

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 pas²⁵ – 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 :

²⁵ 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 sociologique²⁶, 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

²⁶ 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 conversant 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 collectives²⁷, 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

²⁷ 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-nation²⁸ 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,

²⁸ 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'assessait 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^e et le XX^e 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 Ans²⁹, 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).

²⁹ La Guerre des Sept Ans a été marquée par une série de conflits entre les monarchies européennes au cours du XVIII^e 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 Tamouls³⁰ – 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).

³⁰ 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 habitude³¹. 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

³¹ 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^e 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’y installent, spécialement où l’on appelle aujourd’hui « Le Passage Brady » (Jones, 2003).

Peu après, la guerre civile du Sri Lanka³² 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 »

³² 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 Khalistans³³ 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.

³³ 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^e 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^e 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.³⁴

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.

³⁴ 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.³⁵

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.

³⁵ 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)³⁶ 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^{er} 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

³⁶ 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^e 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^e 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 ?