



**HAL**  
open science

# Les invisibles : une ethnographie auprès des migrants Indiens à Marseille

Otávio Amaral da Silva Corrêa

► **To cite this version:**

Otávio Amaral da Silva Corrêa. Les invisibles : une ethnographie auprès des migrants Indiens à Marseille. Sciences de l'Homme et Société. 2019. dumas-02300449

**HAL Id: dumas-02300449**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02300449>**

Submitted on 29 Sep 2019

**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.



AIX MARSEILLE UNIVERSITÉ  
Faculté des Arts, Lettres, Langues et Sciences Humaines  
Département d'anthropologie

Master 2 en Anthropologie  
Anthropologie Sociale et Culturelle

**Les invisibles :  
une ethnographie auprès des migrants Indiens à Marseille**

Otávio AMARAL DA SILVA CORRÊA

Sous la direction de Laurence HÉRAULT

2019

AIX MARSEILLE UNIVERSITÉ  
Faculté des Arts, Lettres, Langues et Sciences Humaines  
Département d'anthropologie

Master 2 en Anthropologie  
Anthropologie Sociale et Culturelle

**Les invisibles :  
une ethnographie auprès des migrants indiens à Marseille**

Otávio AMARAL DA SILVA CORRÊA

Sous la direction de Laurence HÉRAULT

2019

*À tous ceux qui sont arrivés à Marseille avec l'espoir d'y trouver du respect et de la dignité*

## Remerciements

Je ne pourrais pas commencer à écrire le moindre mot de ce mémoire sans remercier la personne qui a fait en sorte que tout cela devienne possible, ma professeure et amie, Madame Adriane Luísa Rodolpho. Sans son soutien, ce mémoire n'aurait jamais été possible. Je remercie également à mon université au Brésil, l'Université Fédérale de Pelotas, en la personne de Madame Claudia Turra-Magni, notre coordinatrice, qui m'a donné son accord à mon séjour en France, un rêve que je poursuivais depuis le début de mon parcours académique.

Je dois mes remerciements à Monsieur Christophe Pons, directeur adjoint de l'Institut d'Ethnologie Méditerranéenne, Européenne et Comparative, qui m'a invité à effectuer mes recherches auprès de ce laboratoire. Monsieur Frédéric Saumade et Madame Laurence Hérault ont joué aussi un rôle fondamental pour rendre ma présence possible. Sans ses personnes-là, je n'aurais pas surmonté toutes les procédures bureaucratiques qui sont parfois un obstacle pour nous, étrangers venant étudier en France. Je remercie Madame Hérault pour sa patience, sa disponibilité et le soutien qu'elle a apporté à mes idées de recherches et à ma problématique, outre toutes les indications théoriques et méthodologiques qu'elle m'a fournies.

Enfin, mais pas du tout moins important, je remercie la France, le Ministère de l'Europe et des Affaires Étrangères, de m'avoir donné l'occasion de recevoir une bourse et d'obtenir un financement durant un an pour la réalisation de mon terrain et pour rédiger mon mémoire, ici en Europe. J'espère que ce type d'opportunités ira en se multipliant, en particulier pour ceux qui, là où ils se trouvent, n'ont pas encore réussi à avoir un accès universel à l'enseignement et à l'université.

Mes parents aussi méritent mes remerciements. Sans eux, je n'aurais jamais eu autant d'opportunités singulières permettant que je sois ici aujourd'hui : l'accès à l'enseignement de la langue française au Brésil – où cette langue n'est pas encore largement étudiée –, et, surtout, l'occasion de connaître l'Inde, un pays qui a enrichi mon développement et ma réflexion. Mes élèves de la Pratharna School à Bangalore et de la Concorde International School à Mandya méritent aussi ma gratitude pour leur accueil et l'attention dont ils ont fait montre jusqu'à aujourd'hui.

Je ne peux pas omettre non plus de manifester ma reconnaissance à tous les interlocuteurs qui ont rendu ma recherche possible. Sans vous, tout ici à Marseille n'aurait pas eu aucun sens.

Merci ! Si la moindre de ces présences avait défaut, je ne serais pas devenu l'anthropologue que je suis en train de devenir et n'aurais même pas été là.

## Carte du centre-ville de Marseille



Source : <http://fr.maps-marseille.com/marseille-carte-hors-ligne>

## Avant-Propos

*Tout chercheur est situé, déterminé par sa propre culture, mais il tente précisément de s'en affranchir, il engage un dialogue avec les auteurs d'autres temps, d'autres lieux et d'autres champs disciplinaires. Ce que l'on observe à partir d'un point de vue déterminé ne s'explique pas entièrement par les conditions historiques qui rendent ce point de vue possibles. Si certaines vérités ne résistaient pas à une contextualisation radicale, l'exercice de description ethnographique ne vaudrait pas les efforts qu'il implique (Marc Augé et Jean-Paul Colleyn, « L'anthropologie » : 94-95)*

Avant de commencer à écrire mon ethnographie, je voudrais préciser qui l'écrit et à partir de quel angle il le fait. Moi, Otávio, brésilien, avocat, anthropologue et latino-américain. Mes écrits n'ont aucun sens si je n'indique pas le lieu d'où je viens ou qui je suis. Essayer d'aborder la thématique de la migration en ignorant ma propre condition de migrant ne serait jamais juste.

Ma recherche est, avant tout, une recherche colonisée. Je suis colonisé<sup>1</sup>. J'ai toujours appris et vu l'Europe comme la lumière qui éclaire toute l'épistémologie que nous produisons dans le Sud global. Ma proposition ici, c'est l'étude d'un Autre. Un Autre qui a été aussi colonisé. Nous, moi et eux, sommes ici pour essayer de raconter un peu de notre histoire à travers nos regards. Des regards qui ont encore besoin de sortir de la dépendance qui forme notre identité.

Cette étude est née d'un dialogue entre deux personnes qui viennent de loin, d'un lieu dont les richesses ont été pillées. Mais ce sont surtout des personnes dont la culture s'est trouvée dominée par d'autres, qui se considéraient – et quelques fois se considère – comme supérieurs. Une grande partie de leur identité autochtone a été violentée. Les portugais sont arrivés au Brésil et sur la côte de l'Inde. Les Français sont arrivés en Amérique du Sud, sur les îles du Pacifique ainsi que

---

<sup>1</sup> Lorsque je parle ici de colonisation, je ne veux pas dire que moi personnellement fut une victime directe du pouvoir colonial ou même que j'ai eu des ancêtres violentés par le pouvoir portugais au Brésil. Pourtant, je veux souligner que le colonialisme est une pratique quotidienne vécue dans le Sud global. Ce sont dans les petites pratiques européennes, le plus banales qu'elles puissent être – comme un discours, une blague ou même une méconnaissance de sa propre position de pouvoir –, qui nourrissent le colonialisme et la dépendance du Nord sur le Sud. Ces pratiques-là ont à la fois une résonance dans les dynamiques de pouvoir et dans la manière dont la population latino-américaine perçoit son identité et son lieu discursif au monde. Pour justifier ce cadre théorique, je vous propose les apports de Aníbal Quijano, sociologue péruvien, sur la colonialité du pouvoir. Voir Quijano, 1993 ; 2009.

dans le sud-ouest asiatique ; les Anglais ont pris l’Afrique et l’Asie. L’Inde et le Brésil, des territoires immenses ayant une diversité culturelle singulière, sont ici présentés en établissant entre eux une relation ethnographique. La Compagnie des Indes a servi de justification pour partir à la recherche du Brésil. Quand Cabral posa le pied en Bahia, c’était l’Inde qu’il voulait trouver. Toutefois, c’est un autre peuple qui fut « découvert », comme nous le raconte l’histoire.

Ma pensée, tout particulièrement en tant qu’ethnologue, est formée par mon expérience. Je ne pourrais jamais négliger le sensible qui entoure mon ethnographie. Je suis avant tout un migrant du Tiers monde, et je suis en train d’établir une relation dialogique avec un réseau d’Autres qui sont aussi venus d’où je viens, bien que leurs origines doivent être cherchées dans l’hémisphère oriental du globe. Peut-être que résister consiste à essayer d’écrire une ethnographie sensible sur la migration en France, en particulier à Marseille, pour donner une visibilité à une certaine manière de territorialiser le savoir.

(...) car seul un être humain se dénommant lui-même « je » peut en désigner un autre comme « il » ; et il ne saurait le faire qu’à l’adresse d’un « tu ». Or, dans la littérature ethnographique, ni le parlant ni son partenaire – ni le sujet de l’énonciation, auteur du mémoire scientifique, ni son lecteur – ne sont définis. Il est sous-entendu que le « je » n’a pas à se présenter parce qu’il va de soi, tu comme le tu auquel il s’adresse. Il est à ce point dans la nature des choses que « je » et « tu » s’entretiennent de « il », que le sujet de l’énonciation peut s’effacer dans un sujet indéfini, « on » (p. 55).

(Jeanne-Favret Saada, *Les mots, la mort, les sorts*)



## Carte de l'Inde



Source : <https://www.mapsofindia.com>

# Table de Matières

## **Introduction / 09**

## **Chapitre 01 : Une réflexion sur le terrain / 13**

1. L'expérience en Inde et l'objet de l'enquête / 14
2. Le début du terrain / 19
3. L'ethnographie comme une réponse au terrain / 21
4. Le chercheur en tant qu'un acteur au sein de son ethnographie / 24
5. Le déroulement du terrain / 26

## **Chapitre 02 : La migration à Marseille comme problématique / 30**

1. La migration à travers l'anthropologie / 31
2. La diaspora indienne en France / 38
3. Marseille : un lieu de refuge / 47
4. Conclusion / 55

## **Chapitre 03 : De l'Inde vers la France / 57**

1. *Kedge Business School* : le lieu le plus indien à Marseille / 57
2. La Famille : un « regroupement familial » / 64
3. L'exil comme refuge / 75
4. Conclusion / 79

## **Chapitre 04 : Un parcours en réseau / 82**

1. Virtuel et Coopération : un groupe sur Facebook / 83
2. Le milieu de la restauration / 89
3. La fête de Diwali / 94
4. Conclusion / 101

## **Chapitre 05 : L'imaginaire indien « Marseillais » / 102**

1. Les restaurants : donner à manger comme un indien ? / 104
2. L'art : la danse et la peinture comme manière d'établissement / 115
3. Conclusion / 120

## **Conclusion générale / 122**

## **Références Bibliographiques / 126**

## Table de Figures

<b>Figure 01</b> : Temple Ganesh à Paris	/	44
<b>Figure 02</b> : Intérieur du Temple Ganesh	/	45
<b>Figures 03 et 04</b> : Passage Brady à Paris, 18 <sup>ème</sup> arrondissement	/	45
<b>Figure 05</b> : Rue du quartier de Belsunce à Marseille	/	46
<b>Figure 06</b> : Rue du quartier de Belsunce, 1 <sup>er</sup> arrondissement	/	52
<b>Figure 07</b> : Rue du quartier de Noailles au centre-ville de Marseille	/	54
<b>Figure 08</b> : Restaurant aux alentours du Vieux Port	/	110
<b>Figure 09 et 10</b> : Restaurants du centre-ville de Marseille	/	111
<b>Figure 11</b> : Restaurant dans le 4 <sup>ème</sup> arrondissement de Marseille	/	112
<b>Figure 12</b> : Restaurant sur l'Avenue du Prado	/	112
<b>Figures 13 et 14</b> : Restaurant dans le 1 <sup>er</sup> arrondissement de Marseille	/	113
<b>Figure 15</b> : Restaurant dans 6 <sup>ème</sup> arrondissement de Marseille	/	114
<b>Figure 16</b> : Restaurant aux alentours du Cours Julien	/	114

O correr da vida embrulha tudo.  
A vida é assim: esquentada e esfria,  
Aperta e daí afrouxa,  
Sossega e depois desinquieta.  
O que ela quer da gente  
É coragem.

(Guimarães Rosa, *O Grande Sertão Veredas*)

## Introduction

Le phénomène de la migration est toujours davantage débattu dans les médias internationaux. En 2015, une soi-disant « crise migratoire » a été déclarée en Europe. Plusieurs images ont bouleversé le monde. Néanmoins, cette réalité d'arrivées et de départs, c'est-à-dire ce mouvement de mélange de cultures et de réalités – soit volontaire, soit quête de refuge pour les populations orientales – a toujours été vérité vécue par les villes françaises, notamment à Marseille avec son port ouvrant sur la Méditerranée. L'art et la littérature ont utilisé cette particularité marseillaise pour créer des images, des narrations et des histoires, telles que celles écrites par Jean-Claude Izzo.<sup>2</sup>

Marseille est considérée comme une « ville de métissage », une « ville cosmopolite », autrement dit une ville dont la réalité et le quotidien sont construits à travers la présence des migrants, en particulier ceux venus des pays du Maghreb et de l'Afrique subsaharienne. Toutefois, en tenant compte des différences et des contextes divergents, d'autres populations construisent l'imaginaire et le quotidien de cette ville située presque à côté de l'Italie, par où plusieurs diasporas arrivent en Europe en passant par l'île de Lampedusa<sup>3</sup>. Les Indiens, les Colombiens, les Chinois et diverses autres « communautés » sont présentes dans la ville. Quelles sont les particularités de ces autres « peuples » qui habitent en Provence ?

La culture indienne est l'une des plus exotisée du monde. La population de l'Inde est aujourd'hui l'une des plus larges de la planète, ce qui pousse les personnes qui en sont originaires à s'installer toujours davantage dans d'autres parties du globe, construisant une situation que l'on appelle « situation de transnationalisme ». Les États-Unis, le Canada et l'Angleterre ont toujours été les cibles des migrations issues des pays anglophones du sud-est asiatique. Nonobstant, la population indienne est également visible dans les rues des villes françaises, notamment parce que la France a autrefois imposé son pouvoir colonial dans la région sud-est du pays, en particulier dans la province de Pondichéry.

La ville de Marseille, bien qu'elle ne soit pas la plus remarquable en termes de la présence indienne – Paris est toujours le centre de la culture indienne en France, étant considérée comme la deuxième ville en Europe où l'hindouisme est le plus pratiqué au quotidien –, peut compter sur une

---

<sup>2</sup> Deux oeuvres de l'écrivain Marseillais dépeignent la réalité d'hommes qui vivent leur nostalgie et la difficile réalité de la ville de Marseille, *Les Marins Perdus* (1997) et *Le Soleil des Mourants* (1999).

<sup>3</sup> Île sous le domaine italien, située dans l'archipel des Pélages, dans la région de la Sicile.

importante visibilité de la culture indienne dans son paysage.<sup>4</sup> Divers restaurants indiens, un centre culturel, ainsi qu'une association d'artistes, ont investi la ville de Marseille comme espace de création. Pourquoi ces individus sont-ils invisibles aux yeux du monde universitaire ?

Bien que les études concernant la migration en France, particulièrement à Marseille, soient nombreuses, la population d'origine indienne n'est pas l'objet de ces travaux (surtout dans le champ de l'ethnologie). Les travaux sont restreints à la communauté des Tamouls habitant à Paris et principalement originaires du Sri Lanka. Un réel besoin de donner une visibilité à ces sujets dans le soi-disant « cosmopolitisme marseillais » est donc perceptible. Le présent travail a ainsi pour but de donner une voix à ces migrants que, bien qu'« invisibles », sont présents dans la ville. J'essaierai, en premier lieu, d'aborder les trajets de mes interlocuteurs et les raisons pour lesquelles ils sont arrivés à Marseille, notamment en tentant de comprendre le rôle de la France dans le choix de leur destin. Quel est le projet migratoire de ces Indiens ? Comment peut-on comprendre leur expérience de la culture indienne à Marseille ?

À partir d'une étude ethnographique dont le terrain fut réalisé entre les mois de septembre 2018 et février 2019, au fil duquel furent utilisés des techniques telles que la cartographie, l'observation flottante, l'observation participante dans quelques événements spécifiques, ainsi que des entretiens semi-dirigés, j'ai pu appréhender l'organisation de ces migrants au sein d'un réseau de contacts. De ce fait, la structure qui organise le quotidien de ces interlocuteurs prend la forme d'un réseau de contacts actant comme un moyen d'introduction à la sociabilité.

Dans le cadre théorique d'une anthropologie du contemporain<sup>5</sup>, autrement dit d'une anthropologie sensible cherchant à établir un dialogue entre subalternité, migration et expérience culturelle, ce mémoire a été élaboré à partir des récits de vie de mes informateurs dans la perspective de construire un rapport de confiance entre enquêteur et enquêtés. Durant toute la période sur le terrain, j'ai établi des contacts avec 30 migrants – la plupart étant des hommes entre 21 et 35 ans – originaires de régions de l'Inde, du Pakistan et du Bangladesh. Quatorze entretiens, exclusivement

---

<sup>4</sup> En ce qui concerne l'expérience migratoire et religieuse du peuple tamoul à Paris, voir Goreau-Ponceaud, 2018.

<sup>5</sup> Une anthropologie du contemporain est celle élaborée à partir de l'individualité des individus cherchant à comprendre la multiplicité des mondes qui se côtoient dans un même espace, comme, par exemple, dans la ville de Marseille. Dans les mots de Marc Augé (1996 : 155), « en évoquant enfin les problèmes de la ville contemporaine, nous abordons un autre type de monde et de réalité : la ville est inconcevable sans l'espace où elle se déploie, sa dimension empirique est d'abord spatiale. Les mondes évoqués précédemment se combinent dans la réalité spatiale de la vie qui, empiriquement, les englobe tous. C'est bien la difficulté essentielle, aujourd'hui, de toute réflexion sur la ville qu'elle débouche nécessairement sur une interrogation dont l'objet est le monde entier comme réalité pleinement contemporaine d'elle-même ».

menés avec des migrants de nationalité indienne, ont été enregistrés (il s’agissait toujours d’une deuxième rencontre). Au début de la recherche, j’ai visité 10 restaurants, puis trois de plus au cours de mon terrain. Tous ceux-ci sont répartis dans plusieurs secteurs de la ville, depuis les quartiers nord – zone la plus populaire de la ville – jusqu’au Promenade Georges Pompidou, dans la zone sud – quartier où les revenus sont les plus élevés à Marseille.

Dans un premier chapitre, j’essaie de construire une ethnographie sensible de mes sentiments relatifs au terrain, portant sur mes attentes, le déroulement de ma recherche, et surtout ma propre condition d’étranger, qui m’a poussé à me rapprocher des migrants indiens à Marseille. Ensuite, il s’agira de situer théoriquement le lecteur par rapport à l’endroit d’où provient le regard qui oriente cette recherche. Où se trouve Marseille ? Comment est la ville ? Comment est-ce que je la perçois ? Comment et par quel biais ai-je découvert les chemins qui sillonnent le quotidien marseillais ?

Je cherche, à partir d’une approche réflexive, à introduire la ville de Marseille comme un paysage encadrant cette étude. À défaut de savoir où elle a eu lieu et dans quelles conditions géographiques et politiques le terrain fut mené, il ne serait jamais possible de comprendre ce travail. En outre, il est indispensable de présenter la place de la migration pour l’anthropologie.

Le lien qui a présidé à l’élaboration de ma recherche repose sur un parcours en réseau, c’est-à-dire à partir des connaissances du bouche-à-oreille à partir desquelles un informateur connaissait l’autre qui à son tour me présentait un autre. À la fin, le réseau était un cercle dans lequel le point de départ était caché au milieu de multiples connections. Des outils virtuels, tels que WhatsApp et Facebook, par exemple, sont devenus essentiels au développement de mon terrain. Le parcours de cette ethnographie est, de ce fait, un parcours de point reliés entre des lignes, dont les connexions sont possibles grâce à l’internet. Un interlocuteur amène à un autre qui, réciproquement, revient vers le précédent là à travers un jeu de connaissance permises par un groupe Facebook. La frontière entre l’univers intime de chacun côtoie le groupe où l’autre circulait dans son quotidien. Chaque informateur est ainsi une réponse à un autre rencontre antérieure. À partir du contact avec un groupe de jeunes étudiants, tout cela s’est déchaîné.

Après avoir introduit au lecteur les parcours migratoires d’une « communauté » indienne, j’envisage tout d’abord de préciser comment une ethnographie réalisée à l’aide d’un réseau de contacts virtuels peut réunir des données qui dialoguent les uns avec les autres. En d’autres termes, je tente de présenter les trajectoires de mes répondants et d’explorer le trajet qui les a conduits à

Marseille, ainsi que de comprendre pourquoi ils ont choisi la France au lieu de l'Angleterre, des États-Unis ou du Canada (pays anglophones).

Ensuite, en prenant des restaurants indiens comme un symbole de la culture indienne dans la ville, ainsi que les groupes de danses et le récit de vie d'un interlocuteur, l'objectif sera d'aborder le lien entre l'art et l'imaginaire de ce qu'est l'Inde. Comment ces restaurants représentent-ils l'Inde ? Qui les fréquente ? Comment la danse indienne est-elle vécue à Marseille ? Une ethnographie effectuée en partant de ces établissements est une manière de déterminer comment la ville accueille et articule cette identité. C'est à partir de l'agentivité de ces éléments en tant qu'acteurs sur un territoire produisant un imaginaire culturel que je me propose d'explorer la construction de ce qu'est l'indien à Marseille et comment tout cela est perçu par mes répondants.



## Chapitre 01 : Une réflexion sur l'ethnographie, l'objet et le terrain

*L'anthropologie n'est ni une religion à laquelle on adhère, ni une maladie qu'on contracte. Elle est d'un même mouvement un retour sur Soi et l'Autre considérés ensemble, mais l'habitude d'une relation à sens unique (...) (Jeans Copans, « Introduction à l'Ethnologie et à l'Anthropologie » : 113)*

Cette recherche porte sur l'étude de la « diaspora indienne en France » à partir des entretiens et d'une observation-participante avec des migrants, en particulier des jeunes étudiants, qui habitent à Marseille.

Ce travail a été mené à la suite d'un terrain effectué entre septembre 2018 et février 2019 auprès d'un réseau de migrants indiens que j'ai pu rencontrer dans la ville. À partir du milieu des restaurants dits comme « indiens » et de rencontres par hasard avec quelques étudiants étrangers venant d'arriver à Marseille, j'ai établi un contact avec des sujets devenus acteurs d'un groupe Facebook. Sur ce groupe, je peux suivre des lignes connectant entre eux des éléments, parfois statiques, parfois mobiles, qui obéissent à un sentiment de coopération. En ce sens, l'objectif principal est donc de percevoir le parcours suivi par ces répondants et la façon dont leur identité indienne est comprise dans une ville multiculturelle comme Marseille, ainsi que de comprendre comment cette identité se nourrit du contact avec leurs origines.

Il convient néanmoins de préciser que l'objet sur lequel je porte mes recherches depuis ma formation en droit au Brésil est la question des *hijras*<sup>6</sup> en Inde. Ces individus sont le symbole d'une ambivalence morale en ce qui concerne le sacré, le droit hindou, ainsi que les rapports de genre et l'homosexualité en Inde<sup>7</sup>. C'est dans le but de travailler sur la perception que ces Indiens ont de la réalité de la transexualité en Inde par rapport à sa perception en France que je suis arrivé à Marseille.

Cependant, une fois mon travail sur le terrain commencé, et particulièrement étant l'anthropologie un va-et-vient constant entre le terrain, la théorie, la présence du chercheur et le centre d'intérêt de ses informateurs, mon objet est devenu le parcours migratoire de mes interlocuteurs. En effet, le dialogue que j'établissais avec eux soulignait toujours la richesse de leurs sentiments et des détails à de la trajectoire liant leur vie en Inde à leur arrivée en Europe. Ce qui n'était au

---

<sup>6</sup> Communauté traditionnelle indienne de transgenres gardant un lien avec le sacré et les mythes hindous.

<sup>7</sup> Selon la Section 377 du Code Pénal Indien, laquelle a été révoquée au milieu de l'année dernière après des années de luttes promues par des associations de lutte contre l'homophobie au nom des droits LGBTI et des porteurs du VIH.

début que le sujet d'un chapitre ethnographique au milieu d'un travail visant à explorer la perception de mes interlocuteurs quant à la transexualité et le rôle du sacré hindou dans la construction du troisième genre en Inde est devenu l'objet principal de ce travail.

Cette problématique a donc été construite au fur et à mesure de l'évolution de mon travail de terrain. En raison de la fluidité d'une méthode qualitative et inductive telle que l'ethnographie, je crois qu'il est pertinent de vous exposer comment l'objet lui-même a été construit en tant que réponse du terrain à une problématique initialement différente.

### 1. L'expérience en Inde et l'objet de l'enquête

En 2015, j'ai séjourné pendant trois mois en Inde, à Bangalore, au sud du pays – dans le département de Karnataka –, où j'ai pu vivre le quotidien de la vie dans la métropole ainsi que de villages au milieu rural. Travaillant dans une fondation contre le travail des enfants, j'habitais la moitié de la semaine à Bangalore et l'autre à Mandya – un petit village dont la plus grande partie de la population est composée par de petits agriculteurs –, situé à environ deux heures de route, sur le chemin de Mysore<sup>8</sup>. Pendant mon séjour, j'ai noté que la religion faisait partie de la vie des gens, non seulement en ce qui concerne la profession de foi, mais aussi la routine au sein de la famille. Un après-midi où j'essayais de trouver un *tukt-tuk*<sup>9</sup> sur la turbulente avenue *Kanapura Road*, j'ai été abordé par deux individus très performatiques qui passait par la rue en frappant les mains et en chantant haute-voix. C'étaient des *hijras*. Dès lors, l'objet de recherche qu'auparavant était la criminalisation de l'homosexualité en Inde est devenu l'identité et le genre *hijra* en tant qu'un acteur de la culture hindoue ainsi qu'en Inde en tant qu'un État indépendant. J'ai été complètement conquis par une réalité esthétique et religieuse qui échappait à toutes mes attentes occidentales.

C'est tout au long de ce séjour que je me suis décidé à devenir anthropologue. À l'époque, j'étais à la fin du bachelors en droit et de ma formation en relations internationales au Brésil. J'avais pour objectif de continuer mon parcours dans le milieu universitaire, mais dans le champ des sciences juridiques et de la science politique. C'est à partir du moment où j'ai compris que le langage de ces deux champs épistémologiques ne me permettait pas de prendre le contact avec l'Autre

---

<sup>8</sup> Mysore est une des villes référence de l'ancien système de la royauté des Maharajas. Dotée d'un grand palais, similaire au Taj Mahal, la ville reçoit de centaines de touristes toute l'année.

<sup>9</sup> Moyen de transport commun dans les villes indiennes. Comme un taxi, c'est un tricycle avec un petit moteur et une toile couvrant le siège arrière. Le chauffeur est assis devant et conduit avec un guidon similaire à celui d'une moto.

comme une problématique scientifique que j'ai choisi de m'orienter vers l'anthropologie. C'est alors qu'est né mon intérêt pour les différences culturelles comme fruit et source d'une normativité construite à partir d'une société qui élabore elle-même un droit appliqué par l'État et ses institutions.

Déterminé à suivre mon parcours universitaire en anthropologie, j'ai commencé un master en anthropologie sociale et culturelle à l'Université Fédérale de Pelotas. Dans l'objectif venir en France et d'y effectuer un doctorat, je me suis plongé dans le milieu de l'anthropologie puis je me suis en particulier intéressé à l'École française d'anthropologie.

Ayant toujours été amoureux de la langue et de la littérature française, j'avais déjà étudié la langue française durant quatre ans au Brésil lorsque je suis arrivé en France. Je ressentais le besoin de mettre mes connaissances en pratique. Sous la direction de la professeure Adriane Luísa Rodolpho, qui avait soutenu sa thèse à l'École des hautes études en sciences sociales et son post-doc à l'IDEMEC, à l'Aix-Marseille Université, j'ai pris la décision de venir à Marseille pour y effectuer une partie de mes études avant de commencer mon doctorat. Le hasard a fait que j'ai pu postuler pour une bourse d'études du Ministère de l'Europe et des affaires étrangères dans le domaine des sciences religieuses, thème qui touchait mon approche de genre par le milieu d'un portrait socioreligieux de l'identité *hijra*, survient comme une bonne opportunité. Après la sélection, j'ai fini par être lauréat avec une bourse qui me donnait l'occasion de réaliser un master 2 d'anthropologie en France.

Tout en rédigeant un projet pour la sélection de bourse, j'ai effectué en parallèle une brève recherche sur l'histoire de la ville de Marseille. Cela m'a permis de découvrir que cette région du sud de la France constituait le point de chute de plusieurs diasporas originaires de l'orient, la région de la Méditerranée étant un espace perçu comme le centre du monde où les cultures se mêlent grâce aux liens établis par la mer et les routes commerciales. Après avoir un peu enquêté sur la ville, j'ai découvert quelques restaurants indiens y faisaient partie de son paysage. Une interrogation me traversa alors l'esprit : comment ces individus perçoivent-ils le troisième genre indien ? Les travailleurs de ces restaurants-là pourraient être une porte d'entrée ouvrant sur une problématique sur l'enjeu concernant les transgenres indiennes.

À première vue, l'objectif de ma recherche serait de travailler la question des *hijras*, c'est-à-dire la manière dont ces Indiens voient cette communauté et la perception qu'ils ont de cette identité. Les connaissaient-ils ? Que savent-ils sur la religion hindoue et les transgenres ? Souligner

une opposition entre une république occidentale et la réalité indienne me semblait être une façon de percevoir leur insertion en Europe et leur perception de la construction du genre en Inde.

À partir des apports théoriques de Gayatri Spivak (2009) et Edward Said (2005), je cherchais une compréhension de la relation entre l'Occident et l'Orient sous la forme d'affrontements qui nourrissent en même temps qu'ils constituent un décalage entre identités et conceptions idéologiques<sup>10</sup>.

Ayant eu des difficultés à trouver des travaux portant sur les migrants indiens habitant dans le sud de la France, j'ai pris conscience de l'invisibilité qui touche à cette population sur le territoire français. En outre, une grande partie de ces enquêtes reposent sur des informateurs sri lankais, venus en Europe après – ou pendant – la guerre civile au Sri Lanka. Ce sont notamment des travaux en géographie ou histoire, menées à Paris (Goreau-Ponceau, 2008 ; *ibid*, 2018). Ma recherche intervient avec l'intention de combler cet écart. Y-a-t-il des indiens à Marseille ?

Quoi qu'il en soit, on y trouve une population indienne, dont la présence est rendue visible par milieu des restaurants indiens et le seul centre culturel indien de la ville (Centre Culturel Tagore). Une étude réalisée sur/avec des indiens dans une région où ils sont présents mais ne sont pas autant remarqués que d'autres peuples, comme les Maghrébins, les Italiens ou les Africains, est donc pertinente. L'invisibilité de la culture indienne à Marseille détermine le titre de ce mémoire, qui met en évidence leur invisibilité par rapport à d'autres mouvements migratoires. En dialoguant sur la conception du genre en tant que catégorie d'analyse relationnelle, l'interaction avec mes interlocuteurs pourrait être un objet de réflexion sur le passé et le présent, ainsi que sur la manière dont leur expérience en Europe est susceptible de changer ou non leur conception du phénomène de la transexualité, de la discrimination vécue par les personnes trans et de la mythologie hindoue comme source d'une légitimation religieuse.

En tant que communauté traditionnelle hindoue, les *hijras* sont considérées comme des individus appartenant au « troisième genre indien ». Vues comme des sujets « sur marge », elles ne se trouvent pas au sein du système de castes indien (*hors caste*). Les *hijras* sont perçues aux yeux

---

<sup>10</sup> Est-il nécessaire de souligner que ces deux théoriciens présentent une perspective considérée comme décoloniale, c'est-à-dire une manière de donner la voix aux colonies et aussi d'appréhender leur propre vision du colonialisme, sachant que leur dynamique sociale leur a été imposée par des empires européens. Par ailleurs, les deux théoriciens ont leurs origines dans des colonies, respectivement Inde et Palestine, quoiqu'ils aient poursuivi leur route vers les États-Unis – une ancienne colonie britannique – pour y poursuivre leur parcours universitaire.

des occidentaux comme des femmes transgenres, c'est-à-dire des hommes naissant dans un corps dont le sexe biologique est masculin, mais ayant une performance<sup>11</sup> féminine.<sup>12</sup>

Portant des *sarees* et toujours considérées comme extravagantes, ces sujets échappent à la notion individualiste occidentale de genre, comprise comme une façon de construire une identité en fonction des rôles imposés aux individus au cours de leur vie – y compris la notion de genre conceptualisé par Judith Butler (2004) – qui considère le genre comme l'équivalent d'une manifestation de Soi au sein de la société, au milieu d'un enchevêtrement de relations soutenant la vie en collectivité.

À partir de la théorie de Marcel Mauss (2013) sur la notion de personne, où l'individu construit son identité par une interaction avec d'autres sujets faisant partie de sa société, j'ai compris que ces individus indiens habitant à Marseille auraient quelque chose d'intéressant à raconter à propos sur qui sont les *hijras*. Ils se trouvent en effet dans un contexte occidentalisé – sud de la France, Europe – qui pourrait avoir une conséquence directe sur le savoir qu'ils amènent de leurs origines. Ici, on considère l'ambiance peut être vu comme un acteur exerçant une influence sur la construction de la subjectivité du sujet (Agier, 2013 ; Foucault, 2014 ; Ong, 1996).

En considérant le genre selon les apports théoriques de Marilyn Strathern (1988), d'Irène Théry (2007 ; 2011) et de Pascale Bonnemère (2015), pour lesquels le genre est une catégorie d'analyse conçue à partir des relations entre les individus, ainsi qu'entre l'objet et le sujet qui se positionne par rapport au genre, la relation – même potentiellement inconnue – entre mes interlocuteurs et les *hijras* serait-elle une façon de construire un genre ne répondant pas aux attentes de l'homme *versus* femme ? Autrement dit, serait-ce une façon de construire un genre alternatif à la binarité ? Comment ce genre se serait-il construit ? Comment ces individus situent-ils le genre par rapport à leur propre culture ?

Néanmoins, après avoir mené un terrain de quatre mois à Marseille, j'ai compris que l'étude de la trajectoire de ces migrants, de leurs relations, de leur angoisse et de leur rapport à l'Inde avait déjà en soi une grande valeur car il n'existait aucun travail sur la population sud-asiatique de la ville. Le terrain répondait ainsi à la recherche en déterminant une autre problématique : la diaspora

---

<sup>11</sup> La notion ici employée fait référence au rôle social que les individus jouent dans le quotidien selon les apports de Erving Hoffmann (2002). Pour lui, la vie est une pièce de théâtre éternelle où le sujet joue plusieurs rôles en fonction de ses besoins et de ses désirs.

<sup>12</sup> Il faut souligner ici que la population *hijras* n'est pas exclusive de l'Inde en tant que nation indépendante, mais aussi dans toute la région sud asiatique, notamment l'aire qu'auparavant était appelée « sous-continent indien ».

indienne à Marseille. Interpréter, percevoir la trajectoire de ces migrants et observer la relation avec leurs racines et la façon dont ils considèrent la culture indienne en France, notamment à Marseille, a fini par occuper la place centrale d'une ethnographie dont l'objectif n'était de toute façon pas du tout de cantonner la portée de la migration. Mon intérêt pour les *hijras* a ainsi été mis à côté, et l'objectif est devenu étroitement lié aux récits de vie de ces migrants venus d'arriver en Europe pleins d'attentes et d'angoisses comme moi. L'étude continuait néanmoins de porter *sur* les marges et *dans* la marge.<sup>13</sup>

La question de la diaspora indienne est mise en scène tardivement par rapport aux autres études migratoires, surtout en France. Le phénomène migratoire, quant à lui, n'a été abordé par l'anthropologie que récemment. La diaspora indienne occupe une place minime dans les travaux universitaires français, que l'on doit principalement à Louis Dumont, qui inaugure le Centre d'étude de l'Inde et de l'Asie du sud à l'EHESS à Paris et, avec son ouvrage *Homo Hierarchicus* (1966), consacre l'analyse structurelle du système de castes en Inde, ainsi qu'à Madeleine Biardeau, avec ses études sur l'hindouisme et la construction d'une identité hindoue (1995).

Des questions auxquelles il convient d'apporter des réponses surviennent alors : quel était le projet migratoire de ces migrants ? Y-a-il une relation de dépendance entre l'Inde et l'Europe en ce qui touche cette diaspora ?

---

<sup>13</sup> En introduisant le concept de marges, je fais référence aux marges soulevées par le concept de « drama social » élaboré par Victor Turner (1996). Selon cet auteur, les dramas sociaux sont un enchevêtrement d'événements et d'expériences synchroniques construisant une position conflictuelle entre les individus situés au centre et ceux relégués « en marge ». Il fait référence au concept de rites de passage de Arnold Van Gennep (2011) en introduisant l'idée qu'un drama social est composé de quatre étapes : rupture, crise et intensification, action réparatrice, et résultat. En ce qui concerne les *hijras*, on perçoit qu'elles se retrouvent en marge à partir du moment où elles fuient la dénomination hégémonique globale à l'égard des rôles sexuels et sociaux exercés. Ce refus devient alors l'extériorisation d'une identité. Quand on aborde l'enjeu de la migration, on voit que la rupture, la crise identitaire et les nouvelles façons de configurer le quotidien constituent pour les migrants des éléments qui les placent également dans une condition aussi « en marge ». Être un migrant revient à être un Autre, ce qui entraîne une dynamique liant reconnaissance du Soi et de l'Autre dans un nouvel espace. Être migrant revient à souffrir une oppression légale quant à sa propre condition en tant même de citoyen.

En outre, Victor Turner, dans son ouvrage *The Ritual Process* (1977) élabore son concept de *communitas*, selon lequel la société – en particulier dans une situation découlant d'une situation antérieure de *drama social* – se positionne en contrepoint par rapport à la structure initiale du groupe. À partir de ce moment, les individus se soumettent à certaines régularités et obtiennent un statut d'égalité, dans le but de reconstruire une situation d'harmonie sociale. Par conséquent, dans la mesure où elles symbolisent ruptures, crises et patterns de comportement, la migration et la transexualité peuvent être interprétées à travers notion de drama social. De plus, les conditions d'accueil aux étrangers, spécialement dans une ville « cosmopolite » comme Marseille, et aussi la position devant une résistance aux patterns de comportement socialement « acceptés » dans un pays comme l'Inde, sont des exemples de ces situations qu'on appelle *communitas*, dans lesquelles les « marginaux » forment un réseau afin de construire une structure affective et coopérative afin de formuler une forme d'aide mutuelle.

(Pour une compréhension générale de l'idée de liminalité et de marges, voir Cabral, 2000).

## 2. Le début du terrain

Un point important qui doit être délimité est la façon dont le concept de l'Inde sera développé par la suite, et la manière dont la culture indienne a été perçue à travers des observations effectuées à Marseille. La démarche initiale était de s'insérer dans le milieu où des personnes d'origine indienne sont présents dans le sud de la France, à partir d'une observation flottante tout d'abord réalisée dans les restaurants affichant une « cuisine indienne » et dans les commerces indiens – bien que ces derniers soient presque inexistantes – dans la ville. Au début des observations, j'ai pu trouver dix restaurants de cuisine indienne à Marseille, en plus d'un centre culturel. Ces établissements allaient donc constituer le point de départ d'un terrain basé sur les apports méthodologiques de Jean-Claude Kauffman (2006) et d'Olivier de Sardan (1995)<sup>14</sup>.

La construction d'un établissement permet de démarquer un territoire, une identité est ainsi mise en évidence, ce qui fait de la rencontre de quelqu'un ayant des origines en Inde dans l'un de ces établissements une porte d'entrée pour les écouter et à prêter attention à leurs récits de vies. Grâce à ce dialogue, on peut tenter de retrouver les souvenirs de leur passé en Inde et de déterminer leurs rapports actuels avec leur pays d'origine. D'où vient le choix de la France ? Pourquoi Marseille et pas Paris comme point de chute ?

Après avoir réalisé mes premières observations, je me suis rendu compte que tous les restaurants proposaient de la « cuisine indienne et pakistanaise ». Par surcroît, la plupart des travailleurs avec qui j'ai pu parler n'étaient pas des indiens. Par la suite, une fois que dans les restaurants les travailleurs pakistanais et bangladeshis étaient présents, j'ai décidé de réfléchir au choix de mes interlocuteurs. J'ai compris que les racines de l'ancien sous-continent indien étaient notables et

---

<sup>14</sup> Olivier de Sardan considère que le chercheur est un observateur et un acteur dans la relation, ce qui fait de l'anthropologie un champ d'études particulier par rapport à la sociologie et à l'histoire. Les données obtenues pendant la période de terrain sont influencées par la présence du chercheur au milieu du groupe étudié. Même si les personnes étudiées s'habituent à sa présence, le chercheur demeure un acteur étrange au cercle social spécifique qui est l'objet du « faire ethnographie ». Sardan soutient que l'ethnographie est construite à partir d'inconscient du chercheur, qui est influencé par ses sensations et ses expériences sur le terrain, c'est-à-dire par l'expérience de la vie quotidienne, et des activités en apparence insignifiantes. Faire ethnographie, c'est tenter de s'approcher d'une construction de soi qui permette de se fondre au mieux dans le groupe, c'est partager les angoisses et les soucis de ses membres. L'espace et les conditions qui président la réalisation d'un entretien doivent donc être décrits aux lecteurs, puisque c'est accumulation de toutes les petites informations qui permet une recherche ethnographique.

participaient à la construction de l’imaginaire sur les Indiens. L’Inde est amenée à Marseille comme une région plurielle et plus vaste, où le passé est encore vivant.<sup>15</sup>

Pendant tout le travail ethnographique, j’ai été dans un va-et-vient constant entre me limiter à l’Inde et ouvrir mon découpage aux autres pays du sous-continent indien. Ces identités, d’une façon ou d’une autre, se mêlent et se retrouvent dans un rhizome où les fuites et les rencontres sont des manières de suivre une nouvelle identité. La relation conflictuelle entre l’Inde et Pakistan, leur passé tandis qu’un territoire commun ont fait irruption dans ma recherche chaque fois que j’entraais dans un restaurant et essayais d’évoquer les origines indiennes. Mes informateurs affirmaient que la cuisine de cette région est issue d’un passé d’origines persan. Le passé était toujours une manière d’expliquer ce qu’est l’Inde aujourd’hui et la perception politique indienne vis-à-vis du Pakistan

L’Inde et Pakistan ont traversé des conflits dont les conséquences sont vues jusqu’au présent moment. Initialement déclenchée par un conflit religieux entre Musulmans et Hindous, la première guerre Indo-pakistanaise, en 1947, a tourné autour de la revendication de la région du Cachemire – au nord de l’Inde, sur la frontière avec la Chine et le Nepal – jusqu’à ce que l’ONU y mette un terme par l’une de ses première interventions (Lamb, 1991).<sup>16</sup>

Un peu plus tard, dans les années 1960, un nouveau conflit territorial eut lieu dans le district de Jammu, qui fait partie du Jammu-et-Cachemire et borde l’Afghanistan à l’extrême nord de l’Inde. Cette fois, le Pakistan tenta de s’infiltrer sur le territoire indien dans la poursuite d’une reconquête de la Cachemire (*ibidem*).

En 1971, la troisième guerre Indo-Pakistanaise a été déclenchée en réaction à l’indépendance du Bangladesh. Considéré comme le « Pakistan Oriental », l’actuel territoire du Bangladesh était une zone dont la plus grande partie de la population était peuplée de musulmans. Une partie de son territoire luttait donc pour l’indépendance du pays en tant qu’un État-nation. Dans la mesure où il s’agit d’un espace stratégique divisant l’Inde, le Bangladesh est devenu un nouveau sujet de

---

<sup>15</sup> La région du sous-continent indien est un territoire géographique localisé sur une seule plaque tectonique à l’est du reste du continent asiatique. Région très explorée à l’époque des empires européens, une grande partie de ses États ont été soumis à une période de colonisation anglaise au cours du XIXe siècle. Cette région comprend les pays suivants : l’Inde, Pakistan, Bangladesh, Népal, Bhoutan. À cause de leur culture – en particulier la propagation de la religion hindoue – le Sri Lanka et les Maldives sont également considérés comme des États appartenant au sous-continent indien. Quelques théories comprennent encore l’Afghanistan, la Birmanie n’y entrant qu’en partie, entre le Golfe du Bangale et la rivière Godavari dont la source se situe dans l’état de Maharastra, en Inde.

<sup>16</sup> Pendant mon séjour en Inde, je me souviens que mes étudiants me demandaient qui serait l’ennemi du Brésil. Cette question me semblait maladroite et je ne comprenais pas son objectif. Ils m’ont expliqué que le Pakistan est l’ennemi national de l’Inde, avec qui historiquement le pays a eu des conflits n’étant jamais « des amis ».



conflit entre l'Inde et Pakistan. Nonobstant, le soutien indien fut principalement pour l'indépendance de Bangladesh (Saigal, 2000).

Une fois de plus, en 1999, eut lieu le Conflit de Kargil. Des troupes pakistanaises ont de nouveau franchi la frontière nord du Cachemire et le conflit n'a pris fin qu'avec l'intervention des forces aériennes indiennes (*globalsecurity*, en ligne). Les hostilités et les rivalités entre ces deux pays se perpétuent néanmoins jusqu'à aujourd'hui dans la sphère de la politique étrangère indienne.

Il est visible que la constitution de ces deux pays est façonnée à partie d'une réalité conflictuelle. L'Inde et Pakistan sont devenus deux pôles explosifs d'une affirmation nationale renforcée au fil des ans par l'déclenchement de divers conflits qui nourrissent cette relation hostile. Bien que la culture des deux territoires se soit construite à partir d'une histoire commune unissant un même peuple dont les croyances religieuses, la cuisine et les espace étaient partagés, l'affirmation de l'Autre, qui rend l'identité légitime, est perceptible dans le quotidien indien, particulièrement dans les petits villages.

Dans le dernier chapitre de ce travail, je cherche à montrer comment les cuisines indienne et pakistanaise sont unifiées et imaginées à partir d'une unité exprimée dans les restaurants de la ville de Marseille. En revanche, la question reste néanmoins de savoir comment les Indiens habitant à Marseille perçoivent cette unification.

### **3. L'ethnographie comme une réponse au terrain**

Michel Foucault (1966) considère que les sciences sociales ne peuvent pas être vues comme des sciences. D'après lui, l'épistémologie des sciences sociales met en opposition le concept de science lui-même, considéré comme positif et irréfutable. Le mouvement contradictoire des idées et des pensées qui construisent la scientificité des théories est d'une façon ou d'autre inapplicable aux sciences sociales, puisqu'elles se complètent mutuellement et établissent un dialogue les uns avec les autres. L'interdisciplinarité rhizomatique des sciences sociales est ce qui fait du social l'objet d'études de ce champ de connaissance. D'ailleurs, Foucault affirme que l'ethnographie est une « contre-science » (*ibidem* : 561), dans la mesure où son objectif est d'étudier le rapport entre l'homme et le contexte où il évolue. Au contraire de la psychanalyse, qui essaie de comprendre l'homme et l'individu en son for intérieur et sa conscience, l'anthropologie a comme objet l'homme au sein de la société. Ce sont les rapports entre l'homme et son contexte qui suscitent l'intérêt d'une approche anthropologique. Par la suite, étudier les sociétés nommées comme

« chaudes » ou « froides »<sup>17</sup> (voir Lévi-Strauss, 1962) a constitué une de déconstruire la science établie portant sur les rapports de pouvoir entre les sujets et leurs sociétés. En ce sens, l'ethnographie est basée sur la description qui est elle-même, selon Laplatine (2006), la contemplation de la réalité perçue par le chercheur. La copie de la réalité n'est pourtant jamais fidèle à ce qu'a perçu le chercheur étant donné que l'anthropologue ne reconnaît que les phénomènes auxquels il a déjà une familiarité (Wagner, 2010). L'ethnographie est donc une élaboration linguistique et narrative de l'expérience et de la présence passée de l'anthropologue auprès de la communauté étudiée (Geertz, 2002).

Lévi Strauss construit, dans son livre – considéré comme le seuil de l'anthropologie contemporaine, *Tristes Tropiques* (1955) –, sa narration à partir de la mémoire et du sensible. Il décrit des moments passés afin de construire une ethnographie basée sur la relation entre la subjectivité de l'auteur, le sensible, les faits passés et son sentiment vis-à-vis de son expérience au Brésil. Les hypothèses élaborées à partir de son terrain reposent de ce fait sur l'expérience passée de l'ethnologue. La recherche est ensuite constituée à partir de l'expérience vécue. Au contraire des sciences biologiques – ou même si l'on prend conscience que la science elle-même est fait social – l'ethnographie est une combinaison entre terrain et théorie (Kauffman, 2006). Il s'agit d'une formation théorique irriguée par la réflexion sur les expériences de terrain. Autrement dit, l'ethnographie est une recherche qui essaie de découvrir la « personnalisation » des rapports qui construisent un langage scientifique. Clifford Geertz (1998) certifie que la description faite par le chercheur est avant tout une manière d'exprimer la réalité vécue – y compris la subjectivité et les sentiments de l'ethnologue.

À présent que je vous ai présenté ma perception théorique du travail de terrain, il est important de vous montrer comment la recherche s'est développée et comment le terrain a été la clef permettant ma formulation d'une nouvelle problématique qui répondait aux expériences vécues. Comme tous les ethnographes, le début de mon le terrain supposait qu'une orientation à suivre allait émerger. En principe, il s'agissait de travailler sur la question des *hijras*, un sujet délicat à étudier au cours de quelques mois disponibles pour mener l'enquête. Travailler sur des enjeux qui

---

<sup>17</sup> Lévi-Strauss classe les sociétés selon qu'elles sont « chaudes » ou « froides ». Chez lui, les sociétés dont les trajectoires furent amplement étudiées par l'académie, spécialement dans le milieu français, sont considérées comme des sociétés « chaudes », c'est-à-dire que leur parcours présente une notoriété. Les sociétés « froides », pour leur part, sont celles dont la dynamique est dans le centre d'intérêt de l'anthropologie du XIXe siècle, les peuples lointains dont l'histoire n'est pas encore connue. Pour les sociétés « froides », le colonialisme et les formes de « civilisation » surviennent comme une manière d'apprendre l'histoire sur un Autre encore invisible dans l'*épisthème* de cette époque-là.

touchent la religion et la sexualité constitue toujours des domaines ridés pour un jeune anthropologue. Le travail autour d'une question qui rassemble deux sphères intimes nécessite d'un soin extrême, en particulier parce que les sujets avec qui j'avais établi un contact étaient des migrants. Se trouver ainsi éloigné de la région où vivre sa culture au quotidien et poser des questions dans un espace où l'accueil est un enjeu conflictuel a rendu difficile de mener une enquête dont le sujet serait si complexe.

Lors d'un événement organisé par Campus France pour accueillir les étudiants étrangers arrivant à Marseille, j'ai fait la connaissance de mon premier interlocuteur avec qui j'ai eu l'occasion d'établir un rapport de confiance. En insistant sur les restaurants, après avoir déjà acquis une familiarité avec ma présence, quelques indiens m'ont ajouté sur Facebook. Une fois que le milieu virtuel a permis de jeter un pont entre la routine de chacun, notre relation est devenue un peu plus étroite et affective grâce à la possibilité de partager des expériences fournies par un contact en réseau. Alors même que la technologie, la globalisation et les réseaux sociaux ont émergés comme des acteurs dans les sciences sociales, le Facebook est devenu un acteur *sine qua non* de ma recherche, sans lequel le déroulement du terrain ne se serait pas consolidé. La présence virtuelle est devenue plus efficace que la présence physique.

J'ai rapidement compris que les travailleurs des restaurants indiens de Marseille avaient peur d'établir une relation avec moi, s'enfuyant dans leur univers du travail et de la restauration. Ma présence en tant qu'ethnographe était perçue comme une autorité qui les effrayait et éveillait leur inquiétude, car ils pensaient parler avec quelqu'un représentant la figure de l'État<sup>18</sup>. Là encore, le fait que la présence des migrants en Europe soit occultée et que leur identité soit renvoyée aux marges paraît justifier leur réticence (ce point sera exploré ci-dessous, dans la section où j'essaie de travailler sur les apports théoriques relatifs à la migration). Suite à un mois de terrain et à des tentatives infructueuses d'établir un dialogue avec ces travailleurs – qui trouvait toujours prétexte à fuir mon contact –, j'ai fait le choix de travailler plutôt avec des jeunes avec lesquels je pouvais établir une meilleure relation de confiance. Ma question éthique reflétait une quête éthique : dans quelle mesure ma présence serait-elle une violence vis-à-vis de ces individus invisibles au sein de la société française ? Le respect éthique de chaque histoire individuelle et le refoulement de ces

---

<sup>18</sup> Il est important de souligner que même si je ne suis pas une autorité publique, ma condition d'étudiant issu d'une université publique française, financé par des ressources publiques, en plus d'être boursier du Ministère de l'Europe et des affaires étrangères, fait ressortir la présence d'un État potentiellement intéressé par l'insertion au quotidien de ces migrants.

migrants dans une condition de « non-citoyens » est ce qui me pousse à me plonger dans un travail avec les plus ouverts à me raconter leur histoire et les plus désireux de partager leurs sentiments et leurs angoisses face à leur parcours.

#### **4. Le chercheur en tant qu'un acteur au sein de son ethnographie**

L'ethnographie est une façon d'édifier différentes relations avec ceux qui sont étranges à nos yeux au premier abord. La peur de mes informateurs vis-à-vis de tout mouvement que je pouvais tenter pour établir un dialogue avec eux, qui se manifestait par des faux-fuyants en prétextant l'excès de travail ou une injonction au silence de leur patron, avait une résonance en moi et influait sur mes approches ethnographiques. Chaque jour, quand je sortais chercher des gens disposés à parler, je sentais que j'avais peur du terrain. Alors qu'eux se trouvaient loin de leur famille, de leur culture et de leur langue, j'étais moi aussi en train de me mettre dans leur place pour un instant d'altérité, et j'essayais de comprendre dans quelle mesure l'enquête ethnographique n'était pas une violence et jusqu'où elle permettait de donner la parole à un groupe. Pour leur part, ils considéraient ma présence comme celle d'un journaliste cherchant à leur poser des questions et à exposer publiquement leur condition.

En conséquence, chaque fois que je regardais autour de moi je ne pouvais pas faire abstraction de ma place et de ma trajectoire en essayant d'être un « français » parmi mes collègues. Quotidiennement, je sentais qu'il y avait quelque chose en moi qui ne pouvait pas être tue. Je n'étais pas seulement sur le terrain quand j'emportais mon sac-à-dos et que j'allais observer des restaurants et rencontrer des interlocuteurs. J'étais toujours sur le terrain, vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Ma recherche est devenue la seule chose qui donnait un sens à mon séjour à Marseille. Le fait de faire une recherche était le fait total vivant dans ma tête. Après tout, j'habitais dans une ville inconnue, dans un pays de l'autre côté de l'Atlantique, et j'étudiais un groupe de personnes qui sont eux aussi des étrangers à cette ville. Ignorer l'endroit où je me tiens et le lieu d'où provient mon savoir ne serait pas méthodologiquement correct. C'est pourquoi j'insiste ici sur ce point.

En considérant le chercheur comme un acteur sur le terrain, l'anthropologie nord-américaine, avec ses approches post-modernes, essaie de remédier à la négligence du passé et à l'illusion de la neutralité ethnographique. Pour Clifford (1998), le rapport entre enquêteur et enquêtés est

basé sur une autorité. Il sépare sa théorie en quatre paradigmes. Premièrement, le paradigme *expé-rientiel*, employé, par exemple, par Malinowski et Victor Turner<sup>19</sup> (voir Turner et Bruner, 2001), selon lequel l'observation et la participation au quotidien des autochtones construisent la relation entre chercheur et ses enquêtés. D'après les écrits de Malinowski (1922), le métier de l'ethnographe consiste à se sentir proche des autochtones ; pour cela, l'étude de l'ensemble de la culture et de ses institutions sociales sont nécessaires. Un autre paradigme exposé par Clifford est le paradigme interprétatif et herméneutique, utilisé par l'école nord-américaine elle-même (voir Geertz, 2008). Reconnaisant son autorité, le chercheur déchiffre les symboles construits par une culture en spécifique en utilisant un décalage géographique entre l'« être là-bas » et le moment du « faire l'ethnographie » pour interpréter son objet d'études (voir Geertz, 2002). Un troisième paradigme est celui de la polyphonie, qui correspond à la façon dont l'ethnographie est non seulement écrite par le chercheur mais aussi par ses informateurs, le texte se construisant en co-création. Enfin, le dernier paradigme est un autre style d'autorité, développé par Favret-Saada (1977), intitulé l'autorité dialogique. Dans cette autorité « partagée », l'usage des mots et la mise en commun du moment correspond au moment où le chercheur est « affecté » (Favret-Saada, 2009), c'est-à-dire où il est inséré comme un acteur dans une dynamique sociale, utilisant sa parole comme une partie du discours de ce groupe.

Ainsi, ce que j'envisage de vous montrer est la manière dont le terrain répondait à ma sensibilité en tant qu'étranger. Ma condition de chercheur ne peut jamais être passée sous silence, surtout quand l'ethnographie est construite par une altérité basée sur des conditions du propre sentiment d'« être loin de ses proches », à la fois vécu par moi et par mes informateurs. Chez François Laplatine (2018), penser le sensible en ethnographie revient à décrire les sensations et les façons de se mettre sur le terrain, c'est être transparent par rapport au mouvement subjectif qu'exige la recherche ethnographique.

---

<sup>19</sup> Chez Victor Turner (2001), le concept d'expérience est travaillé à partir d'une conception des moments passés et de leur articulation avec l'avenir. D'après Turner, l'expérience est construite en cinq moments : 1. Une chose est vécue au niveau de la perception sensorielle ; 2. Les expériences passées sont reconstruites et ressenties ; 3. Des émotions sont ravivées par rapport à des événements passés ; 4. Une nouvelle signification est construite à partir du mouvement de l'union du passé avec le présent ; 5. L'expérience devient une expression artistique (comme la performance). Autrement dit, l'expérience est une articulation subjective entre des moments passés et l'expérience présente. Dans une ethnographie, l'expérience est la manière de percevoir la culture et des affects de l'autrui ; c'est le lien entre les affects du chercheur dans son milieu habituel et sur le terrain qui forme une ethnographie sensible et dense du groupe étudié.

Quelle est la sensation que j'en ai quand je suis sur le terrain ? Quelle est mon angoisse en tant que chercheur latino-américain dans le milieu universitaire français ? Être un acteur dans l'université française est à la fois une éternelle déconstruction du savoir et de ses idéalizations, mais c'est aussi une valorisation de notre vision elle-même – lorsque je dis « notre vision », j'essaie de mettre en évidence le tiers monde et de souligner son invisibilité. C'est la condition même de subalterne – conformément à la conception de Gayatri Spivak (2009)<sup>20</sup>, selon laquelle le subalterne est celui dont le discours a toujours été invisibilisé dans le milieu universitaire – qui établit une connaissance et un savoir particulier, uniquement susceptible d'être décrit par la colonie comme une manière de donner la voix et la représentativité à l'Autre. Mon expérience et celle de mes informateurs indiens ne constituerait-elle pas une problématique liée à l'autorité du savoir ?

## 5. Le déroulement du terrain

L'approche choisie pour construire une relation avec mes interlocuteurs est celle d'un « entretien compréhensif » (Kauffmann, 2006), selon laquelle le rapport entre enquêteur et enquêté essaie de devenir le plus symétrique possible, en poussant l'informateur à construire lui-même son intérêt et sa propre réflexion par rapport à l'objet d'études. Au contraire d'un entretien semi-dirigé ou de questionnaires, pour lesquels l'informateur n'a pas le choix de ce qu'il veut aborder, dans un entretien compréhensif, c'est le ton de la conversation qui guide la recherche. Plutôt que donner un objet déjà construit et découpé par l'enquêteur, c'est à partir de l'entretien lui-même que le chercheur construit ses hypothèses et sa problématique en fonction de l'intérêt de ses enquêtés.

Selon les apports de Kauffmann (*ibidem*), les premières questions doivent briser la glace entre les deux pôles de la relation, afin de rendre possible une relation de confiance. En poursuivant le dialogue sur les manières qui nous avaient menés, eux et moi, à Marseille, mes informateurs – majoritairement des étudiants, des chercheurs ou des travailleurs qui ont auparavant fait leurs études en France – se sont intéressés à la problématique exacte de mon mémoire. Appréhendant

---

<sup>20</sup> Gayatri Spivak met au centre de son analyse les veuves indiennes et leur absence de notoriété, c'est-à-dire leur condition de dépendance vis-à-vis d'un autre sujet jouant le rôle de leur interlocuteur dans la société. Spivak explore la manière dont quelques auteurs étudiant la réalité des marginalisés et des opprimés, tels que Foucault et Derrida, oublient eux-mêmes d'offrir une visibilité à une réalité différente de celle vécue en l'Europe, en particulier dans les territoires récemment indépendants, comme l'Inde, le Bangladesh ou le Pakistan. Quand j'établi une « relation de subalternité », je souligne la « colonialité » vécue et enracinée en moi et en mes interlocuteurs. Spivak fait aussi référence à une violence épistémique selon laquelle le subalterne est « silencieux » ou rendu illégitime lorsqu'il essaie de mettre son discours au centre du milieu universitaire, toujours européen. J'utilise cette référence pour essayer de rattaché politiquement ce travail en le prenant comme un outil de résistance.

leur réaction vis-à-vis d'un enjeu toujours considéré comme un tabou dans la culture indienne, je leur ai donc révélé que mon intérêt se portait sur la question des *hijras*, qu'ils semblaient tous méconnaître de primer abord.

Comme conséquence de leur ignorance sur cette question, ils ont fini par s'engager dans ma recherche en manifestant le souhaite d'y participer afin d'acquérir de nouvelles connaissances. Quoique l'objet de cette recherche de Master 2 soit devenu le parcours et les récits de ces migrants-là, mon intérêt pour l'étude d'un thème encore inconnu d'eux – les a poussés à s'engager dans une recherche qui éveillait une curiosité sur une réalité encore invisible à leurs yeux – plusieurs m'ont recommandé de publier mon projet en Inde, afin que les Indiens aient matière à réflexion sur un sujet encore confidentiel.

À partir de ce moment, les informations sur l'histoire et la réalité des *hijras*, outre de constituer une autoréflexion concernant un sujet si étonnant pour une problématique universitaire, sont devenues le contre-don de la relation ethnographique. La relation chercheur-informateur a ainsi été établie sur la base d'un échange d'informations portant sur les mythes évoquant les *hijras* et d'informations prenant la forme de récits de vie. En même temps que je les écoutais, je transmettais à mes interlocuteurs des informations sur un aspect de leur propre culture. Ils devenaient la voix de ma recherche et mon souhaite de comprendre la réalité des *hijras* jouait le rôle d'une contrepartie à la participation dans mon ethnographie. L'affection, telle qu'évoquée par Favret Saada (2009)<sup>21</sup> s'est ainsi construite dès que je suis devenu une source d'information sur la culture dont mes interlocuteurs font partie.<sup>22</sup>

Tous les entretiens se sont déroulés en anglais, étant donné que la plupart de mes informateurs ne maîtrisaient pas le français et utilisaient, comme moi, l'anglais comme langue d'échange – seuls deux entretiens se sont déroulés en français, l'un avec une informatrice installée en France

---

<sup>21</sup> Selon Favret-Saada dans son texte *Être Affecté*, il y a deux acceptions de ce que l'on appelle « empathie ». La première est une façon qui demande de la distance ; basée sur le décalage, cette acception ne fonctionne lorsque l'on se trouve dans une condition d'éloignement avec l'autrui qui permet d'essayer de ressentir des sentiments à l'aune de l'écart entre notre réalité et celle de l'autre. La deuxième conception est appelée à la fois *Einfühlung* selon la philosophie allemande, et consiste en une communion affective, c'est-à-dire, en la fusion immédiate avec les affects de l'Autre.

<sup>22</sup> Quand je justifie cette donnée en utilisant les apports de Favret-Saada (1977), je vous expose que j'entends l'affection dans la recherche ethnographique pas seulement comme une manière d'avoir la subjectivité touchée par le travail. Je comprends l'« être affecté » aussi comme une manière d'attachement à la recherche dans la mesure où l'ethnographie est perçue par les deux côtés, celui du chercheur et celui de l'enquêté. Le rapport ethnographique étant un moyen de croiser les discours et les paroles, c'est à partir du moment où les informateurs sont attachés par l'objet de recherche qu'ils légitiment ma présence et mon souhaite de les comprendre. Selon ma compréhension, l'affection n'est pas seulement un sentiment vécu par le chercheur, mais aussi par les enquêtés. Ce sentiment est, par-dessus tout, la base sur laquelle l'ethnographie s'appuie.

depuis plus de quinze ans, arrivée en tant que boursière de Campus France pour un doctorat à Paris, l'autre avec une Pondichérienne et un dernier avec un Indien qui a déjà travaillé comme professeur de français en Inde. Utiliser une langue familière permettait de rendre visible l'altérité respective du chercheur et des enquêtés. En n'utilisant pas la langue locale pour établir une communication, mais plutôt une langue dans laquelle chacun pouvait se sentir à l'aise, il devenait possible d'établir un lien d'identité et de réciprocité entre les deux pôles de la relation.

Une fois que nous avons eu fait connaissance et que j'ai eu l'occasion de rencontrer leurs amis, nous avons construit une relation reposant sur des facteurs spécifiques : nous sommes des migrants, des jeunes étudiants ou jeunes travailleurs, venant d'arriver à Marseille. En outre, le français n'est pas du tout notre langue maternelle, ce qui a toujours entraîné une relation d'altérité. La condition de migrants sur un territoire étranger poussait à établir une relation allant au-delà d'une recherche ethnographique et qui entrait dans la sphère de l'intime. L'élément qui a nourri nos rencontres est donc la symétrie entre ma condition et la leur.<sup>23</sup>

Même si mes tentatives de construire un dialogue avec les travailleurs des restaurants se sont avérées infructueuses, j'ai néanmoins réussi à discuter avec quelques personnes non étudiantes, davantage ouvertes à la propagation de la culture indienne. Un événement en particulier a été fondamental pour me permettre de rencontrer d'autres interlocuteurs : la fête de Diwali<sup>24</sup>, qui a eu lieu dans un grand restaurant sur la plage du Prado. À cette occasion, j'ai rencontré quelques Indiens grâce auxquels j'ai pu agrandir mon réseau de contacts.

Après avoir fait la connaissance de certains d'entre eux, j'ai pu poursuivre notre contact par Whatsapp ou Facebook. Même s'ils étaient toujours très occupés par leur quotidien d'études et de travail, ils m'invitaient à boire une bière ou un thé dans le week-end afin d'évoquer leur routine, leurs angoisses, le moment où ils sont arrivés à Marseille et la manière dont ils y sont arrivés,

---

<sup>23</sup> Depuis mon arrivée à Marseille, je perçois la division des étudiants en fonction de leur nationalité. J'habite à la cité U du campus Saint Charles à Marseille et je toujours perçois que la nationalité est une façon de former des groupes parmi les étrangers. Les Chinois habitent au même étage et ont des relations amoureuses entre eux, les Maghrébins mangent et cuisinent ensemble, les Colombiens sortent ensemble pour les soirées, quelques Brésiliens ne partagent des objets de cuisine et de ménage qu'entre eux. L'un des groupes le plus diversifiés est encore celui des Européens en échange Erasmus. Dans ce groupe, les nationalités européennes permettent d'accéder au statut d'étudiant européen, en particulier entre des Allemands, les Français et quelques Espagnols.

<sup>24</sup> La fête de Diwali est l'une des plus célébrées en Inde et signifie « la fête des lumières ». Connue comme le « Noël » hindou, ayant toujours lieu en octobre ou en novembre, c'est le moment religieux où des gens partagent de la nourriture et s'habillent pour célébrer la destruction de Narakasura par Sri Krishna. D'après une jeune chercheuse indienne avec qui j'ai été en contact, Diwali est la « fête des relations » où chaque jour s'établit une relation spécifique, avec les amis, au sein du couple et entre les parents et leurs enfants.



pourquoi cette ville et ces moments sont devenus un ensemble de difficultés. L'étrangeté par rapport à la culture française était toujours présente lors de nos apéros. Comment nous sentons-nous par rapport à eux, les Français ? Comment est-ce d'être un étranger dans un pays accueillant plusieurs diasporas ?

Tout au long du chapitre suivant, j'envisage de placer le lecteur dans l'espace de la ville de Marseille et de lui introduire l'état de l'art de mon objet d'études en anthropologie. À partir des travaux de Abdelmalek Sayad concernant la migration en France, je chercherai ainsi à montrer que le sujet sur lequel ce mémoire se penche, encore que peu développé, est un thème actuel, qui renvoie à la réalité de ce que l'on appelle « la fuite de cerveaux » du Tiers monde.

## Chapitre 02 : La migration, l'Inde et Marseille comme problématique

*Tout immigré de la colonie ou tout indigène de quelque colonie vers la métropole ne peut oublier qu'il est d'abord et avant tout un colonisé (et non pas un simple immigré au même titre que tout autre étranger). Colonisé, c'est - à-dire nié politiquement dans son être politique et histoire national. (Abdelmalek Sayad, « La Double Absence » : 167).*

Le but de ce chapitre est de situer le lecteur dans le contexte et dans l'espace où cette ethnographie a été menée. Selon Marcel Mauss (1967), la première étape d'une ethnographie est de se positionner dans le contexte où elle a lieu. Quelle est la relation de cet espace avec des gens qui seront des acteurs de cette recherche ? Chez Foucault (2004), l'ambiance et l'espace construisent non seulement l'individu et sa subjectivité, mais aussi les relations qu'il entretient. Chez Michel de Certeau (1990), l'espace est constitué par les actions et les pratiques quotidiennes qui construisent les habitudes, les mouvements piétonniers et le rapport entre l'individu et l'espace sur lequel il marche en faisant toujours face à une nouvelle découverte.

Michel Agier (2004) nous affirme que le métier de l'ethnographe revient à déplacer le regard depuis le centre vers les frontières pour découvrir le terrain et l'espace qu'occupent les marges de la société. Lorsque l'on parle de la ville, cet enchevêtrement de relations, de pouvoirs, de subjectivités et de réseaux, est-il indispensable de particulariser ce territoire, en particulier pour décrire comment cet endroit est perçu par l'ethnographe et comment le groupe sur lequel l'étude se concentre se déplace dans cet espace multiple.

L'ethnographie étant une contextualisation, la description dense (Geertz, 2009) d'une narration, le groupe étudié construit des territoires qui induisent, à leur tour, des manières d'habiter répondant mutuellement à l'espace et aux acteurs. Robert Ezra Park (1979) affirme que la ville est un ensemble d'attitudes et de sentiments organisés qui sont passés de générations en générations par la tradition. La ville est donc un produit de la nature humaine qui ne se restreint pas qu'au matériau, mais qui a aussi un impact sur la construction des individus. Parler de la ville revient, par-dessus tout, à parler de l'homme et de ses rapports avec la modernité. Selon Ezra Park, « au fil des années, chaque secteur, chaque quartier de la ville acquiert quelque chose du caractère et des qualités de ses habitants. Chaque partie de la ville prend inévitablement la couleur que lui impré-

ment les sentiments particuliers de sa population, de sorte que ce qui n'était qu'une simple expression géographique se transforme en un voisinage, c'est-à-dire une localité avec sa sensibilité, ses traditions, son histoire propres » (p. 88).

Ce chapitre s'agit d'une cartographie des objets imprégnant la recherche : la ville de Marseille, la migration comme fait social, l'Inde et l'insertion de ce pays dans l'anthropologie française. D'après Deleuze et Guattari (1995), cartographier est une manière de décrire et de construire des dispositifs, c'est-à-dire des lignes de subjectivation qui se rencontrent et se ratent en constituant un ensemble appelé « rhizome ». Autrement dit, dans la mesure où l'ethnographie est une rencontre entre subjectivités et cultures – celle du chercheur et celle des enquêtés – il faut montrer où la recherche a eu lieu et la façon dont l'objet a émergé dans la discussion. Pour Laplatine (2018), le sujet est une compréhension de toutes les dimensions qui touchent l'individu, dont la complétude en un Soi unique est une fiction. Tous les sujets sont donc relatifs les uns aux autres. Alors, en prenant l'ethnographie comme un regard micro sur une réalité macro différente de celle avec laquelle le chercheur est déjà familiarisé, je considère qu'il est pertinent de décrire succinctement ma perception théorique sur les objets de ce mémoire : la ville de Marseille, l'anthropologie et les enjeux de la migration, et l'Inde comme un objet singulier.

De ce fait, ce chapitre est divisé en trois sections. De prime abord, je pose Marseille comme un espace singulier vis-à-vis à la migration. Ensuite, j'essaie de présenter la migration comme un fait social intéressant pour les sciences sociales, notamment en ayant recours aux apports classiques de Abdelmalek Sayad à propos du déplacement des individus vers la France.

## **1. La migration à travers l'anthropologie**

La migration est, dès sa conception, un sujet anthropologique. Aller et revenir, se déplacer au-delà des frontières, tout cela est un objet riche pour les sciences sociales, surtout pour l'anthropologie dont l'objectif est l'étude de mouvements, de relations et de significations entre des acteurs humains et non-humains. Migrer est avant tout laisser un territoire. Le migrant est né lorsqu'il traverse une frontière et arrive dans un territoire encore inconnu (Sayad, 2006). Quand je traverse l'Atlantique pour arriver en Europe ayant pour but une journée d'études, je laisse derrière moi des théories, des évaluations et des objets qui sont importants en Amérique latine, mais qui ne sont pas visibles sur le territoire français. C'est ce mouvement de détachement d'une réalité, suivie de la

quête de reconnaissance au sein d'un nouveau pays – notamment sur un nouveau marché de travail – qui intègre la migration dans son champ politique et juridique.

L'enjeu de la migration n'est apparu dans les travaux de l'anthropologie en France qu'à partir des années 1970, lorsque la vague de décolonisation formait progressivement des communautés urbaines dans la banlieue parisienne ainsi que dans d'autres villes françaises. Avant même d'être un sujet universitaire, la migration est devenue à premier abord un problème social qui devait être résolu par la république (*ibid*). Les anthropologues français, inspirés par l'école de Chicago, celle-ci qui avait inauguré les études sur la ville comme un organe vivant, ont commencé à tourner leurs regards vers les quartiers où des migrants établissaient un réseau de relation représentant leur culture (Aterianus-Ownaga et Musso, 2017). Dans les années 1990, la cause des sans-papiers en France a fait des recherches sur la migration un moyen d'engagement et de résistance contre les lois et des politiques publiques de plus en plus restrictives. La France a élaboré des politiques pour limiter la traversée de ses frontières en réponse à l'important flux de migrants en provenance de ses colonies et des territoires outre-mer (*ibidem* ; Coutant, 2017). La société française dans son ensemble est agitée par un débat politique qui est encore dans le centre de grandes manifestations en Europe.

L'acte de la migration est, avant tout, un acte politique. C'est tout d'abord un acte politique car il est un fait social, lequel, selon Durkheim (1894), présente trois caractéristiques : généralité, coercibilité et extériorité. La migration est un fait social en particulier parce qu'elle est générale. Tous les individus sont susceptibles de migrer, quel que soit le pays dont ils sont citoyens, quel que soit leur genre ou leur âge. Tous peuvent être amenés à migrer. Évidemment certaines conditions sociales, y compris le facteur de la coercibilité, font que quelques individus soient plus vulnérables à la migration. Qu'elle soit forcée, saisonnières ou volontaires, toutes les migrations constituent une rupture dans le quotidien et dans les sentiments de l'individu. Que ce à cause des guerres ou qu'il s'agisse de migrations volontaires, les migrants se trouvent dans une réalité qui les pousse à partir de chez eux. Par surcroît, la migration est un phénomène extérieur à l'individu – d'où l'extériorité du fait social durkheimien –, puisqu'il s'agit d'une action extérieure au sujet considéré comme se mettant lui-même en scène. Autrement dit, la migration fait partie de la société avant même d'être actualisée dans le parcours singulier d'un individu, quelles que soient les conditions spécifiques qui ont pu le pousser à migrer depuis son pays vers une terre encore « inconnu » à ses yeux.

La technologie et la globalisation favorisent l'échange d'information et diminuent le décalage entre les sujets. Un sujet étant un acteur sans cesse plongé au milieu des rapports et des connexions avec d'autres objets – qu'ils soient humains ou pas<sup>25</sup> – le mouvement migratoire a lieu dans une dynamique fluide d'un lieu à l'autre. Pour clarifier, on peut prendre l'exemple de quelqu'un qui ne peut qu'être considéré comme un migrant à partir du moment où il part d'un espace envers lequel il entretient un sentiment appelé d'« appartenance ». La rupture entre l'endroit exact d'où vient cet individu et sa liaison avec un nouvel espace est ce que nous appelons « la migration ».

Abdelmalek Sayad est l'un des plus célèbres sociologues élaborant sa pensée en tant que migrant algérien en France. Assistant de Pierre Bourdieu, il décrit le phénomène de la migration à partir de son expérience et de l'histoire coloniale algérienne. Dans son ouvrage posthume *La Double Absence* (1999), Sayad soutient le caractère ambivalent du phénomène de la migration. Migrer, c'est tout autant arriver dans un nouveau pays que d'en laisser un autre. Immigration et émigration sont deux phénomènes inséparables, considérés encore aujourd'hui à l'aune d'un spectre économique. Par contre, migrer est un acte politique et culturel impliquant plusieurs changements non seulement chez l'individu mais aussi dans la structure sociale qui l'accueille et aussi dans celle dont il vient. C'est un chemin à double sens, qui transfigure deux espaces et deux réalités.

La migration est évaluée à l'aune des gains et des pertes d'un mouvement qui dépose sur la force de travail (*ibid*, 2006). Le travail est la raison pour laquelle l'immigration existe. De plus, c'est le travail lui-même qui rend possible l'existence du migrant. Abdelmalek Sayad affirme que « l'immigré devant toujours rester un immigré – ce qui veut dire la dimension économique de la condition de l'immigré est toujours l'élément qui détermine tous les autres aspects de son statut :

---

<sup>25</sup> On peut y utiliser l'exemple de l'État. Un individu n'est considéré comme un sujet à partir du moment où il est soumis à ce que Foucault (2004) appelle « biopolitique », c'est-à-dire le pouvoir que l'État exerce sur la construction de l'identité et l'agentivité des individus au sein d'une collectivité dans laquelle celui-ci est inséré. Laplatine (2018 : 11) rappelle qu'un sujet est toujours un sujet relationnel, c'est-à-dire un sujet est toujours en relation avec autrui. Un sujet est un acteur de désirs et de droits lorsqu'il construit sa pensée en lien avec la notion latine de la personne, qui affirme qu'une personne au sein de son groupe est un sujet de droits et de devoirs (Mauss, 2013). Ainsi, un sujet est un individu impliqué dans une coercibilité des institutions sociales, celles-ci étant une tactique de l'État pour exercer son pouvoir sur les libertés et les trajectoires de ces sujets-là. La loi et la bureaucratie de l'État wébérien sont des manières de soumettre le citoyen à plusieurs procédures, tels que l'enregistrement de naissance ou l'inscription à l'université, ce qui donne une légitimité à certains individus et non à d'autres. On peut prendre l'exemple du mariage, qui est effectif à partir du moment où existe union – reconnue par l'État – entre deux individus qui apparemment entretiennent un sentiment mutuel appelé « amour ». Une personne ne peut donc être mariée qu'à une autre personne, son conjoint. Les relations de juxtaposition des rôles sont ce qui forme le sujet qui, contrairement à l'individu, n'as pas une totale autonomie.

un étranger dont le séjour, totalement subordonné au travail, reste en droit provisoire – à quoi sert la "sollicitude" qu'on semble lui témoigner aujourd'hui encore, au moins en certains milieux ? » (p. 63).

Les paramètres économiques de la société d'immigration sont mis en évidence lorsque l'on essaie de comprendre les conséquences – toujours considérés comme des coûts – sur le pays d'immigration. Les « coûts » pour la société d'émigration ne sont jamais pris en considération dans cette comptabilité qui n'est pas mathématique, mais sociale. Toute cette dynamique réflexive de pouvoir est visible dans le mouvement migratoire. Parler de migration revient à parler d'une dynamique de pouvoir entre les nations et de réflexes issus de leur passé. Avant tout, évoquer la migration consiste à souligner une relation de domination, en plus de la subordination d'un sujet à la force d'un État qui n'est pas le sien.

Lorsque la migration se pose en premier lieu comme un objet sociologique<sup>26</sup>, on se retrouve face à deux cultures en conflit et à deux réalités produites par une histoire. La vision économique de la migration justifie l'établissement d'un marché fermé ne protégeant que ses nationaux. Cette approche économique se reflète dans la transfiguration de la culture de l'Autre. Un migrant réinvente sa culture quand il est soumis à une structure de valeurs morales et éthiques différente de la sienne. Son retour au pays, qui entraîne un cycle de départs et d'arrivées d'autres migrants, contribue à disséminer ces valeurs et articule la valorisation de la culture locale avec l'intériorisation des valeurs d'autres sociétés, selon un éternel jeu de forces et de sauvegarde de trajectoires et de discours symboliques.

Un immigrant est toujours une force de travail éloignée. C'est un chômeur qui migre afin de trouver un travail qui, par la suite, devient sa seule raison d'être accepté dans un pays. La main-d'œuvre étrangère est toujours destinée aux emplois « pas acceptés » pour les Français, les Allemands, les Européens. Cette relation de ségrégation et de catégorisation des migrants dans une société est une manière de nourrir les rapports de pouvoir qui existent entre les deux pays, celui d'émigration et celui d'immigration. Les phénomènes migratoires figurent donc dans un rapport de forces qui pousse à la constitution de réseaux de contact d'« ici » et de « là-bas » (Abélès, 2012). Cette constitution de réseaux entre nationaux avec les Autres structure l'organisation de plusieurs

---

<sup>26</sup> Ce n'est qu'à la fin du XXe siècle que l'anthropologie va aborder la migration en tant qu'un objet ethnographique. C'est avec l'émergence d'une vague de débats sur une « anthropologie de mondes contemporains » (Augé, 1997) et d'une anthropologie dans la ville que les premières études sur la migration et les territoires construits par les étrangers sont nés (voir Abélès, 2012).

génération de migrants dans les différents pays européens. Toutefois, l'établissement d'un nouveau réseau n'adoucit pas la douleur ; il n'y aura jamais de migration exempte de douleur (Sayad, 1999). Migrer, c'est renoncer à la participation à la vie en groupe. Le sentiment de douleur est vécu par celui qui part et par celui qui reste. Celui qui immigré expérimente la douleur de ne pas être écouté – quelques fois en raison du manque de maîtrise de la langue –, de ne pas avoir sa croyance respectée, et de perdre l'expérience familiale. Celui qui reste ressent la douleur de l'incertitude et du vide, tout en conservant l'espoir d'un retour. Ainsi, la migration est un phénomène provisoire (*ibid*, 2006). L'espoir de la réunion à l'avenir est ce qui en fait un fait social total en soi.

En particulier à une époque où la globalisation favorise l'échange d'informations et pousse à des mouvements transnationaux tout en engendrant une crise de représentation des identités nationales, la migration devient la manifestation des biais politiques qui protègent le soi d'un étranger qui arrive et élaborent l'imaginaire d'une nation. C'est dès l'arrivée dans un nouveau territoire que les réseaux sont construits grâce à des technologies permettant d'établir une « *communauté illusoire* » – expression que reprend le titre de l'ouvrage de Marc Augé (2010) – est constituée.

L'immigration est structurée sur la base de représentations collectives<sup>27</sup>, qui se réalisent à partir du moment où elles façonnent la construction de l'individu migrant (Sayad, 2006). Un non-national est toujours quelqu'un privé de voix politique. L'obligation de neutralité où se trouve un migrant par rapport à la réalité politique du pays où il habite est présumée par l'État, dans la mesure à l'absence de légitimité de sa présence sur le territoire constitue un défi à la construction de l'imaginaire national. L'existence d'un individu dans le système international ne peut qu'être considérée par rapport à sa nationalité, qui constitue à la fois le mécanisme de reconnaissance de l'existence d'un individu en tant qu'un citoyen construisant la réalité quotidienne d'un pays.

Par la suite, l'invisibilité des conditions de travail – considérées à l'aune de l'égalité sociale, de la sécurité sociale, du droit à l'hébergement – est la seule façon de sauvegarder la hiérarchie sociale reposant sur une catégorie de construction de l'identité que nous appelons la nationalité. La

---

<sup>27</sup> Le concept de représentations collectives a été créé par Émile Durkheim dans son ouvrage *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (1902), en s'appuyant sur les symboles créés par la société avec pour objectif la désignation des valeurs morales et religieuses. Comprises comme des symboles mentaux, les représentations constituent une abstraction de la réalité sociale et agissent comme la verbalisation de catégories de pensée qui ne sont pas présentes dans la société, telles que le temps et l'espace. En somme, il s'agit de refléter les fonctions qui inconsciemment régissent la société en tant qu'une collectivité vivant individuellement des expériences spirituelles.

création de l'État-nation<sup>28</sup> en tant qu'un acteur politique et économique est une manière de légitimer l'existence des sujets dans le système international. Au fond, penser l'État moderne revient à penser la migration et la définition de la souveraineté d'un gouvernement comme un assujettissement de certains individus à d'autres – on peut ici évoquer les concepts de biopolitique et de biopouvoir comme matières de soumettre les individus à un discours dominant. Les migrants se soumettent aussi à la fois aux décisions centrales d'un gouvernement national, sans que leurs demandes soient prises en compte. Alors que leur existence demeure invisible aux yeux de celui qui les reçoit, les migrants sont le produit d'une histoire et d'une culture, et surtout font de cette réalité un espace de dialogue et d'échange de voix susceptibles de créer des discours qui montrent la relation de pouvoir intrinsèque au phénomène migratoire.

Un bon migrant est celui qui se soumet au pouvoir de l'État que l'accueille sans en faire un outil de résistance politique. Dès lors, l'existence de l'individu en tant que migrant est uniquement perceptible lorsqu'il se retrouve au milieu d'un contexte et d'un espace qui le construisent comme un sujet « en marge ». Cependant, le travail et la façon d'en faire la seule forme de visibilité de la migration est une façon de taire les sentiments relatifs à cette réalité. La migration ne peut jamais être tenue à distance des relations affectives tissées au sein de la famille et d'un espace qui rappelle au migrant son histoire passée, au cours de laquelle il a construit son identité et sa subjectivation. Débattre de la migration revient ainsi à parler du sensible et, par-dessus tout, à remettre en question les sentiments qui nourrissent des rapports faisant de la migration un phénomène toujours provisoire. L'articulation entre le passé et le présent est toujours présente dans la mémoire d'un migrant (Sayad, 2006).

La segmentation qui définit le tiers monde est basée sur la division internationale du travail (Spivak, 2009 ; Abélès, 2012). Alors que le Nord reçoit la main-d'œuvre, le Sud exporte une classe de travailleurs et fait miroiter des opportunités qui rendent le migrant inférieur aux natifs, en plus de différencier ces deux groupes en les renvoyant à leurs origines.

J'ai personnellement été confronté à un exemple de cet imaginaire de l'opportunité et d'une possible ascension sociale à travers un dialogue avec un migrant de la Côte d'Ivoire. J'étais à Paris,

---

<sup>28</sup> L'État-nation est un concept politique qui émerge au début du XIXe siècle en Europe sous l'influence des idées du siècle des Lumières, en lien avec le fait que le pouvoir émane du peuple et de sa culture. En unissant les idées de l'État en tant qu'un espace géographique gouverné par une autorité souveraine et de la nation comme une unité culturelle consciemment imaginée par un groupe, l'idée de l'État-Nation est une catégorie historique qui fait référence à l'union entre gouvernement souverain et représentation idéologique de la culture d'un peuple (Habermas, 2013).



dans la Place de la République, et je me suis assis à côté d'un jeune homme noir. J'ai allumé une cigarette. Il m'a regardé et m'a demandé ma nationalité. Je lui ai dit que j'étais brésilien. Il m'a immédiatement répondu qu'il était sûr que je n'étais pas français. Selon lui, un français ne s'asseyait jamais sur le même banc que lui. Sans-papiers au chômage, il m'a raconté que la pire erreur de sa vie était d'avoir pensé qu'il retrouverait du boulot en Europe. Après avoir travaillé dans un restaurant, il habitait au crochet de l'ami d'une ex petite-amie en attendant trouver un travail et de mettre de l'argent de côté pour rentrer dans son pays. À ce moment-là, j'ai senti qu'il semblait être invisible aux yeux de tous qui y passaient. Or, sa présence n'était guère invisible. Un grand homme ne pourrait pas passer inaperçu dans la rue. Il s'y trouvait, mais il était de toute façon ignoré par les yeux de tous. La colonisation est la condition *sine qua non* qui a permis de générer un flux dense et prolongé d'immigration (Sayad, 1999). Lorsque l'on parle d'une migration de la colonie vers la métropole, il est important de souligner qu'un colonisé est toujours rendu invisible politiquement et historiquement. La migration algérienne en France en est un exemple.

Considéré comme une des premières vagues de migrations issues du Tiers monde en direction de l'Europe, la migration algérienne va chercher ses racines dans le milieu rural algérien. Des jeunes hommes célibataires laissent leurs familles et partent en quête de travail dans les villes françaises. En raison des conditions précaires de travail, des bas salaires et de l'obligation d'envoyer de l'argent à leurs familles, l'établissement de ses migrants dans les banlieues devient une réalité. Le milieu rural se déplace vers les zones urbaines, considérées comme « périphériques », créant ainsi un territoire où transparait une nouvelle réalité, en même temps qu'il crée un rapport de nostalgie et de liaison avec l'espace vécu au passé. L'articulation entre le sentiment de nostalgie présent durant tout l'« exil » – appelé par Sayad d'« *el ghorba* » (1999 : 101) est mise en place et construit un va-et-vient entre le passé et le présent. Être migrant, c'est n'être ni ici, ni là-bas. C'est être physiquement dans un espace, mais avoir sa pensée dans l'autre. Comme l'illustre le titre de l'ouvrage de Abdelmalek Sayad (1999), être migrant revient à vivre constamment dans une situation de « *double absence* ». D'après l'auteur, « l'immigré est ici et là-bas, il présent et absent ou, en inversant les termes, il est deux fois présent et deux fois absent : ici, il est présent physiquement, matériellement, de manière corporelle seulement, et absent moralement, mentalement, en esprit ; là il est, dans les faits, physiquement, matériellement, corporellement absent, mais il est moralement, mentalement, imaginativement et spirituellement présent (p. 162).

La condition de migrant dans un pays comme la France, par exemple, est construite par une liminalité perpétuelle. Être migrant ici, c'est ne pas être écouté alors que l'on crie quotidiennement. La liminalité, dont l'identité d'un migrant fait partie, est dotée d'un caractère temporel non défini. Ainsi, de la même façon que le départ est le moment initial d'une trajectoire migratoire, le retour est le réflexe de toutes les actions et expériences déjà vécues durant cette période. Même si l'individu passe toute sa vie loin de ses origines, il se tourne sans cesse vers son passé lorsqu'il articule ses sentiments et sa vie quotidienne. Le contact avec ses proches, l'objectif de leur donner du pain, le stimule à continuer de travailler. C'est tout cela qui structure la réalité d'un migrant.

## **2. La diaspora indienne en France**

Parler d'une diaspora revient à parler d'un concept qui était, originellement, biblique et s'appliquait à la dispersion de la population juive et de leur culture. Accéder aux diasporas contemporaines, en particulier celles qui gardent une relation avec leurs racines plongées du colonialisme, c'est traiter d'enjeux qui débordent sur le champ politique. Le terme « diaspora » n'a commencé à être utilisé dans le milieu académique qu'au début du XXe siècle, pour traiter des flux de cultures dans le monde et de leur impact sur les économies émergentes (Leclerc, 2004). La plupart des études ont encore pour objectif d'étudier l'important flux de migration qui a lieu vers des pays anglophones tels que l'Angleterre, les États-Unis et, ces dernières années, le Canada (Vuddamalay, 2009). Toutefois, Paris est vue comme la deuxième ville à accueillir la plus grande population indienne d'Europe (Trouillet, 2013), avec une importante présence de Tamouls issus de la région de Pondichéry en Inde et du Sri Lanka, outre d'autres Indiens qui migrent en France afin de retrouver une opportunité sur le marché de travail européen (comme, par exemple, la plupart des Indiens que j'ai pu rencontrer à Marseille). Les migrants sud-asiatiques clandestins en France, en grande partie originaires du Pakistan et du Bangladesh, forment une vague de migration produisant du « travail au noir » qui est en accroissement constant depuis des années 1980, conséquence des politiques publiques adoptées dès 1962 par la Grande-Bretagne dans le but de restreindre sa politique de migration pour les personnes originaires de la Commonwealth (Vuddamalay, 1989).

Lorsque l'on parle de diaspora indienne, on fait référence à un moment précis dont l'origine remonte à la période coloniale du XVIIIe siècle (Trouillet, 2015). La présence du pouvoir dans la métropole et l'implantation de ce que Max Gluckamn (1987) appelle la « situation coloniale » – les comportements découlant du conflit entre deux communautés dans un certain espace-temps –

nourrit le flux entre la métropole et la colonie, à travers une dépendance structurelle et bureaucratique. En même temps que la colonie doit être réglementée par l'empire, ce dernier doit connaître la structure et le peuple qu'il colonise. La migration des Indiens en dehors du sous-continent indien est inaugurée par la mobilité sociale occasionnée par les postes de travail en Indochine ou même en Europe.

Le rapport entre la France et l'Inde est une relation ambivalente bien qu'elle n'ait pas une ampleur coloniale remarquable – a contrario de la relation de la diaspora indienne avec l'Angleterre, en particulier à l'époque du Commonwealth (Sommerville et Dhudwar, sans date) – met en jeu un rapport étroit de pouvoir, récent, qui renvoie à l'occupation britannique entre le XVIII<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècles. La fameuse « Inde Française » ne fut que « rendue » aux indiens qu'après l'indépendance de l'Inde Britannique. C'est à la fin des années 1950 que la France quitte son domaine dans la région de Pondichéry, mettant fin à la première guerre d'Indochine avec la reddition du Japon face au mouvement révolutionnaire local (Cadeau, 2015).

Les indiens, même si leur présence n'est pas aussi remarquable que celle des Algériens ou des Chinois, font partie d'une population transitant sur le territoire français depuis l'année 1724, quand les premiers commerçants arrivaient sur sol français. Des registres attestent que l'entrée de ces indiens avait lieu via des villes portuaires comme La Rochelle, Bordeaux, Nantes, Brest, Paris, voire Marseille (Servan-Schreiber et Vuddamalay, 2007). Quoique limitée, la présence des Indiens visible, notamment à Paris.

En 1763, le traité de Paris est signé et marque la fin de la Guerre des Sept Ans<sup>29</sup>, restreignant le nombre de soldats déployés en Inde par la France. Bien que la dispute entre la France et la Grande-Bretagne pour la domination des routes maritimes et commerciales reliant l'Europe et l'Inde ne soit pas encore finie, la France renforce son pouvoir en établissant chaque fois d'avantage son pouvoir dans la région de l'est de l'Asie (Gressieux, 2004). En 1777, le parlement de Paris déclare que les Indiens et les Africains ont le même statut, renvoyant les indiens à une situation de marginalité et invisibilité (Servan-Schreiber et Vuddamalay, 2007).

---

<sup>29</sup> La Guerre des Sept Ans a été marquée par une série de conflits entre les monarchies européennes au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle dont le prétexte reposait sur la prise de territoires, dont l'Amérique du Nord et le domaine commercial maritime du sous-continent indien (voir Castex, 2007)

Dès 1850, plusieurs Tamouls<sup>30</sup> – pour la plupart entre eux des commerçants et des soldats – partent de Pondichéry vers la région sud du Vietnam, la Cochinchine, afin d’occuper le territoire resté sous la domination française jusqu’après la Seconde Guerre Mondiale. La conquête de cette région, devenue légalement une colonie française en 1867, pousse plusieurs indiens à renoncer au système de castes et à la religion hindoue, se convertissant alors au christianisme pour être employés par l’État français comme traducteurs et assistants de l’empire. L’Indochine devient donc la seconde métropole du le peuple tamoul (Pairadeau, 2007 ; Goreau-Ponceaud, 2008). Ces travailleurs entretiennent des relations avec l’Inde en s’y rendant régulièrement –aux frais de l’État – pour profiter de leurs congés annuels. Néanmoins, une nouvelle identité vietnamienne est tissée par le biais des mariages entre Indiens et Vietnamiens. Quelques Musulmans, à leur tour, comme nous le raconte Dassaradanayadou, (2007), établissent un double mariage et une double famille, c’est-à-dire qu’ils constituent une famille en Inde et l’autre en Indochine, poussant ainsi au le développement d’une génération dont l’identité est basée sur la culture indienne et vietnamienne.

Bien qu’ils ne soient pas libres comme les Européens, ni même des esclaves tels que les Africains, les Indiens bénéficiaient d’un statut liminaire lors de leur arrivée en France. Il s’agissait pour la plupart d’hommes seules dont l’objectif était d’établir un commerce en France, et leurs familles n’ont migré en France qu’au début du XXe siècle (Servan-schreiber et Vuddamalay, 2007) et se sont installées dans la banlieue parisienne ou dans la zone située entre la gare du Nord et la gare de l’Est (Goreau-Ponceau, 2008).

L’Inde Française comportait des zones situées dans les actuels états indiens. Avec l’adoption du Traité de Paris (1814), la France – quoique strictement – a ainsi assuré son pouvoir sur les états de Tamil Nadu, d’Andhra Pradesh, du Kerala et du Bengale-occidental. Dans chacun de ses états, seules quelques villes étaient gouvernées par l’empire français. Au sud-est, Tamil Nadu, Karkikal et Pondichéry étaient considérées comme faisant partie de l’empire français ; dans l’Andhra Pradesh, l’état au nord de Tamil Nadu, c’étaient la ville de Yanon qui appartenait à l’administration de Pondichéry ; au Kerala – dans l’extrême sud du pays –, Mahé était gouverné par la France ; *last but not least*, Chandernagor, dans la région du Bengale-occidental – à la frontière avec Bangladesh (Gressieux, 2004).

---

<sup>30</sup> Le peuple tamoul comprend les habitants de l’État de Tamil Nadu, région sud-est du territoire, et du Sri Lanka. Toute cette région saisit l’Inde Française. Une grande part des habitants de la région travaillait pour l’empire français dans le domaine de la région de l’Indochine, particulièrement au Vietnam, en tant que représentants de l’État français à cause du domaine de la langue française et de la proximité culturelle avec le pays.

Tout d’abord, en 1949, un référendum fondant le département du Bengale-occidental a été signé, rendant la ville de Chandernagor à l’Inde. Quelques années plus tard, en 1954, sont signés les Accords de Genève, mettant fin à la Première guerre d’Indochine, et la France prend la responsabilité de quitter les territoires asiatiques. Pourtant, ce n’est qu’en 1956 que le territoire est cédé, par traité qui entrera en vigueur six ans plus tard, en 1962 (Dassaradanayadou, 2007). C’est précisément à ce moment, entre 1956 et 1962, que l’immigration depuis l’Inde Française *vers* la France commence à être perceptible. D’après données de 2007 (*ibidem*), on estime que plus de 50 000 citoyens d’origine tamouls sont venus en France. Même si une petite partie des migrants sud-asiatiques en France sont musulmans, la plupart sont de pratiquants de l’hindouisme ou du christianisme (Vuddamalay, 1989).

En 1889, un événement symbolise le lien entre l’Inde et la France. Cette année-là, Gandhi se rend à Paris pour l’exposition universelle des cultures. Ces manifestations ont lieu depuis 1838, à partir du moment où s’est développée l’habitude d’amener des danseurs pour y présenter des spectacles de danses folkloriques devient une habitude<sup>31</sup>. En 1902 et 1906 respectivement, deux expositions coloniales ont lieu dans le Jardin d’acclimatation à Paris, où des éléphants, des troupes de danseurs et des symboles culturels indiens participent de la construction d’une image folklorique de l’Inde, de sa spiritualité et de sa culture ancestrale (Servan-Schreiber et Vuddamalay, 2007 ; Trouillet, 2015).

Une élite intellectuelle indienne commence à s’installer en France au début du XXe siècle. Un grand nom de cette époque est celui de Dvarakanath Tagore, qui devient alors professeur de littérature indienne à l’université de Strasbourg (Servan-Schreiber et Vuddamalay, 2007). Un autre nom important est celui de JRD Tata. Né à Paris et fils de Ratanji Dadabhoj Tata, célèbre entrepreneur parsi indien, créateur du groupe Tata qui a depuis fondé la compagnie Air India, il vit toute sa vie en France. Mort à Genève, il est enterré au Père-Lachaise en 1993.

Au cours de la Première guerre mondiale, l’armée indienne a lutté aux côtés de la France et de la Grande-Bretagne. Ses troupes sont passées par la France et arrivées sur le territoire français par le port de Marseille. En embarquant dans le port de Karachi et Bombay à la mi-août, les soldats

---

<sup>31</sup> Dans la seconde partie de ce travail, la présence d’une de mes informateurs à Marseille permet de montrer comment sont valorisées la culture et le folklore indien. Pendant mon séjour, j’ai pu rencontrer deux femmes indiennes professeuses de danse d’origine indienne à Marseille dont le travail englobe la propagation de la culture et de l’histoire indienne en France. Encore que peu perceptible dans la ville, des événements importants pour la culture hindoue – tels que le festival de Holi et la fête du Diwali – sont célébrés par un réseau d’indiens.

ont débarqué sur le quai de La Joliette le 26 septembre (Gressieux, 2007) Ensuite, la seconde division d'Indiens est arrivée à Marseille en octobre. L'arrivée de ces soldats causaient autant d'étrangeté que la population de la ville, même si la population de la ville était déjà habituée aux migrants africains – particulièrement maghrébins, ce qui fait, comme le raconte Douglas Gressieux dans son ouvrage *Les Troupes Indiennes en France* (2007), qu'une foule les a accueillis sur la Canebière. En marchant depuis le port, les Indiens sont passés par le Vieux Port et la Plage du Prado et se sont installés dans le Parc Borély. En raison de leurs longues barbes et de leurs turbans, tous étaient appelés « Hindous » bien qu'il y ait eu plusieurs soldats sikhs dans le bataillon.

Marseille est pourtant un espace symbolique de la relation entre l'Inde et la France. En 1931, Gandhi, en voyage pour Paris, passe par Marseille où il est accueilli par une foule d'étudiants (Servan-Schreiber et Vuddamalay, 2007). Le port de Marseille accueillait régulièrement des Indiens à cet époque-là, qu'il s'agisse de Gandhi ou des bataillons ayant lutté pour la France dans la Première guerre.

Le flux de migration entre l'Inde et la France demeure tenu jusqu'à la fin des années 1960. À la fin de cette décennie-là, l'indépendance de l'île Maurice entraîne un mouvement migratoire vers la France. Quelques ans plus tard, la guerre pour la libération du Bangladesh éclate ; un grand nombre d'Indiens – sachant que le territoire était encore unifié – viennent chercher refuge en Europe, et la France les accueille au titre du droit d'asile (Trouillet, 2013). Une partie de ces migrants-là s'installe aux alentours de la rue Faubourg Saint-Denis, dans le 10<sup>e</sup> arrondissement de Paris, une zone située entre la gare du Nord et le métro de la Chapelle. Cet espace en vient à être surnommé la « little Jaffna » (Dequirez, 2007). En 1974, une première épicerie est ouverte sur le boulevard de la Chapelle. Par la suite, d'autres commerces de vêtements et d'articles hindous s'environs, spécialement où l'on appelle aujourd'hui « Le Passage Brady » (Jones, 2003).

Peu après, la guerre civile du Sri Lanka<sup>32</sup> éclate et une partie de la population hindoue du pays – minoritaire par rapport à la population bouddhiste – demande asile dans les pays d'Europe, notamment en France. La plupart des migrants hindous qui habitent à Paris aujourd'hui y sont arrivés suite à ce conflit armé en tant que migrants sous le statut du « regroupement familial »

---

<sup>32</sup> Conflit qui a duré plus de 20 ans, la guerre civile du Sri Lanka a pris la forme d'un combat entre Bouddhistes et Hindous pour le contrôle de l'île. Luttant pour l'indépendance de la région nord-ouest du pays, les Hindous sont représentés par le peuple tamoul, en particulier par l'organisation Tigres de Libération de l'Îlam Tamoul, qui sera désormais considérée comme un groupe terroriste par les États-Unis, le Brésil, le Canada, l'Australie et l'Union Européenne. Ce n'est qu'en 2009 que le conflit cesse suite à la mort du principal leader du groupe (Subramanian, 2015).

(Déquierez, 2007). De nouveau dans les années 1980, un autre conflit armé entre le gouvernement central indien et les militants du Khalistans<sup>33</sup> pousse la diaspora de la communauté sikhe à immigrer en Europe. Compte tenu des politiques restrictives de la Grande-Bretagne, la population sikhe arrive en France et trouve du travail dans le milieu de la construction civile et de la confection de vêtements. Un peu plus tard, un lieu de culte est créé dans la banlieue parisienne. En 1990, quelques hommes sikhs réussissent à amener leurs familles sur le sol français en ayant recours à la procédure du « regroupement familial » (Moliner, 2007).

Dès 1995, le Festival Ganesh est organisé. Ayant lieu toujours en septembre aux alentours du temps Sri Ganesh et du boulevard de la Chapelle ; ce jour de célébration est une fête réunissant des Hindous venant de partout en France, et où les fidèles s'approprient de l'espace public.

---

<sup>33</sup> Le mouvement du Khalistan est un groupe séparatiste originaire du département de Punjab en Inde, région ayant une frontière avec le Pakistan, où se trouve la plus grande partie de la population sikhe du pays (Kinnvall, 2009).



**Figure 01 :** Temple Ganesh à Paris, rue Pajol, 18<sup>e</sup> arrondissement. Connu pour être l'un des temples les plus fréquentés par les Hindous de la région parisienne, il est responsable de la promotion du Festival Ganesh ayant lieu tous les mois de septembre. En 2018, le festival a eu lieu le 13 septembre. (<http://www.templeganesh.fr>)





**Figure 02 :** Intérieur du temple. Plusieurs dieux ont été amenés de l'Inde pour créer une ambiance sacrée et religieuse. Ouvert tous les jours de la semaine jusqu'au soir, le temple « emploie » quelques Brahmanes, qui sont responsable de la conduite des moments de cultes tous les soirs.



**Figures 03 et 04 :** Passage Brady, rue Faubourg Saint-Denis, 18<sup>e</sup> arrondissement de Paris. Le passage traverse les deux côtés de la rue Faubourg Saint-Denis. Il comporte des boutiques d'esthéticien, différents magasins et surtout des restaurants, dont les menus proviennent de divers endroits de l'Inde.

### 3. Marseille : un lieu de refuge

Je n'étais jamais venu en France avant mon arrivée en septembre 2018. Avant d'y arriver, j'ai décidé de lire un peu sur Marseille, où j'allais habiter, sur son histoire et ses liens avec la Méditerranée. Or, c'est seulement à partir du moment où j'y suis arrivé que j'ai pu percevoir le rôle de cette ville remplie de plusieurs cultures, groupes et croyances. Avant mon arrivée à Marseille, je suis resté quelques jours à Paris et j'ai l'occasion d'observer la ville et de vivre la diversité de l'espace public français. Bien que la laïcité soit la « religion » de l'État républicain, le voile des femmes musulmanes, les vêtements et les turbans africains sont la présence vivante d'une diversité culturelle et de différentes façons de se mettre au monde.

En arrivant à Marseille, le décalage entre la réalité de cette ville et celle de Paris m'a étonné. La ville du sud, par où des marchandises et des gens sont passés depuis l'orée de l'histoire du vieux continent, est notable. Arrivant à Marseille, j'ai eu la sensation est de ne pas me trouver sur le territoire français. En marchant dans les rues de Belsunce, un quartier à la limite entre le Vieux-Port et la rue de la République, j'ai constaté que la religion musulmane fait partie de cette ville. La cuisine arabe et les petits commerces du centre-ville m'emportaient au Maroc ; ou plutôt, comme je ne le connais pas, j'avais l'impression de voyager de nouveau en Inde. Les déchets dans les coins, les vêtements accrochés aux fenêtres, les enfants jouant au milieu des voitures, tout cela m'amenait à une réalité différente de celle vue à Paris, à Aix-en-Provence ou à Toulouse. La liberté de communication entre les gens, les cris dans le portable, la langue arabe toujours vivante dans les boulangeries, semblaient s'opposer à toutes mes attentes construites à l'égard d'une ville considérée comme la capitale européenne de la culture par l'Unesco en 2013. Pierre Bourdieu (1993) expose son idée des « espaces de point de vue », selon laquelle le conflit entre de différentes façons de voir le monde, c'est-à-dire le combat entre la manifestation de diverses subjectivités dans un même espace, est ce qui crée le macrocosme de cette localité. L'écart entre les discours contradictoires et conflictuels engendre une souffrance qui construit le paysage de la ville. Et c'est cela, la réalité marseillaise.<sup>34</sup>

Marseille est un objet d'études de l'anthropologie et de la sociologie depuis de nombreuses années. La diversité des représentations des dynamiques de pouvoir dans la ville est également explorée par les sciences politiques et par plusieurs domaines des sciences sociales et humaines.

---

<sup>34</sup> À l'égard de la construction de l'espace urbain à Marseille, voir Bullen 2012.

Une ville réputée violente, où la criminalité est ordinaire et attribuée aux migrants, la grande présence de l'État vécu par le biais du milieu des associations, des cités financées par le gouvernement local et le la place du clientélisme dans la prise de décisions sont des sujets amplement débattus en France.<sup>35</sup>

Dans une étude sur le rôle et l'histoire de la migration à Marseille, Émile Temime et Pierre Echinard (1989) ont montré que la ville peut être considérée au prisme du parcours de ce qu'ils appellent une « ville carrefour », c'est-à-dire une ville où les chemins de diverses cultures s'entrecroisent, se rencontrent et constituent un nouveau territoire. Alors que pour Temime et Echinard, Paris est un lieu d'asile – que Michel Agier (2015a) définit pour sa part comme une « ville-refuge » –, Marseille est une ville de passage, un endroit par où transitent non seulement des marchandises, mais aussi le chemin par où des migrants venus de toute l'Europe et qui accèdent à la mer Méditerranée grâce au port de Marseille, encore aujourd'hui l'un des plus grands d'Europe. Le port de Marseille est ainsi exploité pour des opportunités de travail pour les migrants, par exemple, l'une de mes interlocutrices venues à Marseille pour travailler dans une grande entreprise d'importation et d'exportation qui officie sur le port. Ce lieu stratégique de Marseille, au bord de la Méditerranée, région centrale du globe, peut être considéré encore aujourd'hui comme une zone d'influence pour la migration. Quoique le port ne soit plus l'actuelle porte d'entrée sur le territoire français, il permet néanmoins de subvenir aux besoins de nombreuses personnes, que ce soit grâce aux marchandises qui y arrivent, aux emplois dans les grandes entreprises qui exploitent l'activité portuaire et développent l'économie locale, ou même à la représentation du port en tant que symbole de l'imaginaire et de l'histoire marseillaise, dans une ville composée de territoires, tels que les connus quartiers nord, où la stigmatisation est alimentée par le récit d'un quotidien illégitime.

---

<sup>35</sup> L'ouvrage de Phillipe Pujol *La fabrique du monstre* (2016) décrit les expériences d'un journaliste qui est intervenu durant des années dans les quartiers nord de Marseille. Cette zone est connue pour être une aire industrielle où plusieurs groupes de migrants se sont installés après leur arrivée dans la ville. La cocaïne, la misère et l'absence de moyens de locomotion des habitants des hébergements financés par l'État sont ainsi explorées par le journaliste, qui met en lumière le décalage entre l'imaginaire que la France se fait d'elle-même et la réalité de cette zone. Le pouvoir public agit comme une force dans la dynamique de distribution de revenus et des logements aux groupes concernés qui sont, dans la plupart, des migrants du Maghreb. Le clientélisme est donc une pratique qui est devenue la clé de la relation entre périphérie et l'État à Marseille. « Le mot 'clientélisme', employé souvent à tort et à travers pour dénoncer l'immoralité des notables, n'a de pertinence que lorsqu'il désigne des relations politiques où la distribution des ressources publiques est la résultante d'une relation personnalisée » (Peraldi, Dumont et Samson, 2015).

Michel Agier (*ibidem*) et Colette Pétonnet (2018)<sup>36</sup> considèrent que la ville est essentiellement un phénomène en mouvement. La ville est construite par les pratiques quotidiennes et par les personnes qui y habitent. La migration est donc un acteur fondamental de Marseille dans la mesure où c'est cet espace qui accueille des citoyens de plusieurs nationalités, en particulier issus des pays du Maghreb.

Dès que je suis arrivé à Marseille, j'ai dit à une amie à l'université – une jeune fille de la troisième génération de migrants, dont les parents sont arrivés en France avant l'indépendance algérienne – que je n'étais pas habitué à cette quantité de diversité de cultures africaines et orientales visibles dans la ville, surtout étant donné que l'histoire et les images du passé transparaissent sur les bâtiments du centre-ville. Je ne me sentais pas en France. Tout mon imaginaire sur ce qu'est une ville « à la française » achoppait contre la réalité. Ma collègue m'a donc raconté que Marseille est considérée comme la « petite Algérie ». À partir de ce moment, j'ai commencé à percevoir et à observer que l'importante population maghrébine du centre-ville constitue un élément fondamental de la construction de l'espace. L'économie et les échanges qui ont lieu autour du Vieux Port ou dans les quartiers nord – considérés par le média comme les plus dangereux de l'Europe, où la circulation de cocaïne et d'héroïne sont des transactions habituelles – sont à la base de l'économie marseillaise. L'ample réseau des restaurants de kebabs, de boulangeries et de salons de thés est présent dans le paysage de la ville ; c'est dans ces établissements que les cultures et les langues arabes sont vécues et pratiquées.

Alors que je m'adaptais encore à la ville, un collègue brésilien doctorant habitant à Aix-en-Provence est venu à Marseille et il m'a invité à déjeuner ensemble. Nous avons décidé de manger quelque chose de pas cher aux alentours du 1<sup>ère</sup> arrondissement (quartier de Belsunce). Dans les petites ruelles, on pouvait trouver de nombreuses options similaires, comme des kebabs, des pizzas ou des couscous. Après avoir décidé de manger dans un restaurant où la télévision était allumée avec un programme en arabe et où la plupart des clients mangeaient avec leurs mains en même temps qui parlaient en arabe, est venu le moment de payer. J'ai alors découvert avec surprise que je ne pouvais pas payer par carte, aucune carte n'était acceptée. Mon collègue m'a prêté d'argent

---

<sup>36</sup> Je crois qu'il est pertinent ici de citer les mots de Pétonnet (*ibid* : 147) : « La ville est un mouvement perpétuel : mouvement des gens, qui possèdent tous divers lieux d'élection et d'activités, ou qui dérivent ensemble à la même heure, évoquant un flot parce qu'on ne peut rattacher personne à son territoire, mouvements pendulaires et orbites individuelles des gens ; mouvements des choses, vitrine qui se renouvellent à chaque saison, commerces qui changent de destination, qui changent la rue, et ceux qui assurent la continuité des générations ; vieillissement, mort, renaissance des maisons.

et m'a conseillé de jamais sortir sans espèces pour aller manger dans ces restaurants. Ce restaurant m'a rappelé l'autonomie et l'indépendance de ces groupes. J'étais dans le centre-ville, où se trouvent le McDonalds, un Burger King, les Galeries Lafayette et C&A, mais je me trouvais dans un contexte situé à l'extérieur de ce cycle transnational de services et de marchandises. Tout dans ce restaurant était arabe, depuis le couscous jusqu'au programme télévisé et la langue parlée. En résistance contre le paiement d'impôts, les restaurateurs niaient leur insertion dans le contexte d'un espace complètement occidentalisé, montrant la résistance des racines orientales dans le pays du colonisateur. L'ambiance de ce restaurant constituait une virtualité reliant les travailleurs au Maghreb. Il s'agissait d'un morceau du Maghreb sur sol français.

Lorsque je donne à voir la ville de Marseille comme un espace où la migration est vécue constamment, il importe de souligner que le mouvement de la ville est ce qui constitue la réalité urbaine du « faire-ville », laquelle peut être définie comme le regard anthropologique sur cette catégorie appelée « ville » (Agiar, 2015b). Quels sont les rapports entre les individus et l'espace ? Comment est construite la ville, de jour et de nuit, au fil du temps ?

Au XVII<sup>e</sup> siècle, une communauté d'Italiens était déjà visible dans la ville. Avec le temps, des Espagnols, des Allemands et des Africains font également leur apparition dans cet espace. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, la migration de passage due à l'économie portuaire était un phénomène récurrent. Les mariages mixtes sont devenus ordinaires entre les jeunes migrants (Temime et Lopez, 1990).

Avec le début des hostilités d'où a découlé la Première guerre mondiale, Marseille reçoit un important flux de migrants issus de divers endroits d'Europe. La migration marseillaise est alors une migration « dans l'Europe ». La ville devient un lieu de refuge et de passage pendant cette période. Les Italiens y cherchaient du travail et des opportunités pour se créer une nouvelle vie. S'installant dans le centre-ville et aux alentours du Vieux Port, ces migrants vivaient dans de petites chambres d'hôtels en se regroupant par communauté d'individus avaient de mêmes origines et de même nationalité. Progressivement, la ville se transforme en un pôle industriel dont la demande de main-d'œuvre s'accroît. La souffrance de l'exil entretient l'appartenance à un groupe, en poussant à la création d'associations, d'espaces où les migrants rencontrent leurs compatriotes et créent une communauté, en d'autres termes des espaces où le sentiment d'appartenance et de décalage peut être partagé (Attard-Maraninchi et Temime, 1990).

Tout au long de l'histoire coloniale, des conflits émergent et la ville accueille les Arméniens qui fuient les conflits armés de l'Union Soviétique, les Algériens issus du milieu rural cherchant

un emploi dans la métropole. Plus la réalité conflictuelle s'accroît entre les frontières européennes, plus Marseille reçoit des communautés fuyant leur patrie d'origine. Une réalité cosmopolite devient présente dans la ville. Néanmoins, le terme « cosmopolitisme ne signifie pas ici brassage, mais plutôt juxtaposition de populations inassimilables les unes aux autres. Il n'y a plus ici l'étranger et l'autochtone, mais bien des groupes étrangers que l'on prétend reconnaître, opposer et classifier » (Attard-Maraninchi et Temime, 1990 : 85).

Étant donné que Marseille est considérée comme une ville qui ne répond pas aux attentes de l'urbain français traditionnel, si l'on la compare à Paris ou à Lyon, elle devient une « ville à la marge ». Une ville où se trouve une urbanité en même temps que l'on peut y déceler les caractéristiques des pays d'émigration. C'est l'Algérie, c'est l'Italie, c'est l'Afghanistan. C'est l'Inde et le Brésil aussi. Tous ces lieux s'expriment à travers Marseille, et c'est la ville elle-même qui met en lumière son identité « cosmopolite ». Le Vieux Port est encore aujourd'hui l'expression de ce qui fait de Marseille une ville singulière : le mouvement des arrivées et des départs. Selon Jean Viard (1995 : 131), « (...) les drames et les misères qui amenèrent ces hommes faisaient plutôt place ici à l'espoir, ce qui a donné à ce grand passage une force considérable dont la ville a tiré profit. Mais si j'insiste aussi longuement sur ce que ce lieu a vu, c'est parce que Marseille ne peut se comprendre sans la mémoire de tous ces quartiers, de toutes ces maisons, de tous ces hommes ; ceux qui ont travaillé, ceux qui les ont logés, nourris, transportés ; tous ceux aussi qui se sont enrichis, énormément, de ce trafic. Marseille est la somme de ces mémoires ».



**Figure 05 :** Photo du coin de la rue d'Aix et de la rue Nationale dans le quartier de Belsunce, centre-ville. Sur la photo, une pâtisserie orientale. Sur la rue d'Aix, il est possible de trouver migrants venant de plusieurs endroits, comme des Maghrébins et des Chinois qui ont établi leur commerce de vêtements ou d'articles typiques de leur culture, tels que des costumes pour les mariages, de CDs de chants arabes, des livres, ainsi que des chaussures produites en Chine.





**Figure 06 :** Rue du quartier Belsunce, centre-ville, où l'on peut voir la saleté, les graffitis et la dégradation typiques de la ville, en particulier dans les quartiers de Belsunce et de Noailles, tous deux situés au centre-ville aux abords du Vieux Port.



**Figure 07 :** Rue dans le quartier de Noailles, connu pour son marché qui se tient devant l'entrée du métro quelques jours de la semaine. Il s'agit de l'un des quartiers les plus pauvres de la ville. Pendant mon séjour, deux bâtiments sont effondrés dans ce quartier, entraînant beaucoup de nombreuses manifestations pour le droit au logement et pour la réhabilitation du centre-ville

## Conclusion

Le principal objectif de ce chapitre a été de démontrer comment un parcours ethnographique répond au terrain au fil du déroulement de la recherche. En outre, j'ai tenté d'introduire le lecteur aux apports théoriques auxquels j'ai eu recours, ainsi que la façon dont j'ai mené mon entrée sur le terrain et le choix de mes informateurs. J'ai surtout essayé de souligner que l'ethnographie construite dans ce texte est le fruit d'un projet qui s'est trouvé modifié et a acquis une nouvelle sensibilité dès mon arrivée à Marseille. La construction de la problématique et de la relation a progressivement été élaborée à l'aide des discours et des intérêts de mes interlocuteurs, outre le fait que l'absence d'études universitaires dans ce domaine se faisait cruellement ressentir pour pallier l'invisibilité de ces individus.

J'ai cherché à exposer et à introduire un aspect politique qu'il me semble intéressant de souligner : le lieu d'où proviennent la parole de celui qui écrit cette recherche et le symbolique que tout cela souligne. Les symboles et les espaces sont des objets de l'anthropologie, et je crois qu'explorer la réflexion qui se fait jour à partir d'une étude s'opposant à la tradition anthropologique de l'homme européen étudiant des peuples « oubliés » par l'histoire est une condition sine qua non pour permettre de penser d'autres espaces de recherche où l'anthropologie devient progressivement un moyen de résistance.

Cette partie initiale a permis de développer une conception de la ville comme un mouvement constant d'édification d'espaces et de territoires, ainsi que d'effectuer un bref historique de l'espace Marseillais, ont été développées dans cette partie initiale. Le débat conflictuel entre l'hégémonie française et l'Inde pour ce qui touche à l'étude sociale d'une société orientale, mais surtout le phénomène de la migration en tant qu'un élément ambivalent, sont devenus central pour penser la construction d'une ethnographie portant sur les marges urbaines. La ville de Marseille est également symbolique si l'on pense au rôle de l'Inde comme soutien géostratégique et culturel. C'est par Marseille que sont arrivés les soldats qui luttèrent aux côtés de la France pendant la Première guerre mondiale, c'est par Marseille que Gandhi passa durant pour se rendre à Paris.

J'essaierai par la suite de vous montrer ce que symbolise le parcours migratoire de mes interlocuteurs par rapport à une diaspora en quête de formation professionnelle et d'opportunités de travail. Toutefois, une autre question vient à l'esprit : comment la culture indienne est-elle représentée dans cette ville ? Les restaurants ont été une manière de percevoir l'articulation de cette

culture dans paysage d'un quotidien perçu comme « cosmopolite ». Tout comme l'imaginaire français concernant la cuisine et la culture indienne nourrissent ma perception de l'identité de mes informateurs, il provoque aussi un questionnement : qui construit ces espaces et comment sont-ils vus par les Indiens ?

## Chapitre 03 : De l'Inde vers la France

*(...), immigrer c'est immigrer avec son histoire (l'immigration étant elle-même partie intégrante de cette histoire), avec ses traditions, ses manières de vivre, de sentir, d'agir et de penser, avec sa langue, sa religion ainsi que toutes les autres structures sociales, politiques, mentales de sa société, structures caractéristiques de la personne et solidairement de la société, les premières n'étant que l'incorporation des secondes, bref avec sa culture. (Abdelmalek Sayad, « La Double Absence » : 19).*

Les parcours migratoires s'accomplissent en partant d'un décalage d'idées et de cultures. Dans ce chapitre, j'essaie d'entrelacer les parcours migratoires qui symbolisent ce mouvement et les raisons pour lesquelles les destins de ces sujets retracent une trajectoire où Marseille est leur point de chute actuel, qu'il s'agisse d'un lieu de passage ou qu'une autre raison les ai poussés à séjourner dans cette ville. Les études, les relations amoureuses, les différentes manières d'être en exil sont les conséquences d'un projet migratoire dont le début s'achève dès que se font jour nouvelles attentes, parfois déjà prévues, ou conséquences des faits soudains et quotidiens, comme connaître quelqu'un et en tomber amoureux tout de suite. Quels sont les désirs et les impulsions qui poussent les migrants à être ici ?

Discuter de la relation entre l'Inde et la France dans ce chapitre revient à analyser l'expérience des migrants indiens en France et leur liaison, ou pas, avec leurs origines. C'est-à-dire à comprendre l'agentivité de ces individus jouant un rôle parmi les différentes diasporas postcoloniales, dont le débat sur le développement a ses racines dans ce que l'on appelle le Tiers monde.

Pourquoi avoir choisi la France plutôt que les pays anglophones ? Quelles sont les raisons qui sous-tendent la relation entre une vie éloignée des origines et la découverte d'un nouveau lieu ?

### 1. Kedge Business School : le lieu plus Indien à Marseille

Un thème très débattu au fil des dernières décennies, particulièrement suite aux études sur globalisation, c'est le phénomène considéré comme « la fuite de cerveaux »<sup>37</sup>. La quête pour nouvelles opportunités de qualification dans les pays du dit Premier monde est chaque fois de plus

---

<sup>37</sup> La notion de « fuite de cerveaux » apparaît tout d'abord en Grande-Bretagne aux alentours des années 1960 pour essayer d'expliquer l'émigration des intellectuels anglais vers les universités américaines. Peu après, elle devient un symbole des études postcoloniales qui cherchent à comprendre – à partir d'une conception dialectique marxiste des

récurrente dans les discussions concernant le développement des nations considérées comme les « économies émergentes ». Il est question des gains et des pertes que représente la migration, outre la construction identitaire des descendants des anciennes générations, qui sont venus chercher l'ascension sociale en Europe ou aux États-Unis. Ce débat porte sur l'agentivité des jeunes et ses rapports – si l'on réfléchit au prisme de la pensée marxiste – avec la structure de pouvoir dialectiquement construite par le Nord sur le Sud.

Un des lieux où j'ai pu rencontrer un grand nombre d'Indiens récemment arrivés de plusieurs régions de l'Inde c'est la Kedge Business School. Considérée comme l'une des meilleures écoles de commerce du monde, l'institution est située dans diverses villes françaises – Paris, Marseille, Toulon et Bordeaux – et aussi dans des pays comme la Chine et le Sénégal. Ces étudiants ont entre 22 et 28 ans, ils sont nés au sein de familles de la classe moyenne où les parents ont été déjà scolarisés – au moins, le père – et ont habité dans le milieu urbain, soit dans des grandes villes, soit dans une région métropolitaine.

Le premier étudiant avec qui je suis entré en contact s'appelle Jean<sup>38</sup>, 22 ans, de la région métropolitaine de Mumbai, état du Maharashtra. Je l'ai rencontré au cours d'une célébration de bienvenue pour les étudiants étrangers, promue par Campus France. Nous avons commencé à échanger parce que je suis arrivé avec une amie allemande et qu'ensuite j'ai retrouvé une chercheuse argentine, avec qui j'avais déjà discuté dans une autre réunion du Campus France, qui bavardait avec lui. Récemment arrivé à Marseille, il est diplômé en ingénierie informatique et est venu là pour étudier l'« *international business* ». Ce changement est fréquent dans les parcours académiques. Nombreux sont ceux qui font des études d'ingénieur ou se spécialisent dans les sciences technologiques avant de venir en France pour se consacrer à l'étude du domaine du commerce international. L'opportunité d'obtenir une carrière dans ce milieu est une façon de les inciter à apprendre un langage encore inconnu, mais qui sera une force pour la recherche d'emplois en Europe.

Jean avait quitté le domicile parental dès sa licence, il m'a raconté être venu en France avec l'objectif de rester en Europe et de trouver un travail ici. À l'époque (la fin septembre), il n'avait

---

hégémonies internationales – le mouvement universitaire structurant du sud vers le nord comme une sorte de manutention du pouvoir économique des pays plus riches dans un jeu de dépendance entre développement, main-d'œuvre et propagation des imaginaires culturels (Levantino et Pécoud, 2014).

<sup>38</sup> Tous les prénoms cités dans ce travail sont des pseudonymes pour des raisons éthiques destinés à garder l'anonymat et l'intimité de mes interlocuteurs. Pour ce faire, je leur attribue des prénoms français typiques, dans le but de les introduire symboliquement au sein de cette société.

pas encore beaucoup de contacts, pas même avec les Indiens qui deviendraient par la suite son principal réseau de soutien. Il s'est montré intéressé à l'idée d'aider un autre étudiant étranger dans son travail, et nous avons eu quelques fois l'occasion de sortir à manger une pizza et de bavarder un peu sur nos expériences en France. Jean habite à Luminy, sur le campus de son université, mais tentait de trouver un lieu moins cher pour se loger. À cause de cela, il a plusieurs fois fait appel à moi pour traduire des rendez-vous chez le CROUS. Il parle anglais couramment, malgré sa difficulté à se communiquer, et ne maîtrise pas le français. Chez lui, il tente d'étudier tout seul le français afin de s'intégrer dans la ville et surtout afin de penser au futur et aux opportunités de travail qui suivront ses études.

Grâce à Jean, j'ai pu rencontrer plusieurs autres étudiants de la Kedge Business School. Au cours de cette unique année, plus de 15 Indiens sont venus pour effectuer leurs études de master dans l'institution, un nombre important pour des classes d'environ 50 étudiants. La plupart des Indiens étudient dans la même classe, mais quelques-uns sont inscrits dans les parcours spécifiques, tels que marketing ou la finance. Grâce aux réseaux sociaux, nous avons pu garder contact pendant quelques mois. Néanmoins, ce n'est qu'en janvier que j'ai eu l'occasion de les rencontrer ensemble, sur le campus de Kedge à Luminy un dimanche soir. Ils m'ont raconté que leur vie tourne toujours autour des études ; ils ont cours tous les jours du matin au soir, et après la journée à l'université ils ont encore des projets à réaliser ensemble en plus des examens quotidiens. La routine s'installe entre le dortoir de la fac et la classe. Une des seules raisons qui les poussent à aller au centre-ville est de faire des courses dans les épiceries ; l'alimentation est un élément qui les pousse à flotter dans la ville. Comme le souligne Frédéric Giraud (2010), il nous faut apprendre à « manger ailleurs ». De ce fait, il faut s'insérer dans le milieu des offres alimentaires de la ville. Cela demande donc du temps pour qu'un étudiant étranger soit habitué aux dynamiques de vente et d'achat dans les marchés et les magasins spécialisés. Ces étudiants indiens affirmaient faire des achats dans le centre-ville, en particulier dans une épicerie spécifique qui vend quelques-unes des épices auxquelles leur goût est déjà habitué.

Pendant le week-end, la plupart consacrent leur temps aux études et, lorsqu'ils en ont l'occasion, voyagent dans les villes européennes. Ces voyages sont toujours partagés sur Facebook à travers des photos prises dans les lieux touristiques, devant des paysages typiquement européens. Leur profil Facebook ne comporte pas beaucoup de posts, mais les expériences de voyages y sont toujours présentes, qu'il s'agisse de photos ou de posts montrant le parcours de leur voyage –

comme la route et le check-in dans les gares ou les aéroports. Barcelone, des villes françaises comme Montpellier, Nice ou Paris sont des destinations fréquentes. Montrer à tous leurs contacts qu'ils sont en Europe revient à démarquer un territoire et joue aussi un rôle vis-à-vis de leur statut. Les photos devant la tour Eiffel à Paris, ou sur le Vieux Port de Marseille, attirent plusieurs commentaires de ses proches qui sont restés en Inde. Ces pratiques construisent un capital culturel qui leur permet de supporter leur routine pleine d'examens et de les conforter dans leur désir d'effectuer une carrière internationale. Autrement dit, c'est l'image du succès transmise aux proches restés en Inde qui rend les souffrances de l'exil acceptables. Recevoir des commentaires qui renforcent le « privilège » que constitue le fait d'être en France est un outil qui permet de préserver les raisons les ayant poussés à venir en Europe et pourquoi il est important d'y obtenir un travail et de s'y installer.

Quand je suis arrivé dans le dortoir où ils habitent – les chambres sont individuelles, mais les toilettes et les douches sont partagés à chaque étage –, j'ai appréhendé la collectivité. Il n'était pas nécessaire de frapper aux portes pour entrer, la circulation entre les chambres est libre, notamment pour les garçons. Cependant, les échanges par téléphone étaient récurrents dans l'immeuble. Tous font partie du groupe virtuel sur lequel porte le prochain chapitre. Tout le monde était en pyjamas et nous nous sommes réunis dans la cuisine au rez-de-chaussée, qui est grande et comporte plusieurs cuisinières, partagée entre tous les habitants de l'immeuble. Hélas, Jean était occupé à préparer un séminaire ce jour-là ; il n'a pas pu se réunir avec nous. C'est Christophe, 22 ans, originaire d'une petite ville de moyenne importance appelée, dans l'état d'Uttar Pradesh, qui m'a accueilli. Étudiant en finances internationales, il a une fiancée et se mariera durant les vacances à la fin de l'année universitaire lorsqu'il retournera en Inde. Cette relation est le fruit d'un « *arranged marriage* », et son objectif est faire venir sa femme en Europe après la fin de ses études. Selon lui, son objectif est de « *make money* » et de parvenir à établir sa famille ici.

Ils partagent des ustensiles et s'communiquent particulièrement en hindi, l'anglais étant utilisé pour parler avec les étudiants d'autres nationalités, quoique les contacts soient limités. Il y a, de ce fait, une hiérarchie linguistique : les Indiens de la même région utilisent, pour échanger, leur dialecte local, les Indiens de régions différentes ont recours à l'Hindi et enfin, en présence d'un étranger, comme moi ou d'autres étudiants, la conversation se déroule en anglais.

Le groupe est clôt sur lui-même, mais ils ont pourtant plus des facilités pour entrer en contact avec d'autres étudiants étrangers. D'après eux, les français restent toujours fermés dans leur



groupe ; par conséquent, il est difficile de s'introduire dans ce « réseau de natifs ». La langue est un obstacle entre certains, mais la condition d'étranger est un point commun qui permet aux étudiants de se regrouper. Se définissant comme une famille, les Indiens me racontent que leur relation est basée sur un sentiment de « *brotherhood* », qui suscite un sentiment de confiance, de sécurité, d'aide mutuelle et surtout de solidarité. Sur Facebook, il est possible de voir des photos des garçons posant tous ensemble dans le centre-ville devant la mairie, dans un jeu de cricket en décembre ou à bord d'un bateau. La sociabilité est davantage mise en avant par les jeunes hommes. Alors que les femmes se limitent à prendre des photos individuelles devant des points de vue touristiques durant les voyages, les garçons posent souvent ensemble, soit pendant les voyages, soit lors de matchs de cricket ou d'apéros.

Pendant notre conversation, ils me racontent qu'ils sont intéressés par l'idée de rester en Europe. La France n'est pas *a priori* le seul choix, mais ils veulent une vie en « Europe occidentale ». Le projet de ces jeunes étudiants est celui de laisser leur pays afin de parcourir un réseau international. Leur justification est claire : ils sont en quête de « *better opportunities* ». D'après eux, l'intérêt principal de la France est de pouvoir bénéficier de meilleurs salaires. Les frais d'inscription à l'université étant moins élevés qu'aux États-Unis ou en Angleterre, la France constitue un choix plus économique pour s'orienter vers de nouveaux domaines. Marseille, en effet, n'est pas la destination d'un « *projet migratoire* »<sup>39</sup>, mais un moyen permettant de s'insérer plus facilement dans une « société européenne ». Être « sur place » est une manière de pénétrer ce « réseau de natifs » et de rencontrer de potentiels futurs collègues et employeurs français.

Quelques-uns de ces étudiants ont bénéficié d'une réduction de frais d'inscription à l'université, toutefois le reste des dépenses est financé par leurs familles. En Inde, envoyer ses enfants pour étudier ailleurs est une pratique commune parmi les familles de la classe moyenne. Ces familles économisent souvent dès l'arrivée d'un nouvel enfant, en plus d'emprunter de l'argent à la banque. Un ou deux ans après avoir fini leurs études, les jeunes actifs commencent à rembourser

---

<sup>39</sup> Ce terme est utilisé par la sociologie des migrations. Suivant l'idée d'un « projet migratoire », nous devons questionner à quel moment l'impulsion de migrer survient dans la vie d'un migrant et quand celui-ci est accompli. En outre, nous devons réfléchir sur les ruptures, les liaisons et les façons par lesquelles celles-ci engendrent des sentiments et des dynamiques différentes au sein du cercle social de ces individus. Par ailleurs, nous devons affirmer que le contexte dans lequel les études migratoires sont insérées est constamment en un mouvement accompagnant les réalités politiques d'un monde chaque fois de plus dans une ère que nous appelons de « globalisation et postmodernité » (Mazella, 2014).

ce prêt contracté avant de leur départ à l'étranger. Les parents sont parfois en charge de cette dépense ; dans d'autres, ce sont les étudiants eux-mêmes qui prennent la responsabilité de rembourser la dette, par respect et pour affirmer leur émancipation.

La venue en France est une expérience imprévue pour quelques-uns d'entre eux, notamment pour les jeunes femmes. Les étudiantes de sexe féminin sont beaucoup moins nombreuses que les jeunes hommes, ce qui reflète le caractère restrictif des rôles sociaux féminins dans la société indienne. Marie en est un exemple, étudiante de 28 ans qui, après avoir fini son master en ingénierie à Kolkata, a décidé d'essayer de se lancer dans une carrière internationale. Elle m'affirme avoir toujours été une « *protected child* », et qu'avoir reçu la permission de son père pour venir étudier en France a été un miracle. Outre les d'inscription moins élevés, Marie me raconte qu'un autre élément important qui attire les Indiens en France est l'Autorisation provisoire de séjour (APS) permis par l'État français. Après la fin des études en France, les étudiants étrangers ayant leurs origines hors de l'Union Européenne ont la possibilité, dès la date de renouvellement de leur titre de séjour<sup>40</sup>, de se bénéficier d'une durée supplémentaire d'un an pour essayer de trouver du travail en France. En revanche, d'après Marie, la France et l'Inde ont conclu un accord prolongeant cette période de deux ans, ce qui offre davantage de sécurité à ceux qui souhaitent rester dans le pays.<sup>41</sup>

Pierre, 24 ans, est lui aussi à la recherche d'opportunités en Europe. Intéressé par la perspective de travailler désormais dans milieu de la mode et du luxe, il étudie pour l'instant le business et marketing. Il justifie le fait d'avoir choisi la France en évoquant l'important marché de luxe développé dans le pays. Lui aussi originaire de Kolkata, il n'a rencontré Marie qu'à la Kedge Business School, mais les deux jeunes gens passent à présent tout leur temps ensemble. Dans la mesure où Pierre ne sait pas cuisiner, Marie avoue avoir maintenant l'habitude de cuisiner de la vraie nourriture indienne non seulement pour lui mais aussi pour tous leurs collègues. C'est l'image de la mère, de la femme indienne, qui est perceptible dans cette position.

---

<sup>40</sup> Document de régularisation des étrangers. Les étudiants doivent renouveler annuellement leur titre de séjour en présentant leur certificat de scolarité. Les travailleurs, pour leur part, justifient leur séjour en France à l'aide de leurs contrats de travail. L'APS est particulièrement destiné à la permettre la transition depuis la condition d'étudiant vers le statut de salarié.

<sup>41</sup> Un autre interlocuteur, Alexandre, 29 ans, originaire de la région de Kolkata, a récemment soutenu sa thèse en chimie à l'Aix-Marseille Université. Sa recherche a été financée par une bourse de l'institution Marie-Curie. Actuellement au chômage, il cherche un travail, n'importe quel, afin de pouvoir rester en Europe. Selon lui, n'importe quel travail peut être accepté par le Ministère de l'Intérieur pour qu'il soit possible de changer le statut d'étudiant en celui de travailleur. Dès le début des années 1960, l'UNESCO a constaté que les étudiants issus du Sud ont plus de probabilité de rester dans le pays d'études que ceux issus de l'Europe, ou des États-Unis ou du Canada (Ennafaa et Paivandi, 2008).

La relation entre ces étudiants est basée sur une analyse situationnelle. La condition de décalage et de ségrégation où ils se trouvent – qui résulte d’un manque de maîtrise de la langue française – entraîne le regroupement des étudiants Indiens. Ils s’organisent selon une nouvelle routine, dans un quartier éloigné du centre-ville, habitant ensemble dans un espace où tout est partagé. De plus, la reconnaissance elle-même des liens de fraternité renforce la symétrie des positions et la manière dont elles sont perçues, c’est-à-dire que cette reconnaissance renvoie à une réalité où les Indiens sont des acteurs d’un jeu dans lequel tous se connaissent en tant qu’étudiants indiens et utilisent cette caractéristique affective pour s’organiser au niveau de leur sécurité et de l’accueil. Ici ce sont les étrangers eux-mêmes qui s’accueillent l’un l’autre<sup>42</sup>. Dans cette perspective, l’Autre est un français et le Soi composant le groupe est défini par le fait d’être Indien, d’étudier dans la même institution et, parfois, dans la même promotion.

L’objectif de ces jeunes implique toujours un élément économique. Les possibilités de travailler en Europe sont perçues comme de meilleures opportunités, ce qui n’est pas forcément synonyme de salaires exorbitants, mais signifie bénéficier d’un revenu en euro.

Comme la société indienne est une société dans laquelle la stratification par castes dans le milieu urbain est de plus en plus synonyme de statut social<sup>43</sup>, retourner au pays avec de l’argent est l’un des facteurs qui conditionne le succès. Cette somme d’argent peut dépendre de la monnaie, car comme l’euro est infiniment plus fort que la roupie – la monnaie locale indienne –, posséder davantage de liquidité revient à posséder un montant plus élevé lorsqu’il est placé, si l’on compare avec les placements de ceux qui ont passé toute leur vie à travailler en Inde et ont épargné en monnaie locale. Comme le souligne Abdelmalek Sayad (2006), revenir au pays d’origine en apportant une apparence de richesse est donner du sens à l’émigration ; revenir effectivement riche ou seulement en apparence est, en effet, un moyen de communiquer sa revanche sociale.

Vivre en Europe, c’est donc un moyen de gravir à l’échelle sociale et de créer un réseau de contacts qui les pourront être utiles par la suite. La venue en Europe nourrit l’imaginaire du succès de ceux qui sont restés en Inde, en élaborant un cycle d’arrivées et de départs qui se perpétue depuis

---

<sup>42</sup> Une pratique commune à laquelle j’ai pu assister, c’est que les étudiants étrangers accueillent les étudiants de la même nationalité. Les groupes Facebook, mais surtout les groupe Whatsapp sont des mécanismes qui permettent aux uns et aux autres d’entrer en contact pour établir un réseau de support afin d’obtenir des conseils sur l’administration publique, le renouvellement de visas, les opportunités de travail, le regroupement pour le loisir, les voyages ensemble lors de vacances pour ceux qui ne peuvent pas retourner dans leur pays d’origine.

<sup>43</sup> Lorsqu’ils sont questionnés sur le système de castes, mes informateurs affirment que cette réalité tome de plus en plus en désuétude en Inde.

des générations et entretient le phénomène – produit notamment au cours des dernières décennies – de la « fuite des cerveaux ». Le projet de vie n'est pas de passer toute sa vie dans un pays de l'« Europe Occidentale », mais celui d'établir une stabilité familiale et financière au cours de l'âge productif, pour ensuite retourner en Inde afin de tirer profit de ce parcours, basé sur la sauvegarde de la hiérarchie économique. L'Europe est donc envisagée comme un lieu de passage. Selon les données de Ennafa et Paivandi (2008 : 31), 45% des étudiants issus de l'Asie de l'est ont pour projet de revenir au pays d'origine au moment de leur recherche, alors que 37% des Maghrébins veulent rester sur territoire français. La réalité familiale vécue par ceux qui ont déjà fini leur formation peut aussi être appréhendée à travers des parcours uniques qui peuvent nous illustrer la manière dont le statut de mirant gagne une autre connotation lorsqu'il côtoie la vie privée. Ce sont ces parcours sur lesquels se penche la section suivante.

## **2. La Famille : un « regroupement familial »**

Vivre loin de ses origines soulève des sentiments de nostalgie, de solitude, de peur et d'absence. Néanmoins, ces sentiments sont adoucis lorsqu'un migrant construit un cercle de soutien que j'appelle « cercle rigide d'affection »<sup>44</sup>, c'est-à-dire lorsqu'un migrant construit une relation basée sur des sentiments plus profonds, matérialisée non seulement par le mariage et les responsabilités qui en découlent, mais surtout par l'arrivée des enfants.

Ce cercle attribue au migrant un autre rôle qui va au-delà de la qualification pour le travail, surtout quand le couple est constitué d'un(e) Indien(e) et d'un(e) Français(e). Cependant, ce cercle peut se refermer sur lui-même par rapport à d'autres formes de sociabilité. Un cas qui peut nous illustrer cette réalité est celui d'Yves, 28 ans, originaire de Kânpur – ville dans l'état d'Uttar Pradesh sur les rives de la Ganges –, avec qui j'ai pu premièrement prendre contact lors de la fête de Diwali (chapitre 04, section 03).

Yves et son épouse Manon se sont connus en 2014 durant un voyage en Inde aux chutes d'eau du Kerala. À l'époque, il venait de finir sa formation universitaire et voyageait avec son frère et ses parents. Marion, pour sa part, voyageait avec une amie. Ils se sont rencontrés dans le bateau qui faisait le trajet entre les deux extrémités du Kerala. Manon et son amie avaient raté le train pour

---

<sup>44</sup> J'utilise l'expression « cercle rigide d'affection » pour renforcer le rôle des relations sentimentales dans le quotidien de l'exil. C'est l'accueil de ceux qui sont toujours des « familles » dans le moment présent qui donne à la migration un sens cohérent à l'égard du confort sentimental que fournit un cercle social au sein duquel les relations tissées sont irrationnelles, oscillant entre amour, affection et compagnie.

rentrer le soir précédent et n'avaient pas de point de chute. Pour les aider, Yves et son frère les ont invitées à se joindre à eux et à leur famille, à passer tout le week-end ensemble dans une petite auberge.

Pendant tout le voyage, Yves et Manon n'ont manifesté aucun signe d'intérêt l'un pour l'autre. Mais une fois les adieux consommés, l'amie de Manon a envoyé un message à Yves lui disant que son amie avait envie de mieux le connaître. À cette époque, Manon habitait à Paris et venait de rentrer d'Écosse où elle avait fini ses études de lettres. Yves habitait à New Delhi, chez un oncle, et avait lui aussi récemment fini ses études en ingénierie informatique.

Grâce à Facebook, ils ont pu garder contact. Manon à Paris, Yves à New Delhi. Pendant trois mois – durée du contrat de travail de Manon dans un hôtel –, ils sont restés connectés en dépit du décalage horaire. Malgré cela, les réseaux sociaux ont été efficaces et ont fini par adoucir la distance, qui demeurait perceptible à cause de la différence horaire.

Après avoir fini son contrat, Manon a décidé de partir en Inde pour passer 15 jours avec Yves. Il a démissionné, et tous deux en profitent pour voyager en Inde et faire connaissance. C'est à cette période-là que leur relation débute. Suite au voyage, Manon revient en France et Yves reste en Inde pour chercher un nouveau travail. Pendant plusieurs mois, la relation entre les deux est demeurée virtuelle et transnationale. Autrement dit, la relation se nourrissait d'elle-même par la distance et l'attente de la prochaine rencontre.

Passés quelques mois, en août 2015, Manon s'est décidée à déménager en Inde afin d'apprendre l'hindi et de donner des cours privés de français. Arrivant en Inde, elle finit par partager un appartement avec deux Espagnoles. En octobre de la même année, Yves et elle décident d'emménager ensemble. Par contre, Manon retourne en France pour pouvoir renouveler ses papiers et Yves reste en Inde pour chercher un appartement. En décembre, l'appartement où Manon avait déjà habité avec ses collègues européennes sera vacant, et ils ont pris la décision de le garder. Il faut des garants pour qu'ils puissent signer le contrat. C'est à ce moment qu'Yves demande à ses parents d'aider à son amie française qu'ils avaient déjà rencontrée durant le voyage, ce qui ne déclenche pas un conflit, mais soulève néanmoins une méfiance.

Pendant cette période, leur relation n'était pas publique – comme dans la plupart des cas où un indien construit une relation avec un.e étranger.e –, et les parents d'Yves ont cru qu'il habitait jusqu'à ce moment avec des amis. Les parents ont par la suite décidé de signer le contrat, mais ils trouvaient étrange qu'un appartement de trois chambres soit habité par une femme seule. Yves a

donc avoué son projet d’emménager chez Manon, mais en précisant qu’ils occuperont des chambres différentes. La séparation de l’intimité entre les espaces devient, par la fin, quelque chose d’important par rapport aux répercussions qu’une liaison affective entre l’Inde et la France – et correspond à une légitimité vis-à-vis des parents. Autrement dit, rester isolé dans son intimité dans deux espaces distincts est une manière de préserver l’éloignement, alors qu’un enfant viendrait représenter, une liaison perpétuelle entre l’Inde et l’étranger – dans ce cas, l’Europe.

Lorsque Manon retourne en Inde, le couple commence réellement à habiter ensemble, mais leur relation continue d’être vécue dans leur sphère de l’intime. Les parents d’Yves n’ont pas connaissance de leur vraie relation, pour eux, leur fils n’habitait qu’avec une amie. Yves me raconte dans une de nos entrevues qu’il aurait vraiment été dur pour ses parents de se rendre compte que leur fils avait grandi et trouvé une épouse. Cependant, lorsqu’il me raconte son histoire, Yves avoue suspecter que ses parents se seraient déjà rendu compte de la réalité de son couple, mais en choisissant de fermer les yeux sur la question.

Quelques mois après, Yves et Manon sont déterminés à officialiser leur relation. Ils se sont donc mariés à New Delhi par un mariage traditionnel hindou et sont ainsi parvenus à rassembler leurs deux familles et leurs amis. En cadeau pour tous les Français qui étaient venus jusqu’en Inde pour le mariage, ils ont organisé un voyage au Taj Mahal, à Agra. En 2016, Manon est tombée enceinte et est rentrée accoucher en France, près de chez ses parents qui habitent dans un village des alentours d’Aix-en-Provence. En 2017, suite à la naissance du bébé, pourtant, ils retournent en Inde, dans la région de l’Himalaya où Manon a trouvé du travail comme gérante d’hôtel. Elle travaillait tandis qu’Yves s’occupait du bébé, à l’encontre des schémas traditionnels indiens, selon lesquels la femme est responsable du travail domestique et l’homme de la sphère publique et de la sécurité économique. Comme je développe ci-dessous, cette dynamique opposée aux attentes culturelles indiennes s’est perpétuée jusqu’à aujourd’hui dans leur relation.<sup>45</sup>

En 2018, ils décident de déménager en France pour être davantage aidé dans l’éducation du bébé, d’où l’arrivée à Marseille. Yves ne parle pas le français et ne parvient malheureusement pas à trouver des opportunités de travail. Pour sa part, Manon est employée maintenant dans une entreprise qui importe des crevettes de l’Inde. Yves continue toujours de chercher un emploi, mais il affirme ne pas souhaiter un travail qui ne lui apporte rien, comme exemple être homme de ménage. Après quelques entretiens d’embauche infructueux au Burger King et dans autres restaurants, il se

---

<sup>45</sup> Sur le genre et le mariage en Inde, voir Joshi, 2016.

retrouve sans emploi. Sa routine, par suite, presque fermée à la maison, devient publique à cause des cours hebdomadaire de théâtre. L'angoisse, dans son cas, n'est pas celle d'être éloigné de sa famille. La famille est là, mais le sentiment d'invisibilité se manifeste ici une fois de plus comme une caractéristique de la migration indienne à Marseille. Yves est soumis à ce que nous appelons la déqualification professionnelle des immigrants. Pour qu'un migrant soit admise dans une opportunité d'emploi, il faut démontrer ses compétences, qui seront toujours jugées à partir du regard de l'Autre, c'est-à-dire le regard du natif (Berset, Wygolg, Crevoisier et Hainard, 1999). La déqualification n'est reconnue qu'à partir du moment où le migrant est inséré au sein du marché de travail du pays qui l'accueille. En ce sens, pour que le migrant soit inséré dans le milieu professionnel, c'est nécessaire une adaptation, autrement dit il faut jouer les règles d'un jeu entre les attentes alimentées par la société d'immigration. Deux éléments sont donc fondamentaux : l'opportunité de se faire reconnaître sa qualification acquise au cours de son parcours professionnel dans le pays d'origine, ainsi que le temps. Dans le cas de cet interlocuteur, l'absence de maîtrise de la langue lui empêche d'accéder à n'importe quelle opportunité de travail, même s'il a déjà réalisé ses études au niveau de master en Inde, en plus d'y avoir déjà dessiné une carrière. Les occasions offertes à Yves ne lui permettent pas de démontrer ses compétences, vu qu'il y a un obstacle entre le contact avec les employeurs. Il n'y a pas de moyen de contact dans la mesure où la langue française est pas encore maîtrisée par Yves

Les sentiments de nostalgie et d'incertitude sont toujours présents dans la parole d'Yves. Néanmoins, le confort de son « cercle rigide d'affection » structure son quotidien. Le soutien de sa belle-famille, de son épouse elle-même et de son fils sont les raisons qui donnent un sens à sa vie en France. En décembre, Manon et lui sont partis en Inde pour que le bébé conserve un lien avec ses grands-parents, mais le prix des billets est rédhibitoire à l'organisation d'un nouveau voyage l'année suivante. La relation transnationale qui engendre ce mouvement d'aller-retour entre l'Inde et la France est patente chez les Indiens, à l'opposé des réalités de la migration algérienne en France (voir Sayad, 1999).

Encore aujourd'hui, Yves demeure à la maison pour prendre soin de l'enfant, tandis que Manon travaille pour subvenir à leurs besoins. L'absence d'insertion sur le marché de travail a toutefois des conséquences sur la sociabilité d'Yves. Il n'est toujours pas intégré à la société française et n'a pas d'amis à Marseille. Le seul cercle social qu'il fréquente en dehors chez lui se résume à ses cours de théâtre. J'ai assisté à l'une des répétitions et j'ai pu constater qu'Yves utilise

cet outil ludique pour apprendre la langue française et pour s'insérer dans la société par le biais d'une activité qui n'est pas aussi rigide que l'environnement d'une salle de classe.

À défaut de travail et d'un cercle social élargi, les angoisses de la migration sont présentes à tout moment. Le week-end il sort tout seul la nuit tandis que son épouse prend soin du bébé. Je l'ai accompagné un samedi soir dans une soirée sur le cours Julien. À l'aide de quelques phrases qu'il connaît en français, il a alors essayé d'entrer en contact avec les personnes avoisinantes. Pendant quelques instants, il est accueilli par les Français.

Ce cercle d'affection restreint à la famille et l'épouse, ainsi qu'à ceux qui le sont soutenu suite à leur mariage et à la naissance de l'enfant, a supposé l'élaboration d'un projet où la France est devenue leur point de chute, ce qui entraîne au quotidien de nouvelles attentes pour l'avenir, pour qui n'a que la maison et la relation familiale comme formes de sociabilité.

Cette façon d'habiter et d'entretenir une relation avec le pays d'émigration est différente de celle vécue par Laurence, une autre interlocutrice, 34 ans, originaire d'un petit village rural dans le département de Tamil Nadu. J'ai pu la connaître à travers le groupe Facebook sur lequel porte le prochain chapitre. Après avoir échangé sur les réseaux sociaux, nous avons pu nous rencontrer en janvier avec son mari et sa petite fille de 5 ans, aux terrasses du Port – un centre commercial situé à l'emplacement des anciens docks du port de la ville –, après une journée de travail.

La relation entre Laurence et la France s'est construite d'une autre façon, bien qu'il existe des similarités avec la trajectoire d'Yves en ce qui concerne le cercle d'affection qui entoure Laurence. Diplômée en informatique à Mumbai, elle a commencé sa trajectoire professionnelle à Dubaï, où elle a travaillé pendant quelques années à la CMA-CGM<sup>46</sup>. En 2008, elle a eu l'occasion

---

<sup>46</sup> Entreprise de transport maritime située à Marseille depuis 1996, la CMA-CGM est fruit de l'union entre l'entreprise libanaise CMA et la française CGM. L'entreprise s'occupe de l'exploitation du nouveau port de la ville et de la gestion de la circulation des marchandises sortant de la Méditerranée en direction de différentes parties du monde. Le groupe emploie plus de 2400 travailleurs, outre il est aujourd'hui considéré comme le premier employeur du secteur privé de la ville (Peraldi, Dupont et Samson, 2015 : 103). D'après un des travailleurs avec qui j'ai pu prendre contact, l'entreprise emploie actuellement des travailleurs issus de 100 nationalités différentes, dont des Indiens. En effet, une partie des Indiens qui habitent à Marseille travaillent pour la CMA-CGM, notamment parce qu'une importante partie des activités développés par l'entreprise concerne la circulation des produits dans l'océan Indien. L'entreprise a joué un rôle fondamental pour l'émergence de Marseille sur la scène du marché global. Bien que le nombre de personnes transitant par le port n'atteigne pas l'ampleur de l'époque de la Première guerre mondiale, quand les Indiens arrivèrent sur le territoire français via Marseille et son ouverture sur la Méditerranée, le transport de marchandises demeure encore un lien entre ces migrants et des opportunités de travail en France. Bien que l'entrée ne se fasse plus par le port, l'activité portuaire demeure essentielle pour les relations entre Marseille et l'Inde, puisque les Indiens arrivent à Marseille dans le but de construire un parcours professionnel dans une entreprise transnationale à la fois liée à l'activité portuaire. Laurence connaît cinq familles indiennes dont le père travaille à la CMG-CGM. Malheureusement, je ne suis pas parvenu à établir de contact avec ces familles. Par contre, selon mon interlocutrice, toutes ses familles ont sa



de venir à Marseille pour un voyage de travail, au cours duquel elle a rencontré son actuel époux, Sébastien – un Français né aux alentours de Paris –, qui travaillait dans la même entreprise. Suite à ce contact établi dans le milieu du travail, les deux protagonistes commencent une relation qui se développe tout d’abord par l’internet.<sup>47</sup>

Par la suite, Laurence reçoit une proposition de transfert de travail à Marseille et déménage chez Sébastien. Toutefois, leur relation est alors encore inconnue de ses parents. D’après Laurence, s’agissait d’une « *living relationship* » et elle avoue ne pas aimer la définir comme une relation « cachée ». Sébastien me raconte avec humour qu’« *on habitait à la même adresse et dans le même immeuble* ». En 2009, Laurence décide de négocier avec ses parentes la possibilité de se marier à un Français. L’acceptation du mariage par sa famille se heurtait à trois obstacles : Sébastien est étranger ; il ne parle pas la langue locale ; ils ne le connaissaient pas auparavant. Le couple affirme qu’il a été difficile d’établir une relation premièrement avec la famille de Laurence et sa vie en France. Actuellement, ses parents viennent tous les ans pour les vacances scolaires de sa fille Laurence et Sébastien ne sont pas retournés en Inde depuis deux ans, bien qu’ils envisagent déjà de s’y rendre pour la fête de Diwali l’année prochaine.

Ils n’ont pu célébrer leur mariage qu’en 2013. En 2012, Laurence avait un voyage de travail dont la destination était Chennai, capitale de l’état de Tamil Nadu, et elle en a profité pour présenter Sébastien à ses parents. Pendant un week-end, ils ont passé un moment « en famille » à Chennai. Le lundi suivant, elle était restée dans la ville pour s’occuper de ses engagements professionnels, tandis que Sébastien faisait six heures de route pour aller séjourner chez les beaux-parents. Pendant une semaine, il a été hébergé à la maison des parents de Laurence pour qu’ils puissent le connaître et pour qu’il soit présenté à toute la famille. Le contact était difficile vu que personne ne parlait ni l’anglais, ni le français. Par ailleurs, la famille est Hindoue et ne mange que du poulet.<sup>48</sup> Au cours de cette semaine, Sébastien s’est habitué à la vie locale et a apporté la preuve de qu’il pouvait se

---

base sur l’époux qui est venu en France suite à une opportunité de travail pour ensuite faire venir sa femme, également indienne, au titre « regroupement familial ». Seul l’un de ses amis s’est marié avec une Française, après avoir déjà séjourné à Marseille pendant des ans. Pour elle, l’objectif principal de ces familles est, ainsi comme les étudiants de la Kedge Business School de pouvoir travailler pendant cinq à quinze ans en France, pour ensuite revenir en Inde.

<sup>47</sup> Comme je le montrerai dans le prochain chapitre, l’internet est un acteur incontournable de la vie de tous mes interlocuteurs. C’est grâce à l’internet que le phénomène du « transnationalisme » est vécu quotidiennement. Le contact avec les origines est facilité par l’accès instantané à l’information virtuelle des réseaux sociaux, outre la possibilité de construire une identité pour rester en contact avec ceux qui sont restés en Inde.

<sup>48</sup> Laurence est Hindoue alors que son mari est athée. Il affirme accepter toutes les religions, sans en pratiquer aucune. Afin de fournir à leur enfant le contact avec la culture de la partie indienne de la famille, ils gardent un petit temple hindou chez eux, où Laurence peut montrer les prières à sa fille et maintenir vivante la spiritualité de sa famille même dans son environnement français, notamment en raison de l’absence de lieux de culte hindous dans la ville de Marseille.

marier à son amoureuse, tandis que Laurence suivait sa routine de travail. Il me raconte qu'il n'y avait pas d'électricité et ni d'eau courante non plus, mais que son but premier était d'obtenir la permission de la famille pour le mariage.

Suite à ces efforts pour présenter Sébastien à la famille indienne, le grand-père de Laurence a refusé de parler à sa petite-fille, même après la cérémonie du mariage, qui a eu lieu en 2012, un an après ce voyage. À la différence de la relation d'Yves, le cas de Laurence a suscité un sérieux conflit dans le contexte familial, et la relation entre elle et son époux continue d'être un symbole de résistance aux traditions locales.

Cette histoire nous illustre une autre manière de migrer. Tandis qu'Yves a migré pour perpétuer sa relation, Laurence a migré suite à une opportunité de travail qui a permis de construire sa vie d'une façon nouvelle, en relation avec un Français. Bien que dans les deux cas, le mouvement migratoire implique une construction familiale, l'organisation de ces deux parcours est opposée. Néanmoins, il existe un élément caractéristique commun à la sociabilité de ces deux interlocuteurs.

Yves vit encore isolé, surtout en raison de son absence de maîtrise de la langue locale. Laurence ne connaissait non plus le français à son arrivée en France, mais elle s'est immédiatement retrouvée insérée dans un réseau professionnel transnational<sup>49</sup>, ce qui perpétue néanmoins une étrangeté quotidienne. Un élément saute pourtant aux yeux dans les deux récits : la « marginalité de leurs relations ». Au début, dans les deux cas, la relation s'est construite dans l'invisibilité. En Inde, pays où le mariage est l'une des façons plus sûres de préserver les traditions, il est devenu un élément de l'émancipation individuelle et familiale, mais il entraîne encore aujourd'hui des contraintes, telles que la bénédiction religieuse devenant cette union « publique ». Compte tenu du fait que la relation avec un étranger est quelque chose de contraire aux attentes des parents, les individus qui ont grandi au sein d'une génération dans laquelle les réseaux reposent sur la parenté, le voisinage et l'amitié, l'établissement d'un nouveau lien – surtout par l'internet – devient une fuite à ce qui est déjà établi et attendu. En ce sens, la raison et la conséquente soumission aux traditions qui s'ensuit construisent un rapport dans le domaine même de l'intime et du privé. C'est la peur de

---

<sup>49</sup> Le prochain chapitre sera destiné à analyser le parcours en réseau de mes interlocuteurs, c'est-à-dire la manière dont un parcours dans lequel les individus agissent comme des points spécifiques, établissant une relation les uns avec les autres à partir d'un environnement, qu'il soit virtuel, économique ou de travail qui les enchâsse dans une dynamique restreinte leur permettant de connaître l'autre et de bénéficier d'un soutien à la vie à l'étranger. Autrement dit, une dynamique par laquelle la solidarité et l'identité indienne construisent des maillages de contacts, dont l'objectif est la construction d'une chaîne de rencontres.

ne pas être conforme au correctement moral de la culture qui rend ces relations amoureuses « marginales ». En d'autres termes, une situation comme celles-ci tente de dépasser les traditions et les attentes afin de construire un nouveau visage du phénomène transnational, le caché.

Ces deux récits se différencient de l'histoire d'Emmanuelle, 37 ans, originaire d'Haryana, état situé à côté de la capitale New Delhi. Sur Marseille depuis 2017, elle habite en France dès 2010. J'ai pu la rencontrer via un groupe sur Facebook et elle est ensuite devenue une interlocutrice ayant permis d'autres contacts.

En 2003 et 2004, elle avait déjà fait l'expérience, par des contrats durant 06 mois chacun, d'enseigner la langue anglaise dans une petite commune de la région de l'Alsace, nord-est du pays. Elle est ensuite revenue en France dans le but d'étudier à l'ESCP Paris, première école de commerce fondée au monde, pour un master en *Ordering and Consulting*. D'après Emmanuelle, elle a choisi la France en raison de la langue. Toute sa formation avait eu lieu en français en Inde, et elle avait déjà travaillé pendant cinq ans à l'ambassade française à New Delhi – ce qui lui a permis d'économiser de l'argent pour financer ses études.

Inscrite à l'examen d'admission à l'école à Paris, elle avait réservé quinze jours dans une auberge de jeunesse à Paris, en y mettant toutes ses économies. Pour acheter les billets d'avion et pouvoir financer sa venue en France, elle a décidé de vendre sa première voiture qu'elle avait achetée avec l'argent gagné de son travail à l'ambassade française à New Delhi. Emmanuelle ne connaissait rien des contenus de l'examen. Tous les thèmes concernaient exclusivement l'économie européenne et le système fiscal français. Elle a tout de même écrit sur sa feuille de réponse : « *I do not know the answer to this question, but if you give me an opportunity to study I'll prove it to you I'll make for all this* ». De ce fait, elle a été sélectionnée pour la seconde étape, une interview. Tout à fait perdue à Paris, elle ne connaissait pas le système du métro et est arrivée en retard pour l'interview. En revanche, durant l'évaluation elle a dit au jury : « *if you don't take me this year, I'll come back next year. It's your choice* ». Après toutes ces années à économiser de l'argent pour payer les frais élevés d'inscription de l'université, elle était déterminée à y être admise.

Après la procédure de sélection, Emmanuelle n'avait que quinze jours, si elle était finalement admise, pour réunir les papiers nécessaires à l'obtention de son visa d'étudiant, dont un bail. Par le biais d'un collègue à l'ambassade française, elle est parvenue à trouver un appartement dans la périphérie Parisienne, à Courbevoie, à l'ouest de Paris. Au moment où elle payait un mois de loyer en avance, elle n'avait pas encore reçu la réponse de son admission à l'ESCP Paris. Elle a

finalement réussi à être admise et à réunir tous ses papiers pour retourner en Inde afin de demander son visa.

Après son retour en Inde pour les procédures bureaucratiques, elle est revenue en France totalement isolée. Solitaire, elle répète qu'à cette époque-là, il n'existait pas de technologie de communication en réseau, ce qui renforçait la distance entre sa routine à Paris et sa famille en Inde. En outre, sa formation était vraiment lourde, huit mois d'études et quatre mois de stage, en plus des projets à développer avec les autres étudiants après la journée de cours. En effet, sa vie tournait entièrement autour de ses études – comme on a pu l'analyser avec les récits de vie des étudiants à Kedge Business School. Quoi qu'il en soit, elle ne se trouvait qu'au début de sa checklist : études, travail et mariage. Son projet c'était de construire, par-dessus tout, une famille en France.

Après avoir eu une expérience avortée en Inde, Emmanuelle a décidé que rencontrer un *life partner* français pourrait la mettre plus à l'aise. Elle s'est donc abonnée à plusieurs sites de rencontre sur l'internet pour trouver des hommes avec qui elle pourrait avoir de toute façon une affinité. Emmanuelle arrivait à effectuer plusieurs rencontres par jour, une le matin et l'autre le soir, mais ne réussissait toujours pas à faire la connaissance d'un compagnon potentiel. Pour elle, les hommes étaient toujours « *money minded* », c'est-à-dire que tout devait être divisé, depuis la facture d'électricité jusqu'aux courses au supermarché. Cela la dérangeait. Ils n'étaient pas intéressés à l'idée de profiter de sa compagnie, mais voulaient trouver quelqu'un pour partager les dépenses. Après des frustrations successives, elle s'est résolue à demeurer seule. Elle était célibataire depuis longtemps, habituée à cultiver sa propre compagnie et son indépendance.

Les choses ont pourtant changé en 2017. Emmanuelle est partie en Roumanie pour le mariage d'une collègue de travail et y a rencontré son actuel fiancé, Kevin. Ils ne se connaissaient pas, mais le hasard a fait qu'ils travaillaient pour la même entreprise ; elle à Paris, lui à Marseille. Son amie, la mariée, était décidée à lui présenter une personne intéressante, bien qu'Emmanuelle ait déjà décidé de rester seule. Pendant tout le mariage, elle a ignoré Kevin, mais son amie a donné son contact à Kevin qui l'a ajoutée sur Facebook. Ils ont parlé pendant quelques semaines sur les réseaux sociaux, mais elle hésitait à s'engager dans une relation avec un homme plus jeune qu'elle. À cette époque, elle avait 36 ans et il était nettement plus jeune. Ses amies, par contre, affirmaient qu'elle était en Europe et non en Inde, et qu'il n'y aurait aucun problème à avoir un compagnon plus jeune qu'elle. Tout compte fait, elle a décidé de mettre en place une relation et est venue à

Marseille pendant quelques semaines pour mieux le connaître. Suite à six week-ends passés ensemble, sa décision est prise de déménager à Marseille. Malheureusement, l'entreprise qui l'embauchait n'a pas accepté sa proposition de transfert et, malheureusement, Emmanuelle a pris parti de laisser derrière sa vie professionnelle pour nouveau défi, une relation amoureuse.

Elle habite actuellement habite à Plan-de-Cuques, dans région métropolitaine de Marseille, dans un appartement appartenant à la grand-mère de Kevin. Pour gagner un peu d'argent et pouvoir conserver ses habitudes, elle donne quelques cours privés d'anglais et loue son appartement à Courbevoie en Airbnb à quelques Indiens qui viennent passer leurs congés en France. Ses affaires y sont toujours, et Emmanuelle a pris la décision de le garder à cause du risque qu'elle prenait en déménageant dans autre ville avec un jeune amoureux rencontré seulement quelques mois avant, avec qui elle n'avait aucune intimité. Ils sont à présente officiellement fiancés, toutefois ils n'ont pas la prétention d'avoir des enfants ; au cas où ils s'y décident, elle affirme qu'ils adopteront un petit. Bien que leurs vies soient établies en France, le projet de retourner en Inde à l'avenir est toujours présent dans son récit – comme pour la majorité de mes informateurs. Les privilèges auxquels elle était déjà habituée en Inde lui cause un sentiment d'inconfort lorsqu'elle pense à la routine d'une vie en France. Pour Emmanuelle, les choses sont très différents dans son pays, où elle habitait chez ses parents, ce qui, en fait, lui permettait d'avoir une femme de ménage, un cuisinier, un jardinier, voire un chauffeur toujours disponible. Ces services sont beaucoup plus chers en France, et elle croit que la qualité de vie, en raison de toute cette « structure » de *luxuries* rend la vie plus commode.

Selon les récits d'Emmanuelle, la vie en Inde tourne toujours autour du statut social. Des professions plus en vue et l'opportunité de séjourner dans d'autres pays sont des manières de valoriser le capital culturel et personnel, ce qui ajoute de la « valeur » à une future dans le pays d'origine. Ce statut n'est pas seulement économique, mais aussi social, et il n'est pas atteint par elle et son compagnon en France. Le décalage entre la réalité indienne et celle de la France à l'égard des dynamiques sociales est extrêmement important. En plus du projet du retour, il s'agit d'une tentative de réappropriation de capital, qui est toujours plus accessible dans les pays considérés comme « émergents ». La facilité à trouver une main-d'œuvre bon marché, le privilège quant à la sauvegarde d'un statut social élevé, font tourner la vie tourne autour d'une acquisition de capital qui est désormais considéré comme un investissement à longue terme pour une vieillesse confortable et privilégiée en Inde.

L'histoire d'Emmanuelle nous montre pourtant que la solitude s'est transformée en insertion effective à partir du moment où elle a rencontré un compagnon français avec qui elle peut partager son quotidien. Ce cercle d'affection a fini par prendre la place de son projet professionnel qui constituait jusqu'alors la raison profonde de son séjour en France. Il y a peu de temps, elle a réussi à acquérir la nationalité française ce qui a, par contre-coup, entraîné sa renonciation à la nationalité indienne<sup>50</sup>. Le projet familial et affectif s'est donc converti en l'acquisition d'une nouvelle identité, voire en de nouveaux désirs qui font de sa routine une vie restreinte à la maison et à son fiancé. En donnant des cours d'anglais à des élèves français, son quotidien tourne autour des tâches domestiques, de son fiancé et surtout d'une vie qui réponde à des attentes féminines de la culture indienne. Le contexte d'indépendance où elle se retrouvait jusqu'alors, tout à fait occidentalisé, a fini par céder la place à l'environnement privé et domestique toujours présent dans les familles indiennes. Néanmoins, le récit de cette informatrice s'oppose à ceux de mes deux autres interlocuteurs dont les parcours ont été déjà racontés. Ces derniers se retrouvent dans une situation conditionnée à leur vie familiale à Marseille. Le discours d'Emmanuelle nous renvoie à celui manifesté par les étudiants, où Marseille illustre un lieu de passage. Le souhait de retourner vers ses origines, cette fois avec une famille déjà établie et un compagnon français à ses côtés, renforce le transnationalisme de la réalité de la migration indienne. Le rapport entre les origines et le pays d'immigration est considéré dans la perspective d'un projet à long terme. Le retour, comme le souligne Abaldemalek Sayad (1999), est extériorisé depuis le moment du départ et nourrit quotidiennement le sentiment de nostalgie vécu pendant tout l'« exil ».

Yves et Laurence, au contraire, n'envisagent pas leur vie privée à l'aune d'un futur retour. Mon analyse concerne la manière dont les départs ont été élaborés : tandis qu'Yves et Laurence ont vécu la migration comme une option découlant de la construction de leurs relations amoureuses, Emmanuelle – même avec l'espoir de construire une famille en France – a quitté son pays dans un but autre, celui d'être admise dans une université. La vie familiale est devenue, pour elle, un souhait dès le moment où la vie professionnelle était déjà établie.

---

<sup>50</sup> La Constitution indienne, par le biais du *Citizenship Act* (1955) interdit l'acquisition d'une double nationalité aux indiens habitant à l'étranger. En 1973 une catégorie qui s'appelle *Non Resident Indians* (11 millions de personnes selon les données de 2015) a été adoptée, laquelle obtenue par des indiens dont le passeport est national mais qui habitent à l'étranger. En outre, une autre typification a été destinée à ceux qui avaient décidé d'adopter la nationalité du pays où ils habitent (comme c'est le cas d'Emmanuelle), *Persons of Indian Origin*, désignée aux indiens qui ont renoncé à leur nationalité originale mais qui sont descendantes – jusqu'à la quatrième génération – des citoyens nés ou qui résident de façon permanente dans le territoire indien antérieur à l'indépendance, sauf Bangladesh (Trouillet, 2015).

Nonobstant, il existe encore des exemples de migrants qui vivent dans un exil solitaire, sans des réseaux d'affection ou même de relations hors du milieu du travail. Le prochain récit auquel je souhaite à présent vous introduire est un exemple de la solitude expérimentée par un indien qui habite en France depuis quatre ans, mais qui a fait le choix de s'isoler de sa famille et de sa culture, compte tenu de ses « caractéristiques spécifiques » lui proportionnant une supposée « liberté occidentale ».

### **3. L'exil comme refuge**

Comme je l'expose dans le chapitre 02, l'exil est caractérisé par le sentiment de solitude et de décalage. L'exil peut ainsi être volontaire ou forcé. Le simple fait de s'éloigner de « chez soi » fait de l'exil un acteur qui résonne dans la subjectivité du migrant. Toutefois, l'exil peut parfois être vécu comme une volonté de se recueillir dans sa propre personnalité et ses propres pensées. Un exemple de cette manière de vivre par rapport à ses origines est celui du récit de Thierry, 36 ans, Indien né à Davangere, état du Karnataka, sud de l'Inde, que j'ai pu connaître via Facebook à partir d'un réseau de contacts que j'avais tissé en Inde, car Thierry connaissait un avocat indien avec qui j'avais déjà parlé à l'époque de mes recherches sur l'homosexualité en Inde. Notre rencontre s'est ainsi avérée plus facile.

En France depuis 2015, il a d'abord habité à Montpellier pour ses études, où il avoue ne pas avoir rencontré un seul étudiant indien. Désireux de venir en France à cause de la langue, Thierry avait en effet étudié le français en Inde, à l'Alliance française de Bangalore, et était ensuite devenu professeur dans cette même institution. Il a également travaillé comme guide touristique pour des voyageurs français en visite en l'Inde. Après avoir fini son master en entrepreneuriat à l'Université de Montpellier, il a réalisé que le marché de travail accordait beaucoup de valeur aux formations orchestrées par les grandes écoles privées de commerce – comme plupart des interlocuteurs dont j'ai pu présenter le parcours auparavant. C'est pourquoi il a décidé de s'inscrire dans un autre master en business, cette fois à Montpellier Business School. De même que pour d'autres étudiants, une partie de sa formation a été financée par ses parents, bien qu'il en ait lui-même financé une partie avec ses propres économies. D'après lui, ses relations avec des indiens demeurant à Marseille étaient minimes, même si à l'époque de notre entrevue il avait un colocataire indien arrivé à Marseille pour travailler à la CMA-CGM. Thierry n'a rencontré des étudiants indiens que pendant son deuxième master, ce qui vient soutenir l'idée que les écoles privées de commerce

attirent de nombreux Indiens dont le but est d'effectuer une carrière internationale en Europe. Actuellement, Thierry travaille à Capgemini, un grand groupe international d'aide à l'investissements dans les nouvelles technologies, doté de pôles dans plus de 40 pays, parmi ceux-ci l'Inde et Brésil.

En tout cas, la particularité du parcours de Thierry est l'expérience de l'exile. Il est homosexuel, et affirme avoir découvert sa sexualité à 18 ans, quand il est parti de chez ses parents pour étudier à Bangalore, capitale de l'état du Karnataka, puis qu'il a commencé à utiliser les *chat rooms* de rencontre. À 23 ans, il a eu sa première relation avec un homme déjà marié à une femme, ce qui a entraîné chez lui souffrance et découragement. Thierry vit encore maintenant sa sexualité dans la marginalité. L'activisme LGBTI en Inde a beau y travailler, l'homosexualité est toujours un tabou dans le pays. Thierry considère toutefois qu'en France, la discrimination et les préjugés sont aussi présents dans le comportement de la population, quoique d'une autre façon, « à la chrétienne »<sup>51</sup>. Alors qu'en Inde le sujet achoppe sur la légitimité dans les préceptes de la religion hindoue et musulmane, la tradition catholique française ne permet pas non plus que les sujets expérimentent leurs désirs sexuels d'une façon réellement démocratique. Son expérience affective et sexuelle en France s'est toujours restreinte à des saunas gays à Marseille. Cependant, Thierry affirme ne pas se sentir à l'aise pour se permettre de se laisser pénétrer ou de pratiquer de la fellation avec des inconnus. Dès lors, il se sent davantage en marge, surtout parce qu'il essaie d'avoir une relation plutôt affective que sexuelle, dans un environnement où les applications sont dédiées à fournir des plaisirs instantanés. « En France, tout le monde baise (...) [en Inde] on n'est pas très cerveaux, on est plutôt cœur », souligne-il toujours afin de renforcer l'idée que son expérience homosexuelle en Inde correspond à l'élaboration de relations affectives, et pas uniquement à des expérimentations sexuelles « vides ». Dans son étude sur l'expérience homosexuelle au Maroc, Marien Gouyon (2010) affirme que la vision de la sexualité hétérosexuelle est structurée par le rapport pénétrant/pénétré, tandis que l'homosexualité est perçue différemment, en particulier par des migrants issus de pays ayant une morale strictement religieuse. Autrement dit, l'homosexualité peut être vécue à travers l'expérience du désir de l'autre sans qu'il y ait nécessairement pratique de la pénétration. Thierry est un cas pour lequel l'homosexualité n'est pas considérée comme un exercice sexuel basé sur un rapport de domination entre pénétrant/pénétré ou un jeu sexuel dans la chair, mais comme une façon de vivre son affectivité plutôt qu'un jeu sexuel vécu dans la chair. C'est son éloignement

---

<sup>51</sup> En septembre 2018, suite à des années de processus d'inconstitutionnalité, la section 377 du Code pénal indien, concernant la pratique de la sodomie, a été abrogée par la *Supreme court*. Sur le parcours des luttes pour la liberté de la communauté LGBTI en Inde, voir Sheikh, 2013.



par rapport aux habitudes de la population gay en France qui l'enferme lui aussi dans la solitude de sa chambre.

Thierry suit une routine qui repose sur le travail, les alentours de son habitation et sa chambre. C'est un quotidien de solitude. Lorsque j'ai eu l'occasion de le rencontrer la première fois, il venait de subir un dégât des eaux. S'il n'avait pas pu parler avec moi de ce problème, il n'aurait pu s'épancher qu'auprès d'une seule personne, son seul ami dans la ville, un homme gay de 57 ans qu'il avait eu l'occasion de connaître dans une sauna, et était finalement devenu ce qu'il appelle son « tuteur ». C'est cet homme qui lui vient parfois en aide et peut lui tenir compagnie.

La relation avec sa famille, à l'inverse de celles de mes autres interlocuteurs qui entretiennent des rapports directs avec leurs origines – bien qu'ils soient passés par des périodes de conflits, en particulier au début de leurs relations amoureuses –, consistent à s'en éloigner chaque fois davantage. Pour autant, Thierry a l'habitude de revenir régulièrement en Inde, quoique sans rien en dire à sa famille. Allant annuellement à son pays d'origine, parfois deux fois par an, Thierry ne dit pas à ses parents quand il y est. En 2010, une cousine de Thierry a dit à ses parents suspecter qu'il pouvait être homosexuel. Les parents sont alors venus chez lui, à Bangalore, pour ramener ses affaires et l'emmener dans sa ville natale (selon lui, les parents en Inde auront toujours la responsabilité de leurs enfants, quel que soit leur âge). Il est alors resté trois ans sans avoir aucun contact ni avec sa mère ni avec son père, toutefois, après cet incident, ses parents ont accepté son homosexualité, même si le sujet n'est toujours pas soulevé devant les proches.

Selon Thierry, il y a deux types de voyages en Inde : celui pour rencontrer sa famille et celui pour « se faire plaisir ». Lorsqu'il retourne chez ses parents, le voyage se transforme en une expérience religieuse, avec des pèlerinages et des visites aux temples hindous<sup>52</sup>; lorsqu'il se rend en Inde pour s'amuser, il va souvent à Kolkata, où il se sent plus chez lui et rencontre des amis gays. Une fois à Kolkata, toutes ses nuits sont destinées à rencontrer des garçons et à aller dans des maisons de massage. Quand il y est pour un « regroupement familial », il précise que l'ambiance est lourde, non seulement à cause de la routine strictement religieuse, mais surtout à cause de la convivialité avec ses proches, qui lui demandent toujours quand il compte de se marier ou aura des enfants, étant donné son âge.

---

<sup>52</sup> Thierry vient d'une famille hindoue orthodoxe. Il affirme néanmoins ne pas se conformer aux préceptes religieux ni aux devoirs moraux qui découlent de cette croyance. Il ne se considère cependant pas athée, mais croyant. En vivant sa spiritualité chez lui, il pratique souvent la méditation, et s'abstient de manger du poulet.

Sa vie à Marseille est réduite au seul travail. Pour lui, ses collègues au bureau sont comme sa vraie famille, même si le contact se limite aux horaires de bureau. Le travail tient une grande place de son quotidien, et il affirme qu'être au travail lui plaît à cause de l'ambiance respectueuse qui y règne, à l'opposé de celle avec laquelle il a eu une expérience auparavant. En Inde, selon lui, les pratiques de harcèlement découlent d'une politique clientéliste dont les racines sont ancrées dans le fonctionnement même des entreprises, ce qui constitue pour lui la différence fondamentale entre les milieux du travail en Inde et en France. Sa compagnie, c'est le portable. Avouant être « presque collé » à son téléphone, il regarde constamment des vidéos sur Youtube et écoute des mantras de méditation lorsqu'il est chez lui.

Le parcours de cet interlocuteur vient soutenir une autre interprétation au sujet de la migration indienne. Alors que les étudiants, Laurence et Emmanuelle, cherchaient une opportunité de travail, Thierry – même s'il est venu pour faire ses études et faire carrière en Europe – cherche surtout un exil du contexte familial. En même temps que la vie professionnelle donne sens à sa vie à Marseille, l'élément émotionnel et subjectif parcourt son récit. Il évoque toujours la solitude. L'exil dont il fait l'expérience est une tentative de s'éloigner de ses origines, non pas à cause d'un manque de représentation du Soi par la culture, mais du fait que sa famille soit indéniablement plongée dans un cercle social d'où découle une étrangeté vis-à-vis de sa condition homosexuelle, qui se transforme pour lui en souffrance vécue perpétuellement par lui. Comme le souligne Eboko et Awondo (2013 : 201), « les trajectoires migrantes des homosexuel(le)s dessinent des figures d'une modernité conflictuelle qui recomposent des pratiques très anciennes dans des environnements inédits. Entre le durcissement des conditions migratoires, la persistance du désir d'exil, au-delà de simples motifs matériels, l'ethnicisation des rapports sociaux en France, ces desseins enlumés par des choix et orientations qui visent à la promotion de l'intime sont des marqueurs d'un monde en mutation ». De cette façon, l'intimité et la relation avec la sexualité prend une place importante au sein du parcours des migrants homosexuels. L'autonomie vécue à travers l'exil est une manière de démontrer l'agentivité de ces individus en ce qui concerne l'autodétermination de leur propre sexualité et l'expérience de la liberté sexuelle et affective.

Le « pattern de la culture », en empruntant l'expression à Ruth Benedict (1934)<sup>53</sup>, qui s'adresse à l'homosexualité en Inde met les sujets et leurs corps à la marge. Autrement dit, ce modèle considère des formes profanes d'étrangeté qui les rend impures. En France, ce modèle qui encadre l'expérience sexuelle continue à être imposé à Thierry, mis d'une autre manière, à distance. Le rapport avec ses origines et sa filiation repose sur un éloignement entraîné par cette norme culturelle qui alimente son exil. Pourtant, cette expérience se reflète dans la façon dont il se met dans le cercle social où il est maintenant inclus, la société française. Renfermé sur sa routine de travail, Thierry vit sa sexualité d'une façon restreinte fruit de son écart par rapport aux pratiques de la « communauté » gay française. Ses attentes en termes de sentiments et d'affection, au-delà de la seule satisfaction sexuelle, limitent son l'insertion dans ce que l'on peut appeler le « milieu gay » et alimente cet exil qui se déroule, au-delà d'une quête de stabilité professionnelle, se déroule comme un décalage au regard d'une culture dont l'ethos remet en cause son identité, non seulement par les outils de discours, mais aussi par une institutionnalisation religieuse que légitime l'État.

### **Conclusion**

Quoique la relation soit devenue tardivement un objet de recherche en France, les études sur les groupes migratoires et les populations en condition de diaspora gardent une relation entre celui qui est d'ici et celui qui vient de là-bas. Utiliser la culture comme un paradigme à partir duquel s'établissent les relations sont établies est une manière de mettre en scène les ruptures de pouvoir, l'émancipation et les relations de dépendance (Quiminal, 2009).

Dans ce chapitre, nous avons pu accompagner quelques parcours qui, à travers des études de cas, mettent en lumière la question des relations et l'histoire des Indiens venus en France, en particulier à la recherche de nouvelles opportunités de travail dans le Nord. Une question qui est alors possible de se poser est la suivante : d'où vient l'illusion que l'Europe fournit encore aujourd'hui de meilleurs postes de travail ? Quelle est la réalité vécue par les migrants du sud qui construisent un imaginaire de liberté, de succès et d'attentes vis-à-vis de leur bien-être localisé dans le vieux monde ?

---

<sup>53</sup> Chez l'anthropologue Ruth Benedict, disciple de Franz Boas, la culture peut être conçue comme un pattern émotionnel et psychologique à travers duquel les relations et les affections sont déterminées en raison de la conception, de chaque action elle-même au sein du groupe. Son œuvre cherche à comprendre comment la pensée, les émotions, l'action et les rapports sont normalisés par un modèle de construction de la personnalité, ce qu'elle appelle « ethos ». En ce qui concerne l'École culture et personnalité, voir et Nielsen, 2007, chapitre 04.

La relation entre l'Inde et la France peut être moins chargée, en termes postcoloniaux, que les relations avec l'Algérie, la Tunisie ou le Sénégal, par exemple. Par contre, la construction d'une société française susceptible de fournir un confort économique est alimentée jour après jour dans les pays du Sud. Les récits des étudiants de la Kedge Business School donnent voix à cette dynamique, selon laquelle l'ascension sociale est perçue à travers d'une vie en Europe. Des histoires comme celle d'Emmanuelle et de Laurence illustrent la réalité concrète des attentes futures de ces étudiants, c'est-à-dire la construction d'un nouveau cercle social et professionnel stable en l'« Europe occidentale ».

D'autre part, il faut également préciser que l'exil et la souffrance peuvent être vécus à fleur de peau par celui qui vit encore dans la liminalité. La trajectoire de Thierry démontre comment un homosexuel fait du décalage par rapport à la famille une manière de liberté, même si l'homosexualité est toujours moralement jugée en France catholique (bien que laïque). La réalité de ce dernier révèle ce que Roger Bastide appelle « le principe de coupure » (Cuche, 2009). Les migrants se communiquent entre les drames de deux mondes, entre les conflits soulevés par deux espaces, celui d'origine et celui du présent. Un migrant recoupe ses angoisses et ses drames en les classant dans les compartiments qui correspondent aux lieux qui font partie de l'environnement dans lequel il vit. Être accepté ou non dans le pays d'émigration lui cause une angoisse, tandis qu'être relégué dans le pays d'origine soulève aussi des sentiments de douleur et de rejet. Ce sont donc ces compartiments sentimentaux eux-mêmes qui permettent au migrant de découvrir une nouvelle structure affective et émotionnelle qui fasse écho aux diverses sphères de sa vie.

Ce que nous pouvons percevoir, c'est le rapport étroit entre dépendance culturelle coloniale entre l'Europe et le Sud affect les désirs, les attentes, voire le projet migratoire de la jeunesse issue de plusieurs régions du monde, comme l'Inde. Dès lors, les relations entre les origines et le « nouveau pays » sont maintenues comme une forme de sauvegarde de statut et de pouvoir. Bien que la perspective finale soit le retour au pays, promouvoir une image occidentalisée cultive des attentes de ceux qui sont restés. En réalité, être en Europe, c'est être au-dessus. Être en Europe, c'est promouvoir un capital culturel qui devient, d'une façon ou d'autre, un capital économique.

Néanmoins, quelle est la structure locale qui maintient la relation entre les Indiens et la ville ? Comment se construit le lien entre ces étrangers ? C'est cette réflexion déclenche le prochain chapitre, dont le but est de présenter la façon dont chaque individu est une source de relations qui, même si elles sont lointaines et impersonnelles, constituent un objet que nous appelons réseau. Il

s'agit d'un enchevêtrement de liaisons tissées de sorte à positionner stratégiquement les individus en fonction du sentiment qui aliment cette structure.

## Chapitre 04 : Un parcours un réseau

*L'époque actuelle se caractérise, pour chaque individu, par un va-et-vient entre le niveau local et le niveau global. Un épicier de Nanuet, près de New York, qui est originaire du Kerala en Inde, a ouvert une salle de cinéma qui montre deux films indiens par soirée, pour permettre à ses 200 000 citoyens de l'agglomération et leurs enfants de rester en contact avec la culture indienne (Marc Augé et Jean-Paul Colleyn, « L'anthropologie » : 22)*

Parler de réseaux revient à parler d'une multiplicité de relations structurant un groupe, une communauté ou une association. Ces relations forment, parfois, des communautés, des groupements et diverses autres manières d'organisation sociale dont dépendent le contact. Faire partie d'un réseau, c'est être dans une relation symétrique basée sur des transactions et des échanges réciproques.

Le concept de réseau social a été inauguré par J. A. Barnes en 1954 avec sa publication dans la revue *Human Relations* (Fialho, 2015). Selon lui (1954, 1987), le réseau n'est pas chapeauté par une autorité spécifique. Ce concept est alors devenu un socle permettant de décrire les parcours et les territorialités élaborés à partir d'un élément en particulier, la nationalité. Il n'y a pas de limite entre les frontières des différents « groupes ». Chaque individu se situe au centre d'un faisceau de relations qui rencontre également d'autres centres, en même temps qu'il touche à des centres antérieurs. Selon Barnes (*ibid* : 43), « *each person is, as it were, in touch with a number of other people, some of whom are directly in touch with each other and some of whom are not. Similarly each person has a number of friends, and these friends have their own friends; some of any one person's friends know each other, others do not. I find it convenient to talk of a social field of this kind as a network* ».

Cependant, l'une des premières études concernant la structure sociale qui se soit basée sur la relation entre les individus est attribuée à Radcliffe-Brown (1968), qui a travaillé sur les relations parentales. Cet anthropologue anglais considère que les relations interpersonnelles constituent la raison qui pousse un groupe à construire son identité et son fonctionnement autour des relations établies par les individus, telles que les relations de parenté, de subordination hiérarchique, etc. Selon l'auteur (*ibidem*, p. 279), « si on examine une communauté comme une tribu africaine ou

australienne, on y reconnaîtra l'existence d'une structure sociale : les êtres humains pris individuellement, qui sont, dans ce cas, les éléments fondamentaux, sont liés par un jeu défini de relations sociales dans une totalité intégrée. La permanence de la structure sociale, comme celle de la structure organique, n'est pas détruite par les changements d'éléments. Les individus peuvent quitter la société par la morte ou d'une autre façon ; d'autres peuvent y entrer. La permanence de la structure est maintenue par le processus de la vie sociale qui consiste en des actions et des interactions des êtres humains individuels et des groupes organisés qui les lient les uns aux autres. La vie sociale de la communauté est définie ici comme le fonctionnement de la structure sociale ».

Après avoir étudié le terrain pendant cinq mois, je me demande si les migrants indiens de Marseille édifient un réseau ou une communauté. Comment peut-on classer ce groupe selon les catégories des sciences sociales ? Ce chapitre est donc consacré à l'exploration de la structure qui maintient le contact et les rapports entre les Indiens. Sont-ils un réseau ou une communauté ?

Pour essayer de répondre à ces questions, le chapitre est organisé en trois parties. Dans la première section, j'expose l'ethnographie d'un groupe Facebook dans lequel nous pouvons déceler deux éléments de la migration indienne à Marseille : le virtuel et la coopération. Ensuite, j'introduirai le milieu de la restauration, dans le but d'exposer la façon dont ce milieu construit et renforce une communication en réseau à partir de ce que j'appellerai une « solidarité ». Enfin, la troisième section porte sur une observation ethnographique de la fête de Diwali qui a eu lieu en novembre dans un restaurant au bord de la plage.

### **1. Virtuel et Coopération : un groupe sur Facebook**

Au cours des dernières décennies, l'utilisation d'internet – en particulier des réseaux sociaux – est devenue un acteur fondamental de l'articulation de la société civile vis-à-vis des dirigeants politiques et de l'élaboration de mouvements sociaux. Cet élément, d'après le sociologue Anthony Giddens (2002), correspond à l'une des plus importantes conséquences de l'ère de la globalisation, dans laquelle nous, les « Occidentaux », sommes tous insérés. Dans l'actualité, le produit des actions est la manière dont les rapports entre les individus et l'environnement sont édifés. Dissuader un capital, c'est aussi dissuader un produit, soit-il un effet de l'industrialisation ou d'un autre capital culturel ajoutant de valeur aux mouvements entre la migration et les relations

diplomatiques. Se pencher sur les migrations actuelles revient à se pencher également sur la technologie. La ville de Marseille, berceau de cet entremêlement d'arrivées et de départs, absorbe la technologie devenue toile de fond de la vie quotidienne des migrants.

Le promeneur qui circule dans les rues du centre-ville entend souvent des conversations téléphoniques. Parlant arabe, ils s'adressent à un Autre qui est lointain. Dans la plupart des cas, ils parlent avec un membre de leur famille. Cette communication déclenchée par le virtuel – surtout par les réseaux sociaux – devient un acteur fondamental dans ce phénomène que nous appelons l'exil. Dans la mesure où l'affectivité, la souffrance et la nostalgie font partie d'un ensemble que nous appelons la migration, la communication et l'illusion d'« être là-bas » sont les occasions qui permettent à nous, les migrants – je m'inclus dans cette catégorie en écrivant ce texte en même temps que je demeure constamment connecté avec le Brésil –, d'articuler à l'exil un échappatoire. Nous parlons notre langue maternelle, nous cultivons les mêmes amis et à la fois nous vivons un autre temps, le temps de ceux qui nous accueillent malgré la distance.

Pour les migrants indiens de Marseille, la relation entre ici et là-bas n'est pas différente. Conformément à ce que j'ai pu vous exposer ci-dessus, le Facebook a été un outil sine qua non pour permettre de mener à bien mon terrain. Mon objectif est de vous expliquer comment un réseau social a agi comme un outil ethnographique, en particulier à cause de la structure solidaire qu'il fournit aux migrants indiens. Comment un dispositif virtuel a-t-il pu orienter une ethnographie qui avait commencé par des tentatives infructueuses d'insertion dans le milieu de la restauration ?

Lorsque je suis allé sur le terrain, mon point d'attaque passait par les restaurants indiens de la ville, où la prise de contact est rapidement devenue restreinte et difficile. Les dialogues en anglais étaient éphémères et les longues journées de travail étaient toujours données comme excuse pour justifier de mettre un terme aux conversations. Deux restaurants m'ont néanmoins ouvert les portes afin que je puisse les fréquenter plusieurs fois pour arriver à mieux connaître la trajectoire des propriétaires. Au cours de ces relations, une donnée revenait sans cesse l'espace dans les discours : un groupe Facebook. Cet outil virtuel, selon mes interlocuteurs, permettait de diffuser les activités culturelles indiennes, en plus d'être un lieu virtuel où j'aurais l'occasion de « rencontrer plein d'indiens ».

*Indians in Marseille* est un groupe créé à la fin des années 2000 par des étudiants de la Kedge Business School. Composé de 966 membres, le groupe fonctionne comme un outil de coopération et de soutien pour les Indiens récemment arrivés à Marseille. Dans sa description, on peut



trouver une référence à quatre autres groupes d'Indiens en France : *Indians in Paris*, 26.108 membres ; *Indians in Lyon*, 2.519 membres ; *Indians in Lille*, 1.919 membres ; et *Indians in Nice*, 859 membres. Certaines des personnes qui fréquentent ces groupes font partie de plus d'un groupe à la fois, parfois même de tous. Le réseau qui connecte ces individus n'est pas restreint au cadre territorial auquel il appartient, mais à un réseau plus large délimité par le fait de résider ou d'avoir résidé en France. D'ailleurs, il est possible de noter que la circulation de ces individus entre les villes françaises est fréquente. Toute comme Emmanuelle, qui est d'abord arrivée à Paris, Thierry a atterri à Montpellier. La présence dans plus d'un groupe ne limite pas le migrant à appartenir au réseau d'indiens habitant à Marseille, Lyon ou Paris, mais à celui des indiens qui résident en France ou qui y ont autrefois résidé. Une grande partie des membres du groupe *Indians in Marseille* n'habite plus dans la ville. Ceux avec qui j'ai pu entrer en contact par Messenger et qui ne sont plus en France ont vécu en moyenne quatre ou cinq ans à Marseille dans le but d'y réaliser leurs études. Après cette période, ils sont retournés en Inde et habitent maintenant soit dans leur ville natale, soit dans de grandes métropoles. En revanche, leur présence demeure perceptible dans le groupe. Ces « ex-migrants » ne participent plus fréquemment aux discussions, même s'ils peuvent « liker » des posts ou agir comme des voyeurs de tous ce que s'y passe.

Emmanuelle – interlocutrice dont l'expérience a pu être racontée dans le chapitre antérieur – est amie de l'un des administrateurs du groupe marseillais. Habitant actuellement à Paris, ce dernier a créé le groupe afin de développer l'intégration entre les Indiens qui habitent à Marseille. Néanmoins, le groupe n'est qu'un outil qui aident les nouveaux arrivés à tranquilliser leurs doutes. Emmanuelle regrette que les « indiens marseillais » ne nourrissent pas une plus étroite intégration culturelle. Selon elle, les Indiens de Paris ont l'habitude de se retrouver tous les week-ends afin de profiter d'un apéro ou pour faire un pique-nique. À Marseille, les Indiens restent enfermés chez eux ou font partie d'un petit groupe d'amis rencontrés au travail – en particulier les employés de la CMA-CGM.

L'accès au groupe Facebook est vraiment strict. Il m'a fallu plus de deux mois après avoir pris connaissance de son existence avant de pouvoir y être ajouté. Le but est clair : aide à les Indiens surtout à propos des questions concernant le visa et le renouvellement du titre de séjour. Après quelques tentatives d'entrer en contact avec les administrateurs, j'ai eu l'accès au groupe grâce à l'aide d'Olivier et de Louis – deux Indiens que j'ai rencontrés lors de la fête de Diwali – qui ont décidé d'entrer en contact avec l'un de ces administrateurs afin qu'il m'ajoute au groupe. De ce

fait, j'ai pu accéder à ce que j'appelle un parcours en réseau caractérisé non pas par une identité collective, mais par un réseau de contacts à partir duquel est construit ce que Marc Augé (2010) appelle une « communauté illusoire ». Selon cet auteur, lorsque nous englobons dans un même groupe des individus qui ont quelque chose en commun, en tenant compte de leurs désirs et de leurs particularités – en particulier pour ce qui touche aux individus dont la réalité renvoie à un contexte de globalisation où l'individualité est sans cesse renforcée par les politiques néo-libérales<sup>54</sup> –, nous créons une illusion qui repose sur la nécessité de regroupement des sujets dans des catégories. Les individus, pour leur part, sont multiples, et modèlent leur identité, leurs parcours dans la ville, en plus de créer des relations transfrontalières qui dessinent une représentation de Soi et de l'Autre. En effet, quoique la nationalité soit l'élément qui regroupe ces individus dans un environnement virtuel, clos et anonyme, c'est-à-dire un groupe sur l'internet, la trajectoire et les projets de chacun sont particuliers. Bien que tous soient passés par de grandes métropoles avant d'arriver en France, ils sont originaires de différentes diverses régions en Inde, avec des langues maternelles et des croyances parfois différentes. En raison de tout cela, les définir comme une communauté revient surtout à rendre invisible le contexte dans lequel ils sont insérés, les raisons pour lesquelles ils sont arrivés en Europe, ainsi qu'à négliger le cosmopolitisme dans lequel ils baignent dès qu'ils s'établissent en France.

Qu'est-ce qui, néanmoins, pousse les membres à faire partie de ce groupe Facebook ? J'ai systématiquement posé cette question à tous mes interlocuteurs. La réponse unanime renvoie donc à un fait concret : il y a des groupes Facebook constitués d'Indiens dans la plupart de villes où sont regroupés de nombreux migrants. Ils cherchent donc surtout à entrer en contact avec leurs pairs, et internet est dans ce cas le meilleur outil. Tous les informateurs prétendent qu'il suffit de taper « *indians in* » à côté du nom de la ville où ils habitent, ou vont être amenés à habiter, pour trouver un groupe. La supposition qu'il y avait un groupe Facebook d'indiens habitant à Marseille était déjà concrète lorsqu'ils y sont arrivés. Quelques-uns me racontent qu'ils avaient déjà cherché le groupe avant même de venir en France, tandis que d'autres l'ont cherché une fois arrivés dans la ville. Quoi qu'il en soit, tous ont cherché le groupe à un moment ou à un autre.

---

<sup>54</sup> La réalité du monde contemporain régie par le libre marché et par la réduction du rôle de l'État, considérée par Zygmunt Bauman comme une réalité liquide, forme une société occidentale où l'individualité et l'absence d'union entre les différents groupes s'oppose à celle vécue par une société dite « solide », dans laquelle les individus construisaient des communautés au fur et à mesure d'une lutte pour une sécurité globale (Bauman, 2001).

Dès que j'ai été ajouté au groupe, j'ai pu entrer en contact avec les membres et justifier mon intérêt à en faire partie. J'ai donc publié le message suivant :

*Hello!*

*I'm Otávio. I'm a Brazilian lawyer and anthropologist. Now I'm here in Marseille for my studies in Anthropology at Aix-Marseille Université. My research is about the Indian community and Indian culture in Marseille. That's why I requested to be part of this group.*

*I already lived in India, in Bangalore, where I worked at a foundation against child labour, SCEAD Foundation India.*

*I would like to know if I could talk a little to you about your trajectory in France. I found this group on Facebook because of my contact with other Indians who also live here.*

*It'd be really enriching for my studies and my research.*

*Otávio*

Cette publication a reçu quelques « j'aime » ainsi que quelques commentaires d'Indiens susceptibles de m'aider, parmi lesquels Emmanuelle, Laurence et Thierry. Pourtant, le nombre d'Indiens à se manifester n'a pas correspondu à mes attentes. Néanmoins, cette dynamique n'est que le reflet de la réalité pour laquelle le groupe a été créé, puisqu'il ne s'agit pas exactement d'une reconstruction collective de leur contexte culturel dans un autre pays, mais d'un outil pratique pour les aider à vivre en France. Rares ont été les moments où j'ai pu noter qu'il y avait des publications concernant des événements culturels. Cela a eu lieu à deux occasions : pour le festival de Holi en avril et pour la sortie sur les écrans de la ville d'un film bollywoodien. À tous les autres moments, les publications se cantonnaient à des informations sur l'APS ou pour de partager des opportunités de collocation. Le groupe n'étaient pas forcément un espace de sociabilité renvoyant à une « communauté », mais une façon de consolider sécurité et information.

Castells (2001) défend l'idée que les réseaux sociaux sont un espace concret en soi, dans la mesure où les positions occupées par les sujets dans le jeu des dynamiques sociales est ce qui définit les relations elles-mêmes. Les réseaux sont donc des espaces de flux. L'utilisation de cet outil par les interlocuteurs renforce l'idée selon laquelle les migrants sont aussi un flux : flux de main-d'œuvre, flux d'échanges culturels et flux de capitaux. C'est à travers le flux dans lequel ils sont insérés – le mouvement migratoire –, qu'ils créent une plateforme de communication et de solidarité, sans toutefois envisager de créer un quotidien commun. Ce sont ces intérêts et le flux lui-même qui s'immisce dans l'exil, en nourrissant une structure de communication basée sur les réseaux sociaux.

La plupart des membres ne se sont jamais rencontrés personnellement, en particulier parce que leur nombre est en train de s'accroître, et surtout parce que leur présence à Marseille est souvent dynamique et transitoire. Un membre connaît cependant toujours quelqu'un qui, à son tour, connaît cet autre individu jusqu'alors en apparence inconnu. C'est à partir de l'observation de mouvement de « bouche-à-oreille » que nous pouvons en conclure que le sentiment partagé dans le groupe est ce que nous appelons de « la solidarité ». Ce sentiment se manifeste dès que l'un des membres ne connaît pas les procédures administratives de la demande de son APS ou qu'un Indien récemment arrivé n'a pas de logement. Même si les interactions au sein du groupe ne sont pas intenses, une réponse est toujours apportée à la question posée ou une intervention a lieu afin d'aider ou même de demander une aide.

J'ai moi-même fait l'objet d'une tentative d'aider à l'autre à partir du moment où Emmanuelle a publié au sujet d'un étudiant en anthropologie résidant à Marseille, dont l'objet d'études était la culture indienne et qui avait besoin d'aide. Pour son troisième post (le 30 mars), elle a publié le texte suivant :

*Hope everyone is doing good.*

*On 16th January, our group member, Otávio Amaral had asked us to help him gather information on Indians for his thesis. Till date not many people have agreed to meet him.*

*I request you to take 30- 45 minutes out of your busy schedules to help him gather information for his research on Indians living in Marseille. He isn't from the police or immigration office (for those who doubt him). He is in France only since a few months and has no social group either to present him personally to you unfortunately.*

*I hope people reading this will reach out to him.*

C'est à partir de l'analyse de ces différentes données que l'on peut en conclure que cette structure à partir de laquelle les migrants indiens de la ville de Marseille construisent leurs liens ne peut pas être comprise comme une communauté, c'est-à-dire comme groupe d'individus dont l'identité est commune et dont les exemples moraux sont formés à partir de représentations collectives partagées. Pour Cohen (1985), une communauté est un recours symbolique constitué par une manière particulière de penser, d'agir et de se reconnaître. Ce défi renvoie à cette frontière symbolique entre l'identité de l'un et de l'autre qui édifie ce que l'auteur appelle une communauté. L'immensité du territoire indien et la diversité de langues, de cultures et de religions présentes dans le

pays est un autre facteur qui explique la dispersion de ces individus dans l'espace de la ville<sup>55</sup>. Ils habitent dans des flux. Marseille est le flux de passage par lequel ils acquièrent des capitaux, qu'ils soient affectifs, culturels ou financiers. Demain, le migrant peut se retrouver à Paris ou dans n'importe quelle autre ville européenne, comme hier il aurait pu se retrouver à Montpellier ou à Lyon. Le flux de la vie actuelle est centré sur la réalisation d'un objectif : un diplôme, une famille, un montant d'argent. Ce but rassemble ces individus en petits groupes – tels que les étudiants de la Kedge Business School – qui peuvent être constitués et d'amis (Indiens, étrangers ou Français), voire par la famille – par l'épouse, la belle-mère et le réseau de contact que ces relations leur fournissent.

En somme, la relation entre le virtuel et le quotidien est basée sur un sentiment de coopération. C'est parce que pour j'ai eu besoin d'aide dans le passé pour m'établir en France que je réponds aujourd'hui à la demande d'aide de l'un de mes pairs. Même si ce flux ne construit pas une identité commune au travers de laquelle un sentiment d'appartenance peut être partagé, le groupe n'en exerce pas moins une répercussion sur l'action de ces individus au sein du flux qui structure l'espace entre Marseille et l'Inde.

## **2. Le milieu de la restauration**

Le milieu de la restauration dans la ville de Marseille est un espace où la migration est constamment perceptible. Comme j'ai pu le montrer au fil du deuxième chapitre, le centre-ville est le berceau de ce mélange d'habitudes alimentaires. En outre, l'économie de cette ville s'appuie – dès le début du XVII<sup>e</sup> siècle – sur la main-d'œuvre étrangère qui a trouvé à Marseille un lieu de refuge. Les restaurants sont depuis cette époque une opportunité productive qui permet aux migrants d'être productifs et de s'insérer sur le marché de travail. L'ouvrage de Simeng Wang (2010) montre comment le réseau permis par la restauration chinoise est une manière de fournir non seulement de l'accueil, mais aussi du travail et un cercle social aux migrants chinois habitant à Paris. L'auteure explore au fil de son livre la relation entre la souffrance causée par la migration et la façon dont cette dernière construit les attentes des citoyens issus de régions pauvres de la Chine. Ces attentes,

---

<sup>55</sup> Le chapitre précédent a porté sur les récits des parcours migratoires de quelques interlocuteurs, qui ont permis d'élaborer des hypothèses à partir de ces récits. Tous les interlocuteurs dont les trajectoires ont été décrites ci-dessus sont originaires de différentes régions en Inde, et dans plusieurs cas, leur langue maternelle est une langue locale. Comme j'ai pu vous exposer, l'hindi est un « acteur démocratique de communication » à travers lequel les citoyens indiens – surtout ceux qui sont déjà scolarisés – peuvent se communiquer entre eux. Bien qu'elles ne soient pas des langues officielles du pays, les langues locales jouent un rôle important dans la construction d'une ville ou d'un département.

qui faisaient planer l'espoir et l'euphorie chez les migrants considérant la France comme la perspective de meilleures conditions de vie, ont fini par devenir des illusions et une réalité de conditions précaires de travail, dont fait partie le quotidien usant d'un travail limité au restaurant, à la limite de l'esclavage. C'est par le biais de leur insertion dans ce milieu du travail que ces personnes ont trouvé un logement, souvent dans l'arrière-boutiques, dans des conditions inhumaines.

En ce qui concerne les restaurants indiens de Marseille, on peut noter que le milieu se scinde en deux groupes – comme pour les restaurants turcs, africains ou chinois – qui construisent la dynamique de l'espace : les patrons et leurs subordonnés.

Les thèmes de la réalité du monde de la restauration et celui de la perception qu'en ont mes interlocuteurs ont souvent été un enjeu de débat. Les restaurants sont devenus le biais d'insertion par lequel j'ai pu accéder au réseau dont tous mes informateurs font partie. C'est à partir de mes observations du quotidien de ces établissements que j'ai pu remarquer que leur fonctionnement est toujours nourri par un parcours en réseau. Autrement dit, la façon dont un restaurant amène l'un à l'autre ; ils sont tous intégrés dans un même ensemble, où le flux d'informations constitue la structure des relations.

Afin d'explicitier ces remarques, je crois qu'il est essentiel de décrire comment un restaurant mène à l'autre, et quelles sont les représentations communes qui les relie.

Un des premiers restaurants que j'ai pu visiter se situe aux alentours du Vieux port, un lieu incontournable du centre-ville touristique de Marseille, où l'on peut trouver des restaurants dont les plats coutent de cinq et dix euros, mais également des restaurants où un menu vaut plus de trente euros. De prime abord, j'ai été reçu par un homme pakistanais d'une trentaine d'années qui m'a expliqué que le restaurant serait tout de suite fermé pour des travaux dans les prochains mois. J'ai cependant vu que ce n'était pas vrai, car durant toute la période des travaux prévus, je suis passé devant, en constatant que tout fonctionnait parfaitement. En réalité, cette excuse était une stratégie pour m'éloigner et refuser de répondre à mes questions. D'autre part, ce même homme m'a néanmoins indiqué d'autres restaurants aux alentours proposant de la cuisine dite indienne où j'ai eu l'occasion de rencontrer plusieurs migrants y travaillant, qui n'étaient pas forcément des Indiens, mais des Pakistanais ou des Bangladais.

Dans une rue adjacente, j'ai visité un autre établissement dont les spécialités venaient supposément de l'Inde du nord. Le propriétaire était un homme âgé de plus de 70 ans habitant tout seul en France. Quand je l'ai vu la première fois, il accordait un entretien à un autre étudiant.

Quoique nos rencontres aient toujours été brèves à cause de son travail, je suis venu le voir plusieurs fois. Au quotidien, les travailleurs des restaurants commencent leur travail tôt le matin et y restent jusqu'à environ minuit tous les jours – y compris les week-ends et les jours fériés –, ce qui rend difficile le contact avec ses employés. Par contre, ce vieil homme m'a expliqué que sa vie n'était peut-être pas intéressante pour un travail étudiant. Il habite seul en France depuis plus de 30 ans et sa famille est toujours en Inde. Grâce à ses indications, j'ai pu avoir connaissance d'un autre restaurant juste à côté – un restaurant menant toujours à un autre, par le biais des interconnexions des patrons et des employés. Ils connaissaient des horaires d'ouverture (environ 11 heures le matin, avec une pause entre 14 et 19 heures). Ces liens correspondaient à la constitution spontanée d'une « communauté illusoire » (Augé, 2010). Bien que les contacts soient établis, ces rapports n'envahissent pas l'intime et l'affectif. Le contact n'existe qu'en vertu du milieu du travail et l'articulation le seul objectif est de créer des liens avec ses pairs.

Le restaurant indiqué par le vieil homme est un restaurant géré par une famille. C'est là que j'ai pu entendre l'histoire de Gabrielle, 21 ans, étudiante, née en France, mais fille de migrants indiens de la première génération d'immigrants. J'ai d'abord pris contact à travers la page Facebook du restaurant et, casuellement, c'est elle qui m'a répondu étant donné qu'elle est la responsable de la gestion de la page en question. Étudiante en commerce international à l'Université d'Aix-Marseille, elle est née un an après la venue de sa famille en France, en 1998. Un des motifs qui a décidé de la venue de sa famille est la nationalité de sa mère. Née à Pondichéry, cette dernière avait déjà la nationalité au moment de sa venue en France, alors que son père était uniquement Indien. Le couple a pris la décision de venir en France dans le but d'y trouver de meilleures opportunités en Europe et d'ouvrir un restaurant à Marseille, où une partie de leur famille était déjà établie. Dans ce cas en spécifique, la migration a eu lieu à cause d'un réseau, la parenté. C'est la famille et le contact inhérent à cette institution qui a entraîné le départ du couple vers la France à la fin des années 90.<sup>56</sup>

Même si elle a la nationalité française, la mère de Gabrielle ne parle pas jusqu'à aujourd'hui la langue du pays ni même l'anglais, ce qui restreint son quotidien à la maison. Son père travaille tous les jours, sans exception, au restaurant. Gabrielle l'aide parfois en répondant aux réservations, en prenant les ordonnances et en administrant les pages internet. Elle prétend être toujours très

---

<sup>56</sup> D'après les apports de Radcliffe Brown (1968), la famille et les relations de parenté sont une des manières d'organiser l'espace et les rapports dans les sociétés tribales. Dans un contexte urbain comme celui qui encadre la migration en France, la famille devient souvent la porte d'entrée migratoire. Le cas de la famille de Gabrielle l'illustre bien.

occupée par ses études et par des voyages accompagnés de ses amis, qui sont pour plupart des Français. En plus, Gabrielle ne sait pas s'il y a beaucoup d'Indiens dans la ville et rappelle que la relation entre son père et des autres Indiens ne repose que sur travail. C'est avec l'objectif de faire la promotion de la cuisine indienne en ville qu'ils entretiennent des relations. D'autres exemples pourront peut-être clarifier cette relation.

Quelques semaines après ma rencontre avec Gabrielle, j'ai pu faire connaissance – à partir du contact de Baptiste, Bangladais à l'âge de 22 ans exilé en France – de René, 48 ans, Indien établi en France depuis 26 ans. Ce dernier est actuellement propriétaire d'une alimentation générale situé dans le quartier de Noailles ; l'un de ses frères est, par hasard, partenaire commercial du père de Gabrielle dans le restaurant. Au cours du temps, ce va-et-vient entre mes interlocuteurs est devenu habituel, ce qui m'a permis de discerner progressivement une organisation en réseau. Par hasard, le magasin est situé juste à côté d'un autre restaurant de « spécialités indiennes et pakistanaises » dont le propriétaire est l'oncle de Baptiste. Tant Baptiste comme René se sont connus grâce au milieu où ils étaient plongés ; lors qu'un est Musulman, l'autre est Sikh. Ce qui les unit, c'est le travail ; ils sont sans cesse l'un à côté de l'autre. Baptiste reçoit les clients dans son restaurant tandis que René se tient derrière le comptoir de son magasin. Le contact établi avec eux m'a amené à un autre restaurant se trouvant dans la même rue, où la plupart des employés sont issus du Bangladesh sous la condition d'exilés en France.<sup>57</sup> Tous se connaissaient, à cause de la proximité de leur lieu de travail. Juste à côté, j'ai trouvé encore un autre restaurant où les employés venaient tous à la fois du Pakistan et m'ont demandé, par la suite, si je cherchais un cuisiner à embaucher dans « mon restaurant ».

La fête de Diwali, qui fait ci-dessous l'objet d'un récit ethnographique, est arrivé à moi grâce à cette trajectoire dans guidée « bouche-à-oreille » définit les proches. Un samedi après-midi, j'ai pu visiter un restaurant situé sur l'avenue du Prado, un boulevard qui relie le centre-ville aux quartiers sud, où habite la considérée « bourgeoisie » de la ville. Le restaurant était rempli de Français qui s'y régalaient des différents plats. Derrière le comptoir, un Indien tenait la caisse. En France depuis 10 ans, il a commencé à travailler dès son arrivé dans le milieu de la restauration et m'a indiqué une soi-disant « fête d'Indiens ». Sur un morceau de papier, il m'a écrit l'adresse et l'horaire de cette fête, qui se tenait le lendemain à 10 heures, dans un autre restaurant au bord de la mer appartenant au même propriétaire. Le milieu dans lequel les différents membres de la famille

---

<sup>57</sup> Tous ses réfugiés ont refusé de me parler en affirmant tous être en attente du statut de réfugié politique.



évoluent correspond donc à quelques enseignes. Le propriétaire d'un restaurant, après s'être déjà bien installé dans la ville, investit son argent dans un autre restaurant qui sera placé dans un autre secteur de Marseille. Ainsi, la ville est quadrillée de restaurants différents, même si les propriétaires sont les mêmes.

Un autre restaurant où j'ai pu établir des contacts est situé à proximité du Cours Julien, quartier bohème, dans une rue où l'on peut trouver plusieurs brasseries et aussi un centre de yoga dont la guru est une Française qui a effectué sa formation en Inde. Dans ce restaurant-là, dont le nom fait directement référence au Pakistan, tous les employés sont Pakistanais. La cuisine proposée est néanmoins présentée comme indienne. Le patron est également propriétaire d'un autre restaurant qui se trouve à seulement quelques mètres de distance, sur la place Notre Dame du Mont, où le seul serveur est Pakistanais, tandis qu'un seul Indien officie en cuisine. Les plats servis sont les mêmes, l'unique différence étant la localisation.

Dans un autre restaurant dans un autre arrondissement de Marseille, j'ai rencontré Michel, propriétaire d'un petit restaurant dans lequel il cuisine et reçoit lui-même les clients. En France depuis 10 ans, il est d'abord venu à Paris avec un visa de tourisme, puis il est devenu sans-papiers. Grâce à son projet d'ouverture d'un restaurant à Marseille avec de l'argent économisé pendant plus de 7 ans en travaillant comme électricien, il est parvenu à obtenir sa régularisation auprès de la préfecture. Son prénom est revenu au cours de plusieurs de mes entretiens dans d'autres restaurants, même sur le groupe Facebook. Michel est connu pour son restaurant et pour sa nourriture, mais il n'entretient aucune relation avec d'autres Indiens de la ville. Je l'ai rencontré le même jour où j'ai été informé de la fête de Diwali. Michel était déjà au courant de cette célébration grâce à ses contacts avec les autres propriétaires, mais il ne savait pas s'il s'y rendrait

Le contact est à la base de la structuration espace dans le milieu de la restauration indienne à Marseille. En revanche, ce rapport se restreint au travail. Je connais mes concurrents sur marché en même temps que je me fais connaître par eux, toutefois sans établir aucune relation au-delà de cette condition de « collègues ». En effet, c'est à partir de mes « réseaux personnelles » en Inde, au Pakistan ou au Bangladesh que j'embauche mes employés.<sup>58</sup> Le seul lien entre tous ces informateurs est le fait d'être tous enchâssés dans le même milieu professionnel de la restauration. Dès

---

<sup>58</sup> Baptiste, par exemple, est venu en France – après quelques mois en tant que réfugié en Allemagne – grâce à son réseau de contacts au Bangladesh. Quelques amis à lui connaissaient un homme qu'il appelle « oncle » qui était disposé à l'accueillir. Pour l'instant, il habite chez la famille de ce dernier (l'étage en-dessus du restaurant dans le même immeuble) tout en recherchant d'autres opportunités d'emploi.

lors, la connexion entre les restaurants et les patrons configure ce que l'on peut appeler, conformément à la théorie de Barnes (1987), un réseau partiel. Autrement dit, les activités communes sont limitées à l'activité économique. Les patrons comme les employés se retrouvant dans une ville où les vagues de migration font partie de leur imaginaire, ils connaissent souvent d'autres migrants ayant des origines communes. De plus, ces entreprises sont une manière de faire circuler les richesses, les produits et les clients. Ce mouvement entre les éléments est l'une des bases indispensables au phénomène des réseaux soit accompli. Mitchell (1966), dans son étude sur les réseaux au sein de contextes urbains, affirme que les potins constituent par exemple sont un échange d'informations qui alimente les contacts entre les individus. Dans les cas que je viens d'exposer, les informations à l'égard de l'existence d'un possible concurrent de marché ou à l'égard d'un nouveau migrant sans travail qui vient d'arriver à Marseille sont des façons de créer un espace où ces migrants circulent en liberté.

En ce sens, construire un réseau de contacts entre les restaurants revient à être visible dans ce milieu. Quoique la relation soit parfois encadrée par un rapport de subordination entre patron et employé, le flux d'informations concernant l'arrivée d'un Indien dans la ville ou la nouvelle d'un nouveau restaurant ouvrant ses portes sont des manières d'établir une connexion. Pourtant, ces relations demeurent restreintes au travail, et n'empiètent pas sur la vie personnelle ; elles ne franchissent pas la frontière de l'affectif. C'est la condition même d'une main-d'œuvre supposément spécialisée, c'est-à-dire d'être capable de reproduire la nourriture qu'il est déjà habitué à manger dans son pays, qui concrétise la position qu'occupera le migrant.

### **3. La fête de Diwali**

La fête de Diwali est l'un des plus importants festivals de la culture hindoue. Cette célébration est l'occasion de se réunir, de porter de nouveaux vêtements, de faire la fête entre les proches. La célébration compte avec des lumières, des feux d'artifices et des bougies. Non seulement célébrée par les Hindous, la fête l'est aussi par les Bouddhistes, les Sikhs et les Jaïns<sup>59</sup>. Son origine est ancrée dans la destruction du mal par Lord Rama, l'une des faces de Vishnu. Considéré comme un

---

<sup>59</sup> Basé sur le principe d'« ahimsa », de la non-violence, cette religion a été longtemps considérée comme une secte au sein de la propre religion hindoue. Ses croyances prêchent l'égalité entre les hommes, les animaux, les plantes et l'eau. Tous ces éléments sont dotés d'un principe qui s'appelle « jiva », c'est-à-dire de l'âme. Tous ces acteurs sont reliés par une relation karmique d'existence et agentivité réciproque. Dans le but d'atteindre un état de conscience spirituel, la religion préconise comme sacrifice l'ascétisme, la renonciation aux plaisirs de la chair (Long, 2009).

jour férié religieux en Inde, cette festivité dépasse les professions de foi et est devenue une date importante dans le pays, à l'image le Noël en Europe et en Amérique. Mon but ici c'est d'élaborer un bref récit ethnographique d'un événement observé en novembre 2018 : la célébration de la fête de Diwali à Marseille.

Célébrée quelques jours après la date officielle, la fête à Marseille avait pour objectif de rendre possible sa célébration par les citoyens marseillais. Cependant, la possibilité de célébrer des traditions – en particulier, celles issues de la culture hindoue – sont toujours restreintes dans la ville. N'ayant qu'un petit centre culturel, la promotion de la culture, de la langue et de la nourriture indienne est encore aujourd'hui limitée aux acteurs spécifiques qui utilisent l'image de l'Inde pour gagner leur pain. J'essaierai d'exposer par la suite le déroulement de la fête de Diwali, afin de démontrer la façon dont la culture indienne est vécue dans la ville, en particulier en tenant compte des réseaux étroits de relations intimes en tant que *background* d'une expérience particulière.

C'était un dimanche soir et je suis sorti de chez moi avec l'espoir de rencontrer beaucoup d'Indiens, de contempler des bougies au bord de la mer et de profiter de toute une structure accueillant les croyances hindoues. En fait, quand lorsque je suis arrivé sur le Promenade Georges Pompidou, il n'y avait personne sur la plage. J'ai commencé à chercher le restaurant où on m'avait été indiqué que la fête aurait lieu. Tout devait commencer à 19 heures, mais il n'y avait qu'un seul homme, aux traits indiens, assis et fumant devant le restaurant. Une décoration particulière avait été accrochée à l'extérieur. Sur les murs, des panneaux représentaient plusieurs passages des mythes indiens<sup>60</sup>; des chaises en bois ombre fabriquées à la main ; sur le côté droit un grand canapé rouge en velours ; un sol de marbre blanc, un comptoir également en marbre et un bar en verre laissaient voir le raffinement du lieu.

Lorsque je suis entrée, je suis directement allé parler à un homme derrière le comptoir. Responsable de la caisse et de la réception des clientes, il est Pakistanais. Après lui avoir raconté mes origines et la raison de ma venue en France, pour effectuer une recherche portant sur les Indiens habitant à Marseille, je lui explique que j'ai été invité à la fête de Diwali et lui demande s'il serait d'accord que j'y reste. Il me montre le *flyer* et je demande le prix. Tout étant un événement privé, il fallait payer l'entrée, 15 euros. Le papier annonçait qu'il y aurait de la danse, de la musique de Bollywood et aussi un menu. Selon lui, plusieurs Indiens devaient venir et, certainement, je

---

<sup>60</sup> Dans le prochain chapitre, je me consacre à analyser l'imaginaire indien à Marseille, spécialement en analysant les restaurant comme base pour la construction d'une image sur le pays.

pourrais parler à tous de mon projet de recherche. À la fin, il n'y avait que 25 personnes. La plupart n'étaient pas des Indiens, mais des sympathisants de la culture. Je me suis senti extrêmement frustré par rapport à mon anxiété de participer à une célébration allant au-delà du privé. J'espérais rencontrer des Indiens faisant leurs prières, contempler des feux d'artifice et regarder des bougies flottant sur la mer.

Les premiers à arriver sont un monsieur d'âge moyen et une jeune femme. Elle s'appelle Anaïs, française née à Marseille qui a étudié l'hindi à l'université et fait aujourd'hui fait de la danse hindoue avec une professeure indienne qui habite dans la ville. Elle porte des vêtements indiens blancs brodés alors que le monsieur est habillé d'un plus simples, toujours indiens. Une femme, Jacqueline, arrive juste après, accompagnée de deux enfants, tous très bien habillés de costumes traditionnels. Ils se joignent à Anaïs et au monsieur et discutent avec beaucoup d'intimité. Jacqueline est l'épouse du propriétaire du restaurant et s'occupe bientôt d'organiser les tables pour que tous les invités puissent rester ensemble. Une femme d'âge moyen, accompagnée de deux enfants arrive ensuite ; le garçon a environ quatre ans et la fille est un peu plus âgée, autour de dix. Plus les invités arrivent, plus je m'aperçois que cette célébration n'est pas très populaire. Les vêtements et l'environnement montrent que tous ceux qui sont venus pour célébrer Diwali en ce dimanche soir disposent d'un capital financier certain. À la différence des célébrations gitanes qu'on peut observer à Marseille, cet événement-là est destiné à une classe sociale. Après avoir écouté les conversations et les observé mouvements des invités entre eux, j'e comprends que le but est de réunir des personnes autour d'une commémoration plus intime. Au contraire du festival de Holi, qui a lieu dans différentes villes d'Europe et attire de nombreux Européens qui voient en cette célébration l'occasion de se divertir, cette fête de Diwali est particulièrement dédiée aux Indiens et à leurs traditions.<sup>61</sup>

Par la suite, deux femmes très bien habillées de vêtements occidentaux sont arrivées et sont allées directement parler à l'épouse du propriétaire. L'une, amie de la famille, m'a donné son numéro de portable à la fin de la fête au cas où j'aurais besoin d'une aide durant mon séjour à Marseille ; l'autre, d'origine marocaine est la nounou des enfants du patron du restaurant. Même si elles n'étaient pas dans les *sarees*, elles étaient bien habillées. Un couple est ensuite arrivé, avec leurs deux filles. Le mari porte des vêtements occidentaux, mais la femme est vêtue d'un *saree* des

---

<sup>61</sup> La célébration de Holi a eu lieu le 20 avril, durant l'après-midi, sur la Plage du Prado à proximité du restaurant qui avait accueilli la célébration de Diwali.

tons de bleus et d'or. La fille ainée porte une jupe et une chemise colorées ornée de bijoux. Ce sont des amies des propriétaires. Le père est arrivé en France il y a vingt ans pour effectuer ses études de master à Marseille, qu'il n'a pas fini. Quelques années après avoir trouvé du travail, il a fait venir sa femme – issue de la région de Mumbai –, qui habite depuis avec lui. Elle ne parle pas ni l'anglais ni le français et ne se communique avec ses enfants et ses amis qu'en hindi.<sup>62</sup>

C'est au tour d'un homme mince accompagné de sa femme, qui porte un troisième œil sur le front et un bébé dans les bras, d'arriver ; à leurs côtés, un couple plus âgé. C'est la famille d'Yves, venu pour avoir un aperçu de la culture indienne. Au cours d'autres rencontres, Yves m'a raconté que ses beaux-parents sont fascinés par la culture indienne et profitent de toutes les occasions pour s'intégrer chaque fois davantage dans cette culture qui fait maintenant partie du quotidien de leur petit-fils.

Sans tarder, une prière démarre. Comme le principe de la laïcité est la forme primordiale de la relation entre le sacré et la vie quotidienne en France, les prières sont restreintes à la sphère du privé et, à l'encontre de ce à quoi l'on pourrait attendre d'une célébration religieuse, tout se passe dans un coin à côté à l'entrée du restaurant – toujours à l'intérieur de l'établissement. La propriétaire et sa fille ont mis un voile sur la tête, ont allumé des bougies et des encens devant l'image de la déesse. Elles appellent toutes les autres femmes et une queue se forme. En essayant de m'approcher, on m'appelle pour participer à la prière. À partir ce moment-là, je suis inséré dans le réseau où toutes ces personnes semblaient être déjà introduites. Ce qui était vraiment important, c'était l'intérêt pour la spiritualité, pour la culture et pour les représentations de la religion hindoue.

Après avoir été présenté aux invités, je suis introduit auprès de l'épouse du propriétaire de ce restaurant, qui m'invite à m'asseoir à table où tous étaient réunis pour partager le repas. Anaïs, l'étudiante qui m'avait convié à participer de la prière, veut en savoir plus sur mon enquête et me raconte qu'elle prend ses cours de danse. Sa professeure serait certainement disponible pour m'aider et pour me faire part de sa trajectoire en France avec moi.<sup>63</sup> Enfin, elle m'ajoute sur Facebook

---

<sup>62</sup> J'ai pu un peu accompagner de la trajectoire de ce couple via Facebook. Jean, le père, m'a ajouté sur les réseaux sociaux durant la fête, ce qui m'a rendu possible de percevoir que, habituellement, le Facebook s'agit pour lui – ainsi que pour les autres migrants – un outil de partage des réussites en Europe. Dans les jours plus froids d'hiver, la famille est partie aux alpes françaises. Dans les photos de voyage, plusieurs amis vivant en Inde commentent, mettent des pousses en l'air et montrent leur admiration pour cette vie en Europe.

<sup>63</sup> Dans le prochain chapitre, j'essaie d'introduire les récits de vie de deux artistes indiens qui habitent à Marseille et utilisent l'art comme manière de propager la culture indienne au-delà d'un simple gagne-pain, Simon et Madeleine. Cette dernière est la professeure de danse d'Anaïs, une des interlocutrices avec qui j'ai pu avoir assez des contacts réguliers, en plus de participer à ses cours.

s'aperçoit que nous avons des amis en commun, comme Michel, propriétaire de l'un des restaurants que j'avais visités dans les alentours du 5<sup>ème</sup> arrondissement. Toutes ces personnes sont liées entre elles et ces liens transparaissent dans le groupe *Indians in Marseille*. De surcroît, Anaïs affirme avoir rencontré Jacqueline, l'épouse du propriétaire, lorsqu'elle est allée dîner dans un autre restaurant dont le propriétaire est aussi le mari de celle-là. La relation entre les deux, par contre, n'est pas intime. C'est strictement d'intérêt par la culture et sa propagation à Marseille qui les unit.

Vient ensuite le repas, du poulet panné en entrée et une salade de laitue et des pois chiches. Même si la fête est destinée à revivre l'expérience d'une tradition ancestrale, le poulet fait partie du repas, ce qui éloigne la rigueur des valeurs de l'hindouisme orthodoxe. Puis, vient le plat principal, du fromage fondu avec diverses épices, accompagné de poulet au curry et de riz. Le repas est extrêmement plantureux, d'une manière disproportionnée par rapport aux prix pratiqués habituellement dans des restaurants similaires. La quantité de nourriture est énorme en comparaison avec les quinze euros demandés. J'écoute Jacqueline raconter à son amie que son mari n'avait même pas l'intention de facturer quoi que ce soit pour cette fête, mais que de sommes même modiques leur permettent de couvrir certains frais.

Cette valeur figurative symbolise le désir à propager la culture dans la ville. Si on la compare avec les cultures d'autres pays, en particulier celles des pays du Maghreb, la culture indienne n'est pas très présente dans le milieu associatif marseillais. Le nombre de participants à la fête témoigne de cette invisibilité. La tentative d'élargir l'accès au restaurant et aussi à la culture indienne donne une idée de l'effort déployé pour que ces croyances indiennes et leur présence soient perceptible dans un espace où la diversité des cultures construit un imaginaire multiculturel. Cependant, malgré la modicité du prix demandé, le restaurant demeurait vide et seuls les « amis des amis » étaient présents.

Après le menu, la fête se poursuit avec les présentations artistiques des enfants. Elles dansent, chantent et exhibent la preuve de leurs habilités artistiques. L'une d'entre elles a fini par se tromper dans les pas de sa chorégraphie et court se réfugier dans les bras de son père. Toutes les petites filles se sont entraînées chez elles pour que la fête soit une occasion spéciale entre les proches. Je profite de cette occasion plus étendue pour aborder l'épouse de Yves, Manon, afin de lui raconter sur mon enquête. Immédiatement, elle me demande si je parle l'anglais pour se communiquer avec son mari. C'est à ce moment-là que je fais un premier pas vers mon « interlocuteur privilégié ».

Entre-temps, deux Indiens supplémentaires arrivent. Ils ne sont pourtant pas connus de la famille, mais sont néanmoins bien accueillis. Il n’y a plus d’espace pour qu’ils s’assoient autour de notre table, alors ils s’installent à la table d’à côté. Les hommes sont tous autour du comptoir, tandis que les femmes restent autour de la table et bavardent avec moi ; la division des groupes est notoire. Parmi les femmes, seules deux sont Indiennes, tandis que chez les hommes, on compte le propriétaire – migrant originaire de la région du Punjab –, le garçon d’origine pakistanaise et le père de l’autre famille d’amis.

Après les présentations, vient le dessert, composés de fruits : pommes, raisins et grenade. Tout est coupé en petits morceaux. Tout à coup, le monsieur pakistanaise vient distribuer une fourchette. Tous l’utilisent pour manger, sauf les enfants qui mangent avec les mains. Une fois de plus, les traditions sont envahies par les habitudes occidentales, ce que le fait même de célébrer la fête un dimanche soir, cinq jours après la date officielle en Inde, vient également le rendre perceptible.

Yves m’appelle et me dit qu’il va fumer, mais que l’on peut parler tout de suite. J’attends quelques minutes et je décide de le rejoindre pour fumer une cigarette. Alors que je raconte mon expérience en Inde et mon arrivée en France, l’un des Indiens qui sont arrivés en retard vient fumer avec nous. Il s’agit Olivier, 28 ans, né à Kolkata, sur Marseille depuis peu plus de deux mois suite à des études en ingénierie aérospatiale à Strasbourg. Il travaille actuellement dans une entreprise à la Compagnie Maritime d’Expertises, dans le département qui s’occupe des projet de développement aérospatial et partage une chambre avec un ami, Louis – lui aussi ingénieur diplômé à Strasbourg –, qui l’accompagne pour la fête. Quelques jours plus tard, j’ai pu les rencontrer chez eux pour un apéro un dimanche soir. Habitant dans un immeuble dont la plupart des habitants sont Français, ils me disent qu’ils se sont rendus à la fête dans le but de rencontrer des Indiens, après avoir eu connaissance de cette célébration via le groupe Facebook. En revanche, ils m’affirment s’être sentis frustrés lorsqu’ils se sont rendus compte que la fête se limitait à un petit groupe fermé, principalement composé d’une famille, avec très peu de participants.

De ce point de vue, qu’est-ce que peut nous dire la fête de Diwali quant aux modes la communication de ces acteurs qui s’intègrent à partir d’un environnement virtuel ?

La fête de Diwali est l’une des façons de montrer combien les relations permises par ce groupe et sa structure même sont superficielles à Marseille. Le groupe Facebook a servi à rendre publique une initiative ponctuelle de regroupement basée sur le sacré, mais qui s’est finalement

avérée restreinte au petit réseau des amis du couple de propriétaires du restaurant. Quoique la tentative ait été de promouvoir une tradition d'extrême importance pour la culture indienne, le petit nombre de participants est un fait qui illustre le fait que les intersections où ces individus se croisent irradiant dans un espace localisé autour de ceux qui partagent le même quotidien. Jacqueline et son mari étaient les hôtes de la fête et n'ont reçu, en majorité, que leurs amis indiens, quelques autres amis français et deux indiens venant d'arriver dans la ville.

Ce que je veux souligner ici, en ce qui concerne la liaison entre le groupe et la culture, c'est la façon dont le lien illusoire autour d'un quotidien commun est fragilement construit. Tout étant publiée sur Facebook, la fête a eu une portée limitée, et c'est cela qui renforce l'aspect illusoire des réseaux virtuels qui nourrissent l'imaginaire d'une communauté dont les rapports sont ancrés dans la réciprocité d'un échange d'informations. La fête de Diwali est devenue quelque chose de très privé et restreint à un groupe qui n'était finalement qu'un réseau d'amis en train de célébrer une date importante pour leur culture, bien qu'elle soit également importante pour les autres interlocuteurs, qui ont néanmoins préféré de la vivre dans leur individualité<sup>64</sup>.

La relation avec le collectif, comme je l'ai exposé, est restreinte à l'échange d'informations et à l'attente de la construction d'un réseau d'aide qui franchisse la sphère de l'individuel pour arriver aux espaces publics, qui ont alors une plus grande pertinence si l'on pense en termes de partage de l'expérience commune de l'éloignement de ses origines. Ainsi, les pratiques culturelles se trouvent toujours limitées à l'individualité ; en d'autres termes, cette pratique a lieu dans l'espace privé, par le biais d'une prière devant une image sacrée, par le fait de cuisiner de la nourriture indienne pour quelques amis du travail, au fils de la lecture d'un livre sur la mythologie hindou, en assistant à un film bollywoodien. En effet, le recours au virtuel – toute comme la publication du flyer divulguant l'événement – agit alors comme une action dont l'objectif est de resserrer l'intégration entre les Indiens qui habitent maintenant à Marseille. Tous manifestent l'espoir d'une plus

---

<sup>64</sup> Um point sur lequel j'aurais aimé insister dans ce mémoire c'est l'enjeu de l'expérience religieuse actuelle de ces migrants. Le temps disponible pour le terrain et la difficulté à accompagner le quotidien saturé par le travail de mes interlocuteurs n'ont pas été suffisants pour construire un récit ethnographique à l'égard de leur expérience spirituel et symbolique. Tous se considèrent néanmoins éloignés de la religion et ne consacrent pas un temps important de leur quotidien aux rituels. En tous cas, la religiosité est vécue de façon individuelle et privée, à l'aide de petits symboles (soit une photo de Ganesh ou de Shiva dans une pochette ou un autre petit objet qui les amène en Inde). La religiosité de ces migrants est liée à la nostalgie causée par l'exil et participe à la préservation de ce sentiment.



grande intégration au sein de la « communauté indienne » sont toujours récurrentes dans les discours de ces sujets, même que ce sentiment, mais en réalité, ne se concrétise pas et la situation demeure suspendue.

### **Conclusion**

D'après Clifford Geertz (2008), le comportement humain est une manière de construire une action symbolique transmettant la signification. À partir de l'observation des réseaux de contacts entre les individus concernés, nous pouvons noter que les contacts établis dans l'environnement virtuel sont des signifiants d'une dynamique de réciprocité et de solidarité. C'est leur origine commune qui relie les acteurs, même si leurs trajectoires sont particulières. Dans le milieu de la restauration, la connaissance renvoie à l'économique. Autrement dit, je connais mes concurrents et je circule dans ce milieu dont les racines s'ancrent dans la volonté d'offrir à manger de la nourriture « indienne ». Les origines de ceux qui travaillent dans ces établissements ne sont parfois les mêmes. C'est sur cette image de l'Inde que le prochain chapitre s'appuiera.

Les liens qui tissent de ce réseau sont maintenus grâce au contact avec les institutions de la famille et du mariage. De cette façon, les réseaux sociaux agissent comme un espace propice à l'échange d'informations. Néanmoins, une question nous reste en suspens : comment l'imaginaire marseillais construit-il l'image de l'Inde ? Comment mes interlocuteurs réagissent-ils à cette image ?

## Chapitre 05 : L'imaginaire indien « marseillais »

*Une anthropologie « non-impérialiste » (au sens où Said entend ce mot) implique une discipline du doute continûment appliquée à celui qui observe, par le biais du récit analytique du processus d'observation lui-même. Cette proposition de revenir vers la routine qu'enraye l'anomalie n'est en aucun cas égotiste ou narcissique. Ce retour vers l'ordinaire étrangeté du monde observé, toujours exacerbé en situation de l'enquête, permet au contraire de retrouver le contexte politique derrière les détails du cadre communicationnel (Éric Chauvier, « Anthropologie de l'ordinaire » : 97-98)*

Imaginaire et culture font partie de ce que nous appelons l'identité. À travers la culture, l'expression matérielle ou spirituelle des caractéristiques d'un peuple, d'un groupe ou d'une nation deviennent perceptibles. Selon Gilbert Durant (1989), l'imaginaire est constitué par des images qui se dessinent dans la pensée des sujets. Regarder autour de soi, et percevoir ce que l'on observe, et la façon dont l'environnement nous affecte sont donc des manières de sentir l'imaginaire à partir de l'expérience vécue dans l'espace où nous nous retrouvons. L'anthropologie et la psychanalyse ont pris l'imaginaire comme un objet d'analyse afin de tenter mieux comprendre les espaces, les personnes et la manière dont les actions créent des significations dans un contexte déterminé. En ce sens, l'histoire agit comme un outil pour que les sciences sociales puissent cartographier les rapports entre les groupes et leur construction de l'image de l'Autre. L'enjeu de la migration est par conséquent inhérent à cette optique, considérée par Appadurai (2001)<sup>65</sup> comme une réalité post-nationale, dans laquelle l'imagination édifie les subjectivités de la vie moderne. Pour l'auteur, l'imagination est un espace de contestations entre les groupes et la sphère globale, en plus qu'elle

---

<sup>65</sup> Dans la préface de l'édition française, Marc Abélès explore la vision d'Appadurai, selon laquelle l'État-nation est conçu comme un territoire qui forme l'identité d'un espace cède actuellement le pas à d'autres mécanismes de relation identitaire entre espace, image et valeurs. Comme nous montre Edward Said (2003), construire une identité revient à se mettre en relation avec l'Autre, celui qui ne nous représente pas. En ce sens, le phénomène de la migration fait appel à l'imagination comme à un outil permettant d'édifier l'image de soi et de l'Autre. À travers le mouvement migratoire – en parallèle avec les avancées technologiques attachées à ce que nous appelons « la mondialisation » –, des individus se communiquent entre eux indépendamment d'où ils se trouvent. Les pratiques quotidiennes des migrants deviennent donc une dialectique entre le local et le global, tout en créant de nouvelles images de différents groupes. Le moment où nous vivons, chez Appadurai, est l'ère du post-national, où des micro-territoires correspondent à des espaces où des groupes déterritorialisés convoquent leur culture et leurs valeurs. Même l'insertion de nouveaux acteurs qui dépassent l'image de l'État cède espace, telles que les organisations non-gouvernementales, sont la conséquence d'une époque où l'État cède le pas à d'autres manières de construire une identité, hors des territoires et des communautés.

crée un contraste quotidien entre les images transnationales et les territoires. À une époque où les produits de la mondialisation, comme les réseaux sociaux dont il est question dans le chapitre 04 ou les « communautés illusoires », l'imagination – qui était autrefois limitée aux mythes, aux performances artistiques et aux rituels – cède la place à des images « réelles », perceptibles dans la formation identitaire des groupes, des communautés virtuelles, ainsi qu'aux récits filmiques. L'imagination peut donc s'élaborer à partir d'une perspective où les pratiques sociales sont imaginées – en particulier dans un espace comme Marseille, où les territoires sont édifiés en fonction d'éléments comme l'origine ou la religion – selon une négociation entre les différents groupes.

Même s'il est moins prégnant que le rapport entre l'Inde et l'Angleterre, l'Inde et la France entretiennent une relation coloniale. Les migrants tamouls de Paris sont l'image vivante d'un peuple qui a émigré vers leur ancienne métropole. Pour autant, l'Inde fait partie de l'imaginaire occidentale depuis l'époque des grandes découvertes. La circulation de ces migrants est avant tout une pratique issue de la négociation entre les pouvoirs du passé et ceux du présent. Comment l'Inde est-elle vue par l'Europe, notamment à Marseille ? Selon les mots de Catherine Weinberger-Thomas (1988 : 10), « terre de confins, mitoyenne entre réel et surnaturel, monde monumental où l'impénétrable labeur de la nature livre ses productions les plus exaspérées, jungle rutilante dont l'arborescence dérobie l'accès, l'Inde n'aura jamais été véritablement découverte, a fortiori inventée. Elle préexiste au choc de la confrontation par son ancrage dans des traditions archaïques de rumeurs mêlées qui, dès l'origine, en façonnent l'image pour s'imprimer de manière indélébile dans la mémoire des hommes d'Occident ».

À la différence des études portant sur la formation de l'imaginaire d'un État-nation (comme les apports de Benedict Anderson, 2002) ou d'un groupe, ce que je me propose ici c'est d'analyser l'imaginaire de la ville de Marseille en ce qui concerne la représentation de l'Inde, ainsi que la manière dont les migrants Indiens qui habitent dans la ville réagissent à cette conception. Je partirai ainsi des observations des restaurants visités tout au long de mon terrain et des entretiens avec mes interlocuteurs. Comment les restaurants se présentent-ils à la clientèle française ?

Par la suite, j'essaierai de présenter le parcours migratoire de deux de mes informateurs qui travaillent dans le milieu artistique à Marseille. Les trajectoires de Simon et de Madeleine seront utilisées afin de démontrer comment l'art est un acteur qui contribue à la formation de l'imaginaire, en même temps qu'il s'agit de l'activité professionnelle et de la raison pour laquelle ces deux Indiens se sont établis dans cette ville. À partir des entretiens et des observations-participantes dans

quelques cours de danse d'une professeure de danse traditionnelle indienne et dans l'atelier d'un peintre, je cherche à présenter la manière dont ces individus traitent l'art et comment leur pratique répond à leurs attentes à l'égard de la vie culturelle à Marseille.

### **1. Les restaurants : donner à manger comme un indien ?**

Se promener dans le centre-ville de Marseille, c'est regarder autour de soi et percevoir la présence vivante de diverses cultures qui se manifestent à travers la nourriture. La circulation culturelle et symbolique qui a lieu dans ce secteur de la ville est l'image du cosmopolitisme « à la marseillaise »<sup>66</sup>. Les restaurants indiens ne sont pourtant pas spécifiquement cantonnés à un seul quartier. Tantôt au centre-ville, en particulier aux alentours du Vieux port, tantôt dans d'autres secteurs de la ville, situés plus loin du centre touristique, se trouvent plusieurs restaurants dont la cuisine est présentée comme « indienne et pakistanaise ». Comment ces deux nations, qui alimentent un passé conflictuel, peuvent-elles se retrouver dans un même espace et être considérées comme une même expression culturelle ?

Les habitudes alimentaires d'un groupe constituent l'une des manifestations culturelles permettant de percevoir le matériel. Les différentes manières de préparer la nourriture, la signification que chaque ingrédient prend pour le groupe, et aussi la production des ingrédients sont des objets d'intérêt pour l'anthropologie. Migration et alimentation ont déjà été étudiées par le sociologue Manuel Calvo (1982), qui y voit une manière de considérer l'insertion et l'adaptation des faits culturels dans un nouveau contexte. Toutefois, ce que je cherche ici à mettre en avant, c'est le rôle de l'établissement, c'est-à-dire du restaurant en tant qu'une constitution d'un espace où non seulement la nourriture est vendue et consommée, mais où une expérience est vécue.

---

<sup>66</sup> Percevoir le cosmopolitisme à Marseille, c'est observer la ville selon la perspective d'Homi Bhabha (2003) et sa conception de cosmopolitisme vernaculaire. Selon cette approche, la citoyenneté n'est pas seulement basée sur l'appartenance à une nation, mais à d'autres catégories que l'auteur considère comme des minorités (tels que le genre, la race, les classes). La réalité cosmopolite de la ville est une expérience dans laquelle les marges se côtoient dans un espace commun, où plusieurs groupes créent leurs territoires. D'après Bhabha, le cosmopolitisme va au-delà d'une sphère culturelle tout en traversant le champ politique. Considérer la « cosmopolité » d'un espace revient à donner aux minorités en question la parole et la capacité de se représenter, c'est-à-dire partager des espaces et des identités politiques avec de nouveaux groupes et des entités qui sont nées en conséquence du mouvement social. Il importe de souligner qu'à partir du moment où nous travaillons avec les migrants indiens dans une ville où les identités nationales agissent comme des acteurs fondamentaux pour la reconnaissance de la participation des citoyens à la construction du quotidien, être Indien à Marseille revient à appartenir à une minorité qui affirme sa culture en même temps qu'elle est dominée par une politique globale occidentale d'oppression de ses croyances et de ses pratiques. Selon les mots d'Homi Bhabha (*op. cit.* : 21), dans le sillage de ces voix, nous en arrivons à la responsabilité philosophique et politique de concevoir la « minorisation » et la globalisation du quasi-colonialisme, une situation à la fois ancienne et nouvelle, une relation dynamique, voire dialectique, qui dépasse les polarisations du local et du global, du centre et de la périphérie (...).

Les restaurants sont un élément central du paysage du centre-ville marseillais. Ils jouent un rôle clef dans les pratiques alimentaires en milieu urbain. Un restaurant ne peut cependant pas être pas considéré uniquement en fonction de la nourriture, il faut tenir compte de la construction de micro territoires d'où émanent des pouvoirs symboliques et des identités (Hassoun, 2014). Selon David Berris et David Sutton (2007), les restaurant sont *le fait social total* qui détermine des performances considérées comme post-modernes. Autrement dit, ils sont des espaces de circulation des valeurs, voire des pratiques religieuses. Dès lors, la question qui nous vient à l'esprit est la suivante : les restaurants Indiens de Marseille sont-ils un territoire « indien et pakistanais » ? Quelle l'Inde est ainsi représentée dans ces territoires ?

Nous pouvons considérer les restaurants indiens en tant que des *ethnoscapes*, un concept utilisé par Arjun Appadurai (2001) pour analyser des paysages qui font acquérir une identité à un groupe. Dans le monde d'aujourd'hui, la déterritorialisation et les relations virtuelles entre les sujets alimentent une réalité transnationale, un sentiment d'appartenance à divers groupes et, par conséquent, à plusieurs nations. La migration est un phénomène à travers lequel un individu quitte son pays et rejoint un nouveau cercle social, doté de règles, des normes et des valeurs symboliques nouvelles. La construction d'un restaurant, pour cet objet en exemple, est une manière de tracer les limites d'un territoire et d'une identité. Dans notre cas, l'identité indienne. Pour Appadurai, les *ethnoscapes* sont des mécanismes esthétiques par lesquels un groupe peut racheter des symboles issus de ses racine, en même temps qu'ils s'approprient des représentations collectives de la société d'accueil. Ils constituent un flux temporel entre le passé et le présent. De cette façon, les *ethnoscapes* sont l'image de l'articulation du local et du global, de l'Orient et de l'Occident, d'un enchevêtrement de fuites en rhizome où les deux pôles culturels se rencontrent et se rapprochent en s'éloignant constamment.

Tout comme les restaurants Indiens de Paris observés par Hélène Fleury (2007), et qualifiés par l'auteure de « l'Inde miniature », les restaurants observés durant terrain renvoient à deux esthétiques : l'Inde imaginaire et l'Inde de passage.

Lorsque je fais référence à une Inde imaginée, je fais allusion aux restaurants où entrer par la porte revient à traverser l'océan Indien et à atteindre un territoire perçu comme l'Inde. Dans ces restaurants, qui constituent presque l'unanimité des restaurants d'origine indienne de Marseille, on constate une rupture entre l'espace public français et l'espace privé du restaurant. Traverser la porte

revient à franchir une frontière symbolique entre l'Europe et l'Asie, entre la colonie et le colonisateur. Les chaises en bois foncé, la décoration verte ou rouge, des icônes des dieux hindous affichées sur les murs, des longues serviettes, souvent un mantra en musique d'ambiance, l'odeur du curry et des épices – tout cela construit une représentation mentale de ce qu'est l'Inde. C'est une Inde imaginée ; c'est une réappropriation de ce que la France imagine être l'Inde. Edward Saïd (2003) définit l'Orient comme une catégorie imaginée par l'Occident – qui se limite jusqu'alors à l'Europe et à son pouvoir colonial – élaborée de sorte à réaffirmer sa propre identité et sa propre « civilité ». En effet, l'opposition entre « moi » et « eux » qui est née des études en Europe, notamment dans les laboratoires de philologie et d'histoire en France et en Angleterre ; il s'agit d'une manière de constituer l'Occident comme un acteur responsable de la dénomination de l'identité européenne elle-même. La catégorisation entre ces deux pôles qui s'opposent est élaborée dans le but de rendre l'autre attractif et exotique, afin que le pouvoir européen soit considéré comme supérieur. C'est l'exotique et le différent qui attirent la clientèle de ces restaurants.

Les restaurants que je classifie parmi ceux de « l'Inde de passage » sont ceux qui vendent une nourriture présentée « indienne et pakistanaise », mais qui ne nous ramènent pas à une identité esthétique commune. Des chaises en métal gris, une caisse sur le comptoir à côté, pas d'assiettes ni de déco. C'est comme si l'on rentrait dans un fast-food pour commander un hamburger, le manger et s'en aller. Ces établissements ne sont pas des endroits pour s'installer, pour bavarder, pour goûter la saveur de l'Inde. La relation est limitée au plat ; la nourriture est le seul objet de consommation.

Alors que dans les restaurants « l'Inde imaginaire », le client – principalement des Français – cherche à faire l'expérience d'un voyage « sur le sol marseillais », dans les autres restaurants, le client doit se contenter du rapport avec la nourriture.<sup>67</sup> Pourtant, dans les deux cas, c'est l'expérience de l'exotique qui est évoqué. Tout comme nous raconte Bouly de Lesdain (2002) en ce qui concerne les restaurants gérés par des migrants camerounais à Paris, les propriétaires adaptent leur stratégie commerciale et l'ambiance aux habitudes de leur clientèle française. Dans les restaurants indiens de Marseille, ta table est mise avec une fourchette et un couteau, avec des verres en

---

<sup>67</sup> Bell et Valentine (1993) soulignent que les villes font partie d'une structure économique et symbolique dans laquelle la nourriture est considérée comme une marchandise dont la valeur symbolique va au-delà des plats et des boissons. Dans les restaurants, ce qui est vendu, en réalité, ce sont des expériences des personnes et des endroits, autrement dit ce sont des expériences de l'identité de l'Autre. Bien que relation d'altérité soit perçue à travers sur les plats, la consommation de la réalité de l'autrui est ce qui suscite une dynamique de pouvoir entre les clients et les migrants.

cristal et une serviette en papier à côté. Y est en revanche effectuée une reconfiguration de la culture et de l'espace pour attirer les clients français. La religion fait partie de ces restaurants tout en étant manipulée par la présence des images sacrés hindoues. L'hindouisme, de ce fait, se déguise en Inde, réduisant le pays à la croyance hindoue. L'architecture de l'Inde impériale est perceptible à travers les photos du Taj Mahal et des monuments classiques indiens. La figure de l'éléphant – symbole sacré de l'hindouisme –, représentation de l'une des faces du dieu Ganesh, est toujours présente, que ce soit par une sculpture ou des dessins sur les murs.

L'une des restaurants de mon terrain comporte une fontaine en pierre au milieu du salon, sur un tapis rouge. La nature, la relation avec le sacré, les aliments et l'art sont considérés comme des piliers de « l'Inde de Marseille ». Dans un autre restaurant, la nourriture est préparée devant le client, et servie immédiatement sur des plateaux en plastique, comme au McDonald's ou au Burger King. Ce dernier vend des plats indiens tels que les samosas (une pâte coupée en triangle farci de petits pois, de haricot ou de pomme-de-terre), mais aussi des frites, des kebabs, des hamburgers et des pizzas. L'une des catégories des restaurants emmène les clients à l'univers de l'Inde ; l'autre, pour sa part, utilise des noms de villes indiennes pour se signaler. Tout comme Ferrero (2002) nous l'indique quant aux restaurants mexicains à Los Angeles, il est possible de percevoir la transgression des stéréotypes culturels dans certains de ces restaurants ; la nourriture ne se limite pas aux spécialités d'une certaine communauté, de grandes marques de l'industrie alimentaire la distribue et une véritable appropriation de la culture locale et transnationale a lieu, d'où émerge un contact entre le local et le global.

La plupart des cuisiniers sont des Pakistanais ou des Bangladais, qui ne sortent jamais de l'office. Dans la salle, un francophone est chargé d'accueillir les clients. Dans la cuisine, les employés – la majorité, des sans-papiers – prennent en charge la nourriture. Dans un des restaurants où j'ai pu avoir accès à la cuisine, le serveur était un jeune Pakistanais qui restait toujours sur le seuil pour recevoir les clientes ; il gérait aussi le comptoir et la caisse. Au fond, la cuisine était presque inaccessible, avec deux cuisiniers, dont un est Indien, qui désossait une énorme quantité de poulet dans un grand bol.

Le premier point qui a attiré mon attention, c'est la relation entre l'Inde et le Pakistan : les deux pays étant toujours présentés comme correspondant à un même territoire et servant une nourriture identique. J'ai exploré cette question dans tous les entretiens que j'ai effectués. Que pensaient mes interlocuteurs de cette union entre les deux pays ?

Ce rassemblement des deux nations dans une catégorie commune entraîne des changements dans les modes de préparation et aussi suscite une universalisation des pratiques alimentaires. En ce sens, ces changements ne se limitent pas à la décoration. Elles concernent aussi dans la manière de préparer la nourriture et son goût. Mes interlocuteurs ont apporté trois réponses différentes en réaction à cette représentation de l'Inde équivalente au sous-continent. En premier lieu, il y a ceux qui perçoivent la cuisine indienne et pakistanaise comme identiques, à cause de leurs origines persanes. L'un des propriétaires d'un restaurant du 6<sup>e</sup> arrondissement de Marseille – un Bangladais habitant en France depuis cinq ans – défend ainsi la nourriture qu'il vend en affirmant que les origines des deux pays sont les mêmes. Il n'y aurait donc aucune différence entre la cuisine indienne et la cuisine pakistanaise.

Ceux qui envisagent l'identité indienne au prisme de ces racines ancrées dans le sous-continent indien n'établissent aucune différence entre les habitudes alimentaires, en particulier en ce qui concerne la cuisine typique de la région nord du pays et celle du Pakistan. Pour d'autres, la nourriture servie à Marseille n'est pas la « vraie » nourriture indienne. Deux chercheurs indiens séjournant à Marseille pour réaliser leurs recherches de post-doctorat dans les domaines de la nanoscience et des neurosciences m'expliquent ainsi que la nourriture servie à Marseille est « *disgusting* ». D'après eux, il y a des moments spécifiques pour ajouter les épices au cours de la cuisson ; c'est la combinaison de différents temps de cuisson qui donne son goût traditionnel à la nourriture indienne. À Marseille, ils affirment que la nourriture a toujours le même goût ; le curry est utilisé comme une épice unique, pas comme un ensemble de diverses épices ayant chacune sa spécialité et sa raison d'être dans les préparations. L'authenticité des plats est un élément qui surgit comme un point de questionnement quant à la légitimité de qui la prépare et de son savoir-faire. « *It's not the true Indian food* », disent-ils.

J'ai entendu un autre son de cloche chez certains des étudiants que j'ai côtoyés ; ceux-ci se sentent extrêmement offensés de cette « fausse » nourriture vendue aux Français. D'où découle un conflit lié à la « fausseté » de cette représentation. Pour ces étudiants, il est inacceptable d'être Pakistanais ou Bangladais tout en s'affirmant Indien. En effet, il est inacceptable d'utiliser les noms de villes indiennes afin d'attirer des clients. Il y a donc une opposition entre la véracité et cette forme la propagande qui entraîne un conflit. Ils soulignent toujours le fait que la plupart de ces restaurants ont des noms de villes importantes en Inde. Cet élément devient l'absence de vérité, la



nourriture vendue et l'ambiance du restaurant étant un acteur de violence. Les enjeux qui concernent les restaurants ne sont jamais restreints à la cuisine, mais impliquent surtout des positionnements éthiques.

En conclusion, nous nous rendons compte que le produit vendu dans les restaurants « indiens et pakistanais » de Marseille renvoie à ce qui fait sens pour les consommateurs, les Français. En conséquence, les rapports de domination entre l'Occident et l'Orient, entre l'Europe et l'Asie – qui ont été critiqués et explorés par Edward Said (2003) – sont explicités par cette relation où l'on perçoit une réappropriation de la culture dans le but de satisfaire les attentes construites par l'imaginaire de ce que le client imagine être l'Inde. D'ailleurs, la relation entre migrants indiens et les restaurants ne transparait ni une harmonie, ni même un outil d'identification à leur culture. La relation entre ces deux acteurs est donc une relation caractérisée par l'éloignement, en raison de deux éléments spécifiques : la non représentation de leurs habitudes et leurs goûts et l'indignation face à un dilemme éthique issue de la relation conflictuelle entre l'Inde, le Pakistan et le Bangladesh. En ce sens, tout comme le souligne Julie Garnier (2010) dans son article sur le milieu de la restauration africaine dans les villes françaises, la nourriture proposée par les migrants est représentée par une négociation entre leur savoir et celui de l'autrui. C'est une adaptation des goûts, des savoir-faire, voire de la présentation sur les assiettes de sorte à attirer les clients, qui se retrouvent dans une position opposant réalité et imagination. Autrement dit, les clients achètent un produit répondant à leurs attentes de ce qu'est l'autre. À partir de cette conception européenne de l'exotique, les clients et les migrants produisent une décoration et un menu fictionnel.

En outre, les restaurants indiens n'agissent pas comme un lieu de sociabilité de la population d'origine indienne qui habite dans la ville, à la différence des salons de thé, des boulangeries et des bars du centre-ville pour les migrants maghrébins. Les restaurants jouent alors le rôle d'une fiction où l'Inde est réduite aux clichés reproduits par l'Occident. C'est l'expérience de l'exotique qui attire les clients tout en les propulsant vers une Inde inconnue.

**Figure 08** : Restaurant aux alentours du Vieux port, 1<sup>er</sup> arrondissement.





Figures 09 et 10 : Restaurants du centre-ville de Marseille.





Figure 11 : Restaurant sur le Boulevard de la Libération, 4<sup>ème</sup> arrondissement.

Figure 12 : Restaurant sur l'Avenue du Prado, 6<sup>ème</sup> arrondissement.





Figures 13 et 14 : Restaurants aux alentours du Vieux Port, 1<sup>er</sup> arrondissement.



Figure 15 : Restaurant dans le 6<sup>ème</sup> arrondissement.



Figure 16 : Restaurant aux alentours du Cours Julien, 6<sup>ème</sup> arrondissement.



## 2. L'art : la danse et la peinture comme manière d'établissement

La nourriture est une expression culturelle, mais surtout l'art et les mythes constituent pour leur part l'imaginaire d'un peuple. Une image de l'Inde se construit en Europe à travers, en particulier, la littérature et les études des langues orientales. La religiosité et l'art fonctionnent donc ensemble lorsque l'on pense à l'Orient et aux différentes manifestations de son identité. La mythologie joue ainsi un rôle fondamental dans la construction de la réalité hindoue. Les mythes sacrés, de ce fait, acquièrent une légitimité liée aux pratiques sacrées, aux identités, voire à l'identité indienne en tant qu'un langage d'appartenance à un territoire où la majorité des fidèles est hindou.

À Marseille, quoique la vie culturelle indienne soit peu développée, j'ai pu dénicher de petits symboles de la culture indienne. Le Centre culturel Tagore, interlocuteur officiel de l'ambassade de l'Inde, n'intervient que lors de certains événements spécifiques dans la ville. Un centre de yoga du centre-ville, géré par une française qui a effectué tout sa formation en Inde, présente à l'entrée des représentations des Brahmanes et des dieux de l'hindouisme. Pourtant, l'imaginaire indien de la ville est dû en particulier à la présence de quelques artistes indépendants. Lors de la période sur le terrain, j'ai rencontré deux professeures de danse et un peintre, qui se sont établis en France à cause de leur travail artistique. L'art est ainsi le mode d'expression grâce auquel ils peuvent vivre leurs origines, gagner de quoi vivre, et aussi rester légalement en France. Les parcours migratoires de deux artistes en particulier peuvent nous montrer la manière dont leur vie quotidienne en France repose sur une structure où les origines sont attractives pour le public français

L'histoire de Madeleine, 40 ans, mariée à un musicien indien, née à Calcutta, est un exemple de la manière dont l'art a changé ses plans et lui a permis de s'établir en France. J'ai connu Madeleine par le biais de l'une de ses élèves, Anaïs, qui était présente à la fête de Diwali. Elle travaille actuellement à la création de spectacles de danse, non seulement en France, mais aussi dans d'autres pays en Europe, et elle donne des cours à de petits groupes. Son parcours est intéressant dans la mesure où la carrière universitaire initiale de Madeleine s'est recentrée sur la propagation de la culture indienne

Elle est arrivée en France en 2002 grâce à une bourse de Campus France pour faire de la documentation dans une université à Paris. Ayant déjà fini ses études de master en Inde, son objectif à la fois était de devenir une professeure universitaire une fois terminé son doctorat en littérature comparée. Dès qu'elle est arrivée en France, son directeur de recherche lui a proposé de réaliser un diplôme d'études approfondies en parallèle de son travail de documentation à l'université.

Pour profiter de cette occasion, Madeleine a repris ses études en s'inscrivant en doctorat, mais après un an en tant que boursière du gouvernement français, elle s'est retrouvée sans financement. Sa bourse ne pouvait pas être renouvelée et elle n'avait pas d'autre choix que celui de travailler et d'étudier en même temps. Madeleine a tout d'abord trouvé un travail à temps partiel dans une boulangerie d'un quartier touristique de Paris ; ils avaient besoin d'embaucher quelqu'un parlant l'anglais pour se communiquer avec les clients. Ce travail de vendeuse à la boulangerie n'était néanmoins pas suffisant pour qu'elle puisse payer ses dépenses dans la capitale française. Une fois qu'elle avait toujours fait partie de groupes de danse et de musiciens en Inde, elle a décidé de s'insérer dans un réseau d'artistes étrangers à Paris. Les représentations lui permettaient de payer le loyer, et malgré les répétitions, il lui restait du temps libre pour poursuivre sa recherche en parallèle. Elle souligne que c'est grâce à la danse qu'elle a pu soutenir sa thèse en 2008 et qu'elle a rencontré son mari, un Indien issu de la région du Bengale occidentale, qui travaille comme musicien et professeur de percussion à Marseille.

Le récit de Madeleine rend évident que sa venue en France était étroitement liée à sa relation avec l'Inde. Sa recherche portait sur la littérature francophone et la présence de la mythologie hindoue dans les ouvrages d'une auteure originaire de l'île Maurice. Sa religiosité et son identité étaient explicitement visibles dans son travail ; sa condition d'étrangère elle-même constituait une piste d'approches. Son objet d'études portait à la fois sur la construction de personnages féminines souffrant de l'oppression sur l'île Maurice, mais ayant trouvé leur émancipation individuelle grâce aux figures de la mythologie hindoue.

Madeleine a choisi de venir en France, car elle avait étudié français au cours de sa scolarité, ayant réalisé ses études à Pondichéry, ancienne colonie française. L'opportunité de faire un doctorat en littérature francophone dans une université parisienne était le sésame pour, à son retour en Inde, faire carrière dans le milieu universitaire. La langue était donc la raison première de sa destination.

En 2007, Madeleine a déménagé à Marseille, où son mari était déjà installé tout en travaillant dans une association culturelle, qui a fermé en 2009. Pour cette raison, Madeleine et son mari se sont vus contraints d'ouvrir leur propre association pour pouvoir déclarer leurs impôts. Dès qu'elle a cessé de bénéficier du statut d'étudiante, cette association lui a permis d'obtenir un titre de séjour destiné aux artistes. Après cinq ans de renouvellement annuel de ses papiers en tant qu'artiste – qui succédaient à cinq ans où elle avait le statut d'étudiante –, elle a réussi à obtenir un



titre de séjour de 10 ans ; sa vie est maintenant établie à Marseille, où elle et son mari ont déjà acheté un appartement et vivent avec leur fils âgé de 8 ans.

J'ai rendu visite à Madeleine et à son mari plusieurs fois pour boire un thé dans la soirée, et j'ai également assisté à plusieurs de ses cours de danse le mardi soir. Pour entrer dans leur maison, il faut enlever les chaussures. Dans le salon, un petit temple nous révèle la vivacité de la croyance hindoue. Madeleine me raconte que son mari a l'habitude de prier tous les jours après sa douche le matin, mais qu'elle-même ne nourrit plus les habitudes de l'hindouisme. Toutefois, Madeleine assure que sa relation avec les dieux et avec le sacré est vécue à travers la danse. Elle pratique le kathak, un type de danse classique indienne pratiquée dans la région nord du pays. À travers les mouvements de la danse centrés sur les pieds, sur les mains et sur les expressions faciales, le kathak raconte des récits des dieux hindous et tous les mouvements sont centrés sur les pieds, sur les mains et sur les expressions faciales. La musique instrumentale est ce qui stimule la séquence des mouvements ; la performance est une lecture des écrits sacrés.

Selon Madeleine, la diffusion de la culture indienne en France est encore restreinte aux pratiques du yoga et de la danse bollywoodienne.<sup>68</sup> Ses élèves sont toutes des Françaises, à l'exception d'une jeune fille arrivée de l'île Maurice avec sa famille il y a deux ans. C'est la spiritualité et l'exotisme qui attirent l'attention des Français. Madeleine pense cependant que la domination culturelle de l'Europe sur l'Inde alimente le désir des jeunes de délaisser leur pays d'origine. Son objectif est donc de partager sa culture avec les Français, c'est de démontrer la richesse de sa terre. La différence, d'après elle, est surtout perçue lorsque les étrangers arrivent en France ; dès que l'on est déjà inséré dans la vie quotidienne française, on perçoit les particularités, la richesse et la différence. « C'est là que l'on voit notre différence », rassure-t-elle.

À travers Madeleine, j'ai connu un autre artiste indien qui habite à Marseille depuis deux ans, Simon, 48 ans, marié à une artiste française. En dépit de son mariage, il a choisi la France à cause des opportunités de travail et de la valorisation de l'art. À Marseille, Simon ne connaît aucun Indien sauf Madeleine et son mari, qu'il a rencontré au travers du réseau artistique et culturelle de la ville. Ne participant pas au groupe Facebook où tous mes interlocuteurs se retrouvent, Simon vit

---

<sup>68</sup> Au cours d'une autre occasion, j'ai pu assister à quelques cours bollywoodienne avec une professeure de danse originaire de Tamil Nadu. Ces cours de danse n'attirent également que des élèves françaises, à la seule exception d'une femme née à Madagascar dont le père était né en Inde. Alors que le kathak renvoie à la religion hindoue et à la relation avec la spiritualité, la danse bollywoodienne se concentre sur les danses populaires actuelles, en particulier les chorégraphies présentées dans les films et à la télévision.

son « indienneté » en solitaire ; son parcours illustre la manière dont la relation entre l'art et l'Europe a fait de Marseille sa destination.

En 2005, sa première épouse est décédée suite à une attaque cardiaque. Fruit de cette relation, Simon a une fille qui habite en Inde avec sa famille. Peu après la mort de sa conjointe, il s'est retrouvé isolé et perdu. « *I had stopped dreaming* », précise-t-il. Il a quitté son travail de graphiste dans un bureau et a commencé à boire de l'alcool. Dans l'incapacité d'élever sa fille, il l'a emmenée chez ses parents. Durant quatre ans, sa vie n'avait plus de sens.

Il a rencontré son actuelle épouse sur un forum pour artistes indépendants. En 2009, elle est partie en Inde dans le but de réaliser ses études d'arts. Sa présence en Inde a été ce qui a aidé Simon à recommencer son projet créatif. En cinq mois, il a réussi à monter une exposition.

Après un an, son épouse a décidé de retourner en France pour travailler dans une galerie d'art ; leur relation, comme pour Yves et Manon (chapitre 3) s'est poursuivie dans la sphère du transnational. Internet a fonctionné comme un point de contact leur permettant de continuer leurs travaux dans deux pays différents. Son épouse est ensuite revenue en Inde pour le mariage. Ils se sont mariés à deux occasions distinctes : un mariage hindou en Inde – suivant la tradition de la famille de Simon –, et une autre célébration chrétienne en France. Leur relation a toujours reposé sur la distance et l'adaptation aux deux contextes. En Inde, ils vivent comme des Indiens ; en France, ils s'adaptent aux modes de vie européens.

Après deux ans à New Delhi, le couple a décidé de déménager à Goa, afin de se rapprocher de la nature et de la mer. La vie en Inde ne leur fournissait cependant pas de bonnes opportunités en tant qu'artistes. Simon peignait ses tableaux tandis que son épouse travaillait comme graphiste. Ils ont alors pris la décision de venir en France pour tenter de divulguer leur travail.

En 2016, ils ont choisi de s'installer à Marseille, en raison de la modicité du coût de la vie et de la proximité à la mer, comme ville d'accueil. Simon affirme qu'à Paris il a été déjà « traité comme un chien » durant ses vacances. Les multiples cultures, le contact avec les différences et les diverses vagues de migration visibles dans le paysage de la ville le réconforte. À leur arrivée en France, ils sont parvenus à trouver un atelier commun dans une résidence d'artistes dans les environs de la Belle-de-Mai, un quartier pauvre de la ville, connu pour l'ancienne migration italienne et pour ses industries de tabac. J'ai visité leur atelier pour la première fois un froid samedi d'hiver.

Simon certifie qu'au cours de ces deux ans qu'il a passé en France, il a eu l'occasion de réaliser deux expositions qui ont été bien reçues par le public. En Inde, selon lui, l'art est encore

très lié à l'art classique et à la religion. Athée, il est né au sein d'une famille hindoue ; son épouse est pour sa part catholique et se rend toutes les semaines à la messe. Toutefois, à son avis la religion est une manière de regrouper des personnes et de construire une identité commune. De ce fait, l'art est l'un des aspects de ce mouvement. En Inde, la religion se mêle au pouvoir et occasionne des conflits politiques – comme celui traversé par l'Inde et le Pakistan – ce qui fait des croyances l'affirmation d'une identité. Simon considère que l'Inde, le Pakistan et le Bangladesh sont un seul et même pays jusqu'à aujourd'hui ; tous partagent un même langage corporel et symbolique. Selon cette perspective, la religion est une façon de dispersion d'une culture autrefois unie.

Même en habitant en France, où son travail est valorisé, Simon affirme que sa vie en Inde lui manque. Pour lui, Marseille est une ville vide après 18 heures ; il n'y a pas d'animaux dans la rue ; il n'y a pas de vie comme en Inde. Le retour, ainsi que l'affirme Sayad (2006), est un désir qui détermine leur vie actuelle.<sup>69</sup> Simon ajoute néanmoins que l'Inde manque encore plus à son épouse. Récemment, le couple a eu un bébé, qui est aujourd'hui âgé de sept mois. L'arrivée de l'enfant les reconforte grâce à la structure qu'ils ont trouvée en France, en particulier en ce qui concerne le travail. Quoi qu'il en soit, leur plan demeure néanmoins de retourner en Inde. La famille de Simon n'a pas les moyens de leur rendre visite, et il ne peut non plus payer les billets non plus. Simon et sa femme se rendent annuellement en Inde, mais avec le bébé, les choses seront plus compliquées.

À la différence de Madeleine, qui vient d'un milieu universitaire, Simon affirme son identité indienne dans son discours. Son travail laisse transparaître ses racines à travers le langage. Son art n'évoque pas directement la mythologie hindoue ni la construction du folklore indien. En revanche, ses créations rappellent ses racines au travers des couleurs, les récits racontés à partir de sa peinture et la façon dont il organise son parcours. Alors que pour Madeleine, la vie est établie en France, spécifiquement à Marseille ; pour Simon, la ville est encore un lieu de passage où il peut construire une fraction de sa trajectoire d'artiste. Pour l'un, le retour en Inde fait partie des plans de la famille ; pour l'autre, la relation avec ses origines fait sens tout au long du quotidien, à travers le travail et le rapport avec le sacré et la religion. Madeleine fait de son travail un exercice avant tout religieux. Simon élabore son œuvre comme une manière de vivre son exil ; ses récits racontent des expériences à travers la nostalgie, même si son travail est plus valorisé en Europe qu'en Inde.

---

<sup>69</sup> Selon Abdelmalek Sayad (*op. cit.* : 139), le retour est bien naturellement le désir et le rêve de tous les immigrés, il correspond pour eux à recouvrer la vue, la lumière qui fait défaut à l'aveugle (...).

Madeleine croit à la domination culturelle de l'Europe sur l'Inde, son travail est donc une expression de ses racines, de son histoire et de sa propre identité. L'attrance pour l'Europe, le souhaite de quitter l'Inde et la manière dont les jeunes construisent une image valorisée de l'Europe la motive à faire de son art un langage à travers laquelle les différences sont évoquées. Simon, pour sa part, affirme que les Indiens ne souhaitent pas quitter leur pays. Selon lui, à la différence de tous mes autres interlocuteurs, l'argent et les opportunités de travail ne sont pas suffisantes pour que l'exil devienne la réalité des jeunes de la classe moyenne.

La trajectoire de ces deux interlocuteurs nous rend compte que l'imaginaire à propos de la culture indienne à Marseille est articulé, en particulier, par de petits acteurs qui utilisent l'art en tant qu'une expression d'un discours subalterne. En ce sens, l'imaginaire marseillais projeté sur l'Inde perpétue l'idée de l'exotique. Malgré cela, l'art est un élément fondamental de l'articulation entre l'Inde et la France dans la ville. Il n'y a pas de temples comme à Paris, les restaurants sont résolument moins nombreux et il n'existe aucune association de migrants issus de l'Asie du sud. Le centre culturel qui s'occupe de l'échange entre le gouvernement français et la ville est limité à ce discours institutionnel entre la France et l'étranger. Néanmoins, c'est à partir du travail de quelques migrants – tels que Madeleine et Simon –, à partir d'un cours de danse, d'une exposition d'un peintre indien, d'une soirée organisée par quelques élèves de kathak, que nous percevons la présence vivante de la culture indienne à Marseille.

### **Conclusion**

La ville est considérée par Marc Augé (2017) comme un lieu de rencontres. C'est un espace où plusieurs personnes mettent en jeu leurs diverses trajectoires, leurs significations et les manières dont l'on représente soi-même et autrui. Selon Gilbert Durand (1989), l'imaginaire est donc constitué d'un produit ainsi que d'une procédure. En ce sens, l'imaginaire est une production symbolique de valeurs, de croyances et des récits élaborés à partir du contact entre la subjectivité de l'individu et la coercibilité sociale dans laquelle il est inséré. L'imaginaire est, de ce fait, édifié à partir des rapports entre le Moi et le social. Dès lors, la ville est un enchevêtrement de rencontres entre les subjectivités, les pouvoirs et culturelles. Marseille en est l'image vivante.

Les restaurants indiens de la ville correspondent à des territoires privés qui se distinguent par des symboles d'une culture qui nous est présentée comme indienne et pakistanaise. Ces établissements, présents dans plusieurs secteurs de la ville, sont construits au cours de la vie quotidienne de migrants, en particulier de migrants issus du Bangladesh et du Pakistan. Néanmoins, comment est articulé l'Inde vécue par ces acteurs et l'Inde construite dans l'imaginaire marseillais ?

Le rapport entre les restaurants et la ville est un lien à travers lequel nous pouvons percevoir la présence du dominé et du dominant. D'après les témoignages de la plupart de mes interlocuteurs, l'Inde présentée à Marseille est une Inde renvoyée à la fiction. Cette relation entre la véracité et les attentes s'exprime dans la nourriture, dans un espace où des croyances sont limitées à l'hindouisme, et où l'amalgame des habitudes alimentaires des différents habitants du sous-continent indien correspond à une union « faussée ».

Les expressions culturelles indiennes de la ville sont éphémères et, comme je l'ai exposé dans le chapitre précédant, la structure qui régit les rapports entre les migrants issus de l'Asie du sud repose sur un parcours en réseau où la conception de la communauté n'est pas perceptible à travers un sentiment d'appartenance vécu au fur et à mesure qu'une représentativité symbolique est partagée. Le travail artistique de quelques migrants est ainsi un moyen de présenter un langage par lequel l'identité indienne est exprimée.

En conclusion, on peut réaliser que l'Inde présente à Marseille est une Inde imaginée, où les migrants eux-mêmes adaptent leurs habitudes et leur savoir-faire afin d'« accueillir » les français. Dans les restaurants, s'élabore une configuration du goût, de l'esthétique, voire des devoirs religieux. Quelques interlocuteurs utilisent à la fois leurs origines comme un produit artistique pour vendre leur travail dans un espace où l'exotique leur est inhérent. C'est à partir de cette configuration entre l'Europe et l'Asie, entre colonie et colonisateur, que nous pouvons interpréter la réalité indienne à Marseille.

## Conclusion générale

Penser à la migration revient à penser à un jeu de pouvoirs dominé par le modèle de l'État-nation (Abélès, 2012 ; Berthomière et Hily, 2006). Penser à la migration renvoie à l'image de la domination, inhérent à la circulation des citoyens au-delà de leurs frontières. La migration est surtout un questionnement sur le temps et les espaces ; c'est penser le déroulement des rapports coloniaux et la façon dont le pouvoir influence la création des images, des subjectivités et des parcours ; c'est un objet anthropologique tout en mettant en relation deux espaces indispensables à la formation de l'identité des migrants (Sayad, 1999). La diaspora construit le monde contemporain et dépasse les frontières du capitalisme de l'État-nation. Tout au long de ce mémoire, j'ai essayé d'explorer la relation entre l'Inde et la France qui transparait dans la ville de Marseille. J'ai pour objectif de démontrer la présence indienne dans cette ville, qui soulève jusqu'à aujourd'hui des débats à l'égard de l'accueil aux migrants, des mouvements d'arrivée et de départs et de la circulation culturelle et symbolique en France. Quel est le mouvement qui entraîne ces migrants à quitter leur pays et à choisir ensuite la France comme point de chute ? Comment le quotidien s'organise-t-il dans une nouvelle ville et dans un nouveau pays ? La présente étude jette un coup d'œil sur l'agentivité de l'individu et sur la réalité vécue. L'utilisation des récits comme étude de cas nous démontre ainsi une réalité qui transgresse la méthode empirique et ethnographique, dans la mesure où un individu constitue le centre d'une multiplicité de représentations, de rapports et de liens subjectifs (Barnes, 1954).

Marseille est conçue comme une ville cosmopolite où la présence des migrants construit le passage entre l'est et l'ouest ; une ville qui édifie des territoires ; c'est une « ville-carrefour » (Témime et Echinard, 1989). C'est une ville dont l'espace est élaborée à travers la figure des *ethnoscapes*, c'est-à-dire à travers les espaces où l'identité est organisée à partir de la négociation entre les différentes altérités, qui se situent dans des paysages où la globalisation est explicite (Appadurai, 2001). De ce fait, même si ce qui est être cosmopolite aux yeux de l'Occident peut être expresse par plusieurs langages – soit à travers le simple contact entre plusieurs mondes dans la simplicité du quotidien soit se déroule à la sphère de la représentativité politique –, certaines populations sont invisibles dans cet espace. Quelques groupes deviennent plus visibles au sujet non seulement de la représentation politique, mais aussi de la perception de leur présence dans la ville. Parmi ces « communautés illusoires » se trouvent les migrants d'origine indienne.

Les études sur la migration depuis l'Inde vers la France sont surtout centrées sur la population de Tamouls habitant aux alentours de Paris. La France est pourtant encore perçue comme symbole de désir et d'attentes par différents jeunes Indiens. À Marseille, la présence de ces sujets est perceptible, en particulier sur le marché international de circulation des marchandises et de technologies. L'organisation de ces individus en tant que groupe a lieu dans le monde virtuel, entraînant un sentiment de coopération et de solidarité mutuelle. Internet est un espace de sociabilité où être présent signifie être connecté à ceux qui arrivent dans la ville et à ceux qui partent ; c'est être inscrit dans un réseau de contacts qui ne se limite pas à la ville, mais qui s'étend à tout le territoire français. La circulation des Indiens en Europe « occidentale » est met en évidence les liens qu'ils entretiennent.

La problématique qui guide la réflexion de ce travail a été formulée au fur et à mesure du travail de terrain. C'est à partir de l'interaction entre deux sujets étrangers qu'un échange d'expériences et d'information devient un texte ethnographique, dans lequel l'auteur est partie prenante de l'objet d'analyse, au sens donné par Olivier de Sadan (1995) à la politique du terrain. Être migrant en même temps que l'on tente de comprendre un trajet migratoire fait du terrain une dialectique dans laquelle c'est tantôt le chercheur, tantôt l'enquêté, qui élaborent leurs idées et leurs discours à partir du contact et de l'accueil de l'Autre. Réfléchir à propos du contemporain, c'est réfléchir à une réalité où le monde se donne à voir à travers le milieu urbain, les échanges, de la transformation constante de la ville (Augé, 1997).

Les parcours migratoires exposés dans les derniers chapitres de ce mémoire nous montrent que l'activité professionnelle est la colonne vertébrale qui stimule la diaspora depuis l'Inde en direction de la France. Le chemin démarre souvent par des études de master, suivies de la recherche d'un emploi pour s'insérer au sein de la société française. Le changement de statut d'étudiant jusqu'à celui d'employé est le symbole du succès, de l'atteinte d'un objectif : la vie en Europe. Dans certains cas, le travail devient le seul moyen de socialisation de ces migrants ; dans d'autres, l'affection et les relations interpersonnelles sont l'élément structurant de cette diaspora. Faire venir la famille en Europe est avant tout une démonstration de succès correspond à la construction d'un pont entre, d'une part, les origines, les comportements attendus, et d'autre part la « nouvelle vie ». Nous pouvons aussi nous rendre compte que travail et l'affection s'entrecroisent et élaborent un espace où la distance par rapport au pays d'origine et à la famille, ainsi que les normes morales du pays d'accueil, sont les piliers qui permettent d'édifier la liberté d'expression de leur identité elle-

même. Enfin, Marseille est l'espace de passage où s'édifie un chemin vers le futur. La ville n'est pas souvent la destination choisie initialement, mais plutôt une pause sur la trajectoire au travers de laquelle l'établissement dans un pays de l'Europe est permis. La présence sur le sol marseillais est dynamique et transitoire.

En ce sens, le contact entre les migrants indiens à Marseille se concrétise à travers un réseau, à partir du milieu virtuel où chaque individu se situe au centre d'un faisceau de relation le liant à ses paires en même temps qu'il le relie, d'une manière ou d'autre, à l'Inde. Le contact est établi et stimulé par une situation relationnelle dans laquelle être à Marseille est le point de rencontre. À travers Facebook, un sentiment de coopération et une solidarité est partagé entre ces migrants qui utilisent les réseaux sociaux comme un soutien, un canal d'information et d'accueil à ses nationaux. C'est par le biais d'une situation marginale – la situation d'être un étranger dans le pays –, que la reconstruction des origines a lieu à travers ce que Victor Turner (1977) a appelé la « *communitas* ». C'est à partir de l'agentivité des conflits internes entraînés par l'exil, par l'opposition entre la figure du dominant et du dominé, du centre et des marges, qu'un réseau de contacts est édifié.

Le lien entre les deux pays est visible dans la sphère publique à travers les restaurants indiens de la ville. Marseille est une ville connue pour sa richesse de différences, par la circulation de personnes, d'objets, de marchandises et de savoirs. La nourriture est l'une des manières d'observer l'Autre et de percevoir les différentes identités sur le sol marseillais. Les restaurants indiens s'arrogent cependant le droit de se revendiquer du sous-continent indien. L'Inde représentée dans ces établissements est un espace qui unit le Pakistan, le Bangladesh et l'Inde. C'est une territoire indien fictionnel construit à partir du regard français sur l'Orient.

Dès le début du XXe siècle, les expositions ayant lieu dans le Jardin d'acclimatation à Paris nous montrent l'Inde comme un objet de l'exotique, synonyme d'attrait pour l'inconnu et l'étrangeté. L'arrivée de groupes d'artistes au cours du dernier siècle atteste à quel point ce pays est au centre des intérêts de la France. Dans certains restaurants, c'est l'expérience de la sensation d'un goût de l'Inde qui est proposé ; la cuisine invite à une traversée de l'océan et à une visite de l'Asie. Dans d'autres, le titre de « restaurant indien » n'est qu'un prétexte pour proposer un hamburger, une pizza, ou même des frites. Dans ces restaurants, l'Inde correspond seulement à un prétexte entre le client et la nourriture.

L'imaginaire marseillais de l'Inde est, dans cette perspective, construit au fur et à mesure qu'un lien imaginaire entre l'Inde et la France est élaboré. Les restaurants viennent justifier une



fiction, tandis que quelques-uns des artistes indiens habitant dans la ville utilisent leurs travaux pour tisser un fil étroit entre la réalité française et la culture indienne. Certains artistes ont construit leur vie professionnelle à Marseille en utilisant leur passé, leur histoire et leur identité comme un outil artistique. Que ce soit à travers un cours de danse, ou à travers une exposition, ce sont des récits de la réalité vécue qui sont présentés. L'identité est devenue leur métier. Être Indien est ce qui construit leur œuvre. Pour eux, Marseille est intervenue comme un espace où leur histoire est racontée à travers l'union entre le quotidien européen et leurs origines, la construction du Soi étant ancré en Inde.

L'expérience effectuée sur le terrain à Marseille m'enjoint à continuer mon parcours universitaire dans le milieu de l'anthropologie. Comme objet de ma thèse, il me semble pertinent de me ressaisir de la problématique à l'égard des *hijras* en Inde, à travers une perspective socioreligieuse où la manifestation identitaire est aussi une manifestation de dévotion au sacré. En menant un terrain en Inde, auprès d'une communauté de *hijras* habitant à côté du milieu urbain de grandes villes, je cherche à comprendre – à partir d'une observation-participante jamais faite auprès de cette communauté – la façon dont le corps extériorise une identité considérée comme liminaire, construite à partir de la mythologie hindoue. Selon David Le Breton (1990), le corps est un acteur doté de personnalité et de signification, c'est un moyen de matérialiser l'esprit. De ce fait, on s'interroge sur la construction de l'identité d'un groupe traditionnel et la relation entre la modernité, l'accès aux modifications corporelles au sein du milieu urbain en même temps que l'on considère une *hijra* est originalement née à travers un rituel religieux (Nanda, 1999). Comment le corps répond-il ainsi au *dharma* religieux dans la construction de l'identité *hijra* ? Comment le corps est-il un outil identitaire et rituel au cours du quotidien des *hijras* ?

## Références Bibliographiques

- ABÉLÈS Marc, 2012, *Anthropologie et globalisation*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 299 p.
- AGIER Michel, 2004, *La sagesse de l'ethnologue*, Bruxelles, Éditions Jean-Claude Béhar, 106 p.
- \_\_\_\_\_, 2013, *La condition cosmopolite*, Paris, La Découverte, 208 p.
- \_\_\_\_\_, 2015a, « Do Direito à Cidade e ao Fazer-Cidade: o antropólogo, a margem e o centro », *Mana* [online], vol. 21, n. 3, pp. 483-498
- \_\_\_\_\_, 2015b, *Anthropologie de la ville*, Presses Universitaires de France, 237 p.
- ANDERSON Benedict, 2002, *L'imaginaire national*, Paris, La Découverte, 213 p.
- APPADURAI Arjun, 2001, *Après le colonialisme*, Paris, Payot, 331 p.
- AUGÉ Marc, 2010, *La communauté illusoire*, Paris, Payot & Rivages, 51 p.
- \_\_\_\_\_, 1997, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, 195 p.
- \_\_\_\_\_, 2017, *Qui est donc l'autre ?*, Paris, Odile Jacob, 314 p.
- \_\_\_\_\_ et COLLEYN Jean-Paul, 2004, *L'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 125 p.
- BARNES J. A., 1954, « Class and Committees in a Norwegian Island Parish », *Human Relations*, n. 07, pp. 39-58
- \_\_\_\_\_, 1987, « Redes Sociais e Processo Político », in FIELDMAN-BIANCO Bela, *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*, São Paulo, Global, pp. 159-193
- BAUMAN Zygmunt, 2001, *Community: seeking safety in an insecure world*, Cambridge, Polity, 159 p.
- BELL David et VALENTINE Gil, 1997, *Consuming Geographies: we are where we eat*, London, Routledge, 248 p.
- BENEDICT Ruth, 1934, *The Patterns of Culture*, New York, Mariner Books, 320 p.
- BERISS David et SUTTON David, « Restaurants: ideal postmodern institutions », in \_\_\_\_\_, *The Restaurants Book: ethnographies of where we eat*, New York, Berg, pp. 01-13
- BERSET Alain, WEYGOLD Serve-Alexandre, CREVOISIER Olivier et HAINARD François, 1999, « Qualification-déqualification professionnelles des immigrants : approche théorique », *Revue européenne des migrations internationales*, v. 15, n. 03, pp. 87-100

- BERTHOMIÈRE William et HILY Marie-Antoine, 2006, « Décrire les migrations : les expériences de la co-présence », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 22, n. 02, pp. 01-16
- BHABHA Homi, 2007, *Les lieux de la culture*, Paris, Payot, 414 p.
- BIARDEAU Madeleine, 1981, *L'hindouisme*, Paris, Flammarion, 312 p.
- BOISSEVAIN Jeremy, 1987, « Amigos de Amigos: redes sociais, manipuladores e coalizões », in FIELDMAN-BIANCO Bela, *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*, São Paulo, Globo, pp. 195-223
- BONNEMÈRE Pascale, 2015, *Agir pour un autre*, Aix-en-Provence, Presses de l'Université de Provence, 242 p.
- BOULY DE LESDAIN Sophie, 2002, « Alimentation et Migration : une définition spatiale », in GUARABOUAU-MOUSSAOUI Isabelle, PALOMARES Élise et DESJEUX Dominique (Éds.), *Alimentations contemporaines*, Paris, L'Harmattan, pp. 173-189
- BOURDIEU Pierre, 1993, *La misère du monde*, Paris, Points, 1472 p.
- BOYCE Mary, 2001, *Zoroastrians: the religious beliefs and practices*, London, Routledge, 284 p.
- BULLEN Claire, 2012, Marseille, ville méditerranéenne ?, *Rives méditerranéennes*, n. 42, pp. 157-171
- BUTLER Judith, 2004, *Undoing Gender*, New York, Routledge, 267 p.
- CABRAL João Pina, 2000, « A difusão do limiar: margens, hegemonias e contradições », *Análise Social*, vol. XXXIV, n. 153, pp. 865-892
- CADEAU Ivan, 2015, *La guerre d'Indochine*, Paris, Tallandier, 624 p.
- CALVO Manuel, 1982, « Migration et Alimentation », *Informations sur les sciences sociales*, n. 21, v. 03, pp. 382-446
- CARDOSO DE OLIVEIRA Roberto, 1996, « O Trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir e escrever », *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 1, São Paulo, pp. 13-37
- CASTEX Jean-Claude, 2007, *Dictionnaire des batailles terrestres franco-anglaises de la Guerre de Sept Ans*, Presses Université Laval, 601 p.
- CHAUVIER Éric, 2017, *Anthropologie de l'ordinaire*, Toulouse, Éditions Anarchisis, 204 p.
- CLIFFORD James, 1998, « Sobre a Autoridade Etnográfica », in \_\_\_\_\_, *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XXI*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, pp. 17-62

- COHEN Anthony, 1985, *The Symbolic Construction of Community*, London, Tavistock Books, 150 p.
- COPANS Jean, 2005, *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Armand Colin, 127 p.
- COUTANT Isabelle, 2017, *Les migrants en bas de chez soi*, Paris, Éditions du Seuil, 218 p.
- CUCHE Denys, 2009, « L'Homme Marginal : une tradition conceptuelle à revisiter pour penser l'individu en diaspora », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 25, n. 3, pp. 13-31
- DASSARADANAYADOU Sophie Lakshmi, 2007, « Tamouls Indiens : de Pondichéry à la France », Dossier diasporas Indiennes dans la ville, *Hommes & Migrations*, n. 1268-1269, pp. 68-81
- DE CERTEAU, Michel, 1990, *L'invention du quotidien. Tome 1 : arts de faire*, Paris, Gallimard, 345 p.
- DELEUZE Gilles & GUATTARI, Félix, 1995, « Introdução: Rizoma », in \_\_\_\_\_, *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, Volume 1, São Paulo, Editora 31, pp. 10-36
- DUMONT Louis, 1966, *Homo hierarchichus*, Paris, Gallimard, 444 p.
- DURAND Gilbert, 2016, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 560 p.
- DURKHEIM Émile, 1894, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 149 p.
- EBOKO Fred et AWONDO Patrick, 2016, « Homo-mobilités : du Cameroun vers la France », *Africultures*, n. 96, pp. 188-203
- ECHINARD Pierre et TEMIME Émile, 1989, *Histoires des migrations à Marseille*, Tome 1, Aix-en-Provence, Edisud, 181 p.
- ENNAFAA Ridha et PAIVANDI Saeed, 2008, « Le non-retour des étudiants étrangers : au-delà de la 'fuite de cerveaux' », *Formation emploi*, n. 103, pp. 23-39
- ERIKSEN Thomas et NIELSEN Finn, 2007, *História da Antropologia*, Petrópolis, Editora Vozes, 261 p.
- FAVRET-SAADA Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 427 p.
- \_\_\_\_\_, 2009, *Désorceler*, Paris, Éditions de l'Olivier, 168 p.

- FERRERO Sylvia, 2002, « Consumption of Mexican Food in Los Angeles: “foodscapes” in a transnational consumer society », in BELASCO Warren et SCRATON Philip, *Food Nations: selling taste un consumer societies*, New York, Routledge, pp. 194-219
- FIALHO, Joaquim, 2015, « Pressupostos para a construção de uma sociologia das redes sociais », *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, vol. XXIX, pp. 59-79
- FLÉURY Hélène, 2007, « L’Inde miniature à Paris », Dossier diasporas Indiennes dans la ville, *Hommes & Migrations*, n. 1268-1269, pp. 168-173
- FOUCAULT Michel, 1966, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 574 p.
- \_\_\_\_\_, 2004, *Sécurité, territoire, population*, Collection Hautes Études, Paris, Le Seuil, 448 p.
- GARNIER Julie, 2010, « Faire avec le goût des autres, *Anthropology of Food* », en ligne. Disponible sur <https://journals.openedition.org/aof/6576>, accès au 10 avril 2019.
- GEERTZ Clifford, 2002, *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 200 p.
- \_\_\_\_\_, 2008, *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, LTC, 213 p.
- GIDDENS Anthony, 2002, *Runaway World*, London, Routledge, 124 p.
- GIRAUD, Frédérique, 2010, « L’activité culinaire des étudiants étrangers à Lyon », *Homme et Migrations*, n. 1283, pp. 42-50
- GLUCKMAN Max, 1987, « Análise de uma situação social na Zululândia Moderna », in FIELDMAN-BIANCO Bela, *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*, São Paulo, Global, pp. 227-344
- GOFFMANN, Irving, 2002, *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*, São Paulo, Editora Vozes, 251 p.
- GOREAU-PONCEAUD Anthony, 2018, « Religious dynamics of Sri Lankan Hindu Tamils in Paris: the self and the Other », *The South Asianist*, n. 06, v. 01, pp. 129-149
- \_\_\_\_\_, 2008, *La Diaspora Tamoule : trajectoires spatio-temporelles et inscriptions territoriales en Île-de-France*, Thèse de Doctorat en Géographie Humaine, Université de Bordeaux III, 427 p.
- GRESSIEUX Douglas, 2004, *Les comptoirs de l’Inde : Pondichéry, Karikal, Mahé, Yanaon et Chandernagor*, Tours, Éditions Sutton, 128 p.
- \_\_\_\_\_, 2007, *Les troupes indiennes en France*, Sain-Cyr-sur-Loire, Éditions Alan Sutton, 223 p.

GUYON Marien, 2010, « Parcours homosexuels du Maroc à la Belgique : l'émigration comme moyen d'émancipation », *L'Autre, cliniques, cultures et sociétés*, Dossier Sexualités, vol. 11, n. 03, pp. 312-322

HABERMAS Jürgen, 2013, *Après l'état nation*, Paris, Pluriel, 154 p.

HASSOUN, 2014, « Restaurants dans la ville-monde : douceurs et amertumes », *Ethnologie française*, n. XLIV, v. 01, pp. 05-10

IZZO Jean-Claude, 1999, *Le soleil des mourants*, Paris, J'ai lu, 251 p.

\_\_\_\_\_, 1997, *Les marins perdus*, Paris, J'ai lu, 316 p.

JONES Graham, 2003, « Le trésor caché du quartier indien : esquisse ethnographique d'une centralité minoritaire parisienne », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19, n. 01, pp. 01-11

KAUFFMANN Jean-Claude, 2006, *L'entretien compréhensif*, Paris, Éditions Nathan, 127 p.

KINNVALL Catarina, 2009, *Globalisation and Religious Nationalism in India: the search for ontological security*, New York, Routledge, 224 p.

LAMB Alastair, 1991, *Kashmir: a disputed legacy*, Hertford, Roxford Books, 384 p.

LAPLATINE François, 2006, *La description ethnographique*, Paris, Armand Colin, 128 p.

\_\_\_\_\_, 2018, *Penser le sensible*, Paris, Pocket, 223 p.

LE BRETON David, 1990, *Anthropologie du corps et de la modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, 329 p.

LECLERC Eric, 2004, *L'invention d'une diaspora indienne : enjeux politiques et sociaux* [en ligne], Disponible sur [https://www.researchgate.net/publication/261841835\\_L'invention\\_d'une\\_diaspora\\_indienne\\_enjeux\\_politiques\\_et\\_sociaux/references](https://www.researchgate.net/publication/261841835_L'invention_d'une_diaspora_indienne_enjeux_politiques_et_sociaux/references), Accès au 15 janvier 2019.

LEENHARDT Maurice, 1947, *Do kamo*, Paris, Gallimard, 314 p.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Pocket, 512 p.

\_\_\_\_\_, 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Pocket, 347 p.

LONG Jeffery, 2009, *Jainism: an introduction*, Introductions to Religion, London, I.B. Tauris, 264 p.

LYON Peter, 2008, *Conflict between India and Pakistan: an encyclopedia*, Santa Barbara, ABC-Clio, 277 p.

- MALINOWSKI Malinowski, 1922, *Les argonautes du pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 606 p.
- MAUSS Marcel, 1967, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 262 p.
- \_\_\_\_\_, 2013, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 482 p.
- MAYER Adrian C., 1987, « A importância dos quase-grupos no estudo das sociedades complexas », In FIELDMAN-BIANCO Bela, *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*, São Paulo, Global, pp. 127-158
- MAZZELLA Sylvie, 2014, *Sociologie des migrations*, Paris, Presses Universitaires de France, 126 p.
- MOLINER Christine, 2007, « L'Immigration Sikh en France, Dossier diasporas Indiennes dans la ville », *Hommes & Migrations*, n. 1268-1269, pp. 130-137
- NANDA Serena, 1999, *Neither man nor women*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, 186 p.
- NOUSS Alexis, 2015, *La condition de l'exilé*, Paris, Éditions de la Maison de Sciences de l'Homme, 175 p.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1995, « La politique du terrain : sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, n. 01, Paris, pp. 71-109.
- ONG Aihwa, 1996, « Cultural Citizenship as Subject Making: immigrants negotiate racial and cultural boundaries in the United States », *Current Anthropology*, vol. 357, n. 5, pp. 737-762
- PAIRADEAU Natasha, 2007, « Via l'Indochine : trajectoires coloniales de l'immigration sud-indienne », Dossier diasporas Indiennes dans la ville, *Hommes & Migrations*, n. 1268-1269, pp. 24-33
- PARK Robert Ezra, 1979, « La ville : propositions de recherche sur le comportement humain en milieu urbain », in GRAFMEYER Yves et JOSEPH Isaac, *L'école de Chicago : naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammaron, pp. 83-131
- PERALDI Michel, DUPORT Claire et SAMSON Michel, 2015, *Sociologie de Marseille*, Paris, La Découverte, 121 p.
- PÉTONNET Colette, 2018, « L'ethnologie urbaine en France », in \_\_\_\_\_, *Variations sur la Ville*, Paris, CNRS Éditions, pp. 143-151.
- PUJOL Philippe, 2016, *La fabrique du monstre*, Éditions des Arènes, 268 p.

QUIJANO Aníbal, 1993, « Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América latina », in Edgardo Lander (org.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CIACSO, pp. 201-246.

\_\_\_\_\_, 2009, « Colonialidade do Poder e Classificação Social », in SANTOS Boaventura de Sousa et MENESES Maria Paula, *Epistemologias do Sul*, Coimbra, Almedina, pp. 73-117.

QUIMINAL Catherine, 2009, « Entreprendre une Anthropologie des Migrations : retour sur un terrain », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 25, n. 03, pp. 115-132

RADCLIFFE-BROWN A. R., 1968, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Les Éditions de Minuit, 361 p.

SAID Edward, 2005, *L'Orientalisme*, 2003, Paris, Éditions du Seuil, 567 p.

SAIGAL J. R., 2000, *Pakistan Splits: the birth of Bangladesh*, New Delhi, Manas Publications, 216 p.

SAYAD Abdelmalek, 1999, *La double absence*, Paris, Éditions Seuil, 538 p.

\_\_\_\_\_, 2006, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Paris, Éditions Raisons d'Agir, 217 p.

SERVAN-SCHREIBER Catherine et VUDDAMALAY Vasodeeven, 2007, « Les étapes de la présence indienne en France », Dossier diasporas Indiennes dans la ville, *Hommes & Migrations*, n. 1268-1269, pp. 08-23

SHEIKH Danish, 2013, « The Road to Decriminalization: litigating India's anti-sodomy law », *Yale Human Rights and Development Journal*, v. 16, pp. 104-132

SPIVAK, Gayatri, 2009, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 110 p.

STRATHERN Marilyn, 1988, *The Gender of the Gift*, Los Angeles, University of California Press, 422 p.

SUBRAMANIAN Samanth, 2015, *This Divided Island: Life, Death, and the Sri Lankan War*, New York, Tomas Dune Books, 336 p.

THÉRY Irène, 2007, *La distinction du sexe*, Paris, Odile Jacob, 677 p.

\_\_\_\_\_, 2011, *Qu'est-ce la distinction de sexe ?*, Bruxelles, Éditions Faberr, 54 p.

TROUILLET Pierre-Yves, 2013, « Hinduism in France », In JAKOBSEN K, BASU H., MALINAR A. & NARAYAN V. (Eds.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, Volume 05, Brill, pp. 235-239



\_\_\_\_\_, 2015, « Les populations d'origine indienne hors de l'Inde : fabrique et enjeux d'une "diaspora" », *Géococonfluences* [en ligne], Disponible sur <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/dossiers-regionaux/le-monde-indien-populations-et-espaces/articles-scientifiques/diaspora-indienne>, Accès au 15 janvier 2019.

TURNER Victor, 1996, *Schism and Continuity in an African Society*, Oxford, Berg, 348 p.

\_\_\_\_\_, 1977, *The Ritual Process: structure and anti-structure*, New York, Cornell University Press, 213 p.

TURNER Victor et BRUNER Edward M, 2001, *The Anthropology of Experience*, Illinois, University of Illinois Press, 440 p.

VAN GENNEP Arnold, 2011, *Les rites de passage*, Paris, Édition A&J Picard, 316 p.

VIARD Jean, 1995, *Marseille une ville impossible*, Paris, Payot, 305 p.

VUDDAMALAY Vasoodeven, 1989, « Présence Indienne en France : facettes multiformes d'une immigration invisible », *Revue européenne de migrations internationales*, vol. 05, n. 03, pp. 65-77

\_\_\_\_\_, 2009, « Les cas des diasporas indiennes », Dossier Le développement est-il une réponse aux migrations internationales ?, *Accueillir*, n. 252, pp. 46-48

WENDERBERGER-THOMAS Catherine, 1988, « Les yeux de la mémoire : exotisme indien et représentations occidentales », in \_\_\_\_\_ (org.) *L'Inde et l'imaginaire*, Paris, Éditions EHESS, pp. 09-32

**Résumée :** Ce mémoire porte sur les parcours migratoires des personnes habitants la ville de Marseille et originaires de l'Inde, ainsi que sur l'imaginaire culturel projeté sur cette population. Si l'on compare avec d'autres pays comme l'Angleterre ou les États-Unis, l'étude de la diaspora indienne est un thème encore peu développé en France, surtout dans le milieu de l'anthropologie et de la sociologie. La migration, quant à elle, est un champ d'études particulier à Marseille, l'image d'une ville cosmopolite. Les Indiens n'apparaissent pourtant pas dans les recherches ethnographiques sur la ville. En effet, le présent s'interroge sur les différentes trajectoires de ces personnes en se basant sur la construction de leur sociabilité dans le contexte urbain marseillais. Quel est le parcours migratoire de ces Indiens qui sont arrivés à Marseille mais qui sont encore invisibles à l'égard de leur représentation dans les recherches française ? Quelles sont les raisons pour lesquelles ces migrants ont choisi la France plutôt qu'un pays anglophone ? À partir d'une analyse de la ville et de sa réalité particulière, de la construction de son quotidien et de son paysage, est élaborée une ethnographie reposant sur des observations flottantes dans les restaurants indiens de la ville. À travers un parcours en réseau qui s'est élaboré au fur et à mesure du terrain, l'étude a été rédigée à partir d'entretiens compréhensifs et de l'observation participante auprès du quotidien de ces migrants. En essayant de construire une ethnographie sensible sur la migration, le chercheur devient un acteur de sa recherche et le terrain apporte une réponse à la méthode ethnographique.

**Mots-Clés :** Migration. Marseille. Inde. Ethnographie. Imaginaire Culturel.

**Abstract :** This paper focuses on the migration routes of people with origins in India, as well as on the cultural imagination of this population living in Marseille, south of France. The Indian diaspora is a theme still not very developed in France, especially in the fields of anthropology and sociology when compared to other countries such as England and the United States. Migration, for its part, is a particular field of study in Marseille thanks to the image of a cosmopolitan city. However, the presence of Indians in ethnographic researches is absent. Indeed, we wonder about the different trajectories of these individuals within the construction of their sociability in the Marseille urban context. What is the migratory route of these Indians who arrived in Marseille but are still invisible to their representation in the French researches? What are the reasons why these migrants chose France instead of an English-speaking country? Based on an analysis of the city and its particular reality, on the construction of its daily life and its landscape, the ethnography is created by floating observations in Indian restaurants in the city. Through a network path known throughout the field, we build our study based on “*entretiens compréhensifs*” and participant observation of the daily lives of these migrants. In attempting to construct a sensitive ethnography on migration, we place the researcher as an actor in his research and the field as a response to the ethnographic method.

**Keyword :** Migration. Marseille. India. Ethnography. Cultural imaginary.