passons de l'idée d'être identique à soi-même à celle de partager une identité avec d'autres individus appartenant à un groupe donné, l'affaire devient plus complexe. Et même lorsque nous savons clairement comment nous souhaitons être perçus, il se peut néanmoins qu'il nous soit difficile de convaincre les autres de nous voir comme nous le souhaitons. La liberté que nous avons d'affirmer notre identité personnelle peut parfois se trouver singulièrement limitée aux yeux des autres. Une identité imposée de l'intérieur (par les membres de la communauté), et une identité imposée de l'extérieur (par les membres de la société d'accueil) suppose que tout individu appartient à une collectivité unique (et ce pour des raisons pratiques liées à des facilités de classification).

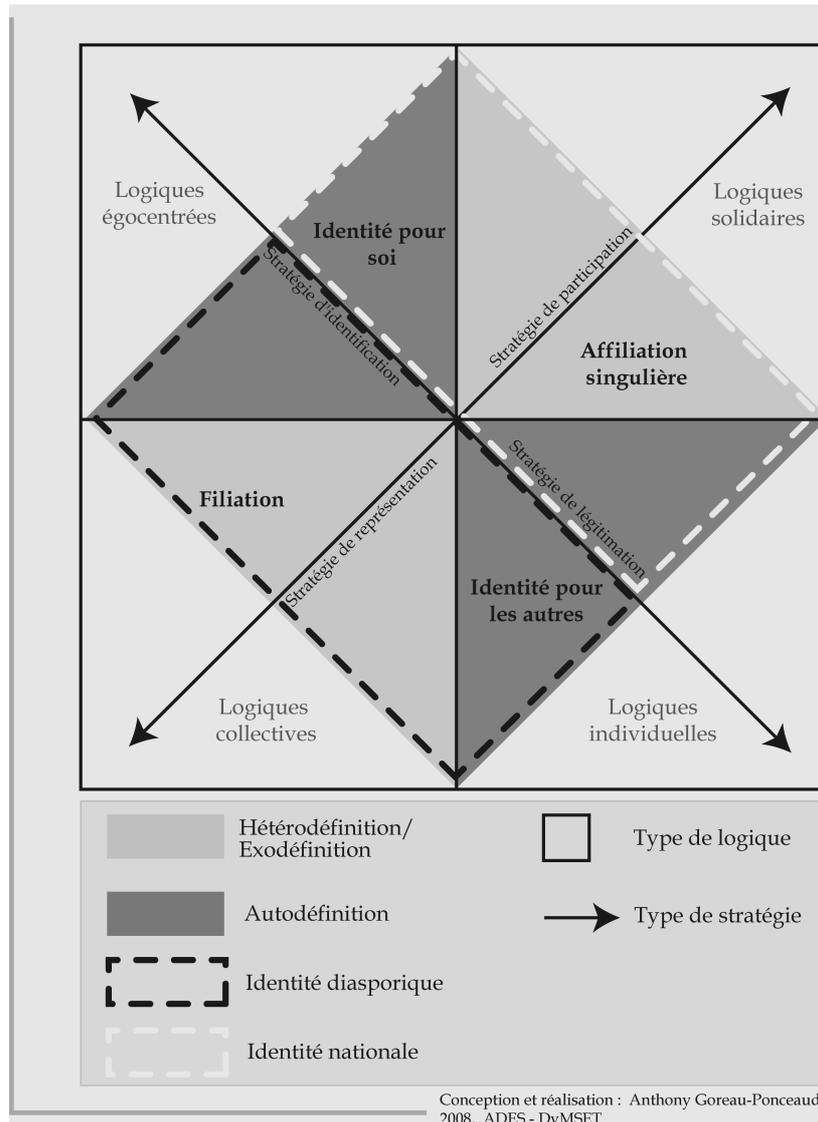
Or, nous sommes tous à titre individuel liés à des identités diverses, dans des contextes disparates, en fonction de nos origines, de nos liens avec les autres ou de nos activités sociales. Il ne s'agit pas d'un compartimentage, ni d'une répartition par moitié, par tiers ou par quart ; le dosage entre les divers éléments de l'identité d'un individu n'est jamais le même : il est hautement personnalisé et contextualisé.

Par cette entrée en matière un peu longue, je postule qu'être tamoul en France signifie jouer sur plusieurs tableaux. En d'autres termes, au cours des deux prochains chapitres, je vais m'efforcer de rendre compte des difficultés d'appartenir à plusieurs sphères culturelles à la fois.

Et, si « *devenir d'ici* » permet d'avoir une nouvelle case à son identité, tout en ayant la possibilité d'appartenir à un ensemble beaucoup plus large, hors de frontières bien établies,

cela n'élude pas une indécision voire une résistance vis-à-vis des normes et valeurs de la société d'accueil à laquelle les Tamouls cherchent à s'agréger. C'est pourquoi, dans un premier temps, je vais m'interroger, sur les manières de penser l'identité tamoule en France en établissant un contraste entre une ethnicité pragmatique et une ethnicité électorale voire symbolique. Le passage de l'une à l'autre révélant une dialectique de type valorisation d'une spécificité / immersion. Je garde à l'esprit qu'il n'existe pas d'identité hors de l'usage qui en est fait. Toutefois diverses attitudes amènent à dépasser cette scission et à véritablement parler d'une identité diasporique, dans le sens où tous ces groupes sont capables de se mobiliser par-delà les clivages, lors d'évènements catastrophiques (songeons au tsunami de 2004) ou heureux. Pour autant, comment s'articule identité pour soi et identité pour les autres, identité attribuée et identité revendiquée ; identité diasporique et identité ethnique ? Jusqu'à quel point la filiation, exprimant le lien avec le référent-origine, est-elle un choix et l'affiliation une contrainte ? Revendiquer la différence, exprimer sa tamoulité, sans tomber dans l'exclusion, et la francité, sans perdre sa particularité est un exercice assez difficile pourtant entrepris tous les jours par de nombreux Tamouls. Et j'analyserai les ressorts de cet exercice dans un second temps, sans oublier que les ethnoterritoires décrits dans les chapitres précédents permettent de saisir toute la complexité de l'existence d'une communauté à l'étranger, prise en étau par une double ambivalence ; entre ancrage et mobilité et entre ouverture et fermeture. Et, cette complexité génère parfois peurs et incertitudes qui à leur tour peuvent s'exprimer par un ensemble de mécanismes générateurs d'inquiétudes et discours identitaires spécieux basés principalement sur la discrimination et la constitution d'ethnotypes (ou stéréotypes ethniques).

Figure 12 - Stratégies et logiques identitaires, le carré magique



Par ce schéma je veux résumer le fonctionnement des logiques et des stratégies identitaires des Tamouls en Île-de-France. J'ai pu mettre au jour quatre types de stratégies et quatre types de logiques identitaires, qui définissent elles-mêmes une dualité entre d'un côté une identité diasporique et de l'autre une identité nationale.

Chapitre 6 :

Comment penser l'identité tamoule ?

“Diaspora can be seen as an alternative to the essentialization of belongings; but it can also represent a non-territorial form of essentialized belonging”.

(Brubaker, 2005: 12).

La diaspora apparaît comme une expérience sociale particulièrement dynamique, et n'a de sens qu'à travers ce fragile équilibre perpétuellement reconstruit entre diversité – entendons par là particularité – et intégration. Ce dynamisme s'appuie largement sur une définition des termes de l'appartenance qui se présente comme une catégorie flexible, ou mieux, comme un processus d'échange qui reflète la variété des pratiques sociales de différenciation que les sujets de la diaspora choisissent, utilisent et adaptent chaque fois qu'ils se trouvent confrontés à une interaction sociale. Ainsi, la dimension diasporique implique deux stratégies parallèles : l'affirmation et le maintien d'une identité collective spécifique et l'insertion réussie dans la société d'accueil.

Et, ce que je veux montrer dans ce chapitre, ce sont les multiples manières d'affirmer son identité et le fait qu'une diaspora multiplie les transgressions des frontières réelles et symboliques. Dans ce processus d'affirmation identitaire, les conditions de l'exil et le regard de l'Autre modèlent en partie la reconstruction de cette identité. D'inévitables conflits internes accompagnent cette réélaboration, parfois douloureuse, des frontières symboliques.

Ainsi, dans ce processus de reformulation, je fais une distinction entre les Tamouls originaires du Sri Lanka et les autres groupes. Distinction qui tient compte justement de la particularité et de la contemporanéité des conditions de l'exil qui ont notamment comme effet l'élaboration d'un espace politique en France dirigé contre le régime politique du Sri Lanka. C'est pourquoi, dans le cadre des Tamouls du Sri Lanka, je parlerai d'une ethnicité pragmatique, fondée sur l'action pratique.

Parallèlement, dans le cas des autres groupes tamouls, il faut convenir que l'absence d'une contradiction entre identité d'origine et identité d'adoption a paradoxalement accentué

l'éloignement des membres de la diaspora de la vie quotidienne d'une communauté dont les organisations et les initiatives jouissent pourtant d'une importante visibilité sociale. Ces autres groupes demeurent toutefois fortement attachés à leurs traditions religieuses et témoignent d'une intégration réussie sans perte identitaire. De cette manière, mon hypothèse est que l'arrivée récente et massive des Tamouls en provenance du Sri Lanka, depuis les années 1980, génère en France une réactivation des phénomènes identitaires par delà les clivages liés aux divers contextes de mise en place des trajectoires migratoires. En somme, les anciennes minorités nationales ou non d'origine tamoule (Français d'origine Pondichérienne, Tamouls de Maurice ou de la Réunion) devenant visibles, revendiquent à leur tour une identité tamoule, dont la pratique est assurée par des installations communautaires disposées dans certains lieux que nous avons nommé « ethnoterritoires ». Installations qui nous l'avons vu appartiennent majoritairement aux Tamouls originaires du Sri Lanka.

Dans ce cas, les Tamouls du Sri Lanka suscitent la formulation d'une ethnicité élective ou symbolique chez les autres groupes tamouls. En somme ce dernier courant migratoire, toujours actif, serait le vecteur d'une unité qui légitimerait l'utilisation de la catégorie « diaspora tamoule ». Unité qui est à son tour renforcée par les discours entretenus par le groupe majoritaire.

D'ailleurs, ces discours exerçant une confusion pour le regard extérieur entre les diverses composantes tamoules conduisent à s'interroger sur les phénomènes d'imposition ethnique (dont les Pondichériens font souvent l'objet). Car ceux-ci impliquent parallèlement la tentative individuelle d'y échapper par la dissociation personnelle de l'ensemble de ceux auxquels on est de l'extérieur identifié. C'est ainsi que des efforts sont entrepris par chaque groupe, ayant sa trajectoire singulière, de se distinguer les uns des autres. Mais certaines occasions permettent la formation de cette ethnicité élective. Exemple en est donné lors du festival de Ganesh où Tamouls de l'Île Maurice, de la Réunion, des Antilles, d'Inde, du Sri Lanka se réunissent en un même lieu. D'autres événements permettent d'activer une identité qui se veut diasporique et d'affirmer de nouvelles pratiques d'altérité. Nous verrons alors que ces pratiques sont elles-mêmes le signe visible que ces groupes ne peuvent être isolés de l'ensemble du milieu indien implanté en France, de même que les relations maintenues avec les divers points de fixation de la diaspora nécessitent de sortir de ces ethnoterritoires.

1/ Ethnicité pragmatique, ethnicité élective et ethnicité symbolique.

La langue, la religion, l'ethnie suffisent-elles à faire des Tamouls une diaspora. Certains pourront dire que ces trois éléments ne constituent que les contours d'une minorité ethnolinguistique. Mais plus que cela, les Tamouls, comme nous avons pu nous en rendre compte dans les chapitres précédents se manifestent par une extranéité religieuse et sociale. Une extranéité qui se conjugue à la volonté d'une reconstruction permanente d'une identité culturelle qui constitue en soi un défi pour les membres de la société française. Nous allons voir dans cette partie que cette recherche de continuité ne s'inscrit pas seulement dans un attachement aux aspects culturels.

« Elle se traduit aussi par une œuvre de médiation entre le particulier et l'universel. C'est la dimension utopique de l'identité qui fonde l'originalité de la diaspora, dont les membres sont porteurs d'une vision d'ensemble à partir de laquelle ils tentent de retracer une vie sociale liée à une conception ontologique, capable ainsi de rendre compte de l'univers dans sa différenciation » (Saint-Blancat, 1995 : 11).

Et, si l'appartenance est une catégorie de compréhension et d'interprétation utilisée par les acteurs afin d'organiser leurs échanges, il s'agit d'analyser dans cette partie les éléments qui sont employés par les acteurs pour établir et maintenir une distinction que l'on qualifiera d'ethnique, dans, pour et à travers l'action, ainsi que les registres d'interprétation de ces procédures de différenciation nous faisant passer d'une ethnicité pragmatique à une ethnicité élective et/ou symbolique.

Si d'ordinaire, on hiérarchise de manière implicite les groupements humains (individu < groupe ethnique < collectivité < nation), comment penser un groupe social dont certains membres sont transportés par un projet de revendication nationale ? Et dans quelle catégorie s'inscrivent des relations qui vont au-delà des ethnoterritoires ?

1.1/ Quand le politique devient espace social

“On most accounts, boundary-maintenance is an indispensable criterion of diaspora. It is this that enables one to speak of a diaspora as a distinctive “community”, held together by a distinctive, active solidarity, as well as by relatively dense social relationships, that cut across state boundaries and link members of the diaspora in different states into a single “transnational community””.

(Brubaker, 2005: 6)

Le champ des études diasporiques se centre généralement sur les enjeux de l'intégration et le maintien d'une identité culturelle en situation de présence collective à l'étranger. C'est ce que j'ai moi même fait, tant bien que mal, au cours des deux chapitres précédents. D'autres dimensions de cette présence collective doivent être pris en considération, et ce particulièrement pour les Tamouls originaires du Sri Lanka. De quoi s'agit-il exactement ? De la dimension politique. Attention, pas celle souvent nommée de démocratie locale, qui pourrait révéler une certaine intégration des Tamouls dans le tissu social français (conseils de quartiers, conseils municipaux...), mais celle qui est mise en place en France, dirigée contre le régime politique du Sri Lanka. Il y a là l'existence d'un espace politique spécifique qui à son tour sert de liant entre les membres partagent les mêmes opinions. De sorte que cette dimension politique contribue elle aussi d'une certaine manière, au maintien d'une identité culturelle.

Cet espace politique, prend place dans des attitudes revendicatives et dans un projet. Dufoix nomme l'existence de cet espace politique à l'étranger l'« *exopolitie* » (2000 : 147). Il s'agit d'un « *espace social dans lequel le positionnement des différents groupes les uns par rapport aux autres leur donne un sens politique* » (Dufoix, 2000 : 159). Et c'est bien cette exopolitie qui distingue les Tamouls du Sri Lanka des autres groupes, qui n'ont pas été confrontés au même cadre migratoire. Car, il ne faut pas oublier que si les Tamouls du Sri Lanka, ne sont en France que depuis la fin des années 1970 début 1980, c'est que le contexte de leur migration est diamétralement différent de celui des autres composantes de l'ensemble « Tamoul ». En effet, ce sont majoritairement des réfugiés politiques. Et la nature de cette migration a des répercussions en termes de mobilisation, de revendication et d'idéologie.

Malgré plusieurs divisions liés à des conditions prémigratoires (caste, religion, village d'origine...) migratoires (selon le moment auquel s'est effectuée la migration et les routes empruntées) et postmigratoires, cette dimension politique contribue à former une communauté unie et relativement fermée. Cinq éléments liés au conflit à Sri Lanka génèrent des conditions sociales, spatiales et politiques particulières, conduisant progressivement à la formation de liens communautaires intenses.

- Premièrement, le flot de demandeurs d'asile à la fin des années 1970 début 1980 dans les pays occidentaux a contribué à l'établissement de pôles diasporiques. Cette diffusion spatiale s'est faite à diverses échelles : dans certains pays, dans certaines villes, et dans certaines aires urbaines. C'est ainsi que la Suisse est devenue une destination majeure (McDowell, 1996) alors que le pays voisin, l'Autriche a attiré une faible population. De même au Canada, ou en France seule une ville a émergé comme pôle de la diaspora : Toronto (où l'on dénombre 130 000 Tamouls) et Paris. Au Danemark, à cause de la politique du gouvernement qui vise à disperser les demandeurs d'asile dans l'espace national, c'est Herning (une petite ville du Jütland) et non Copenhague qui a émergé comme capitale tamoule (Sriskandarajah, 2005 : 494). C'est ainsi que différents lieux, à des niveaux variés, ont émergé comme des points nodaux de la diaspora tamoule.
- Deuxièmement, ces polarités ont été peu à peu renforcées par les réseaux sociaux établis par les demandeurs d'asile. Alors que les premiers migrants arrivaient de manière indépendante et demandaient le statut de réfugié au pays d'accueil, pour les postmigrants la tâche était plus facile, car les réseaux communautaires s'étaient mis peu à peu en place et servaient de relais pour trouver un emploi et un logement. Cette seconde vague migratoire comme nous l'avons précisé dans les chapitres précédents était une migration essentiellement masculine. Au fur et à mesure que ce déséquilibre démographique se comblait grâce à la migration des épouses (dans le cadre du regroupement familial), ce réseau social fondé par les primoarrivants dessinait les contours d'un attachement et d'une unité.
- Troisièmement, ces arrivées étant de plus en plus importantes, on a assisté à la formation d'ethnoterritoires et d'aires urbaines ethniquement spécialisée à l'instar des phénomènes que nous avons pu décrire concernant la Chapelle.
- Quatrièmement, alors que les premiers migrants du fait de leur faible nombre se sont facilement mélangés aux autres groupes, les nouveaux arrivants, n'entretiennent pas le même rapport à l'altérité (c'est d'ailleurs ce que nous montre l'entretien n°3).

- Enfin, si l'Inde durant les événements de 1983 a soutenu les militants Tamouls de Sri Lanka, depuis les années 1990, la situation a changé. L'Inde n'est plus une terre d'asile pour les militants – c'est ce qui a aussi motivé le changement de direction de la migration des Tamouls vers l'Ouest. C'est ainsi que bon nombre de migrants veulent maintenir leur spécificité culturelle et entretenir le moins de relations possibles avec les autres migrants d'origine indienne (c'est aussi ce que nous révèle l'entretien n°3).

Ensemble, ces différents facteurs ont participé à soutenir tout un faisceau de liens entre les membres de ce segment diasporique, et ce malgré la dispersion et sa faiblesse numérique. Mais surtout, ce qui catalyse l'émergence d'une conscience diasporique et qui permet de distinguer ce groupe des autres, c'est l'engagement politique.

« Collectively, the diaspora community is strategically positioned to engage in both immigrant politics (say, to better its situation within the host society) and homeland politics (say, to better the situation in the land left behind). The latter, a form of “translocal” political involvement has come to be labelled as “long-distance nationalism” (Anderson, 1998) or “diaspora nationalism” (Sriskandarajah, 2005 : 495).

En effet, les discours et les pratiques politiques sont devenus des mécanismes de renforcement des liens avec le pays d'origine, mais aussi des liens entre les divers points de fixation de la diaspora. L'intensité et la durée de la guerre civile font que cette politisation est encore plus concrète. D'autant plus que l'intégralité des personnes interrogées a de la famille encore là-bas, et que 28% d'entre elles ont connu la mort de l'un de leur proche. Les expériences prémigratoires ont ainsi contribué à forger une identité politique en France. La plupart des Tamouls Sri lankais que nous avons rencontré durant nos enquêtes ont souffert de la discrimination dans leur pays d'origine, ont eu directement ou indirectement des expériences d'extrême violence et de persécution de la part des forces armées. Toutes ces actions ou plutôt ces exactions, suscitant l'exil, ont contribué à déterminer peu à peu un sentiment d'aliénation par rapport au Sri Lanka et ont conditionné la façon dont les Tamouls se conçoivent eux-mêmes en tant que groupe.

En cela, nous pouvons considérer l'expérience migratoire selon deux cadres : le premier la perçoit comme un moyen de préserver la culture, permettant aux tamouls d'être Tamoul dans un environnement non-tamoul (c'est ce que nous avons fait dans les chapitres précédents) ; le

second cadre perçoit la migration comme une façon d'être attaché au pays d'origine par la création d'un espace politique original dont la finalité serait le changement social et un hypothétique retour au Sri Lanka.

Toutefois, préciser que c'est parce que ce sont des réfugiés politiques que les Tamouls Sri Lankais sont engagés politiquement est une tautologie. Il est préférable de ne pas fixer les migrants tamouls dans le cadre des raisons réelles ou supposées de leur départ mais de les définir par les espaces sociaux successifs dans lesquels ils interviennent (Dufoix, 2000 : 160). Ces espaces sociaux sont les cadres de mouvements revendicatifs dont le but est de permettre la mise en place de changements radicaux dans le pays d'origine. Ainsi, cet espace politique dessine les contours d'un attachement diasporique. Et, ce qui est inédit dans notre cas, c'est que certaines personnes, impliquées dans ce projet politique, n'ont pas quitté le Sri Lanka pour des raisons politiques, mais pour des raisons familiales, et que ce même projet au-delà des divergences qu'il suscite à une capacité de rassemblement hors norme.

Mais avant d'aller plus loin dans l'analyse, il faut s'intéresser aux structures de l'exopolitie.

L'exopolitie se caractérise par la présence de trois espaces sociaux successifs d'intervention des acteurs dans lesquels s'exerce un gradient en fonction de l'investissement politique. De ces espaces sociaux découlent divers processus. Bien sûr, à la base de la genèse de l'exopolitie, il y a l'éloignement physique par rapport au référent-origine. Sans une telle condition, cet espace n'existe pas.

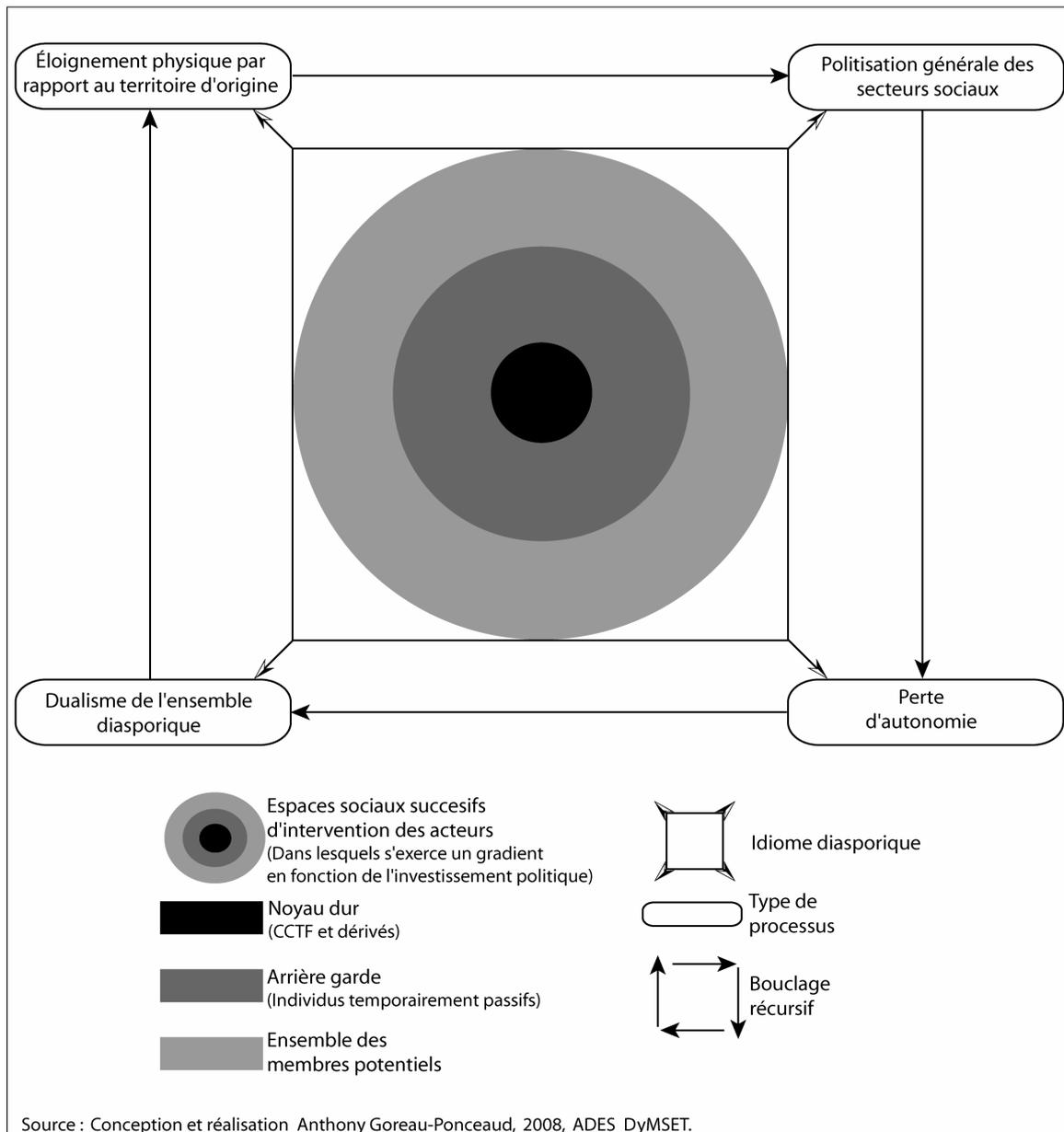
Dans un premier temps je vais étudier le noyau dur de cet espace politique avant de décentrer mon analyse vers les deux autres anneaux.

1.1.1/ Un noyau dur générant une dualisation du groupe :

Comme a pu le constater Fuglerud à propos de la Norvège, le noyau dur, le noyau actif de cet exopolitie est relativement peu important. Il consignait en 1999 que 5 à 10% des Tamouls Norvégiens sont actifs dans les organisations politiques de la diaspora, et que seulement une part restreinte de ce faible pourcentage supporte les actions des LTTE (1999 : 85). On pourrait faire un constat similaire. Sur l'ensemble de l'échantillon, seulement six personnes se déclarent appartenir au CCTF. Bien que ce noyau dur soit caractérisé par sa faiblesse

numérique, il n'est pas moins vrai qu'il influence idéologiquement l'ensemble des autres sphères sociales et se constitue en véritable groupe de pression en France.

Figure 13 - Les structures de l'exopolitie



Texte 37 - Le CCT

- Interviewer : « *C'est quoi le CCT ?* ».
- Interlocuteur : « *En fait le CCT, c'est le Comité de Coordination Tamoul. C'est une association qui a été créée en 1981 pour au départ subvenir aux besoins des Tamouls. On servait essentiellement aux nouveaux arrivants tamouls dans les démarches administratives liées à leur demande d'asile, fournissant hébergement et vêtement parfois. On aide les Tamouls dans leur intégration en France, on les aide à trouver un emploi. Mais on aide aussi les familles restées là-bas, au Sri Lanka. L'association n'aide pas que les Franco-tamouls, elle aide tous les Tamouls, et même les autres groupes Indiens, comme lorsqu'il y a eu le tsunami* ».
- Interviewer : « *Et maintenant ce sont quoi les fonctions principales du CCT ?* ».
- Interlocuteur : « *Toujours les mêmes. Toutefois, même si on est constitué d'une équipe restreinte, le CCT sert surtout à l'apprentissage de la langue tamoule, à l'entretien et au maintien d'un lien culturel avec notre pays d'origine. Plein d'autres associations sont liées à la nôtre. Mais surtout, on soutient officiellement la lutte pour l'autodétermination du peuple tamoul au Sri Lanka* » (Extrait d'un entretien mené avec Tharany, membre du CCT¹²⁹).

Présent en Allemagne, Australie, Grande-Bretagne, Italie, Norvège, Suède, Suisse ainsi qu'au Canada, Danemark, États-Unis et Pays-Bas, le Comité de coordination des Tamouls de France (CCTF) a été créé à Paris en 1981 sous un statut associatif. Ses membres, se désignant eux-mêmes militants ou amis des Tigres, ont au cours des années quatre-vingt-dix, réorienté leurs

¹²⁹ Cet entretien a été mené au siège du CCTF, qui se situe dans le 19^{ème} arrondissement, au 341 rue des Pyrénées. Aucune banderole n'indique les locaux, qui se situent au premier étage du bâtiment. Lors de notre entretien, nous avons été frappé par la décoration murale : deux portraits encerclaient une carte où seule figurait l'Eelam Tamoul. Le portrait de gauche était celui de Prabhakaran, tandis qu'à droite c'était celui de Sarkozy. Ce décor, cette mise en scène donnaient un caractère hiératique à cet entretien, on se serait presque cru à l'ambassade de l'Eelam Tamoul. De surcroît, des guirlandes lumineuses (comme celles que l'on peut voir dans les temples, posées autour des divinités) entouraient le drapeau de l'Eelam tamoul.

activités en substituant à l'aide administrative et sociale aux arrivants, une approche culturelle et communicationnelle auprès des familles tamoules anciennement installées.

Cette réorientation s'est concrétisée par la mise en place de tout un ensemble d'associations, qui n'affichent pas nécessairement leurs liens au CCT. Toutefois, les acteurs de ces associations sont également membres du CCT et expliquent leur polyvalence associative par le manque de bénévoles.

Texte 38 - Le CCT, une firme multinationale

- Interlocuteur : « *On m'a dit que le CCT était à la tête de tout un réseau d'association. Est-ce vrai ?* ».
- Interlocuteur : « *En fait, il faut imaginer le CCT comme une maison mère. C'est un peu comme pour les grandes entreprises internationales. Après il y a la FTF, c'est la fédération tamoule de France, en gros elle regroupe soixante et une associations tamoules partout en France. À cela s'ajoutent l'association des femmes tamoules, dont la responsable est Madame Mougunthy, l'OJT, ou organisation des jeunes tamouls, dont le responsable est Monsieur Mahinthan, la fédération sportive tamoule qui regroupe entre 30 et 40 fédérations sportives, et des fédérations culturelles qui organisent des spectacles de danses et de musique. Il y a aussi la jeunesse étudiante tamoule ainsi que l'association Tamoulcholaï qui regroupent plusieurs écoles de tamoul, de soutien scolaire en français, de musique et de danse. Vous voyez, c'est une organisation très complète* » (Extrait d'un entretien mené avec un responsable du CCT).

Le schéma associatif suit le modèle des poupées gigognes avec en élément central, le CCT, qui comme son nom le laisse à penser coordonne l'ensemble des actions de ces associations. Cet emboîtement permet sans doute de brouiller les pistes et de ne pas être étiqueté trop rapidement et trop ouvertement pro LTTE tant par les Tamouls que par les institutions françaises. L'appellation « franco-tamoule », assez commune aux associations, témoigne de cette volonté de discrétion. Une soixantaine d'associations établies dans la région parisienne,

et en province, particulièrement à Toulouse, Bordeaux, Strasbourg, Lyon et Tours, sont ainsi réunies au sein d'une fédération, elle-même affiliée au CCTF.

« À la fin des années quatre-vingt-dix, le secteur associatif se spécialise. Une trentaine d'écoles Tamoulcholaï, regroupées dans l'association Tamoulcholaï (créée en 1998), sont destinées à l'apprentissage de la langue tamoule, de la danse et musique traditionnelle, et au soutien scolaire. Elles accueillent environ 1 600 enfants en 2001, âgés de 5 à 18 ans » (Etiemble, 2004 : 154).

Les fédérations sportives proposent des activités diverses. Le 6 juillet 2008 l'ORT a organisé une rencontre sportive au parc départemental de Dugny à la Courneuve, où tous les Tamouls étaient conviés. Il s'agissait de la « Grande rencontre sportive tamoule » (selon leur dénomination) qui a lieu tous les ans.

L'ORT tamoule est une association plus directement orientée vers les événements au Sri Lanka et les actions de soutien. Cet association a un siège dans dix-sept pays¹³⁰ (en France bien sûr, au numéro 26 de la rue du Département, juste à côté du temple de Muthumaryamman, mais aussi en Allemagne, Afrique du Sud, Belgique, Finlande, Nouvelle-Zélande, Royaume-Uni, Suisse, Canada, États-Unis, Australie, Danemark, Norvège, Suède, Pays-Bas et Malaisie).

L'organisation de réhabilitation tamoule, ORT-France, est une association humanitaire indépendante. Son objectif est d'apporter aide et secours aux populations qui sont victimes de la guerre et des catastrophes naturelles, spécialement à la population tamoule. Cette organisation non gouvernementale a été fondée en France en 1993, par déclaration à la préfecture de Paris. L'association mène des actions au Sri Lanka (construction de logements, d'écoles et d'orphelinats, opération de déminage, création de centres de formations professionnelles, de dispensaires et de maternité) et également en France où elle réalise notamment des rencontres culturelles, des « soirées tamoules » (selon la terminologie de l'association) dans différentes communes d'Île-de-France. Ces soirées sont des moments d'expression et de mise en scène de l'identité tamoule et correspondent généralement à des représentations de danse classique et à des dégustations de la gastronomie tamoule.

¹³⁰<http://tsujeevan.free.fr/franch/ORTFrance.htm> (site de l'ORT France) et <http://troonline.net/> (site de l'organisation).

Enfin, depuis 2000 l'association organise tous les ans un concours – *Salangai* – qui réunit plus de trois cents élèves d'écoles de danse.

À chaque évènement lié de près ou de loin à la communauté tamoule (fête de Ganesh, nouvel an tamoul, manifestations sportives ou culturelles...) ses bénévoles organisent une collecte de fonds. De ce fait, elle est souvent accusée de fournir un soutien financier aux LTTE.

Planche photographique 12 - Présence du CCTF dans l'espace public



Photo 1- Collecte de fonds organisée par l'ONG TRO lors du nouvel an tamoul, le 13/04/2008, devant le temple de Shiva à la Courneuve

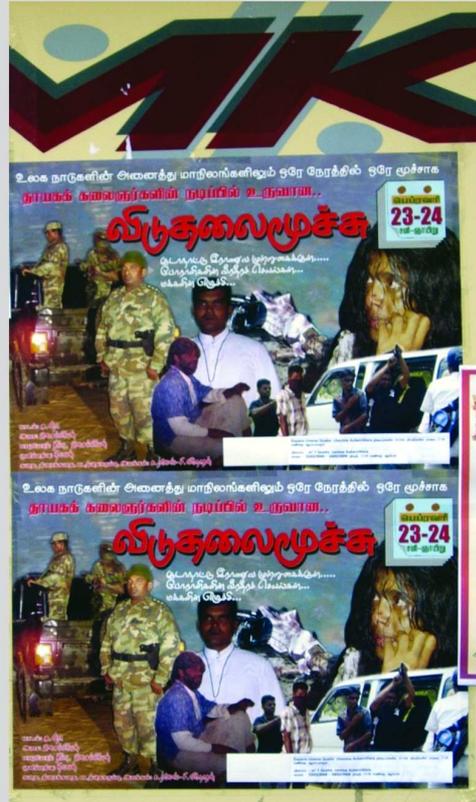
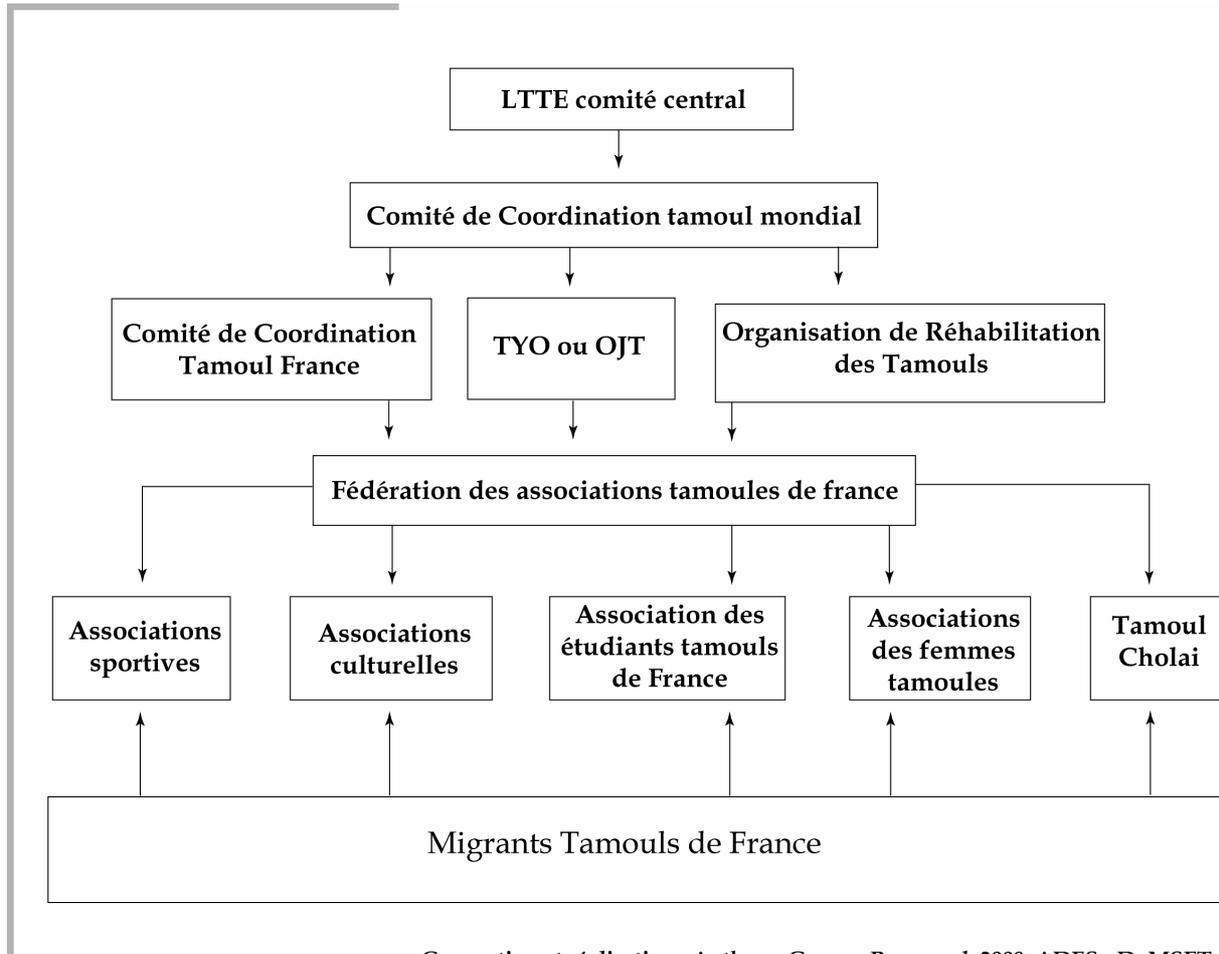


Photo 2- Affiche de commémoration placardée dans l'ensemble des rues du quartier la Chapelle



Photo 3- Stand du CCTF lors du défilé de Ganesh du 31 août 2008

Figure 14 - Organigramme du CCT



On aura compris que le rôle assigné au secteur associatif est d'encadrer la jeunesse tamoule en s'assurant de sa socialisation à la culture tamoule et, dans le même temps, de son soutien à la cause tamoule. De plus, l'ensemble de ces associations sert de relais au CCTF dans ses actions de revendications politiques. Car, le CCTF voit dans ces associations un moyen de sensibiliser les jeunes générations à l'histoire du conflit, et pourquoi pas un moyen de recruter de nouveaux militants.

Les actions menées par ce noyau dur suscitent de multiples inquiétudes au sein de la société française. Ainsi, en avril 2007, des dizaines de militants présumés des LTTE ont été arrêtés au cours de plusieurs « descentes » effectuées par la police française en région parisienne. Les établissements visés par la police étaient le comité de coordination tamoul, des magasins, des véhicules et les logements de militants présumés du LTTE en France. Le CCT est reconnu par le gouvernement français, et non par ses membres, comme étant l'organisation de front des LTTE en France. Même s'ils ne reconnaissent pas appartenir aux LTTE, les membres du CCT

les soutiennent, c'est du moins ce que laisse à penser la décoration à l'intérieur des bureaux : de multiples photos du leader des LTTE, des drapeaux de l'Eelam Tamoul, des photos de martyrs de la guerre...

Durant ces opérations, des membres présumés du réseau de collecteurs de fonds des LTTE en France furent interrogés, photographiés et filmés. Il est nécessaire de préciser que les LTTE sont sous haute surveillance depuis plusieurs années. Le gouvernement a lancé une enquête préliminaire les concernant en février 2006. L'organisation a été interdite en mai 2006 après avoir été interdite officiellement par l'Union européenne. En fait, dès avril 2006, le gouvernement canadien interdisait les LTTE, et, un mois plus tard, l'Union Européenne les proscrivait à son tour en les ajoutant à sa liste d'organisations terroristes.

On a justifié cette vague d'arrestations en arguant que les LTTE extorquaient des fonds de la communauté tamoule en France avec des méthodes mafieuses. En effet, la presse a fait état d'« extorsion », de « violence physique » et de « séquestration ». Les renseignements généraux français quant à eux estiment que cette collecte de fonds représenterait quatre millions de dollars par an¹³¹. Ce qui est sûr, d'après quelques uns de nos témoignages, c'est qu'il existe bien des transferts de fonds, de l'ordre de 2 à 2.50 euros par jour et par personne. Toutefois, nous ne voulons pas rentrer dans la polémique, à savoir si ces transferts sont fait sous la pression ou pas. Là n'est pas notre sujet.

Cet épisode malencontreux s'est conclu par une manifestation « illégale » qui eut lieu le 9 avril au Trocadéro afin de protester contre les mesures de répression prises contre les membres du CCT. Entre 400 et 500 personnes se rassemblèrent malgré l'interdiction de cette manifestation sur le parc de la Tour Eiffel, en face du Trocadéro.

Texte 39 - Le CCT bis

- Interviewer : « *Il y a eu des arrestations à Paris en avril dernier. On a dit que vous extorquiez les membres de votre communauté. Est-ce la vérité ?* ».

¹³¹ Selon Meyer, « en 1996, le mouvement aurait perçu environ deux millions de dollars par mois dont les deux tiers provenaient des taxes et donations de la diaspora » (2001 : 145).

- Interlocuteur : « *Non, vous vous rendez compte de ce que vous dites, de ce que les journalistes racontent. D'ailleurs à ce sujet, tous les commerçants ont démenti, il y a une pétition signée par plusieurs centaines de personnes qui disent que cet argent n'a pas été volé, mais qu'il s'agit de dons. Des dons pour aider l'association* ».
- Interviewer : « *Vous voulez dire des dons pour aider le CCT ?* ».
- Interlocuteur : « *Oui bien sûr, quoi d'autre ? C'est que cela n'est pas gratuit les tracts que l'on fait circuler, les journaux que l'on contribue à financer, bref toute cette communication sur la situation de notre pays. Je ne comprends pas cet acharnement de la part de la société française, pour laquelle j'ai un profond respect, car elle m'a accueilli. Nous sommes opprimés par un gouvernement belliqueux au Sri Lanka, et on nous accuse de terrorisme. Le CCT c'est la voix du peuple tamoul opprimé, ni plus ni moins. Nous sommes là pour organiser au mieux leur intégration, maintenir la culture tamoule, et faire de la communication sur ce qui se passe au Sri Lanka. Et pour cela les gens font des dons* »
(Extrait d'un second entretien mené avec Tiru, avril 2008).

Ce qui est intéressant pour nous, c'est que ce noyau dur, centré sur le CCTF est à la base de trois processus au sein de la communauté tamoule d'origine sri lankaise. En effet, il a d'abord conduit à la politisation générale des secteurs sociaux liés à cette même communauté, générant dans un second temps une perte d'autonomie de cette dernière. Toutes les actions entreprises pour et envers la communauté devant avoir l'assentiment du CCTF. Mais surtout, ce noyau dur engendre un dualisme au sein, cette fois ci, de l'ensemble de la diaspora. Il crée une ligne de clivage entre les pour et les contre ; entre ceux qui veulent soutenir la cause et les autres qui sont attachés à leur pays mais veulent rester en dehors de cette « omnipolitisation ». (Sriskandarajah, 2005: 496). Cet engagement politique a comme corollaire de créer un clivage entre ceux qui supportent les actions des LTTE et ceux qui les répriment et les condamnent.

Texte 40 - Ils savent tout¹³²

- Interlocuteur : « *J'ai ma grand-mère qui est encore à Jaffna, elle a 90 ans* ».
- Interviewer : « *Tu vas la voir de temps en temps ?* ».
- Interlocuteur : « *On voudrait bien. Mais il faut payer, toujours payer. Non mais c'est incroyable, les gars des LTTE, ils savent tout de nous. Ils ont des fichiers informatiques. Ce n'est pas des bêtises. Ils savent quel membre de ma famille est resté au Sri Lanka, combien nous sommes à Paris¹³³. Tout je te dis. Une fois on a voulu partir la voir, deux types se sont pointés à la maison, il nous on dit qu'il fallait payer une sorte de taxe : 200 euros ! C'est du grand n'importe quoi !* »
- Interviewer : « *Et si tu ne la paies pas, qu'est-ce que cela fait ?* »
- Interlocuteur : « *Jaffna, pour y aller c'est difficile. Tu ne t'y rends pas comme tu veux. C'est comme qui dirait en zone occupée. Tu es obligé de passer par un centre « nanthavanam » contrôlé par les LTTE. Pour pouvoir passer il faut que tu figures sur une liste, et tu dois payer de nouveau 200 euros. Sauf que si tu n'as pas payé avant, à Paris, ton nom n'est pas sur la liste et tu as fait le trajet pour rien. En plus tu dois leur filer une somme astronomique ! Depuis cet épisode, il y a des types qui viennent chez nous régulièrement* ».

¹³² Extrait d'un entretien mené à la Chapelle. Mon interlocutrice est née en France et il ne lui reste plus que sa grand-mère au Sri Lanka, l'ensemble de sa famille habite la Courneuve. À plusieurs reprises elle a exprimé sa haine envers les LTTE.

¹³³ "To ensure a regular flow of income, the LTTE sought pledges of regular monthly contributions from Tamil families. In London in the late 1990s, approximately 1 000 individuals reportedly were paying regular contributions of £10, £20, or £30 per month to support the London LTTE office. By the early 2000s, the system had become more sophisticated, and fundraisers in Toronto asked Tamils to sign forms authorizing automatic monthly bank transfers ensured regular payment to the LTTE and relieved volunteers of making repeated visits to Tamils homes to collect pledges. In the UK, Canada, and elsewhere, the LTTE also used its computer database, public records, and information from supporters to keep close track of Tamils in the community, including new arrivals" (Human rights watch, 2006: 12).

1.1.2/ L'arrière garde

Texte 41 - Un grand soutien

- Interviewer : « *Tous les Tamouls en Île-de-France soutiennent le mouvement ?* ».
- Interlocuteur : « *La majorité oui. On va dire qu'à peu près 98% des Tamouls, des Tamouls de Sri Lanka soutiennent le mouvement. Et puis ils y participent carrément pour leur culture* ».
- Interviewer : « *Et les autres Tamouls, ceux de Pondichéry par exemple ?* ».
- Interlocuteur : « *Il y en a qui nous soutiennent, qui participent à nos manifestations que nous organisons régulièrement. Mais la plupart ne connaissent pas notre histoire. Ils sont un peu méconnaissant de notre histoire, ils ne connaissent pas notre combat* » (Extrait d'un entretien mené avec Tharany au CCTF).

L'arrière garde est constituée par un public plus vaste que le noyau dur. Ce sont ceux qui lisent les journaux publiés sous le couvert du CCT, ou sous celui des LTTE. C'est cette même population – difficile à évaluer numériquement – qui se rend aux manifestations diverses organisées par le CCTF. Nous la nommons arrière garde, car au-delà de son apparente passivité, elle constitue pour le CCTF un groupe de population acquis à la cause et facilement mobilisable. En effet, cette population est séduite par les discours, les événements et les initiatives entreprises par et à travers ce nationalisme tamoul. Malgré les efforts de communication entrepris par le CCTF peu de Tamouls non sri lankais composent cet espace social.

Toutefois, cette arrière garde est capable de se mobiliser lors d'évènements particuliers et mettre en place un sentiment national qui permet en retour de consolider ce corps social en lui fournissant des bases et arguments idéologiques (Ma Mung, 1995). D'autant plus que cet espace social compte parmi ses rangs des personnalités politiques. Voilà encore une illustration de la glocalisation et de la spécificité du fonctionnement diasporique.

Photo 7 - Médias tamouls sri lankais à Paris



Il existe plusieurs journaux sri lankais édités à Paris dont le dernier en date, disponible également en ligne est Naam, « Nous ». Ce mensuel d'informations – en Tamoul et en Français – entièrement rédigé par les membres de la communauté franco-tamoule et financé par le Comité de Coordination Tamoul a vu le jour en octobre 2007. Il rapporte l'ensemble des événements marquants et l'actualité de cette communauté et du peuple tamoul de l'île du Sri Lanka. Trois autres journaux tamouls sont publiés à Paris, il s'agit d'*Eelamurasu* (les tambours d'Eelam, journal publié par le LTTE), d'*Eelanadu* (quotidien tamoul indépendant qui est cependant soumis à une certaine surveillance du LTTE) et d'*Erimalai* (revue du LTTE publiée à Paris). Il n'y a que deux librairies à la Chapelle où l'on peut aisément trouver ces journaux, il s'agit de *Poobalam* et de *Thamilalayam Book Shop*.

L'importance de cette presse écrite (alors qu'elle pourrait se contenter d'un support numérique) est à mettre en relation avec la volonté de susciter un imaginaire national. Toutes ces publications en même temps qu'elles contribuent à développer un nationalisme tamoul transnational permettent aussi de définir ce que signifie être tamoul en France.

« For immigrants, news from « home » may appear authentically Indian, even though it is produced on their own doorstep, and in this way the question of origin – where these forms of imagining communities are from, and where the nation of India lives – is reworked » (Shukla, 2003 : 176).

Les histoires spécifiques développées dans ces journaux décrivent la vie au jour le jour de la communauté tamoule en France. Ces supports textuels servent de pilier aux discours identitaires, développent une appartenance ethnique tout en dessinant simultanément les contours d'une tamoulité, qui serait liée à une culture du mouvement, une culture de la revendication.

“(…) This print culture invokes diaspora as a form of belonging that allows producers and readers to simultaneously process the local and the global; the local articulation makes sense only with global reference points and the global comes to exist locally. [...] Immigrants newspapers provide at once texts for a representative performance of identities and exemplary translations of the hopes and dreams of Indian migrants in their lands of settlement” (Shukla, 2003: 177).

En effet, plus de 7 000 membres de la communauté tamoule de France se sont réunis le 18 juin 2008 entre 14h et 18h devant l'Assemblée Nationale à Paris, pour exprimer leur solidarité et réclamer la reconnaissance du droit à l'autodétermination du peuple tamoul. Cet évènement, appelé « *Pongu Tamil*¹³⁴ » a été organisé avec la coopération des autorités françaises par le groupe d'élus présidé par Anthony Russel, conseiller municipal de la Courneuve, pour une reconnaissance des droits du peuple tamoul. Les élus d'origine tamoule (du Sri Lanka et d'Inde) ont interpellé la présidence française au sujet du conflit sri lankais et ont énoncé à cette occasion leurs initiatives politiques et diplomatiques.

¹³⁴ Ce qui signifie approximativement « résurgence tamoule ». Plus généralement, Pongu-Tamil est une célébration annuelle qui symbolise la volonté de l'autodétermination du peuple de l'Eelam tamoul. Cette célébration a cours dans les pôles importants de la diaspora.

Planche photographique 13 - Pongu Tamil



Photos 1 et 2- Pongu-Tamil à Paris en 2008 (Photos disponibles sur : <http://www.nous-tamoulsdefrance.com/index.php?section=news&cmd=details&newsid=544>)
Noter la présence de drapeaux de l'Eelam tamoul et de portraits du leader des LTTE



Photo 3- Pongu Tamil à Toronto, Canada, le 25/09/2004 (Photo disponible sur : <http://www.tamilnation.org/diaspora/ponguthamizh/04.htm>)

D'autres événements attirent cette arrière garde, en particulier ceux qui stimulent l'affect, tel que *Maaveerar Naal*¹³⁵, que l'on pourrait traduire par « journée des martyrs ». Ce sont des moments de condensation culturelle dont l'efficacité symbolique ne s'épuise pas dans la seule mise en image. Relayée par la télévision, la radio et les journaux présents dans l'ensemble des pays de la dispersion, cette cérémonie permet de raconter l'histoire de la diaspora et de l'ancrer dans des valeurs nationalistes.

¹³⁵*Maaveerar Naal* est célébré depuis 1989, pendant trois jours consécutifs, le 27 novembre marquant la fin de cette cérémonie. Ce jour symbolise le sacrifice du premier combattant des LTTE pour la libération de l'Eelam Tamoul.

Planche photographique 14 - Vers la création d'un nationalisme à longue distance



Photo 1- Maaveerar Naal, ou journée des héros



Photo 2- Affiche du comité des femmes tamoules pour la journée de la femme



Photos 3 et 4- Affiches de la Fédération des associations tamoules de France et de l'organisation des jeunes tamoules (TYO) pour la commémoration de Juillet noir

Ainsi, ces deux espaces sociaux successifs dessinent les contours d'une appartenance que l'on pourrait qualifier de nationale. De telle sorte, appartenance diasporique et appartenance nationale deviennent extrêmement familières (Shukla, 2003: 252). En effet, le comité de coordination tamoul France, arrive à mobiliser dans ces espaces politiques trois types d'éléments qui parviennent à définir ce qu'il entend par une appartenance nationale et une appartenance diasporique : un élément cognitif (connaître les limites de l'Eelam Tamoul), un élément affectif (en faisant appel aux souvenirs des morts lors des cérémonies collectives) et un élément instrumental. Il permet aux Tamouls d'être là-bas tout en étant de l'ici, d'être

tamoul tout en étant hors du Tamil Nadu. Le CCT contribue à l'émergence d'un imaginaire diasporique transnational fondé sur une dimension essentiellement politique. C'est en cela que la diaspora détient une forme d'utopie.

1.1.3/ L'ensemble des membres potentiels :

Le dernier espace du politique est celui représenté par les membres potentiels, ceux qui peuvent être concernés par ces revendications. À vrai dire, en dehors de la communauté tamoule du Sri Lanka, peu de personnes se sentent touchées par ces revendications politiques. Ces membres sont à rechercher du côté des personnes encore rétives au mouvement, insensibles à la cause tamoule. Car, même si cet activisme politique crée un dualisme au sein de la diaspora tamoule, que l'on soit pour ou contre les préoccupations liées aux LTTE, les comités de coordination tamoul qui asphyxient l'espace diasporique tout en lui déterminant une lecture politique, et les actions menées au Sri Lanka, toutes ont contribué à l'émergence d'une identité ethnique qui a pour but d'exalter une identité tamoule.

Dans ce cas, les relations triadiques entre le pays d'origine, la diaspora et le pays d'accueil sont perturbées par les LTTE et les CCT qui prennent place dans cet ensemble. De plus, les pratiques politiques de la diaspora ne s'orientent pas vers un pays d'origine qui correspondrait à l'État-nation d'autrefois, mais vers une idéologie, une utopie, celle de l'Eelam Tamoul.

Ainsi, l'exopolitie assure un type d'autonomie à la diaspora : celle de savoir maintenir sa propre spécificité par rapport à la société française. D'ailleurs, le succès de cette politisation tient en la capacité du noyau dur à importer l'idéologie de l'Eelam tamoul par les canaux de la diaspora en recrutant au sein de cette dernière des membres capables de véhiculer le message. Mais, elle ne permet pas de choisir librement ses stratégies d'intégration et ses propres critères d'identification et de socialisation qui lui permettraient de prendre ses distances à l'encontre de la culture d'origine.

À tel point que même si elle n'empêche pas les allégeances nationales, l'identité tamoule n'est pas résiliente ; elle est une identité projet (ancrée dans la volonté de l'autodétermination du peuple tamoul), élaborée, planifiée, instrumentalisée et institutionnalisée par les LTTE qui ont contribué à la politisation de la vie des Tamouls en France. D'ailleurs un des traits

marquant de cet activisme politique est la prédominance de la langue tamoule et la volonté de maintenir une culture tamoule, et de montrer au monde la grandeur et la spécificité de cette culture. Et même si ces revendications politiques ne sont pas partagées par l'ensemble des membres de la communauté – tous les Tamouls de Paris ne sont pas passionnés et mus par des pensées sécessionnistes – elles concourent à renforcer une unité communautaire et à affirmer une ethnicité.

1.2/ Les Tamouls du Sri Lanka : des entrepreneurs d'identité locale ?

On pourrait penser, au fur et à mesure que l'on avance dans la démonstration et que l'on approche de l'épilogue, que les Tamouls sont constitués en réalité de micro-communautés qui porteraient comme nom celui de leurs origines : Sri Lankais, Pondichériens, Réunionnais, Mauriciens...etc.

Mais si l'on suit ce schéma, comment nommer les groupes de population qui ont connu des trajectoires migratoires multiples et contrastées ? Cette question de la dénomination nous renvoie donc à la question des origines. Et ce que l'on constate, c'est que dès la deuxième génération, l'origine à laquelle il est fait référence n'est plus leur origine, puisqu'ils ne sont pas nés et n'ont pas été socialisés dans le pays de leurs parents. Toutefois, évoquer ses origines, c'est fondamentalement décliner une identité dans laquelle on se reconnaît. Et pour les enfants et petits-enfants, se définir par rapport à l'origine des parents, c'est s'inscrire dans une histoire familiale, c'est participer à une mémoire collective.

Texte 42 - Les Sri Lankais : de meilleurs tamouls ?¹³⁶

- Interviewer : « *Vous êtes originaires de Pondichéry, mais pour autant, est-ce que vous vous définissez comme étant tamoul ?* ».
- Interlocuteur : « *Être de Pondichéry ou tamoul, c'est la même chose. C'est une question de culture, il y a diverses origines : des Sri Lankais, des gens de la Réunion, de Martinique, de l'Île Maurice et aussi de l'ancienne Indochine ; mais on est tous des Tamouls. Le problème c'est qu'il y en a qui croit qu'ils sont plus Tamouls que les autres, ou je ne*

¹³⁶ Extrait d'un entretien mené à Pondichéry avec monsieur R. qui habite à Garges-lès-gonesse.

sais pas moi, qu'ils ont le monopole de la culture tamoule, qu'ils savent mieux que nous ce qu'est être tamoul. Vous comprenez ?».

- Interviewer : *« Je crois comprendre. Mais de qui parlez-vous exactement ? ».*
- Interlocuteur : *« Des Sri Lankais. À Paris ils ont tout. Les temples, les écoles, les centres culturels sont tamouls mais sri lankais. Ils nous reprochent même parfois de moins bien connaître la culture tamoule qu'eux, notre culture! ».*

Mais, plutôt que la culture d'origine, ce sont les structures sociales et familiales du groupe d'origine auxquels appartiennent les migrants qui permettent d'expliquer les différences dans les modes d'intégration et d'acculturation. Et, ces différentes structures se traduisent par une tension entre le même et l'autre qui définit le défi de la diaspora tamoule, et plus largement celui de l'ensemble des diasporas. D'autant plus que l'identité diasporique est aussi bousculée de l'intérieure, par ses membres, aussi multiples qu'ils soient, aussi revendicatifs et contestataires qu'ils soient.

En d'autres termes, la présence des Tamouls Sri Lankais et particulièrement leur visibilité qui se traduit par un important tissu associatif et commercial, mettent en relief ce que l'on entend généralement par une identité tamoule, par une tamoulté.

Mais la définition qu'ils en donnent ne fait pas consensus. C'est ainsi que certains les accusent d'avoir le monopole dans la décision de ce qu'on entend par être tamoul, par ce que signifie être tamoul. Ce qui a pour effet de créer des divisions et des dissensions mais aussi une certaine émulation parmi l'ensemble des groupes de population se réclamant tamoul.

En effet, même si les Sri Lankais se disent entretenir des relations avec les autres composantes tamoules, leurs associations respectives – dites tamoules dans un cas et indiennes dans l'autre – organisent des événements collectifs de manière séparée.

Mais ne pouvons-nous pas aussi voir dans ces manifestations collectives des manières d'être tamoul différentes et surtout une certaine compétition dans l'affichage d'une identité tamoule, qui elle-même génère de la différenciation ?

Ainsi, je prétends que les Tamouls du Sri Lanka sont des entrepreneurs d'identité locale. Leur seule présence est source de réactions – positives ou négatives – et permet de se re-définir, de reformuler une identité, de raccrocher avec son passé en bricolant quelque chose qui pourrait rapprocher les individus de leurs ascendants, et d'une certaine manière de leurs origines, qui sont pour certains de plus en plus mythiques.

Texte 43 - Être tamoul : une identité culturelle ?¹³⁷

- Interlocuteur : « *Je suis tamoul, je me sens profondément tamoul* ».
- Interviewer : « *C'est-à-dire ?* ».
- Interlocuteur : « *Comment ça c'est-à-dire ? Je ne sais pas moi, c'est ma culture. Je suis lié à l'Inde, au Tamil Nadu en particulier. C'est ma culture. Je ne dis pas que je ne me sens pas français, se serait mentir, mais je suis attaché à ma culture tamoule, à la musique, la danse, aux films aussi. Même si j'aime bien prendre l'apéro, je suis attaché à la cuisine de mon pays d'origine. Mais c'est vrai que par rapport à d'autres groupes tels que les Sri Lankais, je peux apparaître moins tamoul qu'eux. C'est vrai, la plupart de leurs enfants parlent le tamoul, écrivent le tamoul, participent aux fêtes religieuses... Moi je ne parle pas tamoul et en plus je ne vais jamais au temple. J'arrive à le comprendre c'est vrai, mais je ne le parle pas. Tandis qu'eux les Sri Lankais, c'est différent. Ils fondent vraiment une communauté soudée. Bien sûr, ils n'ont pas la même histoire que nous, mais pour qu'ils soient aussi soudés, c'est peut être aussi dû au fait qu'ils habitent une île, non ? D'ailleurs ils répètent sans cesse qu'eux ils parlent un meilleur tamoul que nous, qu'il est plus pur. En plus, ils disent toujours que l'on ne fait rien pour la culture tamoule. Mais on n'a pas besoin, on se sent tamoul, je ne vais pas le crier sur les toits, faire des manifestations comme ils le font ! En plus, depuis qu'ils sont là on a l'impression que l'on attend*

¹³⁷ Extrait d'un entretien mené à la Chapelle. Mon interlocuteur est originaire de Pondichéry, il est né en France et habite Sarcelles.

de nous que l'on parle tamoul entre-nous, que l'on se comporte comme eux. Ce n'est pas parce que ma femme ne porte pas un sari qu'elle n'est pas tamoule. La différence c'est que nous on n'affiche pas notre identité comme ils le font ».

- Interlocuteur : *« Vous trouvez cela dommageable qu'ils soient là alors » ?*
- Interlocuteur : *« Oui et non. Oui parce qu'on est devenu visible, et que j'ai l'impression que l'on attend de nous un comportement similaire. Et non, parce que c'est bien qu'ils soient là. Grâce à eux on a l'impression de renouer avec notre culture. En fait on exprime de nouveau notre identité ».*
- Interviewer : *« En fait, ce que vous dites c'est que depuis que les Sri Lankais sont là, vous retrouvez peu à peu votre identité ? ».*
- Interlocuteur : *« En quelque sorte. Ce n'est pas facile à exprimer ces choses là. On dirait que maintenant il y a une sorte de concurrence à qui sera plus tamoul que les autres ».*

Il semble que pour ces groupes de population, qui ont été formés lors de trajectoires et de contextes historiques divergents, dans lesquels ils n'ont rien partagés entre eux, l'ensemble des installations commerciales et culturelles initiées par les Sri lankais dans les années 1980-1990 a conduit à une vitalisation de l'identité tamoule et à la création d'un sentiment communautaire qui transcende peu à peu les distinctions et les divergences. On dirait presque que les Tamouls du Sri Lanka agissent comme un révélateur transformant une identité latente en une identité visible.

Texte 44 - L'identité comme option

- Interlocuteur : *« Vous voyez, c'est comme un club de sport. Ils proposent tous la même activité, mais l'entraîneur est différent et les équipements aussi. Toutefois, le résultat est le même, vous faites du sport et vous entretenez votre santé ».*
- Interviewer : *« Je ne saisis pas l'image ».*

- Interlocuteur : « Moi, par exemple, j'avais une envie de renouer, de retrouver un peu mes racines. Mes ancêtres étaient originaires du Tamil Nadu. Je crois que c'était le père à mon arrière grand-père. Ils sont partis en bateau pour travailler dans les plantations à l'île de la Réunion. C'est pourquoi j'ai choisi de faire parti d'une association. Je l'ai donc choisi cette association en fonction des activités qu'elle proposait. Mais toutes ont en commun de proposer une image de l'identité tamoule. À moi de choisir laquelle me convenait la mieux, en fonction de mes aspirations. Car même si je me sens tamoul, je ne vais pas fréquenter une association sri lankaise, je ne me sens pas proche de leurs revendications » (Extrait d'un entretien mené avec Mr S).

Enfin, si l'on peut parler d'une multiplicité des formes culturelles tamoules, pouvant être subdivisée selon les espaces traversés – Antilles, Sri Lanka, Inde... – il ne faut pas oublier qu'elles se déclinent aussi selon les appartenances locales, celles induites par les ethnoterritoires (être tamoul de la Courneuve, d'Aubervilliers, de Saint-Denis...)

Et au-delà de ces distinctions il y a nous l'avons vu, une certaine unicité et une envie de dépasser ces affiliations pour peut-être tendre vers un désir compliqué et contradictoire d'indianité, qui est essentiel pour comprendre les envies des jeunes générations.

« Stories of assimilation, and a presumed conflict between parents' homeland and youths' domicile, are unable to capture the profoundly diasporic sensibility that may recall India among members of this generation. Such a sensibility, in its sometimes ethnicized, sometimes nationalist, and sometimes deeply gendered forms, is a building block for identity within worlds where individuals must be part of a group belong » (Shukla, 2003: 224).

2/ Des solidarités et des productions culturelles par delà les ethnoterritoires.

Divers évènements peuvent créer une solidarité au-delà des dissensions déjà vues ci-dessus et permettre ainsi de sortir, pour un temps, de ces frontières symboliques qui constituent les contours des ethnoterritoires, de cette affiliation ethnique.

Bien sûr les NTIC, en particulier Internet permettent déjà, en réalisant des relations que l'on définit communément comme étant en temps réel (des relations qui annuleraient les distances tant géographiques que temporelles), de sortir pour un temps de ces territoires ethniques et maintenir un lien malgré la distance. Lien qui se renouvelle quotidiennement avec le référent-origine que ce soit avec la vie économique, politique ou culturelle. Il suffit pour ce faire de s'engager sur l'autoroute du web. Entre soi et les autres un simple « clic » fait basculer l'individu sur un forum de discussion élaborant des contacts avec des « cyberindividus ». Ce même individu peut aussi bien lire les journaux, assister aux dernières nouveautés musicales et télévisuelles de son référent-origine, le tout en ligne et en temps réel. D'ailleurs, pour les séparatistes tamouls, Internet s'offre comme un nouveau territoire de lutte, comme un nouveau territoire d'affrontement politique et civique qui se poursuit tant à l'intérieur des frontières qu'à l'extérieur, rompant l'isolement des réfugiés politiques. Il lui fournit une tribune, une multitude de contacts et de données dans un perpétuel jeu de cache-cache virtuel avec le gouvernement sri lankais.

La messagerie électronique, le portable, la vidéo, la radio permettent désormais de rester en contact dans l'ici avec l'ailleurs, avec là-bas ; et contribuent à la disparition des frontières symboliques de ces ethnoterritoires. Les Tamouls devenant simultanément présents ici, là-bas et ailleurs, ils établissent une certaine solidarité virtuelle. Et, c'est surtout la messagerie électronique, les communications par mèls qui participent à l'élaboration de cette solidarité :

« Partager des banalités, la routine et les activités communes de la vie quotidienne, accroît le sentiment d'appartenir à une communauté et amplifie la perception d'un partage »
(Georgiou, 2002 : 12).

Mais ne tombons pas dans l'excès, dans l'euphorie, car même si les NTIC participent à la formulation d'une conscience diasporique, les connections ne sont que symboliques.

Il existe des événements qui élaborent des ponts entre les différents groupes tamouls et entre les Tamouls et les Indiens. Ces événements peuvent prendre la forme de productions culturelles inédites ou encore de moments traumatisants. Mais tous deux ont en commun de fournir des arguments idéologiques à la formation d'identités plurielles. Si dans le chapitre précédent, nous avons évoqué la fête de Ganesh comme un moment fort pour la communauté tamoule, autorisant la fabrication d'une inclusion, d'un vivre ensemble par delà les distinctions liées aux trajectoires migratoires. D'autres événements permettent d'entretenir un tel sentiment qui se rapproche par moments de l'indianité.

2.1/ Le tsunami de 2004, un révélateur d'identité réticulaire ?

Texte 45 - le Tsunami

« Lors du Tsunami de 2004, je vais vous dire, on a tous eu un pincement au cœur, où que nous étions. [...] Moi je n'ai pas d'attache particulière avec l'Inde, le Tamil Nadu, ou le Sri Lanka. Je n'ai même pas de famille là-bas, j'y ai des racines, des ancêtres comme on dit. Vous comprenez la différence. C'est pour cela qu'il y a eu une si grande solidarité parmi l'ensemble des Tamouls en France. Et à ce moment-là pas de distinctions. De toute façon, la nature elle, elle ne fait pas de distinctions » (Extrait d'un entretien mené en 2006).

Il existe des événements, tel le tsunami du 26 décembre 2004, qui, au-delà de leurs caractères traumatisants et meurtriers, sont capables de générer une prise de conscience et des solidarités à des échelles multiples. C'est ainsi que bon nombre de personnes que nous avons interrogé perçoivent le tsunami comme une bifurcation dans leur existence. À cause de cet événement, certains ont pris conscience de leur éclatement géographique – « j'ai pris conscience que l'on avait de la famille sur les cinq continents, on s'appelait tous pour partager les nouvelles » – et des liens qu'ils entretenaient avec l'Inde, en particulier pour les jeunes générations.

Cette prise de conscience, cette réflexivité permise par le tsunami, dans le deuxième cas, n'est pas intervenue de manière immédiate, dans l'organisation de l'aide, mais après coup.

2.1.1/ Un révélateur de l'éclatement géographique.

« Pour avoir une diaspora, le simple fait de la dissémination ne suffit pas. Les spores envoyés sur un terrain fertile peuvent prospérer mais si les plantes restent isolées au milieu de forêts étrangères, elles perdront rapidement leur spécificité ».

(Prévélakis, 1996 : 31).

Parmi les gens que nous avons interrogés, beaucoup n'avait pas conscience de l'éclatement géographique de leur famille. Les jeunes générations en particulier n'avaient pas conscience de l'ampleur de la dispersion de leur famille, et surtout entretenaient peu de relations. Cet événement causant des milliers de morts en Inde et au Sri Lanka¹³⁸ a généré de telles émotions qu'il a contribué à la vitalisation d'un réseau que seuls les parents semblaient entretenir par des échanges téléphoniques annuels.

Texte 46 - Une prise de conscience

« Mon père m'avait dit que j'avais des cousins au Sri Lanka, d'autres en Allemagne, en Australie, au Canada, en Suisse et au Royaume-Uni. J'en ai même en Malaisie aussi. Mais jamais je ne leur avais téléphoné ou même écrit. Seul mon père entretenait des relations ; mais moi non. J'avoue que depuis décembre 2004, j'ai un peu plus conscience de la taille de ma famille, et surtout que l'on est dispersé au quatre coins du monde. Depuis cet événement, on se contacte plus souvent par mès. C'est bizarre en fait. Car quand on a vu les images à la télé, on s'est littéralement précipité sur le téléphone pour savoir qui avait des nouvelles de la famille restait à Jaffna » (Extrait d'un entretien mené en 2005 à la Chapelle).

¹³⁸ Le nombre total de morts et de disparus semble proche de 250 000. On compterait 43 000 morts et disparus au Sri Lanka et 22 000 en Inde. Le pays le plus touché fut l'Indonésie (170 000 morts et disparus).

Il semble que cet évènement ait redonné tout son sens à cette présence ambiguë, à ces espaces rendus disjoints par la dispersion. Il a permis de réactiver d'une certaine manière des logiques réticulaires qui peu à peu disparaissaient, et a tout simplement révélé un fonctionnement diasporique. En cela, le tsunami de 2004 est lui aussi un quasi personnage.

2.1.2/ Sur les pas d'une indianité ?

Deuxième effet induit par le tsunami : un effacement progressif des frontières symboliques entre les groupes de population issus du monde indien. Cependant, cet effet ne s'est pas fait ressentir dans l'immédiat.

En effet, l'organisation des collectes d'argent et l'acheminement de l'aide aux victimes du tsunami a d'abord été l'affaire des associations communautaires : des associations franco-pondichériennes pour Pondichéry, des associations franco-tamoules pour le Sri Lanka.

C'est ainsi que l'AETF ou association des étudiants tamouls de France a organisé une part de l'aide pour le Sri Lanka, alors que d'ordinaire ses actions sont traditionnellement orientées vers l'entraide et l'intégration de la communauté tamoule en France (cours de français, soutien scolaire, éducation, développement local et culturel).

L'AETF s'est donc redirigée vers l'aide d'urgence, comme d'ailleurs beaucoup d'associations tamoules qualifiées d'habitude de culturelles.

Ce qui est intéressant c'est que cette association ne s'est pas contentée de faire des collectes de médicaments, de vêtements et de fonds qu'au profit des membres de sa communauté. En effet, l'AETF a mené deux collectes distinctes de fonds : l'une au profit des tamouls du nord du Sri Lanka, reversée à l'ONG *Tamil rehabilitation organization* (TRO ou ORT) ; l'autre au profit des victimes du tsunami toutes nationalités confondues, reversée à *Action contre la Faim*, la *Croix Rouge*, le *Secours Populaire*, et l'*Unicef* de façon équitable.

Néanmoins, ce qui est troublant, c'est que la partie des fonds reversée à l'ONG TRO correspond à ceux qui furent exclusivement récoltés auprès de la communauté tamoule.

Tout cela laisserait à penser que ce tsunami n'a fait que confirmer les clivages entre micro-communautés. Dans un temps immédiat oui. Mais en revenant quelques mois plus tard (nous

avons mené nos premières enquêtes en janvier 2005) nous avons pu enregistrer un changement de discours au sein des communautés concernées.

Texte 47 - Sortir de sa communauté

« *Le Tsunami, moi ça m'a fait prendre conscience des liens que l'on peut avoir avec les autres communautés indiennes. Je ne m'en étais pas rendu compte tout de suite. Mais en voyant des Pondichériens, des Gujratis, des Panjabis, des kératites venir donner de l'argent, ça m'a touché, et je me suis senti un peu bête de toujours être tourné vers ma communauté. Même si ce lien est un peu spécial, à cause de la guerre. En fait c'est ça, je crois que j'ai pris conscience que l'on était pas seuls, qu'il y avait d'autres ressortissants indiens attachés à des valeurs similaires aux notre. Même si avant j'entretenais des relations avec eux, lors de la fête de Ganesh, ça m'a donné envie de les rencontrer plus souvent, de sortir un peu de mon quotidien en somme* » (Extrait d'un entretien mené à la Chapelle en mai 2005).

Il semblerait en effet que cet événement eut comme corollaire de développer de nouvelles formulations identitaires, particulièrement chez les jeunes générations. Les Tamouls Sri Lankais, les plus touchés dans le monde indien par cette catastrophe, ont reçu de l'aide venant de l'ensemble des ressortissants Indiens installés en France. Ceci a contribué à un élargissement momentané des liens sociaux qui peut être le support de l'expression d'une identité indienne.

D'ailleurs celle-ci trouve des terrains d'expression dans des productions culturelles inédites.

2.2/ Des productions culturelles qui supportent de nouvelles formulations identitaires.

Au sein de ces groupes sociaux, il existe des productions culturelles qui révèlent un travail de reformulation des identités locales par le biais de branchements culturels transnationaux. Le

bhangrâ¹³⁹, musique originellement pratiquée au Pendjab, illustre ce travail de l'imagination dans la construction de nouvelles identités et de nouveaux territoires, devenant peu à peu le moyen privilégié d'un rassemblement communautaire par delà les clivages.

Texte 48 - Soirées Bollywood

- Interviewer : « *Quelles genres de relations entretiens-tu avec les autres groupes de populations indiennes ?* ».
- Interlocuteur : « *De très bonnes relations. Oui vraiment de très bonnes. Il n'y a qu'avec les Sri Lankais que c'est dur d'avoir des relations, particulièrement ceux qui viennent juste d'arriver, parce qu'ils restent entre eux. Mais après avec les autres Indiens, on se voit régulièrement. On discute souvent lors de soirées à thème. Il y a beaucoup d'associations indiennes qui proposent des soirées où tu peux assister à des spectacles de danse, à des démonstrations d'instruments, comme les tablas. Et il y a aussi des soirées bollywood avec des DJ qui viennent mixer du bhangrâ. C'est bien, car dans ces moments là, on se rend compte que tous, Gujaratis, Tamouls, Bangladais, Punjabis, on a pas mal de choses en commun. Ces soirées ça permet de nous réunir, chose que l'on ne fait pas souvent en dehors de ce cadre associatif* ».
- Interviewer : « *Pourquoi ?* ».
- Interlocuteur : « *C'est pas très bien vu par les parents, mais ça c'est autre chose. De toute manière cela ne les concernent pas* » (Extrait d'un entretien mené en 2008).

« *On fait beaucoup de soirées karaoké. Des Karaoké bollywood. On fait ces soirées en banlieue. Il y a beaucoup de monde qui vient. En 2007, en juin, on a même fait une soirée* »

¹³⁹ Le bhangrâ est apparu dans les années 1400 au Pendjab. Il est traditionnellement exécuté lors de festivités, à l'occasion des moissons, des mariages ou du passage à la nouvelle année. Durant ces moments d'interactions et de condensations sociales, la foule entonne des paroles punjabi (*boliyaan*) autour du percussionniste qui martèle le *dhol*, tandis que d'autres individus jouent de la flûte, du *tumbi* et d'autres percussions (*dholak* et *tabla* par exemple). Cette musique est couramment accompagnée de danse. Ce caractère originel a été largement modifié ces deux dernières décennies, d'abord en Angleterre puis aux États-Unis. De musique folklorique, le bhangrâ est devenu un genre musical hybride, un genre en fusion. Les arrangements traditionnels intègrent à présent des styles musicaux contemporains : reggae, rap, house, hip hop, techno, raga et jungle.

| *karaoké bollywood berbère. Avec la musique, il n'y a pas de frontières. Bollywood, c'est une passion* » (Extrait d'un entretien mené avec un des membres de l'association Haan India).

Il semble que bhangrâ et imaginaire de diaspora sont des productions culturelles aux trajectoires sinueuses et contingentes qui mettent l'accent sur la différence culturelle, l'ambivalence et la grande complexité des frontières culturelles, en même temps qu'ils illustrent le travail de l'imagination dans la construction de nouvelles identités, toujours équivoques, issues d'une combinaison complexe entre modernité et culture locale. Leurs destins sont mutuellement liés et sont mus par les mêmes dynamiques. D'un côté, le bhangrâ, genre de musique et de danse originaire du Pendjab ne peut se comprendre et se concevoir sans son corollaire, la diaspora indienne. De l'autre, histoire du bhangrâ et histoire de la diaspora se confondent, et ce n'est que dans cette confusion de destins, dans cette insécabilité, que l'on peut comprendre l'importance du bhangrâ dans la construction identitaire de cette dernière. De sorte que le bhangrâ apparaît tout aussi bien comme un *agent performatif* dans la construction de territoires (Raibaud : 2006), que la figuration d'un imaginaire collectif face au reste du monde.

À travers l'exil, et surtout à travers les pouvoirs de l'imagination, « *comme double capacité à se souvenir du passé et à désirer le futur* » (Appadurai, 2001 : 32), le bhangrâ s'est transformé, non pas dans sa nature (celle d'être exécuté lors de temporalités festives), mais dans ses formes discursives : si *là-bas*, au Pendjab, le bhangrâ représente la culture régionale, ses souffrances, ses combats et son histoire, dans *l'ailleurs* et en France (*ici*) particulièrement, il a évolué ces dernières années en se diffusant via les canaux et réseaux de la diaspora et en se diversifiant au gré des rencontres. Nous songeons en particulier à la soirée « *Bollywood Berbère* » organisée en juin 2007 par l'association Haan India. Il faut préciser que c'est grâce au cinéma indien que le bhangrâ s'est diffusé. Et ces nouvelles formes discursives « *ne se contentent pas de renverser les certitudes de la vie quotidienne, mais ouvrent la voie à de nouveaux projets de sociétés. Grâce à (elles), de vastes groupes d'individus, qui étaient engourdis par la pesanteur glaciale des habitudes, se mettent à vivre au rythme plus vif de l'improvisation* » (Appadurai, 2001 : 32).

Ce bhangrâ-là est donc une création effectuée à partir d'héritages recomposés dans une synthèse fusionnelle avec d'autres genres musicaux :

« L'émergence de nouvelles cultures s'inscrit ainsi dans l'histoire, à la fois par le récit de leur apparition – ont-elles été précédées par des signes avant-coureurs, quelle partie est réellement émergée, le mouvement va-t-il se poursuivre ? – mais aussi par la comparaison de leur apparition avec celles des formes culturelles précédentes. L'histoire de ces émergences, déposées dans le temps et sur l'espace, à la manière de couches géologiques sédimentées, donne une vision dynamique des territoires musicaux, dans laquelle les formes culturelles le plus récentes se répandent sur des socles plus anciens » (Raibaud, 2005 : 20).

Le bhangrâ joue le rôle d'un révélateur, il invente, module, régule la relation à autrui et les consciences de soi, participe à l'élaboration d'une société en mouvement, dont il accentue ou entrave les fluidités. Cet autrui n'est pas seulement constitué de ressortissants du monde indien. Il apparaît comme le produit d'un ensemble d'acteurs sociaux, économiques et/ou politiques qui développent des pratiques bien souvent contradictoires en fonction d'intérêts divergents : entre ouverture et fermeture, entre agrégation et ségrégation. Les liens entre bhangrâ et identité sont donc ténus.

Le bhangrâ peut servir simultanément à l'affirmation de l'indianité comme à l'émergence d'une identité complexe et contextuelle qui fait fi des frontières. Ce qui est particulièrement le cas pour les jeunes Sri Lankais qui pratiquent, certes de manière minoritaire ces soirées où se mêlent musique, danse et vidéo. Ces moments d'interaction, d'échanges avec les autres ressortissants du monde indien, et plus généralement avec les autres minorités nationales leur permettent d'échapper à l'emprise communautaire et aux règles édictées par leurs parents. Les soirées karaoké organisées par de multiples associations d'Île-de-France, et en particulier Haan India regroupe un public hétérogène, qui a en commun une volonté de dépasser les affiliations singulières émises à la fois par la société d'accueil et par le groupe minoritaire (pour ne pas dire ethnique) auquel ils appartiennent.

Mais, si la musique est un vecteur de sentiments d'appartenance et un puissant instrument de création d'une imagerie territoriale, peut-elle en retour générer une dynamique de rassemblement par delà ces frontières symboliques ? En d'autres termes, au-delà d'une grande diversité liée aux différents contextes migratoires, sociaux, économiques et politiques, qu'est-

ce qui rend possible une certaine homogénéité ? Est-il possible qu'immigrants pakistanais, indiens, sri lankais, bangladeshis, marocains se sentent liés entre eux ?

Le bhangrâ a subi de telles transformations, qu'il semble qu'il est capable de posséder une force de cohérence affective suffisamment puissante pour fédérer l'ensemble des particularismes. Son hybridité favorise des rapprochements au sein des diverses communautés. Il est fédérateur et tend à effacer les particularismes ethniques, si bien qu'il s'impose comme « *véhicule efficace de rassemblement communautaire, par delà les clivages de tous genres* » (Mohammad-Arif, 2000 : 283). Et cette hybridité ne doit pas seulement au mélange des genres musicaux, mais aussi à celui des langues (anglais, hindi, ourdou, tamoul et punjabi). La popularité de cette musique s'explique aussi par les messages qu'elle véhicule tout en puisant dans le terreau sud asiatique, et en cela elle se rapproche du rap et du rock contestataire et s'inscrit dans la déviance en portant des messages anti-castes, pro-harmonie communautaire et religieuse.

Le bhangrâ est donc plus qu'un simple genre musical hybride. Il a un rôle important dans la formation des consciences individuelles et collectives, et participe à un processus de mythification des origines. Il permet de sortir de l'anonymat des grandes métropoles en perpétuant le souvenir du pays d'origine et en resserrant le lien social. Il intègre les communautés indiennes, sri lankaises, pakistanaises et bangladaises dans un imaginaire diasporique. En cela le bhangrâ agit comme marqueur identitaire et fabrique de l'inclusion. Au nom de son hybridité, le bhangrâ est aussi un lieu de consensus, un temps fort de cohésion sociale au-delà des clivages, particulièrement lors de ces soirées « bhangrâ music ». En somme, le bhangrâ permet de penser la coprésence du même et de l'autre, du local et du global.

Conclusion du chapitre 6

La diaspora en tant qu'attitude.

L'analyse conduite le long de ces lignes montre une chose : les Tamouls originaires du Sri Lanka se singularisent par une posture, par une attitude revendicative. Leur vie en France est supportée par une intention, une idéologie et une utopie dans lesquels les autres composantes de la diaspora ne se retrouvent pas. Ces dernières ne participent pas à cet espace social si particulier que nous avons nommé exopolitie qui illustre le besoin de structuration de la communauté autour d'un projet politique.

Cette profonde distinction se décline elle-même en une nouvelle différenciation entre d'un côté une ethnicité pragmatique qui caractérise les Tamouls originaires du Sri Lanka. De l'autre, une ethnicité élective ou symbolique qui définit les autres composantes tamoules. De plus, la possibilité d'arborer cette identité pour soi et pour les autres n'est possible que parce que les Tamouls du Sri Lanka les ont rendu visibles et aussi parce qu'ils orchestrent la possibilité de revendiquer cette identité.

Ainsi, ethnicité élective et ethnicité pragmatique ont en commun d'être des discours identitaires construits par rapport à une norme majoritaire, mais elles dénotent aussi la capacité de ces groupes à se réapproprier la façon dont le groupe majoritaire a pour les désigner. Ainsi, les Tamouls du Sri Lanka usent de la catégorie diaspora pour se définir, et utilisent le « *nous tamouls de France* » ou « *naam* » pour répondre là aussi à une illusion d'homogénéité, qui n'est en définitive jamais atteint sauf peut-être lors d'évènements particuliers qui permettent de dépasser les clivages de tous genres.

Chapitre 7 :

Intégration socio-spatiale et cohabitation interethnique en Île-de-France.

Dans les parties précédentes, j'ai à de multiples reprises évoqué et défini les ethnoterritoires dans lesquels prennent forme les sociabilités tamoules. Mais je n'ai pas analysé de quelles manières se construisent les interactions entre ces espaces et les autres. En d'autres termes depuis le début de mon argumentation j'ai étudié seulement deux formes d'interspatialité : l'emboîtement (qui exprime les processus d'inclusion d'espaces les uns dans les autres) et la cospatialité (qui dans mon cas met en relation des logiques réticulaires et territoriales dans une même localisation, dans un même contexte) laissant ainsi de côté l'interface.

En illustrant mon propos par l'étude de la création de territoires ethniques en Île-de-France suite à l'émergence de Paris comme pôle de la diaspora tamoule, je vais montrer que l'ethnicité est une clé indispensable à la compréhension des processus sociaux à l'œuvre au sein de l'immigration tamoule ; et que les catégories diaspora et ethnicité se rejoignent sur divers points : se sont toutes deux des constructions sociales de l'appartenance, situationnellement déterminées et manipulées par les acteurs (en particulier en ce qui concerne l'exopolitie).

Cette appropriation territoriale concourt au marquage ethnique de l'espace qui ne s'exprime qu'en relation avec d'autres groupes de population. Ce sont donc les discours et les attitudes utilisées par les différents groupes tamouls qui établissent des connexions entre les divers univers culturels, entre les différents espaces culturels.

Ainsi, ce qui suscite mon attention dans cette partie ce sont ces processus et discours générateurs de limites.

On pourrait me rétorquer : quid des relations entre intégration et interface ? Car tout un chacun voit bien où se situent les enjeux de la cohabitation interethnique, mais en ce qui concerne l'intégration, la situation d'interface est peu claire. Ce serait sans compter que les populations tamoules participent à des univers culturels multiples – au moins deux – et qu'au regard des entretiens que j'ai conduits, je suppose que la connexion de l'un à l'autre, le passage d'un univers culturel à un autre, est assuré par un « *principe de coupure* » (Bastide.

Cité par Cuche, 2001 : 76) une sorte de limite, tout à fait singulière qui permet d'agencer une identité nationale à une identité ethnique, une identité française à une identité tamoule.

Mais, dans quelles circonstances s'exprime une face plutôt qu'une autre ? Y a-t-il un quelconque rapport de hiérarchisation au sein de ces différentes sphères culturelles ? De quelles façons se déroule la cohabitation interethnique ?

Ce chapitre sera donc scindé en deux parties ayant pour volonté là encore d'explicitier la spécificité d'être tamoul en France. C'est pourquoi la première partie sera focalisée sur la manière dont cohabitent divers références culturelles au sein d'un individu avant d'entrevoir la nature des discours face à une peur de la dilution du lien identitaire.

Morceaux choisis :

Texte 49 - Jouer sur deux tableaux

- Interlocuteur : « *J'aime la littérature française, ses grands auteurs. Je vais souvent au théâtre, au cinéma. Je me sens profondément français. De toute façon, je suis français* ».

- Interviewer : « *Mais pourquoi avez-vous décidé d'habiter Pondichéry ?* ».

- Interlocuteur : « *Pour une raison simple : c'est parce que c'est ici que je suis né. J'habite dans la maison où je suis né. Et puis l'Inde, le Tamil Nadu précisément, je m'y sens bien, je me sens chez moi. La musique, le bharata natyam, la cuisine, tout ça c'est formidable* ».

- Interviewer : « *Vous vous sentez tamoul en fait* ».

- Interlocuteur : « *Bien sûr, puisque je suis Tamoul. C'est mon pays natal, ma langue natale. J'y ai plein d'amis* ».

- Interviewer : « *Mais, vous venez, à l'instant de me dire que vous étiez Français* ».

- Interlocuteur : « *Et alors, où est la contradiction ? Pourquoi je ne pourrais pas être français et tamoul à la fois ? De toute manière la question ne se pose pas, puisque je suis les deux à la fois !* ».

- Interviewer : « *Vous avez la double nationalité ?* ».

- Interlocuteur : « *Non ! Je suis de nationalité française. Mais ce n'est pas parce que j'ai une carte d'identité ou un passeport français que cela signifie que je ne suis pas tamoul. Je ne vois pas pourquoi mon identité française serait plus importante que mon identité tamoule, simplement parce que je suis de nationalité française !* ».

- Interviewer : « *Mais alors, comment vivez-vous cette dualité au jour le jour ?* ».

- Interlocuteur : « *Je ne comprends pas bien votre question. Car une dualité met en opposition deux éléments. Et là (temps de réflexion) il n'y a rien qui s'oppose ! Je ne vois pas pourquoi vous ne pouvez pas comprendre que je puisse être tamoul et français à la fois. Quand je suis en France je me sens parfaitement bien. Quand j'y rencontre des amis français je parle en français et quand je rencontre des amis tamouls je parle en tamoul. Dans les deux cas nous savons de quoi parler parce que je m'intéresse aux activités culturelles et aux actualités à la fois de la France et de l'Inde. Et mes amis ne me posent jamais la question de savoir si je me sens plus français que tamoul. Pour eux c'est parfaitement clair* ».

- Interviewer : « *En êtes-vous si sûr ?* ».

- Interlocuteur : « *Comment ça ?* ».

- Interviewer : « *Bah oui, admettons par exemple que vous ayez des amis français et tamouls à la même table comment réagissez-vous ?* ».

- Interlocuteur : « *Normalement. Je ne joue pas un rôle !* »

- Interviewer : « *Et vos enfants, ils se sentent français ou tamoul ?* ».

- Interlocuteur : « *Les deux eux aussi !* ».

Cet entretien a été mené en 2005 à Pondichéry. Après avoir mené une carrière dans l'administration française, notre interlocuteur, comme bon nombre de Français originaires de

Pondichéry vit sa retraite à Pondichéry : parce qu'il s'y sent bien, parce que la vie est moins chère, et parce que sa famille est là-bas. Pour autant il reste attaché à la France et s'y rend plusieurs fois par an pour rendre visite à ses enfants (de même quand il était en poste en France il se rendait à chaque grande vacances à Pondichéry), qui eux en parallèle préparent à leur tour leur retrait de la vie active, en faisant construire un étage de plus à la maison familiale.

Texte 50 - Tamouls de France ou Franco-tamouls

- Interlocuteur : *« Parfois j'avoue être un peu perdu. Français, Tamoul, Franco-tamoul, Tamoul de France, Français d'origine tamoule. Je ne sais pas trop comment me désigner, comment nous désigner. Je trouve cela réducteur de dire « français », de même que dire « tamoul ». Et Français d'origine tamoule on dirait que l'on suggère en utilisant cette expression, que nous sommes assimilés à la société française. Alors que l'on est français et tamoul à la fois. Mais surtout tamoul. C'est pour ça, je trouve que Tamouls de France, c'est convenable ».*

- Interviewer : *« Cette désignation vous semble convenable, mais est-elle partagée ? ».*

- Interlocuteur : *« Oui, il me semble. On a longuement réfléchi quand même. Ce n'est pas venu comme ça le nom de notre journal ».*

- Interviewer : *« Tamouls de France, dans le nom de votre journal, c'est secondaire, c'est le « nous » qui apparaît en premier, est-ce pour affirmer une spécificité ? ».*

- Interlocuteur : *« C'est que nous sommes une communauté soudée, structurée. Toutefois nous travaillons tous. La plupart des Tamouls ont un emploi, payent des impôts. Nous ne sommes pas des chômeurs. Nous sommes bien intégrés à la société française, c'est pourquoi ont dit Tamouls de France ».*

- Interviewer : *« Si vous êtes bien intégré, pourquoi persister à utiliser le « nous » ? ».*

- Interlocuteur : « *C'est surtout (hésitations) c'est pour nous différencier des autres groupes de population. L'identité tamoule est un héritage auquel les jeunes franco-tamouls issus de l'immigration ont droit. C'est pourquoi le journal se nomme « naam », pour nous Tamouls de France. C'est un journal fait principalement pour et par les membres de la communauté tamoule* ».

- Interviewer : « *Vous utilisez l'expression franco-tamoul maintenant !* ».

- Interlocuteur : « *Oui lorsqu'il s'agit de la seconde génération, celle qui est née en France. C'est logique non ? Les premiers arrivants comme moi, nous les nommons Tamouls de France, et ceux qui sont nés en France, Franco-Tamouls. Mais plus généralement, nous utilisons les deux expressions, Franco-tamoul et Tamoul de France. Cette expression souligne aussi un défi : nous voulons éviter que la communauté ne se referme sur elle-même. Car les jeunes tamouls de la seconde génération, ont l'impression d'être tiraillés entre deux cultures, deux identités. Ce journal est fait pour maintenir le lien tout en assurant le succès de l'intégration à la société française. C'est ça notre volonté. D'où le titre, et d'où le fait que l'on dise souvent à la fin de nos communiqués « le peuple tamoul de France* ».

Cet entretien a été mené avec un des rédacteurs du journal « *Naam, Nous Tamouls de France* » en 2008 à la Chapelle. Notre interlocuteur est aussi responsable des relations publiques au CCT (cette précision n'est pas inutile).

Texte 51 - Un Tamoul en France

« *Je suis un tamoul en France. C'est un peu comme la chanson. En plus dès qu'il y a des informations concernant les Tamouls dans le monde j'y prête une grande attention. Il faut toujours que je sois relié à ce qu'il se passe au Sri Lanka ou en Inde. L'an dernier j'ai même participé à un concours de danse qui a permis d'entretenir un centre de formation au Sri Lanka. C'est pour ça, votre question elle n'est pas si simple. Je crois que je ne peux pas trancher. Je suis à la fois tamoul et français. Je suis attaché aux deux pays, aux deux cultures. Et je sais faire la part des choses* ».

Cet entretien a été mené à la Chapelle en 2008. Notre interlocuteur, est membre de l'Organisation des Jeunes Tamouls de France (OJT ou TYO en anglais) – une organisation que l'on retrouve là encore dans l'ensemble des pôles de la diaspora – et a participé en octobre 2007, à la troisième édition de « *Panniveli Aadal* », une sorte de concours de danse, organisé à l'institut polytechnique Saint Louis, situé à Cergy préfecture. Notre interlocuteur nous a précisé que ce programme avait permis de financer les années précédentes un centre polytechnique (qui dispense des cours de mathématiques d'anglais et d'informatique multimédia) construit à Visvamadu dans le Nord-est du Sri Lanka.

Texte 52 - « La bonne éducation ».

- Interviewer : « *Avez-vous des enfants ?* »
- Interlocuteur : « *Oui, bien sûr. J'en ai trois. Deux garçons et une fille* ».
- Interviewer : « *Ils sont scolarisés dans le public ou dans le privé ?* ».
- Interlocuteur : « *Dans le privé bien sûr ! (rires moqueurs)* ».
- Interviewer : « *Et pourquoi bien sûr ? C'est très bien le public, ma femme travaille dans le public, elle est professeur des écoles* ».
- Interlocuteur : « *Je n'ai rien contre votre femme. Mes trois enfants sont tous scolarisés dans le privé. C'est mieux pour eux. Là je sais qu'ils fréquentent une bonne école, les résultats sont garantis. C'est mieux pour eux. Dans le public, il y a toujours des grèves, c'est le bordel. C'est vrai ici à Paris ce n'est pas sérieux. C'est toujours les mêmes qui font le bordel. Toujours les mêmes. C'est pour cela que je mets mes enfants dans le privé. Ces gens là ils n'y sont pas. D'ailleurs les écoles elles devraient être comme en Inde ou au Sri Lanka. Un uniforme pour tout le monde, le même, seule la couleur de la cravate pourrait permettre de distinguer l'appartenance à telle ou telle école. Comme cela les enfants ils ne traîneraient pas dans les rues. Parce que là encore, c'est la même chose, se sont toujours les mêmes que l'on rencontre dans la rue* ».

- Interviewer : « *Vous parlez de qui depuis tout à l'heure ?* ».
- Interviewer : « *Des arabes bien sûr. C'est parce que leurs parents ne donnent pas aux enfants une bonne éducation que je mets les miens dans le privé. En plus dans le privé, ils sont sûrs d'apprendre un bon français, et de ne pas prendre des expressions curieuses* ».

Cet entretien a été mené à la Chapelle auprès d'un commerçant qui mettait en avant à chaque intervention le bien fondé d'une forte structuration communautaire qui permet ainsi un meilleur contrôle des jeunes par les adultes.

1/ Processus de marginalisation et intégration.

« How could someone be both one and something other? How could the unity of identity have more than one face or name? Which is the real self and which is the other? How do these two selves coexist and how do they weld into one identity? How is ethnic identity related to national identity? Is this relationship hierarchically structured, such that the national is supposed to subsume and transcend ethnic identity, or does this relationship produce a hyphenated identity, such as African-American, Asian-American, and so forth, where the hyphen marks a dialogic and non-hierarchic conjuncture? What if identity is exclusively ethnic and not national at all? Could such an identity survive (...) and be legitimate, or would society construe this as a non-viable difference, that is experimentally authentic but not deserving of hegemony? »

(Radhakrishnan, 2003: 120-121).

Pour comprendre les enjeux de ce chapitre, il faut d'abord que nous nous interroguions sur la relation entre globalisation et ethnicité, en analysant particulièrement l'apparente contradiction entre les deux termes. En effet, si l'ethnicité est habituellement perçue dans une logique de localisation, au point que l'on pourrait la définir par son association à un lieu (nos ethnoterritoires) donnant forme à la différence culturelle (par un marquage identitaire), elle semble désormais se déterritorialiser et s'inscrire dans un espace transnational (celui de la

diaspora). D'ailleurs, on retrouve des formulations identitaires analogues, en ce qui concerne les Tamouls de Sri Lanka, dans l'ensemble des pôles de leur dispersion.

Parallèlement, la description de l'ethnicité en terme d'expression communautaire, d'authenticité originaire, de continuité culturelle, laisse place à une analyse dans laquelle dominant les notions de construction identitaire, de multiplicité des appartenances, d'indétermination des attributs. Et si l'ethnicité est censée incarner une identité locale elle est pourtant elle-même le résultat de divers branchements culturels transnationaux (c'est en particulier ce que nous avons pu constater pour ce qui concerne le bhangrâ). Notre analyse va donc porter pour une part seulement sur l'appropriation et la mobilisation des ressources symboliques et matérielles disponibles à l'échelle planétaire dans l'émergence des pratiques identitaires. Mais, si les références à l'hybridation et à la créolisation ont été mobilisées pour décrire l'affaiblissement des frontières identitaires et la multiplication des emprunts culturels (particulièrement dans ces productions identitaires à la marge, tel que le bhangrâ) il n'en demeure pas moins que la globalisation signifie également le renouvellement des rapports de hiérarchie et de domination, en particulier dans la définition et l'attribution de l'ethnicité.

Ainsi, nous voulons aborder une des caractéristiques communes à l'ensemble de la diaspora tamoule qui est relative à un processus de marginalisation. Nous verrons dans un premier point que les Tamouls en Île-de-France vivent en marge ou plus exactement sur les marges du fonctionnement dominant de la société française.

Mais ce processus ne correspond pas à l'image classique que l'on peut avoir de la marginalité. Ce dernier s'il correspond à un choix délibéré, volontaire et conscient, n'est pas la manifestation du refus d'un mode de vie ou la protestation contre certaines orientations de la société d'accueil. Ce processus de marginalisation ne correspond pas non plus à une forme de déviance qui se matérialiserait par un écart durable aux normes socialement établies, pouvant susciter la réprobation de la collectivité, et en particulier de la société française.

Ce processus de marginalisation a d'original qu'il positionne le diasporé dans au moins deux univers culturels. Cette marginalité là provient du fait que les Tamouls, de toutes origines qu'ils soient adoptent un comportement en accord avec les normes et les valeurs du groupe, de la collectivité avec laquelle ils interagissent. D'ailleurs, cette conformité est d'autant plus importante chez les Tamouls originaires de Sri Lanka qu'elle intervient dans une stratégie d'ascension sociale.

Dans un deuxième point, nous verrons que ce processus de marginalisation s'accompagne dans certains cas d'un défi d'intégration socio-spatiale qui se traduit par des stratégies singulières dans leurs formes et dans leurs pratiques.

1.1/ Le diasporé : un « outsider inside »

À partir des extraits d'entretiens ci-dessus, nous désirons développer la position particulière du diasporé. Il apparaît que celui-ci joue sur plusieurs tableaux. Et s'il peut le faire c'est qu'il appartient à plusieurs tableaux (Cuche, 2001). Ces derniers sont d'autant plus nombreux, que sa trajectoire migratoire aura traversé diverses sphères culturelles. L'entretien d'une filiation avec le référent-origine garantit d'une certaine manière l'efficacité de cette position particulière.

C'est d'ailleurs de la singularité de cette position que provient la difficulté de nommer la population tamoule présente en France : Franco-tamouls, Tamouls de France, Tamoul en France, Français d'origine tamoule, Français d'origine pondichérienne, Franco-pondichériens, Franco-mauricien, Tamoul réunionnais... Sachant que chacune de ces dénominations renvoie à des processus sociaux divergents. C'est ainsi qu'un de nos interlocuteurs (extrait n°2) fait la distinction entre Tamouls de France et Franco-tamouls. La légitimité de cette différenciation provenant selon lui des divers degrés de contacts culturels. Ainsi, la première appellation est réservée aux primo arrivants tandis que la seconde concerne la deuxième génération, celle qui n'est pas née dans le référent-origine. Par extension, cette désignation, hors des primo arrivants d'origine sri lankaise, peut être appliquée à l'ensemble de la population tamoule.

Ainsi, on constate l'importance des mots dans leur capacité performative. Mais surtout, cet effort anthroponymique démontre que si la migration s'accompagne d'une dissolution ou d'un déplacement des points de référence, des racines ou des frontières, il y a aussi production parallèle de discours sur les origines qui permettent de ré-ancrer ce qui a été déterritorialisé dans de nouveaux espaces, réels ou symboliques. Le rapport souvent conflictuel entre racine et rhizome mettant en scène une nouvelle façon de penser le local, qui produit des discours concurrents sur les origines. Le passage du global au local, de l'identité diasporique à

l'identité ethnique, met en lumière une zone de tension où des codes multiples de savoir entrent en contact. Et c'est cette zone de tension que nous avons nommé marginalité.

Mais attention, cette tension ne se traduit pas par un conflit, chacun de nos interlocuteurs a conscience de la multiplicité de ses appartenances, et sait faire la part des choses. D'ailleurs ils reconnaissent qu'être tamoul en France n'a pas la même signification qu'être tamoul aux États-Unis ou encore au Canada. Cette spécificité est elle-même instrumentalisée par le CCT à travers le journal « Naam, pour nous Tamouls de France ».

De plus, cette singularité n'a pas de liens immédiats avec la nationalité et n'entretient pas de rapport hiérarchique avec cette dernière. Nous n'avons eu à aucun moment le sentiment que cette appartenance culturelle se subsumait au sein de la nationalité française (il n'y a pas d'effet d'emboîtement). Au contraire :

« Pourquoi mon identité française serait plus importante que mon identité tamoule, simplement parce que je suis de nationalité française ! » (Extrait n°1).

Non, il semble que cette identité apparaît selon les circonstances. C'est pour cela que nous utilisons le terme d'interface. Et la coexistence entre ces différentes références culturelles (française, tamoule, pondichérienne, réunionnaise, sri lankaise, mauricienne, guadeloupéenne, martiniquaise, ...) est assurée par un principe de coupure.

Texte 53 - La question des origines

- Interlocuteur : *« C'est en 1981 que j'ai quittée l'Inde. J'habitais un petit village près de Pondichéry. Ça ne figure même pas sur les cartes. Mais on m'a dit qu'avec Google Earth on pouvait le voir ».*
- Interviewer : *« Pourquoi êtes vous partie, et quel âge aviez-vous ? ».*
- Interlocuteur : *« Je suis partie à l'âge de vingt ans et cela fait maintenant vingt-sept ans que j'habite en France. Cela fait longtemps maintenant. En fait je suis partie parce que j'ai épousé un Français. Je suis tombée amoureuse d'un français. ce fut dur pour moi de quitter ma famille, et ça l'est encore. Car mon père était brahmane. Je viens d'une famille de*

brahmane. Alors ce n'est pas trop bien vu de se marier avec un blanc. Ils avaient d'autres ambitions sûrement pour moi».

- Interviewer : « *Vous regrettez ?* ».
- Interlocuteur : « *Par moments oui. C'est beaucoup de sacrifices de ma part. J'ai quittée ma famille, je ne peux aller les voir que tous les deux ans. Oui c'est dur.* »
- Interviewer : « *Et après vingt-sept années passées en France, vous vous sentez plus française que tamoule ?* ».
- Interlocuteur : « *On ne tire pas un trait comme cela sur ses origines. Je suis Française et Tamoule. Elle est compliquée cette question, il me faudrait le temps de la réflexion. Comment dire... Par exemple, quand je vais au temple, tous les vendredis, quand je rentre dans l'édifice, j'oublie que je suis française, je redeviens tamoule, indienne¹⁴⁰. En même temps, le mercredi soir, je participe à une chorale. Ce n'est pas une chorale de chants tamouls. Vous allez voir, cela n'a rien à voir. En fait, on chante des poèmes d'un poète français de la Renaissance, et on fait des chants en latin, des chants polyphoniques. À ce moment là, je me sens complètement française. C'est pareil au travail. Mais quand je rencontre des amis, ou lorsque je téléphone à ma famille, c'est différent. On dirait que j'arrive à faire une sorte de coupure entre ces deux identités ».*
- Interviewer : « *Et à la maison, ça se passe comment ?* ».
- Interlocuteur : « *J'ai deux filles, elles ont des prénoms français, mais je leur ai aussi donné des prénoms tamouls. Elles aussi, j'ai l'impression qu'elles ont plusieurs cordes à leur arc. D'ailleurs ma fille pratiquait de la danse indienne à haut niveau. Elle a du arrêter à cause d'un accident. En définitive, il n'y a que mon mari qui n'est pas concerné par ce que l'on vit. D'ailleurs, il semble souvent absent de nos préoccupations. On*

¹⁴⁰ Comment se fait l'articulation entre les deux ? Il semble souvent que l'indianité apparaît comme un déjà-là, quelque chose qui serait difficile d'effacer.

dirait qu'il ne nous comprend pas. Quelquefois je me demande si j'ai bien fait de quitter mon pays ».

- Interlocuteur : *« Pensez-vous y retourner pour passer votre vie de retraitée ? ».*
- Interlocuteur : Pas de réponses.

Extrait d'un entretien mené auprès de S. Notre interlocutrice travaille dans un cabinet d'avocats tout en donnant dans la semaine des cours de Tamouls. Elle regrette d'habiter dans le 13^{ème}¹⁴¹ arrondissement et préférerait habiter dans le 10^{ème} ou le 18^{ème} pour être plus proche de ses racines nous a-t-elle confiée

Un constat s'impose au regard de nos divers entretiens : les Tamouls ne sont ni d'ici, ni de là-bas, mais d'ici, de là-bas et d'ailleurs à la fois. C'est cette fluidité, cette capacité à se « couler » et à s'approprier des règles et des normes qui s'écartent des socialisations primaires qui caractérisent au mieux la diaspora tamoule. Même les groupes sociaux aussi structurés que les Sri Lankais connaissent cette reformulation identitaire. Nous tenons là une caractéristique commune à l'ensemble de la diaspora tamoule.

Cette capacité d'être de divers univers culturels, de traverser des univers de normes structurés par des pouvoirs locaux tranche avec une organisation des identités que l'on pourrait qualifier de sédentaire qui caractérise la situation du majoritaire ou encore celle de l'assimilé.

En effet, les Tamouls ont su prendre de la distance avec la société d'accueil pour développer comme nous l'avons vu précédemment des activités commerciales mais aussi construire des affiliations multiples (souvenons-nous du témoignage de Mohammed). En cela, ils participent également au processus de recomposition identitaire de l'espace public urbain sur le mode d'une mise en saillance des identités ethniques et à la construction sociale d'une représentation cosmopolite de la ville.

Mais plus que cela, il apparaît que cette population est libre dans le sens où elle est capable de se dégager de l'emprise normative de la France, et plus largement des États-nations dans lesquels s'inscrivent les divers pôles de la diaspora.

¹⁴¹ Cette confidence est à mettre en rapport avec l'existence d'une centralité minoritaire chinoise dans le 13^{ème} arrondissement de Paris, particulièrement dans le triangle de Choisy.

C'est pourquoi nous disons que les Tamouls sont au cœur d'un processus de marginalisation. Ils ne sont ni parfaitement intégrés, ni exclus. En d'autres termes, et en reprenant à notre compte la terminologie anglo-saxonne, ce ne sont ni des *outsiders*, ni des *insiders*, mais des *outsiders inside*. Ils réhabilitent d'une certaine manière la figure paradigmatique de l'étranger de Simmel (1979).

« *Diasporas are thus both inside and outside a particular national society. They are outsiders as well as participants and, as spectators are able to compare and learn "how things are done" in other societies as well in one in which they find themselves* » (Cohen, 1997: 172).

De cette position particulière, nous avons vu que les Tamouls originaires du Sri Lanka s'en sont servis comme une source d'*agentivité*, comme une stratégie leur permettant de vivre auteurs de leurs propres actions, notamment dans la mise en place de l'exopolitie. Cette capacité d'agir se décline principalement en réaction aux catégorisations produites par le groupe majoritaire. C'est ainsi qu'ils se sont appropriés la catégorie diaspora, devenant un « slogan » (Dufoix, 2005) pour leurs revendications.

Ainsi, la situation de l'individu en situation diasporique correspond typiquement à ce que la sociologie des réseaux définit comme des marginaux sécants. C'est une vision positive de la marginalité. Le marginal sécant, capable de lier des mondes séparés est le vecteur de la fertilisation croisée dans de nombreuses situations d'innovations où l'ouverture relationnelle offre des opportunités nouvelles. Inséré économiquement, mais également en marge, le diasporé est dans la position où il peut mettre en relation des univers culturels distincts à travers lui.

En somme, c'est une situation enviable de semi-extériorité. Et cette configuration diasporique n'est pas seulement structurelle et économique, elle est aussi profondément sociale et symbolique. La revendication d'une origine spécifique permet l'entrée dans un groupe et offre une appartenance sociale additionnelle. Ce nouvel univers culturel permet de créer un échelon intermédiaire entre l'individualité et la société globale qui donne prise sur le collectif.

De la même manière que des individus peuvent être bilingues, ils peuvent aussi être multiculturels, ce qui est intéressant de signaler et d'analyser c'est à quels moments intervient la coupure entre ces diverses références culturelles.

Texte 54 - Une identité créole¹⁴²

- Interlocuteur : *« J'ai l'impression d'appartenir à plusieurs mondes à la fois. Mais dans ma tête ça ne se bouscule pas. En fonction des gens avec qui je suis je vais chercher des choses à raconter qui sont adaptées à la situation. Par contre, c'est bien pour mon boulot, je pense que je suis un meilleur vendeur. Non mais c'est vrai, je peux penser comme un français, comme un tamoul, et même comme un africain, ce n'est pas donné à tout le monde. Je suis comme qui dirait un créole. Un pur produit de la globalisation ».*
- Interviewer : *« C'est comme cela que vous vous voyez ? ».*
- Interlocuteur : *« Oui c'est bien cela, un pur produit de la globalisation ! ».*
- Interviewer : *« Et chez-vous quand vous rentrez à la maison, vous êtes toujours aussi multiculturel ? ».*
- Interlocuteur : *« Non à la maison c'est différent. Je suis chez moi, je redeviens moi ».*
- Interviewer : *« Et c'est quoi être moi ? ».*
- Interlocuteur : *« C'est être tamoul et hindou ! ».*

Ainsi, les Tamouls que nous avons rencontré se sentent d'horizons divers et semblent séduits par la pluralité des appartenances. Devenir Français permet d'avoir une nouvelle case à son identité, tout en ayant la possibilité d'appartenir à un ensemble plus large, hors de frontières bien établies.

Toutefois, différents groupes de population connaissent aussi un processus de marginalisation au sens cette fois-ci classique du terme, qui se manifeste par des difficultés d'intégration sociale, économique, et spatiale. Ce sentiment de marginalisation que connaissent certains

¹⁴² Extrait d'un entretien mené auprès de Mr S, Français originaire de Maurice et installé à Paris depuis 1989.

membres de ces groupes minoritaires est lié à la prise de conscience des difficultés quotidiennes qui jalonnent leurs trajectoires. C'est ainsi que pour les Tamouls originaires du Sri Lanka la « bonne éducation » (Etiemble, 2001) est un moyen d'intégration socio-économique important (d'où aussi ce dense tissu associatif déployé dans l'espace communautaire et sous le contrôle de CCT).

1.2/ Sur les pas de l'intégration : « la bonne éducation »

« L'école est à Sri Lanka un lieu de valorisation et un objet de débats, au même titre qu'elle l'a été dans la France de la 3^{ème} République. La scolarisation généralisée est liée à une volonté des parents de voir leur enfant réussir à tout prix dans un système qui reste perçu comme le seul à permettre l'ascension sociale et qui est l'objet de très fortes attentes, de tensions politiques et de discriminations ayant largement contribué à envenimer le conflit séparatiste ». (Meyer, 2001 : 58).

Texte 55 - Éducation et mobilité sociale

- Interlocuteur : *« L'éducation c'est important. Il faut que mes enfants sachent parler le français et l'anglais. C'est indispensable ».*
- Interviewer : *« Pourquoi est-ce si important ? ».*
- Interlocuteur : *« Pour espérer obtenir un travail correct. Moi par exemple, quand je suis arrivé je ne parlais que anglais et tamoul. Vous pouvez me dire à quoi cela sert de parler ces deux langues en France ? À rien. D'ailleurs je ne comptais pas m'installer en France. Au départ je devais rejoindre la Grande-Bretagne, mais ça n'a pas marché. Pourtant là-bas ça aurait été mieux pour moi et ma famille, j'aurais pu trouver un meilleur travail, avoir un meilleur salaire, une vie moins difficile qu'ici. Car moi je parle bien anglais. Mais le français pas trop. J'ai donc pris à mon arrivée des cours d'alphabétisation à la CIMADE. Depuis je parle bien, mais ça m'a pris une vingtaine d'années. Et c'est aussi parce que je travaille avec des Français que je parle bien. Sinon j'ai beaucoup*

d'amis qui travaillent qu'entre eux. Ils travaillent dans des restaurants, des épiceries, préparent des repas à l'aéroport de Roissy dans une entreprise privée. Et à part le tamoul, ils ne maîtrisent pas du tout le français. Ils savent dire oui, non, bonjour, au revoir. Ce n'est pas grand-chose, alors que ça fait pour certains d'entre eux quinze ans qu'ils sont en France. C'est pour cela que je veux que mes enfants apprennent bien le français à l'école. Pour espérer avoir une bonne situation, un bon emploi. C'est ce que tout parent espère pour ses enfants, non ?».

- Interviewer : *« Oui bien sûr. Mais je suis surpris par ce que vous venez de dire concernant Roissy ; il y a beaucoup de Tamouls qui travaillent pour l'aéroport ? »*
- Interlocuteur : *« Oui. Des Pondichériens, des Sri Lankais, des Tamouls d'Inde. Tous, on va là-bas, on est sûr de trouver du boulot. Mais ce n'est pas terrible, en plus c'est loin. Il faut préparer des plateaux repas pour les compagnies aériennes. Ce sont des sous-traitants ».*
- Interviewer : *« Excusez-moi, mais je reviens à mes préoccupations initiales : le tamoul, c'est important qu'ils connaissent la langue tamoule vos enfants ? ».*
- Interlocuteur : *« Oui, très important. Cela fait partie d'une bonne éducation. Il faut garder le lien avec le pays, il faut qu'ils sachent d'où ils viennent, et comment on a souffert » (Extrait d'un entretien mené en 2005 à la Chapelle).*

- Interviewer : *« Êtes-vous satisfait de votre vie en France ? ».*
- Interlocuteur : *« Satisfait de quoi ? Moi je suis plongeur, je fais la vaisselle dans un restaurant. À Sri Lanka je n'avais pas la même situation, je faisais parti de l'élite. Je parle bien anglais. Tous les Tamouls parlent très bien anglais. J'ai une formation en informatique. Mais là, je travaille dans un restaurant. Une pizzeria en plus ! ».*

- Interviewer : « *Vous regrettez votre choix ? Celui d'être parti de Sri Lanka* ».
- Interlocuteur : « *Non, il fallait partir. Mais je pensais trouver une autre vie ici. C'est difficile. J'essaye de mettre de l'argent de côté pour payer des études à mon fils. Je ne veux pas qu'il finisse comme moi, avoir un métier comme celui que j'ai actuellement* » (Extrait d'un entretien mené dans le 19^{ème} arrondissement de Paris en 2007).

- Interlocuteur : « *À la maison mes parents parlent tamoul. Moins je le comprends, mais je ne l'écris pas, et je ne le parle pas* ».
- Interviewer : « *À quel âge es-tu arrivé en France ?* ».
- Interlocuteur : « *J'avais quatre ans* ».
- Interviewer : « *C'était facile pour toi l'école ?* »
- Interlocuteur : « *Oui, je me suis tout de suite bien débrouillé. En plus ma mère était toujours derrière moi à me pousser à faire des efforts. Et ce qui est bien, c'est que le temps de ma scolarité en primaire et avant, comme elle voulait toujours être avec moi, elle aussi elle a appris le français. Elle a appris le français avec les mêmes livres que moi. En fait on faisait nos devoirs ensemble* ».
- Interviewer : « *C'est bien. En même temps que tu apprenais le français ta mère l'apprenait à son tour* ».
- Interlocuteur : « *Ouais, c'est exactement ça. En plus maintenant grâce au français, elle est plus indépendante. Elle n'a pas tout le temps besoin de moi, de mes frères ou de mon père. Elle est un plus libre. Et puis en plus, comme ça elle ne déprime pas. Elle ne reste pas à la maison à penser ce que serait sa vie si elle était restée là-bas* ».
- Interviewer : « *As-tu des amis qui sont arrivés plus tard que toi en France ?* »
- Interlocuteur : « *Pas directement. Il y a le pote à mon frère qui est arrivé à l'âge de 14 ans* ».

- Interviewer : « *Qu'est-ce qu'il est devenu ?* ».
- Interlocuteur : « *Je crois qu'il a fait une formation professionnelle à l'âge de 16 ans. Et maintenant, il me semble bien qu'il est plâtrier ou plaquiste. En tout cas, il travaille tous les jours. Il fait beaucoup de chantiers. D'ailleurs la plupart du temps c'est au sein de la communauté. Ce n'est pas comme ça qu'il va progresser en français, mais bon...* ».
- Interviewer : « *Et toi, tu fais quoi comme études ?* ».
- Interlocuteur : « *Moi je suis en licence d'économie. Faut pas croire que c'est parce que l'on est fils d'immigré que l'on ne réussit pas ses études. Au contraire, moi cela me donne envie. C'est comme un défi !* ».
- Interviewer : « *Ce n'est pas du tout ce que je voulais insinuer* ».
- Interlocuteur : « *Y'a pas de mal* » (Extrait d'un entretien mené avec Mr S, âgé de 24 ans, Tamoul originaire de Sri Lanka et étudiant en économie à Paris).

L'éducation apparaît comme un enjeu majeur pour les familles tamoules. C'est une constatation qui vaut pour l'ensemble des groupes, mais plus particulièrement pour les Tamouls originaires de Sri Lanka. Car leur non maîtrise de la langue française les a poussé vers des emplois peu valorisants, peu qualifiés et souvent de subalternes, ce qui apparaît pour les Vellalar comme un échec notoire et surtout comme un contraste avec la situation qu'ils ont laissée derrière eux.

Les parents sri-lankais accordent beaucoup d'importance à la réussite scolaire de leurs enfants. Déjà valorisé au Sri-Lanka chez les Tamouls, le succès dans les études, et donc l'assurance d'un bon travail, vient annuler symboliquement la disqualification socioprofessionnelle des parents réfugiés en France, disqualification vécue comme un manquement à leur groupe d'origine.

N'oublions pas que même pour les Tamouls originaires du Sri Lanka, en dépit des discours entrepris par le CCT¹⁴³, « *la force des sentiments identitaires est accentuée par un système de*

¹⁴³ « *La caste en France n'a pas d'importance. Elle en avait peut-être une au début, mais elle n'en a plus maintenant. De toute manière notre mouvement politique prône l'égalité entre les membres, et l'égalité des sexes. Il n'y a donc pas de différenciations entre les individus. Nous voulons une société égalitaire. Ce sont les études et la réussite professionnelle qui doivent compter, pas les castes. C'est un système infondé* » (Extrait d'un entretien mené avec Tharany, membre du CCT).

pensée qui, comme en Inde, valorise la pureté individuelle et collective, l'un des critères déterminants pour le classement des groupes et des individus » (Meyer, 2001 : 11). L'école est donc aussi un moyen d'affirmer cette hiérarchie sociale.

Les *Vellalar*¹⁴⁴, appartenant à la petite bourgeoisie terrienne constituent la majorité des Tamouls immigrés d'Île-de-France. Les primo arrivants ont en moyenne un niveau d'étude équivalent au baccalauréat français. Ils ont toutefois connu un certain déclassement en France et ont peu à peu perdu la maîtrise de l'anglais (pourtant caractéristique de leur statut), redevenant ainsi pratiquement monolingues.

C'est pourquoi, les parents voient dans leurs enfants une possibilité de recouvrer un statut social perdu lors de la migration, et les poussent généralement à être de bons élèves. Cette volonté de bonne éducation, dans les discours et dans les pratiques, est souvent synonyme d'une part d'inscription des enfants dans des institutions scolaires privées françaises et tamoules ; d'autre part de les conforter dans un éthos tamoul, dans un système de valeurs intériorisé.

En moyenne, sur cent enfants scolarisés cinquante-neuf le sont dans le privé. Ces chiffres révélés par nos enquêtes sont éloquentes. Les raisons invoquées à ce choix sont à chaque fois les mêmes : une meilleure éducation, des cours d'anglais qui interviennent souvent tôt dans le cursus, une plus grande discipline, et surtout une faible mixité sociale.

Ainsi, à un projet de mobilité physique correspond un projet de mobilité sociale différé. Ces familles n'ayant pas pu rejoindre l'Angleterre (le monde anglo-saxon par extension) attendent de leurs enfants de pouvoir retrouver un statut socio-économique antérieur à la migration (au moins équivalent). C'est pour cela que nous parlons d'une mobilité sociale différée, qui repose sur la deuxième génération. L'école, est un lieu fort d'investissement pour les Tamouls : ils y inscrivent leurs envies, leurs désirs, leurs attentes, leurs mécontentements, leurs désillusions et leurs frustrations.

Et, qu'elles soient pondichériennes ou sri lankaises, pour ces familles, la langue française est un enjeu essentiel ouvrant vers des jours meilleurs.

¹⁴⁴ Sans être la caste supérieure au Sri Lanka, elle représente néanmoins la caste dominante.

Toutefois, nous pouvons noter une différenciation parmi les jeunes tamouls arrivés en France. Les adolescents de 12-16 ans ont eu du mal à s'adapter au système d'éducation français – à cause de certains blocages culturels – et ont dû pour une majorité d'entre eux s'orienter vers l'enseignement professionnel ou s'inscrire dans des écoles tamoules privées.

Dans ces dernières, les disciplines enseignées sont l'anglais, le tamoul, le français l'informatique et les mathématiques. Ce sont les entretiens que nous avons effectués dans trois de ces centres de formation qui nous ont conduit à ces conclusions. Le premier, le « *centre parisien d'éducation pour les Tamouls* » se situe dans le 11^{ème} arrondissement de Paris, tandis que les deux autres – *Sachchi Education* et *Tamizar Vidyalayam Arts College* – sont situés dans le 18^{ème} arrondissement dans la rue Philippe de Girard.

En revanche, les enfants scolarisés dès les petites classes, semblent s'en sortir beaucoup mieux que leurs aînés, encouragés en cela par leurs parents qui valorisent fortement les études et le diplôme.

Enfin, cette aspiration personnelle à l'ascension sociale est quelque peu recadrée par les associations tamoules liées au CCT. Pour ces dernières, la bonne éducation coïncide avec l'adhésion et la défense d'une culture tamoule, dont les résultats scolaires en sont les relais, procurant une fierté à la communauté ; la création d'une élite en France permettant d'aviver un nationalisme transnational.

Cette volonté de distinction par l'école est d'autant plus forte que la majorité des Tamouls que nous avons rencontrée habitent dans des quartiers souvent qualifiés de difficile par les médias. Et, cette caractéristique vaut d'ailleurs pour l'ensemble des groupes que nous avons sondés. Est-elle un témoin de la faible intégration de ces groupes minorés, une façon de concevoir leur intégration socio-spatiale ?

1.3/ Quelle intégration socio-spatiale ?

Texte 56 - Des logiques de concentration

- Interviewer : « *Pourquoi avez-vous choisi d'habiter Trappes ?* ».
- Interlocuteur : « *Parce qu'il y avait déjà d'autres Tamouls. C'est pour cela que nous sommes allés nous installer là bas, ma femme et mes deux enfants* ».
- Interviewer : « *Des Tamouls originaires du Sri Lanka ?* ».
- Interlocuteur : « *Non pas du tout. Ce sont des Tamouls originaires de Pondichéry* ».
- Interviewer : « *Mais comment les connaissiez-vous ?* ».
- Interlocuteur : « *Vous savez, ce sont des Tamouls, et la communauté n'est pas bien grande. Surtout qu'au départ, ce sont eux les Tamouls de Pondichéry qui nous ont aidés dans nos démarches. Alors comme on voulait un appartement plus grand, en banlieue, mais proche de gens qui ont nos valeurs on a décidé d'aller s'installer là-bas, voilà tout* » (Extrait d'un entretien mené à la Chapelle en 2005).

« *J'ai déménagé plusieurs fois. À chaque fois j'ai choisi mon logement en fonction de la présence de compatriotes. Parfois c'était marrant car on arrivait à se retrouver dans les mêmes immeubles, aux mêmes étages. Remarque c'est mieux, car ça permet de se surveiller mutuellement. Car vivre ici ce n'est pas facile tous les jours. Maintenant, dès qu'il y a un appartement qui se libère on le réserve pour quelqu'un de notre communauté* » (Extrait d'un entretien mené au temple de Shiva à la Courneuve. Notre interlocuteur habite Mantes-la-Jolie, dans la cité du Val Fourré).

Je ne veux pas entrer dans une polémique liée à la mesure de l'intégration. D'ailleurs nous n'avons aucun outil pertinent disponible pour la mesurer. Et même s'il en existait, quels critères retiendrions-nous ? Le pourcentage de mariage mixte ? L'adoption de la nationalité française ? La promotion sociale que l'on pourrait décliner par la réussite à l'école, la

qualification professionnelle et le niveau des revenus par ménage ? La vie en société – type de consommation, type de logement – ou encore le nombre d’actes délictueux commis par telle ou telle catégorie de la population.

Je pourrais apporter des éléments de réponse dans chacune de ces catégories, mais je ne veux pas m’enfermer dans des stéréotypes dépréciatifs. Car comme je l’ai précisé dans la deuxième partie, la réalité est tout autre et beaucoup plus complexe.

Par contre, j’ai une certitude en ce qui concerne la formation ou l’affirmation des ethnoterritoires : ils dénotent une concentration spatiale, une agrégation qui a des conséquences directes sur l’intégration. Le processus s’en trouve plus ou moins hypothéqué, mis entre parenthèses, et se développe en revanche des processus qui rendent, tant la volonté que la perspective d’intégration, particulièrement aléatoires.

J’emploie le terme d’affirmation, car les contours de ces ethnoterritoires étaient déjà constitués par la migration des Français d’origine pondichérienne. Les véritables formations sont peu nombreuses et concernent surtout les enclaves commerçantes comme à la Courneuve (beaucoup de familles tamoules se sont installées à la cité des 4 000 et au Blanc-Mesnil non loin de cette centralité commerciale) ou à Aubervilliers. Il est nécessaire de préciser que ces concentrations ne représentent pas la majorité, mais une proportion significative, en constante augmentation au regard du flux toujours actif.

À partir de mes enquêtes je peux préciser que cette concentration ne concerne pas l’ensemble des catégories socioprofessionnelles. Les catégories marginalisées, en particulier les ouvriers peu qualifiés sont surreprésentés, tandis que les professions que l’on qualifiera rapidement de supérieures – les commerçants, les propriétaires de restaurants, les professions libérales et les fonctionnaires – ne se localisent pas à proximité de ces ethnoterritoires, mais à proximité de la Chapelle, dans les arrondissements Nord et Est parisiens (10, 11, 18, 19 et 20^{ème} arrondissements).

Ainsi, ce phénomène de concentration prend un caractère cumulatif. Il est lui-même à mettre en relation avec deux autres processus qui produisent des effets convergents :

- La contrainte économique et sociale.
- La recherche, par les Tamouls, des conditions les plus propices à l’exercice de leur solidarité, plus aisée à mettre en œuvre dans le cadre de regroupements.

Cependant, cette caractéristique n'est pas singulière aux Tamouls, la concentration des populations issues de l'immigration est une caractéristique majeure de la situation française. Ceci a pour conséquences de créer un climat de tensions.

Tableau 22 - Immigrés en Île-de-France par départements

Départements	Proportion dans la population totale résidant en France		
	1982	1990	1999
Années de recensement	1982	1990	1999
Paris	18.4	18.6	18.2
Hauts-de-Seine	13.5	14.0	14.4
Seine-Saint-Denis	15.6	18.6	21.8
Val-de-Marne	12.9	14.1	15.3
Total proche couronne	14.0	15.7	17.2
Seine-et-Marne	8.6	9.1	9.7
Yvelines	10.1	10.2	10.4
Essonne	9.1	9.7	10.7
Val-d'Oise	11.0	12.2	13.7
Total Grande couronne	9.7	10.3	11.1
Île-de-France	13.3	14.0	14.7
Province	6.1	5.8	5.6
France métropolitaine	7.4	7.4	7.3

Source : INSEE – IAURIF Atlas des franciliens – Tome 3 : Population et modes de vie.

Cette concentration est encore plus marquée dans certaines communes. Ainsi, selon le rapport de la cour des comptes de 2004, 50% des habitants de Bobigny, Montreuil et Aubervilliers (42.2% du territoire communale de Montreuil est composé de HLM) sont étrangers. Le phénomène s'accroît encore dans certains quartiers.

En effet, même si les statistiques sont souvent incertaines, il semble que selon ce même rapport, aux Mureaux, au Val Fourré, ou à Trappes, les trois-quarts des résidents, voire davantage sont d'origine maghrébine ou africaine.

Tableau 23 - Enfants de familles immigrées (pour les départements d'Île-de-France)

Pourcentages décroissants parmi les jeunes de 0 à 24 ans		
	Effectif	%
France métropolitaine	2 312 035	14.4
Seine-Saint-Denis	199 497	45.4
Paris	142 340	33.3
Val-de-Marne	105 832	30.6
Val-d'Oise	108 253	29.6
Hauts-de-Seine	102 980	27.2
Yvelines	91 786	21.4
Essonne	74 588	21.3
Seine-et-Marne	78 046	20.0

Source : INSEE – Recensement 1999

Enfin, l'image véhiculée par ces quartiers dans lesquels s'insèrent et s'enserrent ces ethnoterritoires constitue un handicap notoire pour l'intégration des Tamouls. En effet, ces quartiers sont souvent dits de relégation, d'exil, sensibles ou encore difficiles. Il y a peu de mixité sociale et la grande partie de la population habitant ces grands ensembles est constituée par des groupes minoritaires.

Dans ce processus d'agrégation, il est difficile voire impossible de distinguer ce qui relève d'un regroupement communautaire volontaire dans un espace spécifique, de ce qui relève plutôt d'une ségrégation sociale liée aux niveaux de revenu et aux différences socioprofessionnelles, qui regroupent en partie des distinctions ethnoculturelles. Si nous n'avons pas d'indicateurs statistiques à notre disposition pour évaluer cette ségrégation socio-spatiale, nous pouvons préciser qu'elle se met en place dans une articulation de frontières symboliques. En effet, ces grands ensembles sont séparés de leur entourage pavillonnaire, et à l'intérieur même de ces grands ensembles, des îlots se distinguent les uns des autres. Ainsi, sur une frontière d'ordre architecturale et sociale, se superpose une frontière ethnique et culturelle.

C'est ainsi que va se développer des discours spécieux de la part des Tamouls par rapport à ces autres populations minoritaires qui vivent dans ces ZUS (zones urbaines sensibles), où il semble que les inégalités sociales se sont durablement inscrites. Et même s'il y a intégration économique, celle-ci ne correspond pas à une dispersion dans l'espace urbain des Tamouls, mais plutôt au maintien d'une séparation sociale et culturelle dont nous allons analyser maintenant le contenu.

2/ Cohabitation interethnique et construction de la différence :

Cette ségrégation socio-spatiale dans ces quartiers difficiles se manifeste par une relative fermeture des Tamouls vis-à-vis de l'extérieur. Les structures familiales, l'importance de la religion et l'exopolitie limitent les contacts hors du groupe. Ainsi, le fait d'envisager l'analyse en termes de situations de co-présence de personnes d'origines diverses sur un même territoire permet de s'intéresser aux modalités par lesquelles celles-ci peuvent être amenées à se définir et à définir les autres, dans des contextes spécifiques, en terme de différences culturelles.

2.1/ Vers la fabrication de stéréotypes ethniques

« Comment pourrions-nous vivre ensemble si notre monde est divisé au moins en deux continents, de plus en plus éloignés l'un de l'autre, celui des communautés qui se défendent contre la pénétration des individus, des idées, des mœurs qui viennent de l'extérieur, et celui dont la globalisation a comme contrepartie une faible emprise sur les conduites personnelles et collectives ? » (Touraine, 1998 : 16).

Si la migration du centre ville vers la banlieue, dans le cas des Tamouls Sri Lankais, correspond à une mobilité sociale – car il y a accès un logement plus spacieux – nous venons de voir qu'elle ne fonctionne pas pour autant comme une dilution dans l'espace social (Dufoix & Foucher, 2007).

Mais surtout, la constitution de ces ethnoterritoires, ou plutôt de ces voisinages ethniques pose de manière plus immédiate, le problème de la gestion de la cohabitation avec les autres populations immigrées. Cela se traduit d'abord par des stratégies d'évitement : les Tamouls répugnent à s'installer dans des quartiers, où selon eux, il y aurait « trop d'étrangers ». Néanmoins leur budget ne le permet pas. Plus encore, on peut approfondir ce rapport à l'autre par l'examen des processus de catégorisation.

Car si les différences culturelles sont moins des différences objectives que des différences subjectives, se sont elles qui sont pointées par les Tamouls vers les autres groupes

minoritaires. Je qualifie ces groupes de minoritaires, dans un sens numérique (par rapport à la majorité nationale) mais aussi dans une dimension de non participation aux réseaux sociaux Tamouls. Ces minorités ne participent pas au système d'attachement de la communauté. Certains traits culturels sont utilisés comme emblèmes de différence, comme la marque même de l'altérité et servent à mettre en avant des traits culturels significativement tamouls.

En premier lieu, le recours aux propriétés phénotypiques intervient « naturellement » dans le marquage des frontières ethniques. Il semblerait que les Tamouls dans leur discours reprennent à leur compte une volonté de stratification, de hiérarchisation et de classification qui serait fonction de la couleur de peau. Mais plus encore, chez les Tamouls originaires de Sri Lanka, on peut observer différentes tentatives pour se démarquer principalement des Maghrébins. Cela passe par la mise en avant de valeurs communautaires et par le rejet hors de la culture tamoule de tout ce qui ne se conforme pas à la norme. Cela se traduit par la constitution de stéréotypes qui ont pour seuls destinataires les jeunes d'origine maghrébine et plus largement africaine. Ces stéréotypes sont construits à partir de quelques traits jugés représentatifs de ces derniers.

Ainsi s'instaurent des rapports dialectiques entre d'un côté, les jeunes tamouls qui seraient studieux, respectueux des aînés et de la famille ; et de l'autre, les jeunes d'origine africaine qui seraient malhonnêtes, en proie à la déviance et à l'anomie sociale. D'ailleurs, les parents insistent auprès de leurs enfants, de manière plus ou moins pressante, pour qu'ils ne se mélangent pas trop avec les « *Noirs et les Arabes* ». L'image du jeune migrant qui aurait mal tourné à la suite d'une fréquentation trop assidue d'un groupe de jeunes d'origine africaine est sous-jacente dans les discours des nouveaux venus et apparaît souvent au détour d'une remarque. L'altérité remet ainsi en question l'idée que l'on se fait de soi et de sa propre culture.

C'est donc à partir de jugements faisant référence à la moralité et aux valeurs que les Tamouls, en tant que groupe ethnique construisent leurs frontières symboliques. L'utilisation de tels stéréotypes confirme la présupposition qu'existe un groupe d'autres, posé comme globalement différent, et soumis à la dévaluation ou à l'exclusion par les Tamouls.

Cette dénomination catégorisante, cette forme d'hostilité, de mépris et de disqualification envers les autres minorités de ces voisinages ethniques illustrent « *une attitude universelle,*

coextensive à l'humanité entière, en tant que tendance, propre à tout groupe social, à se croire meilleur que les autres » (Taguieff, 1984) : l'ethnocentrisme, dont la conclusion pratique est cette stratégie d'évitement dans les logiques d'accession à la propriété, qui révèle un refus des différences et une méfiance envers l'autre.

Cette forme de racisme (où commence-t-il ? Où s'achève-t-il ?) est ordonnée à l'autre, et plus particulièrement aux groupes jugés dangereux pour les jeunes primo-migrants tamouls. C'est donc la préservation de l'identité du groupe, au-delà des générations, qui constitue l'impératif. Et plus particulièrement, la préservation d'une « *petite communauté ethnique* » (Rex, 2006 : 118) : les Tamouls du Sri Lanka.

Au-delà de la discrimination et de l'emploi d'un discours plus que douteux, il semble que tout cela représente, en somme, un moyen de se prémunir contre une intégration perçue comme potentiellement négative. La fabrication de stéréotypes ethniques permet pour les parents de prévenir l'acculturation de leurs enfants et de renforcer le caractère homogène du groupe.

Par ailleurs, il est à noter que ces processus de catégorisation sont aussi utilisés par la société d'accueil, de sorte que les Tamouls de la deuxième génération ont intériorisé les obstacles de l'intégration comme marqueurs d'une identité stigmatisée, et font eux aussi naturellement parti de la catégorie « *jeunes des banlieues* ».

Texte 57 - Désarroi

« *Je ne sais pas trop où j'en suis. D'un côté mes parents me disent de ne pas fréquenter les gens hors de ma communauté, car ce n'est pas bon pour mon éducation, de l'autre les flics ils croient que je suis une racaille, car comme les autres je viens de la cité des 4 000. Alors je fais quoi moi ? Surtout qu'au collège y'a pas trop de Tamouls* » (Extrait d'un entretien mené à la Courneuve, 2008).

La question que l'on peut se poser est celle de l'immutabilité de ces différences et des frontières érigées entre les groupes : l'autre est-il à tout jamais différent par nature et de manière héréditaire ? La barrière entre Tamouls et « eux » reste-elle, au fil du temps et des générations, infranchissable ? À l'inverse, la réactivation de l'ethnicité constitue-t-elle une forme de trompe l'œil ?

D'un côté, les limites de ces voisinages ethniques sont intrusives et visent à consolider l'entre-soi et à renforcer une identité exclusive (ou obsidionale) ainsi qu'une homogénéité de groupe. L'un des caractères marquant du discours des Tamouls est sa dépendance au concept de « fixité » dans la construction idéologique de l'altérité. De l'autre, des dynamiques de rapprochement vont au delà de ces oppositions, créant ainsi des solidarités dans le but de faire face à la majorité. Dès lors, est-ce que ces voisinages ethniques traduisent-ils réellement l'émergence de formes renouvelées de division sociale, sous la combinaison conjointe d'un processus de dualisation socio-spatiale et d'une progression des stratégies d'auto-enfermement ?

Texte 58 - L'autre est différent

« Nous, même si on n'est pas français de nationalité, on est pas comme les Arabes. Eux ils sont bizarres. C'est vrai, ils font que des conneries, ils cassent tout. On ne peut pas comparer. Nous on fait plus d'efforts. On est mieux intégré. On ne nous entend pas, on ne fait pas de bruits. Personne ne parle de nous en mal. En plus il ne faut pas traîner avec ces gens là, les Arabes et les Noirs ! Ils vendent de la drogue, boivent de l'alcool. Ils ne sont pas respectables. Ce n'est pas bon pour nos enfants » (Extrait d'un entretien mené au Blanc Mesnil en 2008 auprès d'un père d'origine Sri lankaise âgé de 48 ans et arrivé en France en 1987).

Ainsi en plus de la relation aux Français se pose de manière plus immédiate, dans ces ethnoterritoires situés majoritairement dans des quartiers difficiles, le problème de la gestion de la cohabitation avec les autres groupes minoritaires. Cela se traduit par un repli, une logique d'auto-enfermement résidentiel, et des conflits entre générations. Car, paradoxalement, c'est en raison même de leur distance à l'égard du milieu d'accueil, que les

jeunes primo migrants semblent entretenir un rapport moins problématique à la société française que les jeunes « banlieusards » de la deuxième génération. Les difficultés et les obstacles de l'intégration ne sont pas encore intériorisés comme des marqueurs d'une identité stigmatisée. Le pays d'immigration est encore envisagé comme un espace-ressource, dont les nouveaux venus se doivent de tirer tous les bénéfices, et non comme un espace de conflictualité et de domination. Les problèmes et les difficultés initiales que rencontrent les jeunes tamouls s'articulent autour de leur incompréhension des institutions et des membres de la société d'immigration et non pas autour du regard qui est porté sur eux. Cette situation reflète la problématique classique de l'étranger-migrant : pas encore intégré à la société d'accueil, mais de plus en plus à distance de son propre groupe d'appartenance, le migrant, et ce d'autant plus s'il est jeune, se trouve dans une situation d'indétermination, qui contraste avec la situation du minoritaire assimilé. C'est l'étranger qui est véritablement déraciné et non le minoritaire, qui lui, est souvent trop enraciné, trop identifié à ses origines et à son lieu de vie.

Le sentiment d'étrangeté, la distance au monde et la confusion face à la multiplicité des choix à effectuer qu'éprouve l'individu migrant livré à lui-même dans un environnement inconnu, est tout à fait distinct du sentiment de distance à soi qu'éprouve l'individu stigmatisé, menacé dans sa singularité par le poids de son statut social et des identifications négatives dont il est l'objet.

2.2/ Des situations de crises sociales

Texte 59 - Crispations identitaires.

- Interlocuteur : « *Vous savez, la plupart des Pondichériens et des Sri Lankais vivent dans des quartiers difficiles. Je vois ma fille, elle habite à la cité des 4 000, grâce aux Sri Lankais, elle se sent moins seule. Elle a développé une solidarité avec eux. Parce qu'il faut dire dans ces quartiers ça devient invivable ! Ils sont obligés de raisonner comme des tribus, des bandes. En cela, les Sri Lankais nous ont beaucoup aidé* ».
- Interviewer : « *De quelles manières ?* ».

- Interlocuteur : « *Ils se sont installés dans des quartiers où nous étions déjà installés. Grâce à eux on connaît moins de problèmes dans toutes ces cités* ».
- Interviewer : « *De quelles manières ?* ».
- Interlocuteur : « *Un jour, dans un de ces quartiers, il y a eu une tournante, un viol collectif commis sur une fille sri lankaise* ».
- Interviewer : « *Commis par qui ?* ».
- Interlocuteur : « *Par des Arabes. Ma fille elle se faisait toujours importunée. Je dis faisait car depuis cet épisode, elle est tranquille. Donc je reprends, les sri lankais ça ne leur a pas du tout plus. Ils ont fait une sorte d'expédition punitive. Ils ont trouvé le coupable et l'ont passé à tabac. Donc depuis c'est un peu plus paisible pour tous les Indiens même je dirai. Car eux, ils ne font pas la différence entre un sri lankais, un pondichérien, un malayalam, ou encore un bangladeshi. Nous on la fait, mais eux non !* » (Extrait d'un entretien mené à Pondichéry auprès de Mr S-V. Je ne peux pas avérer de la véracité de ces propos malgré des questions posées à la Courneuve, et une recherche dans les archives des journaux nationaux et locaux).

Lorsqu'il y a crise identitaire, il y a souvent crise territoriale. Ces tensions entre filiation et affiliation peuvent produire des réactions d'une extrême violence. Les Français d'origine pondichérienne, m'ont fait par à plusieurs reprises de témoignages à propos d'actions violentes menées par des Tamouls Sri Lankais. À aucun moment je n'ai pu vérifier la véracité de leurs propos, mais le nombre d'occurrences de ce témoignage (9 fois) laisse à penser que cet évènement décrit ci-dessus à un fond réel.

Toutefois, ce peut être aussi un récit inventé de toute pièce pour pointer du doigt le fait que les Tamouls sri lankais sont moins bien intégrés que les Français d'origine pondichérienne et qu'ils pratiquent souvent des actes délictueux. Car dans leurs discours ils les accusent aussi souvent de trafic de drogue qui prendrait place selon eux dans les rues de la Chapelle. On constate là encore la complexité du jeu identification / différenciation.

D'autant plus que les deux groupes semblent former de nouvelles solidarités dans ces quartiers sensibles, qui constituent les voisinages ethniques. Lorsque ces derniers sont centrés sur la même résidence, j'ai employé le terme d'ethnoterritoires ou territoires ethniques. Là différence, c'est que le voisinage ethnique provient de l'action instantanée et réversible d'un acteur, tandis que l'ethnoterritoire correspond à tout un réseau d'affinités électives. Cette distinction est importante et permet de mieux comprendre le témoignage ci-dessus, et la stratégie de la fille de monsieur S-V qui en fonction d'un contexte social qui génère peur et incertitude préfère développer une solidarité avec les Tamouls Sri Lankais. Bien sûr la distance entre eux n'est pas élevée, mais ils n'habitent pas sur le même pallier, dans le même immeuble. Ce voisinage procède d'un choix, tandis que pour les Sri Lankais, il semble que la constitution de ces ethnoterritoires procède d'une contrainte. C'est ainsi que l'on observe particulièrement dans ce groupe de population des stratégies pour se démarquer des « Maghrébins et des Noirs » qui passent souvent par la mise en avant de valeurs typiquement « immigrées » (importance du travail, de la famille et du respect des aînés). Les Sri Lankais tenteraient ainsi de se différencier des immigrants originaires des anciennes colonies françaises, en insistant notamment sur la forte structuration communautaire qui permettrait un meilleur contrôle des jeunes par les adultes, comparativement aux autres populations issues de l'immigration.

La perspective, ou plutôt l'espoir, de pouvoir un jour rentrer dans leur pays, ainsi que les difficultés considérables que représente l'adaptation à une société et à une langue qui leur étaient jusqu'à très récemment complètement inconnues, soudent les membres de la communauté entre eux en les rendant dépendants les uns des autres et réticents à s'aventurer au-delà des limites du groupe. Les Tamouls du Sri Lanka apparaissent ainsi à la fois comme une communauté dynamique et structurée, dotée d'un certain capital culturel et financier, et comme une population en situation de précarité, souvent surexploitée, et à l'avenir encore très incertain.

L'ethnicité est donc un phénomène à double face. Elle peut favoriser la mobilisation des solidarités dans une perspective d'intégration, tout comme servir à légitimer un repli sur le groupe d'origine et un rejet des valeurs de la société d'accueil. Dans un cas comme dans l'autre, l'absence ou l'exacerbation d'un sentiment de discrimination de la part de la société d'accueil joue évidemment un rôle déclencheur important.

Conclusion du chapitre 7

Être des deux.

Les membres de la diaspora tamoule ont en commun cette caractéristique essentielle que j'ai essayé de développer dans cette partie : ils ne sont ni d'ici ni de là-bas, mais d'ici, de là-bas et d'ailleurs à la fois. Cette particularité rend leur intégration sociale délicate. À l'inverse, leur intégration économique est facilitée par cette multiplicité des appartenances, par ce savoir être d'ici et d'ailleurs, d'ici et de là-bas.

Ce caractère délicat est à relier avec une difficile cohabitation entre filiation et affiliation. Particulièrement pour la deuxième génération vivant dans les ZUS. Leurs parents voudraient maintenir une structuration communautaire importante, pour cela ils utilisent des catégorisations discriminantes envers les autres groupes minoritaires, alors que dans le même temps, ils sont aussi eux-mêmes l'objet de catégorisations de la part de la société majoritaire.

Situation difficile que d'être un groupe minoritaire. Et, que dire des autres groupes tamouls qui jusqu'à présent n'étaient pas soumis à ce tourbillon par moment confus des références culturelles ? Même si certains savent gérer cette multi-appartenance par un principe de coupure, principalement les primo arrivants, pour la deuxième génération (en particulier pour les sri lankais), le constat n'est pas le même, ce qui déclenche parfois des conflits entre générations. Ces derniers n'ont pas de mémoire directe avec le pays d'origine, la représentation qu'ils en ont est entièrement construite à partir de l'environnement familial, de la sphère religieuse et de l'exopolitie. Et cet environnement, même s'il laisse une forte empreinte, n'est pas continuellement coercitif, ce qui laisse des opportunités pour aller hors du monde tamoul, créant une diversification des affiliations, et une nouvelle manière de s'auto-définir.

Je voudrais pour clore ce chapitre vous livrer ces quelques phrases issues d'un entretien mené auprès d'un homme vivant en France – à la Courneuve – que j'ai interviewé en 2005 à Karikal où il rendait visite à sa famille.

« J'ai deux enfants. À chaque fois que je rentre ici, bien sûr on les emmène avec nous. Mais ça à l'air de les perturber. Hier matin, un de mes fils, le plus jeune m'a demandé : « Je suis Indien ou Français ? ». Sa question m'a surpris, car pour moi elle ne se pose pas. Je suis les deux. Pourtant je n'ai pas la double nationalité. J'espère que mes enfants pourront l'obtenir un jour, cela simplifierait beaucoup de choses... Mais je suis les deux. Mais pour moi, aller en France, ou revenir chez moi, c'est à chaque fois difficile. J'ai toujours à l'arrivée un temps d'hésitation, quant à l'attitude que je dois adopter. Pour eux ça doit être encore plus difficile. Ils ne sont pas nés ici, ils n'ont pas de lien avec ce pays, sauf celui que je leur ai donné à la naissance. Je pense que c'est le regard des autres qui leur donne envie d'être Indien, plus que ce que ma femme et moi disons à la maison. Vous pouvez penser qu'à la maison je leur raconte des histoires de dieux hindous, que l'on boit un çay ou que l'on mange un thali avec les doigts tous les soirs. Mais ce n'est pas cela être Indien. Nous on a pas besoin de faire tous ces chichis pour s'en persuader. Mais eux, je ne sais pas comment ils font... ».

Conclusion de la troisième partie

Assimilation ou polarisation identitaire ?

« [...] En cette fin de siècle, nous sommes dans ce moment de transit où l'espace et le temps se croisent pour produire des figures complexes de différence et d'identité, de passé et de présent, d'intérieur et d'extérieur, d'inclusion et d'exclusion ».

(Bhabha, 2007 : 30)

Le point d'orgue de cette démonstration était de caractériser ce que signifie être tamoul en France. Si cet exercice s'apparentait à de la sociologie, il n'en restait pas moins fécond pour notre sujet. En ce sens on a pu constater une certaine différence entre les Tamouls du Sri Lanka et les autres groupes tamouls qui provient pour ces derniers d'une moindre polarisation identitaire.

Certes, tous ces groupes, toutes ces « petites communautés ethniques » pour reprendre l'expression de Rex John ont en commun d'être centrés sur un noyau identitaire et familial. Mais la particularité des Tamouls du Sri Lanka est cette exopolitie que j'ai tenté de décrire dans le chapitre 7.

Exopolitie qui prend ses racines dans le conflit et dans une insularité qui a largement contribué à l'exacerbation des particularismes identitaires. En cela, il apparaît certain que soutenir un nationalisme politique dans son pays natal via des réseaux déterritorialisés est doublement gratifiant. D'une part cela apaise le sentiment de culpabilité qu'éprouve l'expatrié de ne pas s'impliquer dans sa terre natale, tout en justifiant sa décision de l'avoir abandonnée ; et d'autre part, cela permet à l'expatrié, confronté au racisme et à l'aliénation par les habitants de son nouveau pays qui lui renvoient l'image de quelqu'un de différent, d'affirmer une identité, une définition de lui dont il puisse être fier mais qui ne remette pas pour autant en cause le choix de son exil. De fait, la structuration communautaire est beaucoup plus intense dans le cas des Tamouls sri lankais et s'inscrit dans une stratégie de bonne éducation qui doit à terme consolider un éthos tamoul, un système de valeurs intériorisés. Et que l'on soit pour ou contre ces revendications territoriales, il est difficile de passer à côté de cette forte polarisation identitaire dont le noyau dur de l'exopolitie assure la

permanence. Ainsi, la combinaison des intérêts et des liens affectifs rend l'ethnicité efficace comme base de mobilisation politique.

Les autres groupes quant à eux semblent pris dans une structure plus fluide, plus hybride. D'ailleurs, ils ne s'autodésignent pas en tant que diaspora, et n'ont pas cette prétention. Ils ne participent pas à l'élaboration de réseaux transnationaux, et surtout, ils ne veulent pas s'accaparer le monopole de la culture tamoule. La position est encore plus délicate pour les descendants d'engagés qui pour la plupart n'ont plus d'ancêtres, plus de lieu d'origine défini, si ce n'est dans une Inde mythique. Ils seraient ainsi une sorte de métaphore de l'homme postmoderne auquel la religion permet de se reterritorialiser, en s'inscrivant dans un espace commun à l'ensemble des Tamouls.

En somme, cette tension entre homogénéité et hétérogénéité, entre l'individu et le collectif, entre d'un côté l'unité, l'ordre, la singularité, et de l'autre la diversité, la complexité et l'hybridité, relie l'ensemble de nos interrogations sur la diaspora tamoule.

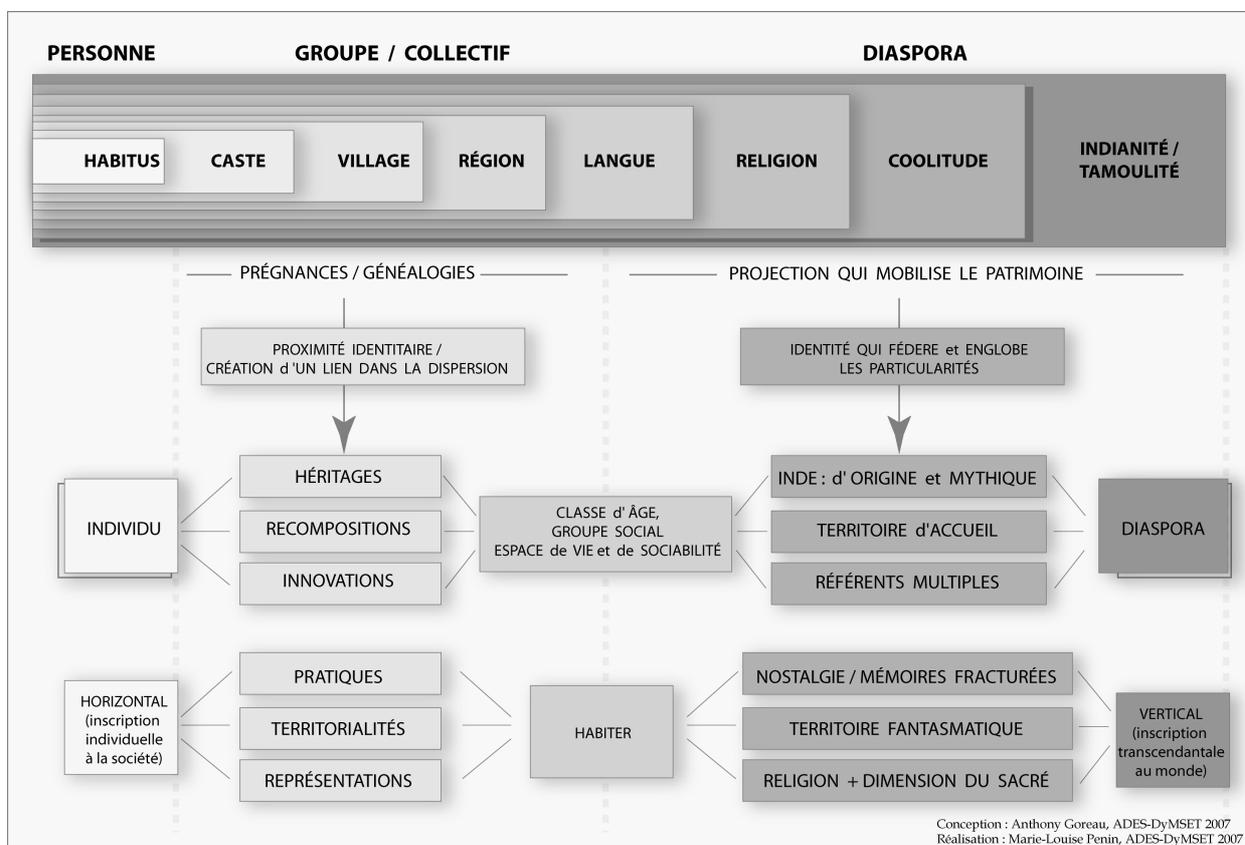
C'est donc pour toutes ces raisons que j'ai élaboré le distinguo entre une ethnicité pragmatique et une ethnicité symbolique ou élective. Cette deuxième forme prenant corps grâce à la première.

Ainsi, la différence entre ces deux groupes ne provient pas d'un quelconque différentiel d'assimilation mais plutôt d'une moindre capacité de polarisation identitaire. Dans le cas des Tamouls sri lankais, tout un réseau d'associations assure la prégnance de la culture tamoule et contribue à définir les contours d'une tamoulité, dans laquelle les autres composantes ne se reconnaissent pas forcément. En formant des lieux de peuplement électif et sélectif, tournés vers certaines références culturelles, on dirait que les Tamouls de Sri Lanka dupliquent une insularité qu'ils ont connue au Sri Lanka. Insularité qui prend souvent la forme d'un isolement qui agence des représentations et des affects, ayant pour but de marquer une différence, spécialement pour les primo-arrivants. Toutefois, on a pu constater au regard de mes entretiens que cette insularité est souvent très trompeuse. Car, il y a un phénomène commun à l'ensemble des Tamouls qui est cette capacité à s'inscrire dans un tissu relationnel plus large. De telle sorte que la relation à l'autre dans la confrontation quotidienne se pose à la fois avec les membres de la société d'accueil et avec le groupe diasporique.

« L'homme diasporique se caractérise par cette double condition d'étranger, qui appelle concomitamment une résolution du lien communautaire et extracommunautaire » (Borde-Benayoun, 2005 : 493).

L'ensemble des Tamouls, depuis la constitution ou l'affirmation d'ethnoterritoires par les Sri Lankais connaît donc un conflit entre les priorités et les exigences des différentes composantes de leur identité. Mais, seul l'individu décide de l'importance relative qu'il doit accorder aux différents constituants de son identité, et cette importance dépend du contexte.

Figure 15 - Structures identitaires



Au regard de l'ensemble de mon développement, je précise bien que ce n'est seulement pour des impératifs de représentations graphiques que j'ai utilisé ce système d'enveloppes identitaires. Cet emboîtement peut toutefois refléter la réalité suivant le contexte dans lequel se déroule l'interaction. Ce schéma est donné comme une sorte de « résumé » de l'identité diasporique tamoule (il n'a pas la prétention d'en traduire toute la complexité).

« L'immigré est atopos, sans lieu, déplacé, inclassable [...] ni vraiment du côté du Même, ni totalement du côté de l'Autre, il se situe en ce lieu « bâtard » dont parle aussi Platon, la frontière de l'être et du non être social » (Bourdieu, 1999 : 12).

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'engagement d'une recherche sur les inscriptions territoriales des communautés tamoules en Île-de-France, reposait sur l'intuition qu'il existait un lien entre-elles formant ainsi une diaspora. Le travail impliquait d'abord de revenir sur les conditions d'émergence et de production du concept pour repérer les questions que l'on allait devoir se poser.

J'ai ainsi mis en exergue différents groupes tamouls aux trajectoires spatio-temporelles et cadres migratoires contrastés. Ma thèse était que la migration massive et contemporaine des Tamouls sri lankais en France était susceptible de générer une ré-activation identitaire, permettant de rassembler les Tamouls par delà les clivages formant ainsi une diaspora.

En analysant le processus de diasporisation mon étude a révélé l'existence de segments diasporiques au nombre de trois : les Français d'origine Pondichérienne, les descendants d'engagés indiens et les Tamouls originaires de Sri Lanka. De cette manière j'ai pu prendre en considération que dans ce processus le trajet est tout aussi important que les conditions d'arrivée, et qu'au même titre que le terme « indien », celui de tamoul masque une large variété de situations, une large variété de constructions identitaires, et qu'au-delà d'une langue commune, il est parfois délicat de passer à l'idée d'un peuple en diaspora, malgré les efforts menés par l'Inde et le Tamil Nadu pour aller dans ce sens.

Trois segments aux itinéraires et aux temporalités distincts. Le pari était osé de postuler l'existence d'une diaspora tamoule. Cet axiome m'a permis d'organiser ma réflexion et de constater qu'au-delà des divergences de nature religieuse, politique, économique et sociale ces trois groupes partagent une culture commune, et l'action, plus qu'une similitude de traits partagés et/ou une communauté de représentation serait le creuset et l'expression de cette identité diasporique que j'ai tant recherché. Ces projets, parfois ponctuels, souvent partiels mais très concrets sont capables de rassembler ces trois segments.

Ce peut être comme nous l'avons vu un projet politique – la mise en place d'une exopolitie – capable de mobiliser des segments qui pourtant n'avaient aucune relation avec le Sri Lanka, ou encore des évènements plus douloureux tel que le tsunami de décembre 2004, ou plus joyeux comme la fête de Ganesh. Bien sûr cette vision de l'identité diasporique – d'une

identité projet – s’assoit sur des expériences pour la plupart récentes, insufflées par le segment sri lankais, dont on ne peut toujours évaluer la consistance profonde.

Toutefois, tous ces évènements permettent de construire un échelon intermédiaire entre la société globale et leur individualité, qui leur donne prise sur le collectif. D’autant plus que la revendication d’une origine spécifique permet l’entrée dans un groupe et offre une appartenance sociale additionnelle qui permet avant tout de produire de la convivialité.

L’origine supposée commune est le prétexte pour se retrouver ensemble. Cette convivialité peut rester informelle et limitée à de petits groupes ou alors donner naissance à des associations qui elles-mêmes concourent à l’élaboration de projets ponctuels.

Dans d’autres cas, nous avons vu que l’ethnicité est un moyen de mobiliser la solidarité du groupe de manière plus permanente et organisée. Elle est aussi un moyen pour les adultes d’exercer un certain contrôle collectif sur les jeunes. On peut alors parler de communauté ethnique, c’est à dire de groupe organisé et structuré autour de la référence à l’identité collective d’origine. Même s’il n’y a pas une volonté d’exclusion, ces groupes sont perçus de l’extérieur comme assez fermé.

Toutefois, même si l’ethnicité s’impose comme une variable significative du paysage et du vécu urbain – particulièrement dans ces ethnoterritoires et voisinages ethniques que j’ai décrits en seconde partie – pour valider cette catégorie sociale d’appartenance, situationnellement déterminée et validée dans l’interaction sociale, il m’a fallu identifier les lieux de mise en communication des différences, et voir de quelles façons celles-ci sont mises en valeur et le groupe objet de telles actions.

J’en ai conclu, d’une part que l’ethnicité participe à un jeu identitaire complexe qui fait intervenir quatre actions : la filiation, l’affiliation, l’hétéro-définition ou exo-définition et l’autodéfinition – l’identité ethnique est ainsi bousculée à la fois de l’intérieur, par les membres du groupe, mais aussi de l’extérieur, par le groupe majoritaire, qui entretient des discours aux effet performatifs – d’autre part qu’au sein de ces trois segments diasporiques il existe des stratégies identitaires, ou plutôt des stratégies de reconnaissance en tant que groupe ethnique qui articulent des degrés d’acceptabilité, des degrés de consensus et de dissensions, exprimant des ressources mobilisables.

La condition de diaspora devient ainsi le lieu de réélaboration des termes de l'appartenance identitaire et de redéfinition de la typologie du lien communautaire. L'adhésion à la culture diasporique n'est plus synonyme d'angoisse, la croyance en l'origine commune ne coïncide pas seulement avec la norme collective, mais se transforme en un choix individuel et en une demande de lien social. Les membres de la diaspora se réapproprient leur patrimoine religieux et culturel dans une configuration d'ethnicité symbolique ou élective. J'ai ainsi pu constater que c'est de plus en plus en tant qu'individu que des personnes se réclament d'une identité collective, c'est au nom d'un choix, d'une décision personnelle qu'ils se disent tamoul, et pas seulement du fait de leurs origines. Cette remarque est particulièrement vraie dans le cas des descendants des engagés indiens et des Français d'origine pondichérienne.

Cette réappropriation est rendue possible grâce à des saillances identitaires, grâce à des points d'ancrages que j'ai nommé territorialités. C'est particulièrement le cas pour le quartier la Chapelle qui est le cœur d'un vaste réseau de solidarité ethnique. On a pu voir que ce quartier remplit diverses fonctions économiques, commerciales, sociales, culturelles, politiques, qui ont toutes en commun d'activer un ressourcement culturel. Cependant, gardons bien à l'esprit que cet « entre soi » n'est en rien la marque d'un rejet de la société d'accueil, mais plutôt l'expression d'une vitalité de la communauté. Par le dynamisme de ses réseaux, la diaspora tamoule – particulièrement le segment sri lankais – accède en effet à une visibilité, étape préliminaire à sa reconnaissance dans l'espace public. Visibilité qui s'est répercutée sur les autres segments diasporiques tamouls.

De telles concentrations urbaines sont les lieux privilégiés d'échange à l'intention des membres de la communauté bien sûr, mais aussi à l'intention des membres de la société d'accueil et des autres minorités nationales ou non. C'est ce que nous a montré en particulier la volonté d'ouverture de certains temples hindous du quartier.

Au final, cette visibilité tamoule pose de nouveaux défis. Tout en se distinguant du communautarisme britannique, les groupes qui les composent, souvent peu connus par le groupe majoritaire produisent des schémas d'intégration différents voire alternatifs à l'intégration à la française et obligent à repenser de fond en comble la question des fondements légitimes de la citoyenneté et de la relation entre le citoyen et l'État, la Nation ou la nationalité. Parfaitement intégrés, ces trois segments apparaissent pourtant parfaitement inassimilables, et évoluent ainsi dans une position d'impossibilité : ils sont profondément

doublement absents, au lieu d'origine et au lieu d'arrivée, leur « *home n'est pas un lieu mais plusieurs emplacements* » (Urry, 2005 : 153).

Leur capacité d'être de plusieurs univers culturels à la fois – d'être d'ici, de là-bas et d'ailleurs – soulève fondamentalement la question de leur habiter.

Enfin, je ne peux prétendre insérer ces segments diasporiques dans des types clairement définis. Je peux juste, pour boucler la boucle et conclure cette recherche de quatre années reprendre quelques critères liés à l'idée de diaspora édictées dans le préambule et voir s'ils s'appliquent à ces trois segments.

Tableau 24 - Bilan des caractères morphologiques qui définissent la diaspora tamoule

Critères de définition	Tamouls du Sri Lanka	Descendants	Français d'origine Pondichérienne	Descendants	Descendants des engagés Indiens.
Présence d'un élément fondateur de la dispersion/souvenir	Oui	Oui	Non	Non	Oui
Dispersion à partir d'un point de départ.	Oui	Non	Oui	Non	Non
Relation au territoire/pays d'origine/patrie/ à un centre	Oui	Oui	Oui	Oui	Non
Conscience nationale, culturelle, linguistique, mémoire collective.	Oui	Oui	Non	Non	Non
Idée de retour d'installation définitive.	Oui	Non	Oui	Oui	Non
Permanence associée à l'idée de dispersion.	Oui	Oui	Non	Non	Non
Revendication, auto-désignation comme diaspora.	Oui	Oui	Non	Non	Non
Minorisation dans la société d'installation.	Oui	Oui	Oui	Non	Non
Actions pour le pays.	Oui	Oui	Oui	Oui	Non
Relations entre collectivités. dispersées	Non	Oui	Non	Oui	Oui
Extra-territorialité des expressions identitaires	Oui	Oui	Oui	Oui	Oui
Organisations supranationale/transnationale/ réseaux transnationaux	Oui	Oui	Non	Non	Non

Références bibliographiques

Ces références bibliographiques se limitent aux travaux mobilisés dans le cadre de cette recherche. Pour faciliter la lecture, les références ont été classées seulement par ordre alphabétique.

Les citations dans le corps du texte sont faites entre parenthèses en mentionnant l'auteur et la date de publication, voire le numéro de la page, sur le modèle suivant : (Touraine, 2005 : 237). Lors d'une citation complète, si le numéro de la page vient à manquer c'est que celle-ci était absente du à un format numérique.

ABDULKARIM, A. La diaspora libanaise : une organisation communautaire. *L'espace géographique*, 1994, n°3, p.217-223.

ADESH, P et TAPAS, C (Éd.). *Theorizing and critiquing Indian diaspora*. New Delhi: Creative Books, 2004, 274p.

ALY-MARECAR-VINEY, N et VUDDAMALAY, V. Les indiens du Vietnam: un rôle pionnier. In SERVAN-SCHREIBER, C et VUDDAMALAY, V (Coord.), *Diasporas indiennes dans la ville, Hommes et migrations*, 2007, n°1268-1269, p.34-39.

ANDERSON, B. *L'imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La découverte, 1996, 213p.

APPADURAI, A. Disjuncture and difference in the global cultural economy. In BRAZIEL, J-E et MANNUR A, *Theorizing diaspora*, Oxford : Blackwell, 2003, p.25-48.

APPADURAI, A. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris : Payot-Rivages, 2001, 322p.

ASSAYAG, J et BENEI, V (Éd.). *At home in diaspora : South Asian scholars and the west*. Delhi: Permanent black, 2003, 207p.

ASSAYAG, J. *L'Inde. Désir de nation*. Paris : Odile Jacob, 2001, 347p

ASSAYAG, J. Action rituelle ou réaction politique ? L'invention des processions du nationalisme hindou dans les années 1980 en Inde. *Les Annales*, 1997, vol52, n°4, p.853-879.

AURORA, G-S. Process of social adjustment of Indian immigrants in Britain. In JAYARAM (Éd.), *The Indian Diaspora. Themes on Indian sociology*, New Delhi: Sage publications, 2004, p.66-77.

BADIE, B. *La fin des territoires (essai sur le désordre international et sur l'utilité social du respect)*. Paris : Fayard, 1995, 276p.

BALIBAR, E et WALLERSTEIN, I. *Race, nation, classe: les identités ambiguës*. Paris : La découverte, 2007, 307p.

BARDOLPH, J. Le roman indien moderne et les nouvelles diasporas. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 1997, vol13, n°1, 1997, p.161-175.

BARTH, F. Les groupes ethniques et leurs frontières. In POUTIGNAT, P et STREIFF-FENART, J, *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF – le sociologue, 1995, p.202-249.

BASCH, L ; BLANC, C-S et SHILLER, N-G. *Nations Unbound, transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*. Amsterdam: Gordon & Breach, 1994, 344p.

BASTENIER, A. *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*. Paris : PUF, 2004, 346p.

BATTEGAY, A. L'actualité de l'immigration dans les villes françaises : la question des territoires ethniques. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 1992, vol 8, n°2, p.83-100.

BAUMANN, M. The hindu diasporas in Europe and an analysis of key diasporic patterns. In RAKMANI, T-S (Éd.), *Hindu Diaspora global perspectives*, New Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers, 2001, p.59-79.

BAUMANN, M. Sustaining "Little Indias": Hindu diaspora in Europe. In TER HAAR, G (Éd.), *Strangers and Sojourners : religious communities in diaspora*, Leuven: Peeters, 1998, p.95-132.

BENEI, V. L'Inde à l'étranger. Imaginaire, diasporas et nationalités. *L'homme*, 2005, n°173, p.178-185.

BENEI, V. Hinduism today: inventing a universal religion? *South Asia Research*, 1998, vol18, n°2, p.117-124.

BENOIST, J. Hindouisme et indianité aux Antilles. In BENOIST, J, *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*, Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1998, p.191-206.

BENOIST, J. Types de plantations et groupes sociaux à la Martinique. *Les Cahiers des Amériques Latines*, 1968, n°2, p.130-159.

BERQUE, A. *Médiance, de milieux en paysages*. Paris : Belin/Reclus, 2000, 156p.

BERQUE, A. *Être humains sur la Terre : principes d'éthique de l'écoumène*. Paris : Gallimard, collection Le débat, 1996, 212p.

BERTHELEU, H. Réfugié, immigré, minorité : des mots pour penser les relations interethniques. *Hommes et Migrations*, 2001, n°1234, p.23-32.

BERTHELEU, H. À propos de l'étude des relations inter-ethniques et du racisme en France. *Revue européenne des migrations internationales*, 1997, vol13, n°2, p117-139.

BHABHA, H-K. *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris : Payot-Rivages, 2007, 414p.

BHAT, C-S. India and the Indian diaspora: a policy issues. In DUBEY, A (Éd.), *Indian diaspora: global perspective*, New Delhi: Kalinga publication, 2003, p.11-24.

BHAT, C-S et SAHOO, A-K. *Diaspora to transnational networks: the case of Indian in Canada*. New Delhi: Rawat Publications, 2003, p.141-167.

BHAT, C-S. Indian ethnic associations in London: search for unity in diversity. In: BHAT, C-S (Éd.), *Sociology of development and change*, New Delhi: Orient Longman, 1992, p.210-228.

BIARDEAU, M. *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*. Paris : Champs-Flammarion, 1995, 312p.

BLEICH, E. Des colonies à la métropole. Le poids de l'histoire sur l'intégration des immigrés en Grande-Bretagne et en France. In DUFOIX, S et WEIL, P, *L'esclavage, la colonisation, et après...*, Paris : PUF, 2005, p.437-468.

BOLTANSKI, L et CHIAPELLO, E. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris : Gallimard, 1999, 843p.

BOLZMAN, C. De l'exil à la diaspora : l'exemple de la migration chilienne. *Autrepart*, 2002, n°22, p.91-107.

BONNEMAISON, J et CAMBREZY, L. Le lien territorial. Entre frontières et identité. *Géographie et cultures*, 1996, n°20, p.7-19.

BORDES-BENAYOUN, C et SCHNAPPER, D. *Diasporas et nations*. Paris : Odile Jacob, 2006, 254p.

BORDES-BENAYOUN, C. Conclusion. In ANTEBY-YEMINI, L ; BERTHOMIERE, W et SHEFFER, G, *Les diasporas. 2000 ans d'histoire*, Rennes : PUR, 2005, p.489-494.

BORDES-BENAYOUN, C. Les diasporas, dispersion spatiale, expérience sociale. *Autrepart*, 2002, n°22, p23-36.

BOURDIEU, P. *Méditations pascaliennes*. Paris : Seuil, 1997, 316p.

BRAUDEL, F. *L'identité de la France*. Paris : Flammarion, collection Mille et une pages, 1990, 1181p.

BRAUDEL, F. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV-XVII. 3: Le temps du monde*. Paris : Armand Colin, 1986, 606p.

BRAZIEL, J-E et MANNUR, A. Nation, migration, globalization : points of contention in diaspora studies. In BRAZIEL, J-E et MANNUR A, *Theorizing diaspora*, Oxford : Blackwell, 2003, p.1-22.

BRENNAN, L. Accross the Kala Pani: an introduction. *South Asia Journal of South Asian studies*, Special issue, 1998, volXXI, p.1-18.

BRENNAN, L; MCDONALD, J et SHLOMOVITZ, R. The geographic and social origins of Indian indentured labourers. *South Asia Journal of South Asian studies*, Special issue, 1998, volXXI, p.39-71.

BRIJ MAHARAJ. Une minorité privilégiée devient indésirable. La diaspora indienne en Afrique. In GERVAIS-LAMBONY, P; LANDY, F et OLDFIELDS, S, *Espaces arc-en-ciel. Identités et territoires en Afrique du Sud et en Inde*, Paris : Karthala, 2003, p.103-126.

BRIJ LAL, V; REEVERS, P et RAI, R (Éd.). *The encyclopedia of the Indian diaspora*. Singapore / Kuala Lumpur / Paris: D. Millet, 2006, 416p.

BRIJ LAL, V. Understanding the Indian indenture experience. *South Asia Journal of South Asian studies*, Special issue, 1998, volXXI, p.215-237.

BRUBAKER, R. The “diaspora” diaspora. *Ethnic and racial studies*, 2005, vol28, n°1, p.1-19.

BRUBAKER, R. *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne*. Paris : Belin, 1997, 319p.

BRUNEAU, M. *Diasporas et espaces transnationaux*. Paris : Economica, collection Anthropos, 2004, 249p.

BRUNEAU, M. Peuples- monde de la longue durée : Grecs, Indiens, Chinois. *L'espace géographique*, 2001, n°3, p.193-212.

BRUNEAU, M. Lieux et mémoires, Hauts lieux et diaspora : Sonda et Soumela dans la diaspora grecque pontique. *L'espace géographique*, 1995, n°2, p.124-134.

BRUNEAU, M. Espaces et territoires de diasporas. *L'espace géographique*, 1994, n°1, p.5-18.

BRUNET, R ; FERRAS, R et THERY, H. *Les mots de la géographie*. Paris : Reclus, 1992, 518p.

BUCHIGNANI, N. Contemporary research on people of Indian origin in Canada. In JAYARAM (Éd.), *The Indian Diaspora. Themes on Indian sociology*, New Delhi: Sage publications, 2004, p.103-126.

CAPONE, S. À propos des notions de globalisation et de transnationalisation. *Civilisations*, 2004, volLI, n°1-2, p.9-22.

CARTER, M et TORABULLY, K. *Coolitude. An anthology of the Indian labour Diaspora*. London : Anthem Press, 2002, 243p.

CENTLIVRES, P. La diaspora comme condition ordinaire. In CHIVALOLON, C et BERTHOMIERE, W (Dir.), *Les diasporas dans le monde contemporain : un état des lieux*, Paris, Karthala/MSHA, 2007, p.33-37.

CESARI, J. Les réseaux transnationaux entre l'Europe et le Maghreb : l'international sans territoire. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 1997, vol13, n°2, p.81-94.

CHALIAND, G et RAGEAU, J-P. La diaspora indienne. In *Atlas des diasporas*, Paris : Odile Jacob, 1991, p.144-155.

CHANE-KUNES, S. *Aux origines de l'identité réunionnaise*. Paris : L'Harmattan, 1993, 206p.

CHARBIT, Y. Les "Coolies de l'Empire" dans la Caraïbe. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 1986, vol2, n°3, p.83-103.

CHAUDHURY, P. Les déterminants des migrations de travail internes et internationaux du Nord de l'Inde, 1881-1911. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 1991, vol7, n°1, p.97-122.

CHEDEMAIL, S. *Diasporas et comportements proches*. In CHEDEMAIL, S, *Migrants internationaux et diasporas*, Paris : Armand Colin, collection Prépas géographie, 1998, p.45-51.

CHERAN, R. *Diaspora circulation and transnationalism as agents for change in the post conflicts zones of Sri-lanka*. Toronto: Department of sociology and centre for refugees' studies, York University, 2003, 27p.

CHIPAUX, F. Dans les zones du Sri-lanka sous leur contrôle, les Tigres Tamouls veulent maîtriser l'aide humanitaire. L'ONG du LTTE compte sur les contributions de la diaspora. *Le Monde*, 05/01/05, n°18645, p.2.

CHIVALLON, C. *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*. Paris : CNRS, collection Espaces et Milieux, 2004, 258p.

CHIVALLON, C. La diaspora noire des Amériques : réflexion sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy. *L'Homme*, 2002, n°161, p.315-328.

CHIVALLON, C. La diaspora antillaise au Royaume-Uni et le religieux : appropriation d'un espace symbolique et reformulations des identités urbaines. *L'espace géographique*, 2000, n°4, p.315-328.

CHIVALLON, C. De quelques préconstruits de la notion de diaspora à partir de l'exemple antillais. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 1997, vol13, n°1, p.149-160.

CHIVALLON, C. Repenser le territoire à propos de l'expérience antillaise. *Géographie et cultures*, 1996, n°20, p.45-54.

CIMADE. *Les Tamouls du Sri Lanka*. Paris : CIMADE, 1993, 43p.

CLARKE, C ; PEACH, C et VERTOVEC, S (Dir.). *South Asian overseas, migration and ethnicity*, Cambridge : Cambridge university press, 1990, 375p.

CLAVAL, P. *Géographie culturelle*. Paris : Armand Colin, collection U, 2003, 287p.

CLAVAL, P. Clithène, Habermas, Rawls et la privatisation de la ville. In Ghorra-Gobin, C (Dir.), *Réinventer le sens de la ville : les espaces publics à l'heure globale*, Paris : l'Harmattan, 2001, p.23-31.

CLAVAL, P. Le territoire dans la transition à la postmodernité. *Géographie et cultures*, 1996, n°20, p.93-111.

CLIFFORD, J. Indigenous diasporas. In CHIVALOLON, C et BERTHOMIERE, W (Dir.), *Les diasporas dans le monde contemporain : un état des lieux*, Paris, Karthala/MSHA, 2007, p.49-64.

CLIFFORD, J. *Routes : Travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997, 408p.

COEDES, G. *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*. Paris : Éditions de Boccard, 1964, 494p.

COHEN, R. "Diaspora": changing meanings and limits of the concept. In CHIVALOLON, C et BERTHOMIERE, W (Dir.), *Les diasporas dans le monde contemporain : un état des lieux*, Paris, Karthala/MSHA, 2007, p.39-48.

COHEN, R. Diaspora. In SMELSER, N-S et BALTES, P, *International Encyclopedia of the Social and behavioural Science*, Oxford: Pargamon, 2001, vol6, p.3642-3645.

COHEN, R. *Global diasporas. An introduction*. Londres : Routledge, 1997, 228p.

COUR DES COMPTES. *L'accueil des immigrants et l'intégration des populations issues de l'immigration*. Rapport de la cour des comptes, novembre 2004, 567p.

CUCHE, D. *La notion de culture dans les sciences humaines*. Paris : La Découverte, Collection Repères, 2001, 122p.

DAUPHINE, A et PEGUY, C-P. *Les théories de la complexité chez les géographes*. Paris : Anthropos, 2003, 248p.

DAVID, A. *L'intermède français en Inde. Secousses politiques et mutations juridiques*. Pondichéry : IFP/l'Harmattan, collection Droits et cultures, 2005, 412p.

DEBARBIEUX, B et FOURNY, M-C. *L'effet géographique : construction sociale, appréhension cognitive et configuration matérielle des objets géographiques*. Grenoble : Ed. MSH-Alpes. 2004, 248p.

DEBARBIEUX, B. Le lieu, fragment et symbole du territoire. *Espaces et sociétés*, 1996, n°82-83, p.13-35.

DEBARBIEUX, B. Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique. *L'espace géographique*, 1995, n°2, p.97-112.

DE CAUNA, A. *Des lieux et des liens. Espace et dynamiques de l'interculturel dans les villes de Port-Louis et de Saint-Denis*. Bordeaux : Université Bordeaux 3 – Michel de Montaigne, 2003, 508p. (Th. Doctorat : Géographie : Bordeaux 3 : 2003) (SINGARAVELOU. Directeur de thèse).

DELEUZE, G et GUATTARI, F. *Rhizome. Introduction*. Paris: Éditions de minuit, 1972, 74p.

DELIEGE, R. *Les castes en Inde aujourd'hui*. Paris : PUF, collection sociologie d'aujourd'hui, 2004, 275p.

DEQUIREZ, G. Tamouls sri lankais : le Little Jaffna de La Chapelle. In SERVAN-SHREIBER et VUDDAMALAY, V (coord.), *Diasporas indiennes dans la ville, Hommes et migrations*, 2007, n°1268-1269, p.82-91.

DESAI, J. South Asian diaspora in film. In EMBER, M ; EMBER, C-R et SKOGGARD, I (Éd.), *Encyclopedia of diasporas. Immigrant and refugee. Cultures around the world*, New-York: Springer science & Business Media, 2005, Vol1, p.373-383.

DESCHAMPS, D. La citoyenneté dans l'Inde française dans la deuxième moitié du XIX siècle. *La lettre du CIDIF*, 1998, n°19, p.9-44.

DESCHAMPS, D. Une citoyenneté différée : sens civique et assimilation des indigènes dans les Etablissements français de l'Inde. *Revue française de science politique*, 1997, vol47, n°1, p.49-69.

DEVILLERS, P. Les Indiens à Ceylan. *Revue française de science politique*, 1967, vol17, n°4, p.726-737.

DI MEO, G. *Géographie sociale et territoires*. Paris : Nathan université, 1998, 317p.

DOLLFUS, O. *La mondialisation*. Paris : Presses de Science-Po, 1997, 166p.

DUBET, F. *Sociologie de l'expérience*. Paris : Seuil, collection la couleur des idées, 1999, 272p.

DUBEY, A (Éd.). *Indian diaspora : global identity*. New Delhi : Kalinga publication, 2003, 208p.

DUFOIX, S et FOUCHER, V. Les Petites Italies (et les autres...). Éléments de réflexion sur la notion d'ethnoterritoire. In BLANC-CHALEARD (Dir.) et al, *Les Petites Italies dans le Monde*, Rennes, PUR, 2007, p.423-436.

DUFOIX, S. Notion, concept ou slogan : qu'y a-t-il sous le terme de « diaspora » ? In ANTEBY-YEMINI, L ; BERTHOMIERE, W et SHEFFER, G, *Les diasporas. 2000 ans d'histoire*, Rennes : PUR, 2005, p.53-63.

DUFOIX, S. *Chronique bibliographique : l'objet diaspora en question. Cultures et conflits*, n°33-34, 2004. Format pdf. Disponible sur :

<http://www.conflits.org/index495.html> (consulté le 25/03/2005).

DUFOIX, S. *Les diasporas*. Paris : PUF, collection Que sais-je ? 2003, 127p.

DUFOIX, S. Fausses évidences. Statut de réfugié et politisation. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2000, vol16, n°3, p.147-164.

DUPONT, V ; LANDY, F. Ségrégation et territoire. De quoi parle-t-on ? Réflexions à partir des expériences indiennes et sud-africaines. In GERVAIS-LAMBONY, P; LANDY, F et OLDFIELDS, S, *Espaces arc-en-ciel. Identités et territoires en Afrique du Sud et en Inde*, Paris : Karthala, 2003, p.41-67.

DUPONT, J-F. Les immigrants indiens de la Réunion. Évolution et assimilation d'une population. *Les cahiers d'outre-mer*, Bordeaux : PUB, 1967, n°77, p.49-88.

DURAND, M-F ; LEVY, J et RETAILLE, D. *Le monde. Espaces et systèmes*. Paris : Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1992, 565p.

EBRAHIM-VALLY, R. Identité en migration. Les sud-Africains d'ascendance indienne. In GERVAIS-LAMBONY, P; LANDY, F et OLDFIELDS, S, *Espaces arc-en-ciel. Identités et territoires en Afrique du Sud et en Inde*, Paris : Karthala, 2003, p.207-223.

ECO, U. *Kant et l'ornithorynque*. Paris : Grasset, Collection Poche, 1999, 636p.

ELIAS, N et SCOTSON, J-L. *Logiques de l'exclusion*. Paris : Pocket Agora, 1997, 388p.

ETIEMBLE, A. Les Tamouls du Sri Lanka dans la région parisienne. L'emprise du politique. *Revue française des affaires sociales*, 2004, vol2, p.145-164. Format pdf. Disponible sur : <http://www.sante.gouv.fr/drees/rfas/rfas200402/200402-art08.pdf> (consulté le 17/04/2005).

ETIEMBLE, A. Les Tamouls du Sri-lanka et l'exil en France : sens de la migration et dynamique de la diaspora. *Les cahiers du CERIEM*, 2003, vol11, p.35-52.

ETIEMBLE, A. Les Tamouls du Sri Lanka en France. Les arcanes de la « bonne éducation ». *Ville-École-Intégration-Enjeux : Nouvelles migrations, nouvelles formes des migrations*, 2002, vol131, p.176-190. Format pdf. Disponible sur : <http://www.cndp.fr/archivage/valid/39733/39733-5413-5195.pdf> (consulté le 17/06/2004).

a/ ETIEMBLE, A. *Les ressorts de la diaspora tamoule en France : associations, médias, politique*. Rennes : Ed. ADERIEM/MIRE, 2001, 169p.

b/ ETIEMBLE, A. Les Tamouls Sri lankais dans la région parisienne : la politisation du communautaire. *Les cahiers du CERIEM*, 2001, n°7, p.19-32.

ETIEMBLE, A et SIMON-BAROUH, I. *Les Sri-Lankais dans la région Île de France. De l'accueil à l'installation : le rôle du communautaire*. Paris : ADERIEM/FAS, avril 2000, 12p.

FOSSAERT, R. Devenir et avenir des diasporas. *Hérodote*, 1989, n°53, p.158-168.

FUGLERUD, Ø. Time and space in the Sri Lanka Tamil diaspora. *Nations and Nationalism*, 2001, vol7, n°2, p.195-213.

FUGLERUD, Ø. *Life on the outside. The Tamil diaspora and long distance nationalism*. London: Ed. Pluto Press, 1999, 203p.

GANAPATHY-DORE, G. Dénomination et identité : le cas de la diaspora tamoule en France. *Hommes et Migrations*, 1993, n°1162-1163, p. 86-91.

GAUCHER, J. *De la maison à la ville en pays tamoul ou la diagonale interdite. Étude sur les formes urbaines de la ville-temple sud-indienne*. Paris, EFEO, 2007, 509p.

GENTELLE, P. Haut lieu. *L'espace géographique*, 1995, n°2, p.135-138.

GEORGIU, M. Les diasporas en ligne : une expérience concrète du transnationalisme. *Hommes&migrations*, 2002, vol149, n°1240, p.10-18.

a/ GERVAIS-LAMBONY, P ; LANDY, F et OLDFIELDS, S. Afrique du Sud, Inde : un grand écart, pieds joints. Un périlleux exercice de comparatisme. In GERVAIS-LAMBONY, P; LANDY, F et OLDFIELDS, S, *Espaces arc-en-ciel. Identités et territoires en Afrique du Sud et en Inde*, Paris : Karthala, 2003, p.7-26.

b/ GERVAIS-LAMBONY, P. *Territoires citadins : 4 villes africaines*. Paris : Belin, 2003, 271p.

GHASARIAN, C. La Réunion : acculturation, créolisation et réinventions culturelles. In CUISINIER, J (Dir.), *Outre-mers : statuts, cultures, devenir*, *Ethnologie française*, Paris : PUF, 2002, p.663-676.

GHORRA-GOBIN, C. Réinvestir la dimension symbolique des espaces publics. In GHORRA-GOBIN, C (Dir.), *Réinventer le sens de la ville : les espaces publics à l'heure globale*, Paris, l'Harmattan, 2001, p.5-15.

GHOSHAL, B. *Indian diaspora: where does is stand?* In Institut austral de démographie, Actes du séminaire du 26 novembre 1999, Saint-Denis : IAD, 1999, p.4-9.

GIDDENS, A. *Les conséquences de la modernité*. Paris : L'Harmattan, 1994.

GIDDENS, A. *La constitution de la société*. Paris : PUF, 1987, 474p.

GILROY, P. *The black atlantic*. London / New York: Verso, 1993, 261p.

GLISSANT, E. *Le discours antillais*. Paris : Seuil, 1981, 503p.

GOFFMAN, E. *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*. Paris : Éditions de Minuit, 1973, 251p.

GOREAU-PONCEAUD, A. De l'image au voyage : l'Inde sur la route de soi. *Articulo*. Revue de sciences humaines, « Le paradis sur Terre », 2008, n°4. En ligne : <http://revue-articulo.eu/index.php?art=163>

GOREAU-PONCEAUD, A. La diaspora tamoule : lieux et territoires en Île-de-France. *L'Espace politique*, 2008, n°4, p.21-35. Format pdf. Disponible sur : http://www.espacepolitique.org/documents/EP4_Goreau.pdf

GOREAU-PONCEAUD, A. Bhangrâ et imaginaire de diaspora. In RAIBAUD, Y, Géographie, musique et postcolonialisme, *Copyright Volume !* Puceul : Mélanie Seteun, 2007, vol6, n°1/2, p.33-45.

GOREAU, A. *L'Inde un enjeu cognitif et réflexif – Étude des voyageurs de l'Inde et des populations diasporiques indiennes*. Bordeaux : Université Bordeaux 3 – Michel de Montaigne, 2004, 127p. (Mémoire de DEA : Géographie : Bordeaux 3 : 2004) (SINGARAVELOU. Directeur du mémoire).

GOTTMANN, J. *La politique des États et leur géographie*. Paris : CTHS, 2007, 261p.

GOTTMANN, J. La généralisation des diasporas et ses conséquences. In PREVELAKIS, G (Dir.), *Les réseaux des diasporas*, Actes du colloque de Chypre, Paris : L'Harmattan, 1996, p.21-28.

GOTTMANN, J. *Éléments de géographie politique*. Les cours de Droit, Paris : fascicules II, 1955.

GOURDON J-L. *La rue. Essai sur l'économie et la forme urbaine*. Paris : éditions de l'Aube. 2001, 285p.

GRESSIEUX, D. Pondichéry et les Pondichériens après 1963. In WEBER, J (Dir.), *Les relations entre la France et l'Inde de 1673 à nos jours*, Paris : Les Indes savantes, 2002, p.417-424.

GUERIN-PACE, F. Le quartier entre appartenance et attachement : une échelle identitaire ? In AUTHIER, J-Y ; BACQUE, M-H et GUERIN-PACE, F, *Le quartier. Enjeux scientifiques, actions politiques et pratiques sociales*, Paris : La Découverte, 2007, p.151-162.

GUILLAUME, M. *L'Empire des Réseaux*. Paris : Descartes, 1999, 157p.

GUILMOTO, C. Le cycle migratoire tamoul, 1830-1950. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 1989, vol5, n°3, p.65-77.

GUILMOTO, C. Démographie et politique : les Tamouls entre Sri-lanka et l'Inde. *Population*, 1987, n°2, p.283-303.

HAESBAERT DA COSTA, R. De la déterritorialisation à la multiterritorialité. In ALLEMAND, S ; ASHER, F et LEVY, J, *Le sens du mouvement*, Paris : Belin, Actes du colloque de Cérisy, 2004, p.69-79.

HALL, S. Cultural identity and diaspora. In BRAZIEL, J-E et MANNUR A, *Theorizing diaspora*, Oxford : Blackwell, 2003, p.233-246.

HALL, E-T. *La dimension cachée*. Paris : Seuil, 1971, 254p.

HALBWACHS, M. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Albin Michel, 1994, 367p.

- HELWEG, A-W. The Indian diaspora, influence on international relations. In : SHEFFER, G (Éd.), *Modern diasporas in international politics*, New York : San Martin's Press, 1986, p.103-129.
- HERTZOG, A. La pagode vietnamienne de Linh Son à Joinville-Le-Pont : centre d'une organisation territoriale discontinue. *Géographie et cultures*, 2004, n°52, p.39-54.
- HOOKOOMSING, V-Y. Chota Bharat, Mauritius. The myth and the reality. In PAREKH, B ; SINGH, G et VERTOVEC, S, *Culture and economy in the Indian diaspora*, Delhi: Routledge, 2003, p.13-32.
- HOOKOOMSING, V-Y. Créolité, coolitude : contextes et concepts. In KUMARI, R-I et HOOKOOMSING, V-Y, *L'océan Indien dans les littératures francophones. Pays réels, pays rêvés, pays révélés*, Paris/Port-Louis : Karthala – Presses de l'Université de Maurice, 2001, p.252-264.
- HOULBERT, C. *Les relations interethniques dans le quartier de la Chapelle (10^{ème} arrondissement de Paris), quartier commercial tamoul*. Paris : Université Paris VII, 2001, 61p. (Mémoire de DEA : Migrations et relations interethniques : Paris VII : 2001) (DE RUDDER, V. Directrice du mémoire).
- HOVANESSIAN, M. La notion de diaspora : la question de la temporalité. In *Arméniens et Grecs en diaspora : approches comparatives*, Actes du colloque européen et international organisé à l'Ecole française d'Athènes (4-7 octobre 2001), Athènes : École française d'Athènes, 2007, p.7-17.
- HOVANESSIAN, M. La notion de diaspora : les évolutions d'une conscience de la dispersion à travers l'exemple arménien. In ANTEBY-YEMINI, L ; BERTHOMIERE, W et SHEFFER, G, *Les diasporas. 2000 ans d'histoire*, Rennes : PUR, 2005, p.65-78.
- HOVANESSIAN, M. La notion de diaspora : les figures du territoire perdu. In CENTLIVRES, P et GIROD, I (Dir.), *Les défis migratoires à l'aube du troisième millénaire*, Actes du colloque de Cluse, Zurich : Seismo, 2000, p.307-313.
- HOVANESSIAN, M. La notion de diaspora, usages et champs sémantiques. *Journal des anthropologues*, 1998, n°72-73, p.11-30.
- HOVANESSIAN, M. Les territoires de l'altérité : la diaspora arménienne. *L'espace géographique*, 1994, n°2, p.129-137.
- HUMAN RIGHTS WATCH. *Funding the « final war ». LTTE intimidation and extortion in the Tamil diaspora*. Canada/Royaume-uni: HRW, 2006, vol18, n°1, 50p.
- HUNTINGTON, S. *Le choc des civilisations*. Paris : Odile Jacob, 1997, 402p.
- HURON, B. *Sans papiers Tamouls de Sri Lanka. Exil, clandestinité, servitude*. Paris : Université Paris VII, 2001, 107p. (Mémoire de DEA : Migrations et sociétés : Paris VII : 2001) (MORICE, A. Directeur du mémoire).

HUU KHOA, L. *L'immigration asiatique : économie communautaire et stratégies professionnelles*. Paris : CHEAM, 1996, 190p.

JAFFRELOT, C et THERWATH, I. Le Sangh Parivar et la diaspora hindoue en occident : Royaume-Uni, Etats-Unis et Canada. *Questions de recherche*, 2007, n°22, 70p.

JAFFRELOT, C et TARABOUT, G. Les transformations de l'hindouisme. In JAFFRELOT, C (Dir.), *l'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, Paris : Fayard – CERI, 2006, p.568-593.

JAYARAM, N. The study of Indian diaspora. In JAYARAM (Éd.), *The Indian Diaspora. Themes Indian sociology*, New Delhi: Sage publications, 2004, p.15-43.

JOLIVET, M-J et LENA, P. Des territoires aux identités. *Autrepart*, 2000, n°14, p.5-16.

JONES, G. Le trésor caché du quartier indien: esquisse ethnographique d'une centralité minoritaire parisienne. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2003, vol19, n°1, p.233-243.

KAKAR, K et KAKAR, S. *Les Indiens : portrait d'un peuple*. Paris : Seuil, 2007, 254p.

KLIOT, N. Asian diaspora's role in international politics: features and evolution. In PREVELAKIS, G (Dir.), *Les réseaux des diasporas*, Actes du colloque de Chypre, Paris : L'Harmattan, 1996, p.69-80.

KOOPMANS, R et STATHAM, P. How national citizenship shapes transnationalism. A comparative analysis of migrant claims-making in Germany, Great Britain and the Netherlands. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2001, vol17, n°2, p.63-100.

KURIEN, P. *Constructing Indianness in the United States and India: the role of Hindu and Muslim immigrants*. 1997. Format pdf. Disponible sur : www.usc.edu/dept/geography/SC2/sc2/pdf/kurien.pdf (consulté le 23/03/2005).

LACOSTE, Y. Géopolitique des diasporas. *Hérodote*, 1989, n°53, p.3-12.

LANDY, F. The four circles of the Indian diaspora. *The Indian Geographic journal*, 2004, vol79, n°1, p.1-10.

LANDY, F. Diaspora et économie internationale : le cas des Sud-africains d'origine indienne. *Mappemonde*, 2003, n°69, p.27-32.

LANDY, F. Terre des ancêtres et territoires de diaspora. Le cas des sud-Africains d'origine indienne. In GERVAIS-LAMBONY, P; LANDY, F et OLDFIELDS, S, *Espaces arc-en-ciel. Identités et territoires en Afrique du Sud et en Inde*, Paris : Karthala, 2003, p.187-206.

LANDY, F. *L'union indienne*. Nantes : Éditions du Temps, collection une géographie, 2002, 287p.

LAVIGNOTTE, S. Little India donne des couleurs au 10^{ème}. *Zurban*, 6-12 septembre 2000, p21-35.

LAXMI NARAYAN, K. *Indian diaspora : a demographic perspective*. Hyderabad: Center for Study Indian Diaspora, occasional paper, 1996, n°3, 40p.

LEBON, A. *Situation de l'immigration et présence étrangère en France*. Paris : La documentation française, 1995, 139p.

LECLERC, E. *L'invention d'une diaspora indienne : enjeux géopolitiques et sociaux*. In : *Espaces et sociétés aujourd'hui*. Rennes, 2004. Format pdf. Disponible sur : http://www.univ-lemans.fr/lettres/eso/evenements/rennes_10_04/contributions_10_2004/le.pdf (consulté le 25/06/2005).

LECONTE, N. *La migration des Pondichériens et des Karikalais en Indochine ou le combat des Indiens renonçants en Cochinchine pour la reconnaissance de leur statut (1865-1954)*. Rennes : Université de Haute Bretagne – Rennes 2, 2001, 128p. (Mémoire de maîtrise : Histoire : Rennes 2 : 2001) (JOLY, V. Directeur du mémoire).

LE MOIGNE, J-L. *La théorie du système général*. Paris : PUF, 1994, 338p.

LENOIR, F. L'Orient intérieur. In LENOIR, F, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris: Fayard, 1999, p.347-354.

LESSINGER, J. Indian immigrants in the United States. The emergence of a transnational population. In PAREKH, B ; SINGH, G et VERTOVEC, S, *Culture and economy in the Indian diaspora*, Delhi: Routledge, 2003, p.165-182.

LEVY, J ; LUSSAULT, M (Dir.). *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Paris : Belin, 2003, 1033p.

LEVI-STRAUSS, C. *Race et histoire*. Paris : Folio essais, 1987, 127p.

LORINO, P. Le sens giratoire et le chameau. In : *Entre systémique et complexité, chemin faisant*. Paris : PUF, 1999, p.147-156.

LOWE, L. Heterogeneity, hybridity, multiplicity : Marking Asian-American differences. In BRAZIEL, J-E et MANNUR, A, *Theorizing diaspora*, Oxford : Blackwell, 2003, p.132-155.

LUSSAULT, M. *L'homme spatial. La construction sociale de l'espace humain*. Paris : Seuil, La couleur des idées, 2007, 363p.

LUSSAULT, M. Propositions pour l'analyse générale des espaces d'actes. In GHORRAGOBIN, C (Dir.), *Réinventer le sens de la ville : les espaces publics à l'heure globale*, Paris : l'Harmattan, 2001, p.33-46.

LUSSAULT, M. Reconstruire le bureau (pour en finir avec le spatialisme). In CHIVALLON, C ; RAGOUEP et SAMERS, M (dir.), *Discours scientifiques et contextes culturels. Géographies françaises et britanniques à l'épreuve postmoderne*, Talence : MSHA, 1999, p.225-251.

MAINET, H. Territoires indiens à Durban. In GERVAIS-LAMBONY, P; LANDY, F et OLDFIELDS, S, *Espaces arc-en-ciel. Identités et territoires en Afrique du Sud et en Inde*, Paris : Karthala, 2003, p.225-239.

- MAHARAJ, B. Une minorité privilégiée deviant indésirable. La diaspora indienne en Afrique. In GERVAIS-LAMBONY, P; LANDY, F et OLDFIELDS, S, *Espaces arc-en-ciel. Identités et territoires en Afrique du Sud et en Inde*, Paris : Karthala, 2003, p.103-126.
- MA MUNG, E. Les vêtements neufs de la diaspora, digressions sur les paradoxes diasporique. In CHIVALOLON, C et BERTHOMIERE, W (Dir.), *Les diasporas dans le monde contemporain : un état des lieux*, Paris, Karthala/MSHA, 2007, p.409-415.
- MA MUNG, E. La dispersion comme ressource. *Cultures et Conflits*, 1999, n°33-34. Format pdf. Disponible sur : <http://www.conflits.org/index225.html> (consulté le 20/03/2007).
- MA MUNG, E. *La diaspora chinoise - géographie d'une migration*. Gap : OPHRYS, collection Géophrys, 2000, 175p.
- MA MUNG, E. La diaspora chinoise : intégration locale et territoire global. *Cultures en mouvement*, 1998, vol10, p.43-46.
- MA MUNG, E. Non lieu et utopie : la diaspora chinoise et le territoire. In BRUNEAU, M (Coord.), *Diasporas*, Montpellier : GIP Reclus, 1995, p.163-174.
- MA MUNG, E. Dispositif économique et ressources spatiales : éléments d'une économie de diaspora. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 1992, vol8, n°3, p.175-192.
- MA MUNG, E et GILDAS, S. *Commerçants Maghrébins et Asiatiques en France. Agglomération Parisienne et villes de l'Est*. Paris : Masson, 1990, 136p.
- MARCUS, E-G. *Ethnography through thick and thin*. Princeton: Princeton University Press, 1998, 275p.
- MARIENSTRAS, R. Sur la notion de diaspora. In CHALIAND (Dir.), *Les minorités à l'âge de l'Etat-nation*. Paris : Fayard, collection géopolitiques et stratégie, 1985, p.215-226.
- MARINGO, M et RACINE, J-B. Migrations et relations interculturelles : recherche sur les « lieux » urbains de l'interculturalité. In CENTLIVRES, P et GIROD, I (Dir.), *Les défis migratoires à l'aube du troisième millénaire*, actes du colloque de Cluse, Zurich : Seismo, 2000, p.349-357.
- MARIUS, C. Les Pondichériens dans l'administration coloniale de l'Indochine. In WEBER, J (Éd.), *Les relations entre le France et l'Inde, de 1673 à nos jours*, Paris : Les Indes savantes, 2002, p.391-398.
- MCDOWELL, C. *A Tamil asylum Diaspora. Sri Lankan migration settlement and politics in Switzerland*. Oxford : Bergham Books, 1996, 308p.
- MCKENZIE, R. Le voisinage. Une étude de la vie locale à Colombus, Ohio. In GRAFMEYER, Y et JOSEPH, I (Dir.), *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris : Champ urbain, 1979, p.213-254.
- MEDAM, A. Diaspora/Diasporas, archétype et typologie. *Revue européenne des Migrations Internationales*, 1993, vol9, n°1, p.59-65.

MEYER, E. *Sri Lanka, entre particularismes et mondialisation*. Paris : La Documentation Française, 2001, 183p.

MEYER, E. Aspects de l'émigration des Tamouls de Sri Lanka. *Études polémologiques*, 1988, n°4, p.63-72.

MICHALON, P. *Des Indes françaises aux Indiens français ou comment peut-on être Franco-pondichérien ?* Aix-Marseille : Université Aix-Marseille 1 Mémoire de DEA de sociologie, Université Aix-Marseille I, décembre 1990, 136p.

MILBERT, B. Les réfugiés tamouls : genèse d'une immigration : les femmes tamoules et leur maternité. *Migrations Santé*, 1987, vol51, p.12-18.

MOHAMMAD-ARIF, A. *Salam America : l'islam indien en diaspora*. Paris : CNRS, collection Monde Indien, 2000, 391p.

MONIDOOPA BANERJEE. The nowhere people. In *La lettre du CIDIF*, traduit de l'anglais, 1989, n°1, p.25-27.

MORIN, E. *Introduction à la pensée complexe*. Paris : ESF, 1990, 158p.

MORISSET, L-K et NOPPEN, L. De la production des monuments. Paradigmes et processus de la reconnaissance. In FALL, K ; LETOURNEAU, J et TURGEON, L (Dir.), *Les espaces de l'identité*. Laval : Presses de l'université de Laval, 1997, p.23-52.

MOUDIAPPANADIN, J. Les vecteurs de l'autorité chez les Tamouls et leurs transformations en France pour les Tamouls immigrés ou issus de l'immigration. In *Autorité et immigration*, Paris : IHESI, 2000, p.95-107.

MOUDIAPPANADIN, J. Tamouls, une communauté plurielle. *Accueillir*, 1993, n°191, p.26-27.

MOUDIAPPANADIN, J. *L'immigration tamoule en France*. Paris : CHEAM, 1997, 45p.

MURALIDHAR REDDY, B. GlobeCast stops relay of Tamil TV network. *The Hindu*, 3 mai 2007.

MURUGAIYAN, A. Le tamoul, langue classique et langue de diaspora. In SERVAN-SHREIBER, C et VUDDAMALAY, V (Coord.), *Diasporas indiennes dans la ville, Hommes et migrations*, 2007, n°1268-1269, p.92-95.

NAYAR RANVIR. Paris Teems with Indian Illegals. *The Rediff Special*, 2005. En ligne: <http://in.rediff.com/news/2000/jan/20france.htm> (consulté le 24/04/2008).

NEVEU, C. *Communauté, nationalité et citoyenneté. De l'autre côté du miroir : les Bangladeshis de Londres*. Paris : Karthala, 1993, 383p.

NICOLET, C. *Histoire, Nation, République*. Paris : Odile Jacob, 2000, p.29-60.

NOIRIEL, G. *État, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*. Paris : Belin, 2001, 399p.

OBEROI, H. Imagining Indian diasporas in Canada. An epic without text? In PAREKH, B ; SINGH, G et VERTOVEC, S, *Culture and economy in the Indian diaspora*. Delhi: Routledge, 2003, p.183-196.

OONK, G. *Global Indian diasporas: exploring trajectories of migration and theory*. Amsterdam: Amsterdam university press, 2007, 294p.

PAREKH, B. Some reflections on the Indian diaspora. *Journal of contemporary Thought*, 1993, n°3, p.105-151.

PARK, R-Z. *La ville. Propositions de recherches sur le comportement humain en milieu urbain*. In GRAFMEYER, Y et JOSEPH, I (Dir.), *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris : Champ urbain, 1979, p.83-131.

PEGUY, C-P. *Espace, temps, complexité. Vers une métagéographie*. Paris : Reclus/Belin, 2001, 283p.

PERCOT, M ; TRIBES, A et ROBUCHON, G. Tamouls Sri Lankais en France. *Migrations études*, 1995, n°59, p.1-8.

PIERROT, A. *Grammaire française de l'intégration ou jeux de langage et mythologie*. Paris : Fabert, 2002, 179p.

PIESSE, G. Pondichéry de 1954 à 1963. De la république française à la république indienne, histoire d'une transition. *La lettre du CIDIF*, 2002, n°26-27, p.13-252.

PREVELAKIS, G. Les diasporas comme négation de l'idéologie géographique. In ANTEBY-YEMINI, L ; BERTHOMIERE, W et SHEFFER, G, *Les diasporas. 2000 ans d'histoire*, Rennes : PUR, 2005, p.113-124.

PREVELAKIS, G. Les réseaux des diasporas. In PREVELAKIS (Dir.), *Les réseaux des diasporas*, Actes du colloque de Chypre, Paris : L'Harmattan, 1996, p.29-34.

QUIMINAL, C. Construction des identités en situation migratoire : territoire des hommes, territoire des femmes. *Autrepart*, 2000, n°14, p.107-120.

RACINE, J-L. La question dravidienne ou le régionalisme bien tempéré ? In : JAFFRELOT, C (Dir.), *l'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, Paris : Fayard – CERI, 2006, p.290-307.

RADHAKRISHNAN, R. Ethnicity in Age of diaspora. In BRAZIEL, J-E et MANNUR, A, *Theorizing diaspora*, Oxford : Blackwell, 2003, p.119-131.

RAFFESTIN, C. Ecogénèse territoriale et territorialité. In AURIAC, F et BRUNET, R (Dir.), *Espace, jeux et enjeux*, Paris : Fayard, 1986, p.173-185.

RAIBAUD, Y. Les fêtes musicales : expérience de la ville et performativité. *Géographie et culture*, 2006, n°59, p.87-104.

RAIBAUD, Y. Territoires musicaux en régions. *L'émergence des musiques amplifiées en Aquitaine*. Pessac : MSHA, 2005, 220p.

RAJAGOPAL, A. *Hindu diaspora in the United States*. In : Ember, M ; Ember, C-R ; Skoggard, I (Éd.). *Encyclopedia of diasporas. Immigrant and refugee. Cultures around the world*. Volume 1. USA, New York : Ed. Springer science + Business Media, 2005,

RAJAKRISHNAN, P. Social change and group identity among the Sri Lankan Tamils. In SANDHU, K-S et MANI, A (Éd.), *Indian communities in southeast Asia*, Singapore: Times Academic Press, 1993, p.541-557.

RANGASWAMY PADMA. South Asian Diaspora. In EMBER, M ; EMBER, C-R et SKOGGARD, I (Éd.), *Encyclopedia of diasporas. Immigrant and refugee. Cultures around the world*, New-York: Springer science & Business Media, 2005, Vol1, p.285-296.

RAULIN, A. *L'ethnique est quotidien. Diasporas, marchés et cultures métropolitaines*. Paris : L'Harmattan, collection connaissance des hommes, 2000, 229p.

RAULIN, A. Minorité intermédiaires et diasporas. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 1991, vol7, n°1, p.163-169.

RAULIN, A. Commerce et inter-ethnicité : les affinités culturelles. In PIAULT, M-H (Dir.), *Vers des sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France*, Paris : ORSTOM, 1987, p.301-306.

RAYAPROL, A. *Negotiating identities. Women in the Indian Diaspora*. Oxford: Oxford University Press, 1997, 160p.

REMIGNON, I. Qui sont les Indiens de France ? *Accueillir*, 1993, n°191, p.16-17.

RETAILLE, D. *La mondialisation*. Paris : Nathan, collection Nouveaux continents, 2007, 320p.

RETAILLE, D. *Le monde du géographe*. Paris : Presses de science Po, 1997, 283p.

REX, J. *Ethnicité et citoyenneté : la sociologie des sociétés multiculturelles*. Paris : l'Harmattan, 2006, 180p.

REY, A. *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris : Le Robert, 2000, 3 tomes, 4302p.

ROBUCHON, G. Étagères à bons dieux. Autels domestiques tamouls en immigration. Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques GUTWIRTH, réunis par PÉTONNET, C et DELAPORTE, Y, Paris : l'Harmattan, collection connaissance des hommes, 1993, 127-138.
En ligne : <http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00003996>

ROBUCHON, G. Pratiques sociales et pratiques religieuses des Tamouls au Sacré Cœur de Paris. In PIAULT, M-H (Dir.), *Vers des sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France*, Paris : ORSTOM, 1987, p.332-336.

RODET, D. *Être « Pardesi » : trajectoires de migrants indiens en région parisienne*. Paris : Institut d'Études Politiques, 2006, 118p. (Mémoire de master recherche 2^{ème} année : Sociétés et politiques comparées : IEP : 2006) (LAGRANGE, H. Directeur du mémoire).

ROULLEAU-BERGER, L. *La rue, miroir des peurs et des solidarités*. Paris : PUF, 2004, 128p.

ROULLEAU-BERGER, L et LANQUETIN, M-T (Dir.). *Femmes d'origine étrangère. Travail, accès à l'emploi, discriminations de genre*. Paris : FASILD – La documentation française, 2004, 175p.

SAFRAN, W. Ethnic diasporas in industrial societies: a comparative study of the political implications of the homeland myth. In SIMON-BAROUH, I et SIMON, P-J (Dir.), *Les étrangers dans la ville. Le regard des sciences sociales*, Paris : L'Harmattan, 1990, p.163-177.

SAHOO, A-K. *Transnational Indian Diaspora. The regional dimension*. Delhi : Abhijeet Publications, 2006, 184p.

SAINT-BLANCAT, C. Une diaspora musulmane en Europe. *Archives des sciences sociales des religions*, 1995, vol92, n°1, p.9-24.

SANDHU, K-S. Indian immigration and settlement in Singapore. In SANDHU, K-S et MANI, A (Éd.), *Indian communities in Southeast Asia*. Singapore : Times Academic Press, 1993, p.775-788.

SANTISHREE, D-P. Tamil diaspora in Canada : some reflections. In SASHMA, J-K et RADHIKAN, S (Éd.), *Fractured identities. The Indian diaspora in Canada*, New Delhi: Rawat publications, 2003, p.120-138.

SAYAD, A. *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris : Seuil, collection Liber, 1999, 437p.

SCHNAPPER, D. De l'État-nation au monde transnational. Du sens et de l'utilité du concept de diaspora. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2001, vol17, n°2, p.9-34.

SCHNAPPER, D. *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*. Paris : Gallimard, 1991, 374p.

SEBASTIA, B. Inculturation ou ethnicisation. Les pratiques religieuses des Pondichériens catholiques en Ile-de-France. *Archives de sciences sociales des religions*, 2002, n°119, p.99-126. Format pdf. Disponible sur : <http://assr.revues.org/index2778.html>.

SEKHAR RADHIKA. *Global reconstruction of hinduism : a case study of Sri-Lankan Tamils in Canada*, Ottawa: Université d'Ottawa, 2001, 261p. (Th. Doctorat : Géographie : Ottawa : 2001) (Beyer, O. Directeur de thèse).

SEN, A. *Identité et violence*. Paris : Odile Jacob, 2006, 270p.

SERRES, M. *Atlas*. Paris : Champs Flammarion, 1997, 279p.

SERVAN-SCHREIBER, C et VUDDAMALAY, V. Les étapes de la présence indienne en France. In SERVAN-SCHREIBER, C et VUDDAMALAY, V (Coord.), *Diasporas indiennes dans la ville, Hommes et migrations*, 2007, n°1268-1269, p.8-23.

SHARMA, S-L. Perspectives on Indians abroad. In JAYARAM (Éd.), *The Indian Diaspora. Themes on Indian sociology*, New Delhi: Sage publications, 2004, p.44-65.

SHEEPERS, M. *L'adaptation des femmes tamoules sri-lankaises primo-arrivantes au sein de la société française et les interactions socio-culturelles avec leurs filles : de mères en filles, du sari au jean*. Paris : Université Paris 3 Sorbonne nouvelle, 2000, 118p. (Mémoire DHEPS : Université Paris 3 Sorbonne nouvelle : 2000) (TERSIGNI, S. Directeur du mémoire).

SHEFFER, G. Diasporization and diasporas in contemporary politics. In CHIVALOLON, C et BERTHOMIERE, W (Dir.), *Les diasporas dans le monde contemporain : un état des lieux*, Paris, Karthala/MSHA, 2007, p.65-76.

SHEFFER, G. Whiter the study of ethnic diaspora ? Some theoretical, definitional, analytical and comparative considerations. In PREVELAKIS (Dir.), *Les réseaux des diasporas*, Actes du colloque de Chypre, Paris : L'Harmattan, 1996, p.37-46.

SHILLER, N-G. Long-distance nationalism. In EMBER, M ; EMBER, C-R et SKOGGARD, I (Éd.), *Encyclopedia of diasporas. Immigrant and refugee. Cultures around the world*, New-York: Springer science & Business Media, 2005, Vol1, p.570-580.

SHUKLA, S. *India abroad. Diasporic cultures of postwar America and England*. Princeton: Princeton University press, 2003, 302p.

SHUVAL, J. Diaspora, Migration : definitional ambiguities and theoretical paradigm. *International Migration*, 2000, vol38, n°5, p.41-57.

SIMMEL, G. Digressions sur l'étranger. In GRAFMAYER, Y et JOSEPH, I (Dir.), *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris : Champ urbain, 1979, p.53-59.

SIMON, P. L'impasse de l'analyse statistique dans une France sans « races ». *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 1989, vol5, n°3, p.65-77.

SINNAPAH ARASARATNAM. Malaysia Indians : the formation of incipient society. In SANDHU, K-S et MANI, A (Éd.), *Indian communities in Southeast Asia*. Singapore : Times Academic Press, 1993, p.190-210.

SINGARAVELOU. Les réseaux ethno-culturels et la mondialisation : l'exemple de la diaspora indienne. In BART, F et LENOBLE-BART, A (Dir.), *Afrique des réseaux et mondialisation*, Paris/Pessac : Karthala-MSHA, 2003, p.17-28.

SINGARAVELOU. D'une montagne à l'autre : les rapatriés tamouls du Sri Lanka dans les Monts Nilgiri. In BART, F ; MORIN, S et SALOMON, J-N. *Les montagnes tropicales. Identités, mutations, développement*, Bordeaux/Pessac : Dymset CRET, 1998, p.383-394.

SINGARAVELOU. *Les Indiens de la Caraïbe*. Paris : L'Harmattan, 3 volumes, 1987, 833p.

SMERALDA-AMON, J. *La question de l'immigration indienne dans son environnement socio-économique martiniquais 1848-1900*, Paris : L'Harmattan, 1996, 430p.

SRISKANDARAJAH, D. Tamil diaspora politics. In EMBER, M ; EMBER, C-R et SKOGGARD, I (Éd.), *Encyclopedia of diasporas. Immigrant and refugee. Cultures around the world*, New-York: Springer science & Business Media, 2005, Vol1, p.492-501.

STASZAK, J-F. Espaces domestiques. *Annales de géographie*, 2001, n°620, p.339-363.

SUMBHOOLAUL, V et OBERTO, P. Femmes sri lankaises entre tradition et émancipation. *Accueillir*, 1995, n°203, p.47-49.

SUNDARARAJAN, S. *From bondage to deliverance : indentured labour in Mauritius and British Guiana*. New Delhi: Allied Publishers, 2006, 202p.

TAGUIEFF, P-A. Les présuppositions définitionnelles d'un indéfinissable : le racisme. *Mots*, 1984, vol8, n°1, p.71-107.

TARRIUS, A. Au-delà des États-nations : des sociétés de migrants. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2001, vol17, n°2, p.37-61.

THAROOR, S. *L'Inde d'un millénaire à l'autre. 1947-2007*. Paris : Seuil, 2007, 466p.

THERWATH, I. *L'État face à la diaspora : stratégies et trajectoires indiennes*. Paris : Institut d'études politiques, 2007, 628p. (Th. Doctorat : sciences politiques : Paris : 2007) (JAFFRELOT, C. Directeur de thèse).

THERWATH, I. La diaspora indienne. *Questions internationales*, 2005, n°15, p.28-30.

TINKER, H. *A new system of slavery : the export of Indian labour overseas 1830-1920*. London: Oxford university press, 1974, 432p.

TIROUVANZIAM-LOUIS, L. *Les « créoles » ou descendants d'européens à Pondichéry*. Pondichéry : Université de Pondichéry, 1994, 310p. (Th. Doctorat : sociologie : Pondichéry : 1994) (KICHENAMOURTY, R. Directeur de thèse).

TISON, B. Les Tamouls en France : des origines diverses, une culture commune. *Migrants formation*, 1986, vol67, p.61-64.

TODD, E. *Le destin des immigrés. Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*. Paris : Seuil, 1994, 390p.

TOLOLYAN, K. Rethinking diaspora(s) : stateless power in the transnational moment. *Diaspora*, 1996, vol1, n°5, p.3-36.

TOURAINÉ, A. *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui*. Paris : Fayard, 2005, 364p.

TOURAINÉ, A. *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*. Paris : Fayard, 1998, 395p.

TROLLIET, P. Peut-on parler d'une diaspora chinoise ? *L'espace géographique*, 1994, n°2, p97-105.

URRY, J. *Sociologie des mobilités : une nouvelle frontière pour la sociologie*. Paris : A. Colin, 2005, 253p.

VALLEIX, H-M. *Durban. Les Indiens, leurs territoires, leur identité*. Paris : IFAS – Karthala, collection Hommes et sociétés, 2002, 269p.

VALLY REHANA, EBR. *Identité en migration. Les Sud-Africains d'ascendance indienne*. GERVAIS-LAMBONY, P; LANDY, F et OLDFIELDS, S, *Espaces arc-en-ciel. Identités et territoires en Afrique du Sud et en Inde*, Paris : Karthala, 2003, p.207-223.

VARMA, P-K. *Le défi indien : pourquoi le XXI siècle sera le siècle de l'Inde*. Arles / Montréal : Actes Sud / LEMEAC, 2007, 632p.

VERTOVEC, S. Religion and diaspora. In *New landscapes of religion in the west*, School of geography and environment, University of Oxford, 27-29 septembre 2000, 46p.

VERTOVEC, S. *The Hindu diaspora: Comparative patterns*. London: Routledge, 2000, 190p.

VIDAL, D. Empirisme et croyance dans l'hindouisme contemporain: quand les dieux boivent du lait. *L'hindouisme contemporain. Annales*, 1997, vol52, n°4, p.881-915.

VUDDAMALAY, V. Présence indienne en France. Les facettes multiformes d'une immigration invisible. *Revue Européenne des Migrations internationales*, 1989, vol5, n°3, p.65-77.

VUDDAMALAY, V et LAU THI KENG, J-CL. Quelques aspects de la migration mauricienne. *Hommes et migrations*, 1989, n°1126, p.41-46.

WACQUANT, L. *Les prisons de la misère*. Paris : Raisons d'agir, 1999, 189p.

WAGHORNE, J-P. Chariots of the Gods : Riding the line between hindu and christian. In DEMPSEY, C-G et RAJ, S-J (Éd.), *Popular Christianity in India : Riting between the lines*, Chicago: Chicago university press & Suny Press, 2002, p.11-38.

WALLERSTEIN, I. *Comprendre le monde : introduction à l'analyse des systèmes-monde*. Paris : La découverte, 2006, 173p.

WEBER, J. *Les Établissements français en Inde au XIXe siècle (1816-1914)*. France, Paris : Librairie de l'Inde, 1988, 5 volumes, 3200 pages.

ZONGO, M. La diaspora burkinabé en Côte d'Ivoire. Trajectoire historique, recomposition des dynamiques migratoires et rapport avec le pays d'origine. *Politique africaine*, 2003, n°90, p.113-126.

ZUNZER, W. *Diaspora communities and civil conflict transformation*. Berlin : Berghof occasional papers, 2004, n°26, 56p.

Table des matières

SOMMAIRE	6
EN PRÉAMBULE, DIASPORA ET DIASPORISATION	7
EN PRÉAMBULE, DIASPORA ET DIASPORISATION	7
1/ Doit-on se passer du concept de diaspora ?	8
1.1/ Le paradigme du prototype	10
1.2/ Paradigme des exemplaires ou échantillonnage	15
1.3/ Paradigme des théories	16
2/ La diasporisation : un système de systèmes.	18
2.1/ Le modèle communautaire	19
2.2/ Le modèle centré ou hiérarchisé	20
2.3/ Le modèle réticulaire	23
2.4/ La Diasporisation	26
2.5/ Une parabole en guise d'ouverture	28
1/ Les enjeux d'une recherche sur la diaspora tamoule : comment voir de l'unicité dans la diversité ?	33
1.1/ De quels Tamouls parlons-nous ?	34
1.2/ L'importance des trajectoires migratoires dans la compréhension de l'identité diasporique.	35
2/ Enquêter sur la diaspora tamoule :	38
2.1/ L'ethnologie multisite : un moyen d'approcher la transnationalité et la multiterritorialité ?	39
2.2/ Produire des récits sur les trajectoires socio-spatiales.	42
2.3/ L'interaction scalaire : un parti pris.	45
PREMIÈRE PARTIE :	47
LA MISE EN DIASPORA	47
Chapitre 1	53
Système colonial, système esclavagiste et crise : de l'abolition comme fondement de l'émigration tamoule	53
1/ Une migration massive institutionnalisée	54
1.1/ L'abolition de l'esclavage comme fondement des migrations indiennes ?	55
1.2/ Les systèmes de recrutements	66
1.3/ <i>Indentured labourers</i> versus <i>free passengers</i>	69
2/ Vers l'élaboration d'un socle commun	70
2.1/ La traversée des eaux noires : une expérience traumatisante	72
2.2/ L'univers de la plantation	76
2.3/ Le coolie, du stéréotype à l'ethnotype	77
3/ Identité, feuilletage identitaire et coolitude	81
3.1/ Identité en migration	82
3.2/ Mémoire, coolitude et culture de diaspora	83
Conclusion du chapitre 1	87
Blacks waters et Black Atlantic	87
Chapitre 2	88
Projet moderne, projet colonial ; universalisme et assimilation versus décolonisation et particularismes	88
1/ Assimilation, citoyenneté et nationalité	90
1.1/ Acculturation et assimilation : principes de fonctionnement	90
1.2. Assimilation par l'expérience de la démocratie à Pondichéry	94
1.3/ Renonciation et citoyenneté à Pondichéry : quelles influences ?	98

2/ Décolonisation et diversification des champs migratoires tamouls _____	103
2.1/ Français, Indiens, Franco-Pondichériens et Français d'origine pondichérienne : vers une multiplicité ou une dualisation identitaire ? _____	104
2.2 La France : quel référent pour les Pondichériens ? _____	111
3/ Trajectoires migratoires des Tamouls du Nord Sri Lanka _____	119
3.1/ Du migrant au réfugié. _____	124
3.2/ Le rôle du communautaire dans la circulation/migration des Tamouls du Sri Lanka _____	130
Conclusion du chapitre 2 _____	137
Trois segments diasporiques pour une présence tamoule en France _____	137
Chapitre 3 _____	138
Communautés, peuple, nation et diaspora : une question d'échelles dans les constructions identitaires et spatiales ? _____	138
1/ Institutionnalisation de la catégorie diaspora indienne _____	139
1.1/.La diaspora indienne : une volonté d'homogénéisation ou d'intégration économique sélective ? _____	140
1.2/Diaspora indienne ou diaspora hindoue ? _____	147
2/ Institutionnalisation de la diaspora tamoule _____	154
2.1 /Diaspora indienne versus diaspora tamoule _____	156
2.2/ La question du nationalisme tamoul _____	161
Conclusion du chapitre 3 _____	166
Entre identification sociale institutionnalisée et nationalisme _____	166
Conclusion de la première partie _____	167
Diaspora of exclusion, diaspora of the border _____	167
DEUXIEME PARTIE : _____	168
LA CHAPELLE, UNE TRACE DE SOI DANS L'ESPACE NATIONAL _____	168
Chapitre 4 _____	176
La Chapelle, une centralité minoritaire _____	176
1/De l'ensemble urbain au quartier, quel statut pour La Chapelle? _____	177
1.1/ Délimitation du quartier et description du cadre urbain _____	177
1.2/La Chapelle : plus qu'un quartier commercial, un mode d'être là _____	183
1.3/Une grande visibilité communautaire : la surreprésentation des commerces tenus par les Tamouls _____	185
2/Une dissociation prononcée entre lieu de résidence et lieu de commerce _____	188
2.1/ Causes structurelles et conjoncturelles de l'implantation commerciale _____	188
2.2/ Des trajectoires résidentielles contrastées _____	194
3/Un jeu d'oppositions binaires entre local et mondial, tradition et modernité, moi et l'autre _____	200
3.1/ « Théâtre monde » et scénographies commerciales _____	200
3.1.1/Des jeux d'enseignes. _____	202
3.1.2/La mise en scène de soi. _____	207
3.2/ Les marchandises : véhicules des sources et de l'ailleurs _____	210
3.2.1/Comme là-bas : des commerces de soutiens identitaires. _____	212
3.2.2/ Temporalités communautaires et temporalités citadines ou la question de la dialectique fondamentale de l'espace personnel et de l'espace commun, du privé et du public _____	223
3.3/ Nostalgie, familiarité et exotisme _____	229
Conclusion du chapitre 4 _____	232
La Chapelle, un espace liminal pour la population tamoule _____	232
Chapitre 5 _____	235
Le fait religieux, expression de la continuité d'avec le référent-origine ? _____	235

1/ Du profane au sacré, du lieu commun au haut lieu. _____	239
1.1/ Implanter un lieu de culte en ville : procédés, choix et contraintes _____	241
1.1.1/L'implantation d'un lieu de culte en milieu urbain : le résultat d'un compromis. _____	243
1.1.2/ Produire un espace sacré. _____	249
2/ Des lieux au cœur de quels types de constructions territoriales ? _____	264
2.1/ Logiques d'accessibilité et « paroisses RER » _____	265
2.1.1/ Du culte de la vierge de Velankanni... _____	266
2.1.2/ ...À sa traduction socio-spatiale en Île-de-France. _____	268
2.2/ D'une divinité à l'autre : d'une communauté à l'autre _____	271
3/ Les fonctions du lieu de culte ? _____	275
3.1/Des lieux de sociabilité et de socialisation _____	276
3.1.1/ Un sas entre ici et là-bas. _____	277
3.1.2/ Un outil de contrôle communautaire : un lieu d'apprentissage des normes et valeurs communautaires. _____	279
3.2/Une mise en scène de l'identité : acteurs et scénarios _____	289
3.2.1/ La fête de Ganesh. _____	290
3.2.2/ Vers l'établissement de frontières ethniques ? _____	299
3.3/ Vers la production d'un nationalisme ordinaire _____	300
Conclusion du chapitre 5 _____	304
Le fait religieux, une incitation à l'adhésion diasporique. _____	304
Conclusion de la deuxième partie _____	306
La Chapelle, un quasi personnage. _____	306
TROISIEME PARTIE: _____	308
INTEGRATION ET COHABITATION: QUE SIGNIFIE « ÊTRE TAMOUL » EN FRANCE ? _____	308
<hr/>	
Chapitre 6 : _____	320
Comment penser l'identité tamoule ? _____	320
1/ Ethnicité pragmatique, ethnicité élective et ethnicité symbolique. _____	322
1.1/ Quand le politique devient espace social _____	323
1.1.1/ Un noyau dur générant une dualisation du groupe : _____	326
1.1.2/ L'arrière garde _____	337
1.1.3/ L'ensemble des membres potentiels : _____	342
1.2/ Les Tamouls du Sri Lanka : des entrepreneurs d'identité locale ? _____	343
2/ Des solidarités et des productions culturelles par delà les ethnoterritoires. _____	348
2.1/ Le tsunami de 2004, un révélateur d'identité réticulaire ? _____	349
2.1.1/ Un révélateur de l'éclatement géographique. _____	350
2.1.2/ Sur les pas d'une indianité ? _____	351
2.2/ Des productions culturelles qui supportent de nouvelles formulations identitaires. _____	352
Conclusion du chapitre 6 _____	357
La diaspora en tant qu'attitude. _____	357
Chapitre 7 : _____	358
Intégration socio-spatiale et cohabitation interethnique en Île-de-France. _____	358
1/ Processus de marginalisation et intégration. _____	364
1.1/ Le diasporé : un « outsider inside » _____	366
1.2/ Sur les pas de l'intégration : « la bonne éducation » _____	372
1.3/ Quelle intégration socio-spatiale ? _____	378
2/ Cohabitation interethnique et construction de la différence : _____	382
2.1/ Vers la fabrication de stéréotypes ethniques _____	382
2.2/ Des situations de crises sociales _____	386
Conclusion du chapitre 7 _____	389

Être des deux. _____	389
Conclusion de la troisième partie _____	391
Assimilation ou polarisation identitaire ? _____	391
<i>CONCLUSION GÉNÉRALE</i> _____	395
Références bibliographiques _____	399
Table des matières _____	420
Table des illustrations _____	424

Table des illustrations

Table des tableaux :

Tableau 1 - Critères communs d'une diaspora selon Cohen (1997 : 26) :.....	11
Tableau 2 - Types de diasporas selon Bruneau (2004 : 29-30) :.....	12
Tableau 3 - Type de diaspora selon Chivallon (1997, 2002 et 2004) :.....	12
Tableau 4 - Type de diaspora selon Cohen (1997 : 178) :.....	12
Tableau 5 - Calendrier, lieux de terrain et nombre d'enquêtes.	39
Tableau 6 - Engagés Indiens et population indienne en 1980 :.....	59
Tableau 7 - La vision de la France	110
Tableau 8 - Langues parlées par les Français d'origine pondichérienne :.....	113
Tableau 9 - Les demandeurs d'asile Sri lankais en Europe occidentale entre 1990 et 1999 ...	127
Tableau 10 - Réfugiés sri lankais et territoires d'asile (au 31/12/1999)	128
Tableau 11 - Estimation du nombre de réfugiés statutaires sri lankais en France au 31 décembre de chaque année (hors mineurs accompagnés).....	128
Tableau 12 - Demandes d'asile des sri lankais en France et pourcentage d'accord	129
Tableau 13 - Acquisition de la nationalité française par les Sri Lankais (d'après les rapports de la documentation française sur l'immigration et la présence étrangère en France)	135
Tableau 14 - Les vecteurs de l'autorité chez les Tamouls.	161
Tableau 15 - Les étrangers dans les quartier la Chapelle et Saint Vincent de Paul entre 1954 et 1999 (d'après les recensements généraux de la population, INSEE).	186
Tableau 16 - Types de commerces à la Chapelle.....	204
Tableau 17 - Ohm sweet home.....	230
Tableau 18 - Répartition de la population interrogée selon sa confession religieuse.....	236
Tableau 19 - Associations hindoues en Île-de-France	242
Tableau 20 - Entre mêmeté et artificialité :.....	252
Tableau 21 - Nombre de locuteurs tamouls dans le monde (selon Murugaiyan, 2006)	282
Tableau 22 - Immigrés en Île-de-France par départements.....	380
Tableau 23 - Enfants de familles immigrées (pour les départements d'Île-de-France)	381
Tableau 24 - Bilan des caractères morphologiques qui définissent la diaspora tamoule	398

Table des cartes :

Carte 1 - Lieux d'investigations au Tamil Nadu	40
Carte 2 - Majorité et minorités au Sri Lanka	121

Table des textes :

Texte 1 - Nous ne sommes pas eux !	51
Texte 2 - Chez ces gens là	89
Texte 3 - Honneur et fierté	96
Texte 4 - Un bon contact.	108
Texte 5 - Une vie facile... ..	115
Texte 6 - Une fuite organisée.	117
Texte 7 - Routes ou antitoutes ?	125
Texte 8 - Subhash Chandra Bose	138
Texte 9 - Il y a Dravidiens et Dravidiens.	156
Texte 10 - La Chapelle : une appellation consensuelle.	178
Texte 11 - De Chinatown à Little India	185
Texte 12 - La bosse du commerce !	189
Texte 13 - Trajectoires résidentielles	195
Texte 14 - Invitation au voyage	202
Texte 15 - Notes de terrain (description des commerces, 2004)	210
Texte 16 - Embarquement immédiat	212

Texte 17 - Clientèle(s) _____	214
Texte 18 - Sari et sarees _____	219
Texte 19 - Le sari, un mode d'être indien ? Vers la fabrication d'un sociotype _____	220
Texte 20 - Notes de terrain, 2005. Temporalités et figures de la Chapelle _____	223
Texte 21 - Une visibilité tendue _____	224
Texte 22 - Le génie des lieux _____	239
Texte 23 - Structurer la communauté _____	241
Texte 24 - Le temple de Murugan _____	245
Texte 25 - Le temple de Ganesh _____	248
Texte 26 - Un lieu sacré _____	251
Texte 27 - La Vierge en procession _____	269
Texte 28 - Pratique des lieux et divinité familiale _____	273
Texte 29 - Le temple, un lieu de sociabilité _____	277
Texte 30 - Le tamoul, une langue diasporique? _____	279
Texte 31 - Union libre ou arrangée ? _____	285
Texte 32 - Une perte de justification de la caste et du mariage arrangé _____	288
Texte 33 - Un activiste politique _____	308
Texte 34 - Un bon exemple _____	311
Texte 35 - Une sacrée association ! _____	312
Texte 36 - J'ai beaucoup d'amis Français _____	314
Texte 37 - Le CCT _____	328
Texte 38 - Le CCT, une firme multinationale _____	329
Texte 39 - Le CCT bis _____	334
Texte 40 - Ils savent tout _____	336
Texte 41 - Un grand soutien _____	337
Texte 42 - Les Sri Lankais : de meilleurs tamouls ? _____	343
Texte 43 - Être tamoul : une identité culturelle ? _____	345
Texte 44 - L'identité comme option _____	346
Texte 45 - le Tsunami _____	349
Texte 46 - Une prise de conscience _____	350
Texte 47 - Sortir de sa communauté _____	352
Texte 48 - Soirées Bollywood _____	353
Texte 49 - Jouer sur deux tableaux _____	359
Texte 50 - Tamouls de France ou Franco-tamouls _____	361
Texte 51 - Un Tamoul en France _____	362
Texte 52 - « La bonne éducation ». _____	363
Texte 53 - La question des origines _____	367
Texte 54 - Une identité créole _____	371
Texte 55 - Éducation et mobilité sociale _____	372
Texte 56 - Des logiques de concentration _____	378
Texte 57 - Désarroi _____	384
Texte 58 - L'autre est différent _____	385
Texte 59 - Crispations identitaires. _____	386

Table des figures :

Figure 1 - Les relations centre/périphérie dans le modèle centré _____	22
Figure 2 - Les structures diasporiques _____	27
Figure 3 - L'importance des trajectoires migratoires dans la compréhension de la diaspora tamoule. _____	37
Figure 4 - L'engagement contractuel _____	66
Figure 5 - Principes des rencontres culturelles _____	92
Figure 6 - Les relations entre l'Inde et sa diaspora _____	143
Figure 7 - Morphologie du quartier la Chapelle (chaque élément s'exprime en fonction de la superficie total de chaque quartier). _____	181
Figure 8 - Structure du parc de résidences principales dans le quartier la Chapelle _____	183
Figure 9 - Surreprésentation et interfaces communautaires à la Chapelle. _____	187
Figure 10 - Les édifices religieux : de sacrés lieux _____	263

Figure 11 - Rites et organisation socio-spatiale _____	268
Figure 12 - Stratégies et logiques identitaires, le carré magique _____	319
Figure 13 - Les structures de l'exopolitie _____	327
Figure 14 - Organigramme du CCT _____	333
Figure 15 - Structures identitaires _____	393

Table des photos :

Photo 1 - Bharat Mata _____	150
Photo 2 - La famille indienne globale _____	152
Photo 3 - Le drapeau de la World Tamil Confederation _____	160
Photo 4 - Quand la revendication devient symbole _____	163
Photo 5 - Quand la rue devient rubrique nécrologique _____	227
Photo 6 - Le prochain temple de Ganesh _____	249
Photo 7 - Médias tamouls sri lankais à Paris _____	338

Table des planches photographiques :

Planche photographique 1 - Scénographie urbaine _____	180
Planche photographique 2 - Morphologie du quartier _____	182
Planche photographique 3 - Le passage Brady _____	192
Planche photographique 4 - Projets de réhabilitation et lutte contre l'insalubrité : un risque de gentrification ? _____	197
Planche photographique 5 - Jeux d'enseignes _____	206
Planche photographique 6 - Le sari : un trait culturel maintenu _____	222
Planche photographique 7 - Un patrimoine communautaire _____	244
Planche photographique 8 - Vers le sacré : entrées de lieux de culte _____	247
Planche photographique 9 - Intérieurs de lieux de culte _____	254
Planche photographique 10 - Le temple de Shiva à la Courneuve. _____	256
Planche photographique 11 - La procession de Ganesh, acte 1, acte 2, acte 3 et acte 4 _____	294
Planche photographique 12 - Présence du CCTF dans l'espace public _____	332
Planche photographique 13 - Pongu Tamil _____	340
Planche photographique 14 - Vers la création d'un nationalisme à longue distance _____	341

La diaspora tamoule : Trajectoires spatio-temporelles et inscriptions territoriales en Île-de-France

Résumé : La question de la diaspora tamoule est intimement liée à celle de l'existence d'une communauté à l'étranger prise en étau par une double ambivalence : entre ancrage et mobilité et entre ouverture et fermeture. La recherche se propose d'aborder cette question en revenant sur les conditions d'émergence d'une identité diasporique qui fait fi des clivages de toute sorte. Sur la base d'une série d'entretiens et de questionnaires prenant corps dans une ethnologie multisite, il s'agit plus largement de comprendre ce que signifie être tamoul en France et comment se structure cette expérience. La présentation des différentes trajectoires spatio-temporelles, d'une part, permet de révéler l'hétérogénéité de la catégorie diaspora tamoule, composée de trois segments dont les conditions d'émergence sont liées à des cadres migratoires divergents, d'autre part met en évidence l'émergence de Paris et plus généralement de l'Île-de-France comme pôle important de son fonctionnement.

Mots clés : Diaspora tamoule, Sri Lanka, Tamil Nadu, Pondichéry, Île-de-France, Trajectoires migratoires, Ethnologie multisite, Réfugié, Mobilité, Identité, Territoire, Ethnicité, Réseau, Mobilisation transnationale, Mondialisation, Hindouisme, Cosmopolitisme, Centralité minoritaire, Ethnoterritoire, Flux, Nationalisme, Transnationalisme.

The Tamil Diaspora: spatial and temporal trajectories and territorialities in Île-de-France

Abstract: The issue of Tamil diaspora is closely linked to the existence of a community abroad trapped in a double ambivalence: on the one hand anchorage and mobility, on the other hand opening and closing towards other social groups. The research is now aiming to start working on this issue, coming back on the rising up conditions of a diasporic identity that goes beyond cleavages of all sorts. Basing us on a series of interviews and surveys, realised within a multisited ethnology, the aim is here to understand, in a wider way, what is the signification of being Tamil in France and how the experience is structured. Firstly, the presentation of different spatial and temporal trajectories leads to the revelation of the heterogeneity of the Tamil diaspora category. This one is composed of three segments whose emerging conditions are linked with different migratory frames. Secondly, the presentation underlines the emergence of Paris and more generally Île-de-France as an important pole of its diasporic working.

Keywords: Diaspora, Diasporization, Tamil, Sri Lanka, Tamil Nadu, Pondicherry, Île-de-France, Trajectories, Migrations, Concept, Multisited ethnology, Refugees, Mobility, Network, Identity, Territory, Ethnicity, Transnational mobilization, Globalization, Hinduism, Cosmopolitanism, Minority centrality, Flux, Nationalism, Transnationalism.

ED Montaigne Humanités

UMR 5185 ADES (Aménagement Environnement, Développement, Santé et sociétés),
Université de Bordeaux 3