

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*⁶ 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 Inde⁷. 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

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

⁷ 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 Mysore⁸. 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*⁹ 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

⁸ 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.

⁹ 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 connaissent-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 idéologiques¹⁰.

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

¹⁰ 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 performance¹¹ féminine.¹²

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

¹¹ 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.

¹² 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.¹³

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 ?

¹³ 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)¹⁴.

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

¹⁴ 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.¹⁵

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’entrais 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 Népal – jusqu’à ce que l’ONU y mette un terme par l’une de ses premières interventions (Lamb, 1991).¹⁶

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

¹⁵ 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 Bengale et la rivière Godavari dont la source se situe dans l’état de Maharashtra, en Inde.

¹⁶ 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 »¹⁷ (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

¹⁷ 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'État¹⁸. 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

¹⁸ 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 Turner¹⁹ (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.

¹⁹ 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)²⁰, 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

²⁰ 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)²¹ s'est ainsi construite dès que je suis devenu une source d'information sur la culture dont mes interlocuteurs font partie.²²

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

²¹ 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.

²² 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.²³

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 Diwali²⁴, 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,

²³ 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.

²⁴ 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.