



La diaspora tamoule : lieux et territoires en Île-de-France

Anthony Goreau-Ponceaud

► To cite this version:

Anthony Goreau-Ponceaud. La diaspora tamoule : lieux et territoires en Île-de-France. L'Espace Politique, 2008, 4, pp.19-33. <10.4000/espacepolitique.495>. <halshs-00372974>

HAL Id: halshs-00372974

<https://shs.hal.science/halshs-00372974v1>

Submitted on 3 Apr 2009

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

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



HAL Authorization

La diaspora tamoule : lieux et territoires en Île-de-France.

Résumé : Dans cet article, nous employons le terme de diaspora comme une catégorie sociale de l'appartenance, manipulée et instrumentalisée par des acteurs, afin de créer un sujet collectif par delà les clivages. Afin d'explicitier les processus de cet attachement qui font intervenir mémoire, filiation et affiliation, nous illustrons notre propos par l'étude des lieux et territoires tamouls en Île de France, devenus particulièrement visibles à partir des années 1980, du fait d'une immigration massive en provenance du Nord Sri Lanka. Ces derniers se sont installés à la Chapelle, territoire ethnique, situé entre les 10^{ème} et 18^{ème} arrondissements de Paris. Nous verrons quel est leur rôle dans la création d'une « unité tamoule » qui ne va pas de soi.

Mots clés : Diaspora, Identité, Imaginaire, Lieu, Nationalisme, Tamoul, Territoire.

The Tamil diaspora: places and territories in *Île de France*.

Abstract: In this article, we employ the word diaspora as a social category of membership, and a tool manipulated by actors to create a collective subject across divisions. Our analysis examines the factors of inclusion in trying to understand the mechanisms by which the Tamil Nadu, Tamil Eelam, and Tamil organisations are trying desperately to include their communities in exile in a unifying and homogeneous set that they call Tamil diaspora. In order to clarify this process of attachment that involving memory, filiation and affiliation, we will illustrate our subject by the study of the Tamil's anchorage points in *Île de France*. In the first part, we will see what differentiates the diasporic identity from the others collective identity. The second part will qualify this link, which becomes a support of solidarity conceptually doubtful between nationalism and selectivity, to create a Tamil transnational identity. The last part will hold a reflection on levels of belonging identity, focusing on the study of an ethnic neighbourhood: la Chapelle, located between the 10th and the 18th administrative subdivision of Paris.

Key words : Diaspora, Identity, Imagination, Nationalism, Place, Tamil, Territory.

Cet article s'appuie sur un ensemble de recherches qui s'inscrit dans le temps long, celui d'une thèse commencée depuis la fin 2004¹. C'est à partir d'études ethnographiques menées sur plusieurs sites, à la fois en France (Paris, La Courneuve, Trappes, Pontoise, Villiers-le-bel, Cergy, Chelles) et en Inde (Pondichéry, Chennai, Karikal, Velanganni et Mandapam), mêlant questionnaires et entretiens (sur un échantillon composé dans sa totalité de 523 personnes), que nous avons postulé l'hypothèse suivante : l'arrivée récente et massive des Tamouls en provenance du Sri Lanka, depuis les années 1980, génère en France une réactivation des phénomènes identitaires par delà les clivages liés aux divers contextes de mise en place des trajectoires migratoires. En somme, les anciennes minorités nationales (Français d'origine Pondichérienne, Tamouls de Maurice ou de la Réunion) sont devenues visibles, revendiquant à leur tour une identité tamoule, dont la pratique est assurée par des installations communautaires sri lankaises disposées dans certains lieux que nous nommons ethnoterritoires. Ce serait donc ce dernier courant migratoire, toujours actif, qui serait vecteur d'unité et qui légitimerait l'utilisation de la catégorie « diaspora tamoule ».

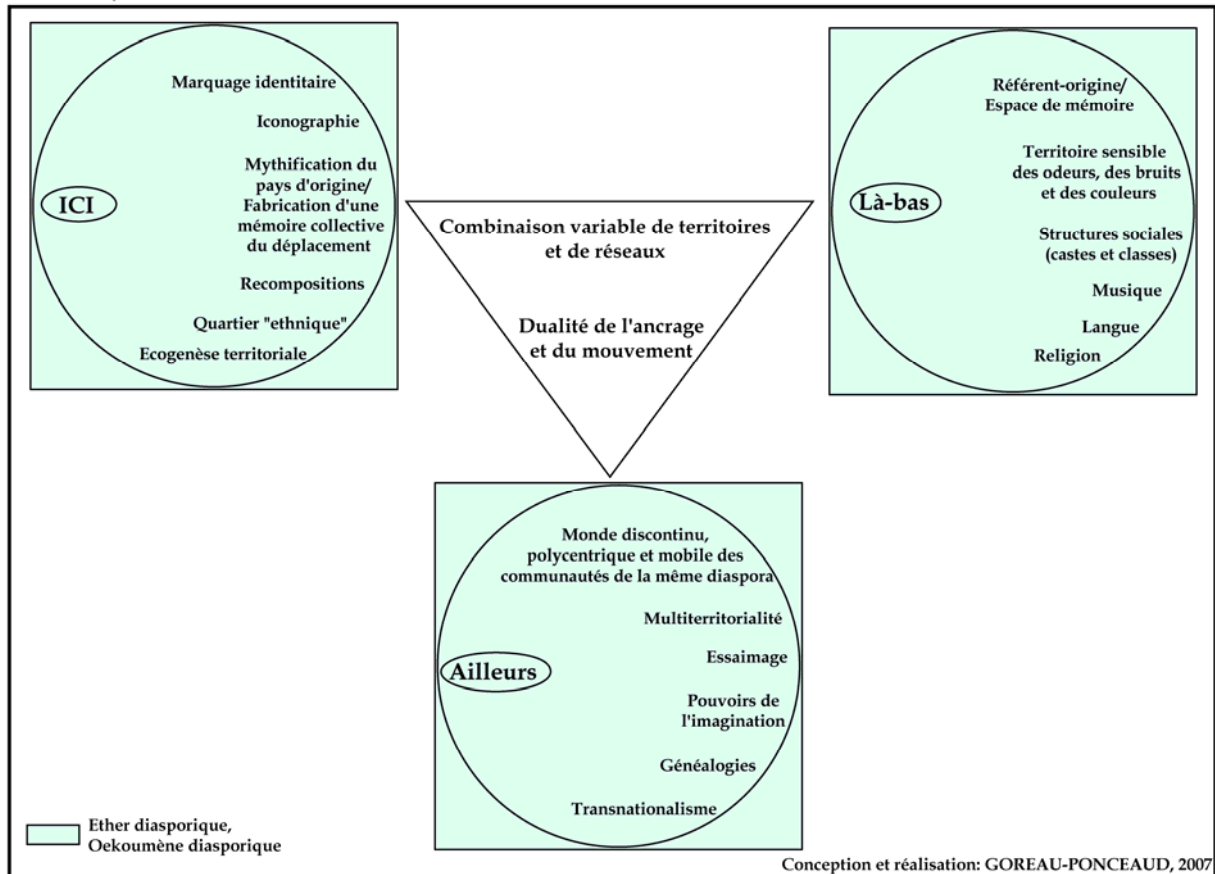
Cette unité est aussi renforcée par les discours entretenus par le groupe majoritaire. Si la diaspora ambitionne de qualifier les peuples qui maintiennent un lien communautaire par et avec le référent-origine, ce terme détient aussi une importante capacité performative. Le fait d'être collectivement nommé par la société d'accueil, à travers différents processus d'étiquetage et de labellisation, finit par produire une solidarité réelle entre les gens ainsi désignés ; en effet, du fait même de cette nomination commune, ils sont collectivement l'objet d'un traitement spécifique. Si bien que les différents groupes tamouls (Sri Lankais, Français d'origine Pondichérienne, Réunionnais et Mauriciens) qui bricolent à partir de leur expérience migratoire et circulatoire des identités métisses entre univers proches et lointains (souvent transnationaux), au-delà de la diversité des statuts (clandestins, réfugiés, citoyens français), appartiennent en France à un groupe minoritaire confronté à la norme majoritaire. Cette confrontation influence aussi le processus d'identification desdites minorités. Et, la question soulevée par ce savoir-être d'ici et d'ailleurs est celle de l'identité : comment s'articule identité pour soi et identité pour les autres, identité attribuée et identité revendiquée ; et identité diasporique et identité ethnique ? Jusqu'à quel point la filiation, (exprimant le lien avec le référent-origine), est-elle un choix et l'affiliation (exprimant le caractère performatif des discours de la majorité) une contrainte ?

Ainsi, à travers l'exemple de la diaspora tamoule, nous voulons démontrer que les conditions d'existence d'une communauté diasporique tamoule en France, sont liées à un sentiment d'appartenance et à une culture diasporique. Et, ce qui donne une certaine cohérence à cet ensemble de disjonctions prend appui sur la filiation. Celle-ci prend l'aspect d'un lien entre *ici* et *là-bas*, entre *ici* et *ailleurs* ; dont la cellule familiale, la religion, et la sphère politique en constituent les relais. La diaspora s'exprimant alors comme une volonté du lien resserré.

1/ Mémoire, lien et temps : un triptyque essentiel dans les études diasporiques.

Dans cette analyse, nous ne voulons pas nous attarder sur le terme « diaspora », notion ou concept ; mais sur la manière dont nous allons l'utiliser dans cette démonstration. Qu'est-ce à dire ? Simplement qu'il ne faut pas s'intéresser à la diaspora comme objet géographique, mais à la diasporisation. « À la question "quoi", il faut substituer la question "comment" pour restituer les processus par lesquels se forment les différents états de la structuration de cette expérience » (Dufoix, 2004). Il est nécessaire de comprendre qu'une diaspora se manifeste par une combinaison variable de territoires et de réseaux qui s'insère dans une dualité de l'ancrage et du mouvement dont les trois structures principales sont le territoire d'accueil, l'*ici* ; le référent-origine, *là-bas* ; et l'*ailleurs*, c'est-à-dire l'ensemble des lieux de la dispersion. On comprendra que le diasporé est en oscillation, il reste disjoint.

ESPACES, TERRITOIRES ET RESEAUX DE DIASPORA



De cette manière, nous considérons que la diaspora forme un tout systémique. La logique d'organisation de ce tout, n'est pas partitionnelle mais dimensionnelle (Lussault, 2001). Toute diaspora s'organise dans l'articulation de plusieurs dimensions, à savoir : les dimensions économique, politique, sociale et individuelle. Chaque dimension traverse la société de part en part, et leur association n'est pas hiérarchique, aucune ne domine. Les deux éléments fédérateurs de ce tout systémique sont le temps et l'espace. On comprendra que chaque dimension détient un certain nombre de caractéristiques propres qui vont s'articuler autour de la distance, du mode d'organisation des espaces et du type de construction de la vie sociale propre à chaque société. Au-delà de la singularité de ces dimensions, toutes ont en commun d'exprimer un lien, une filiation, avec le référent-origine.

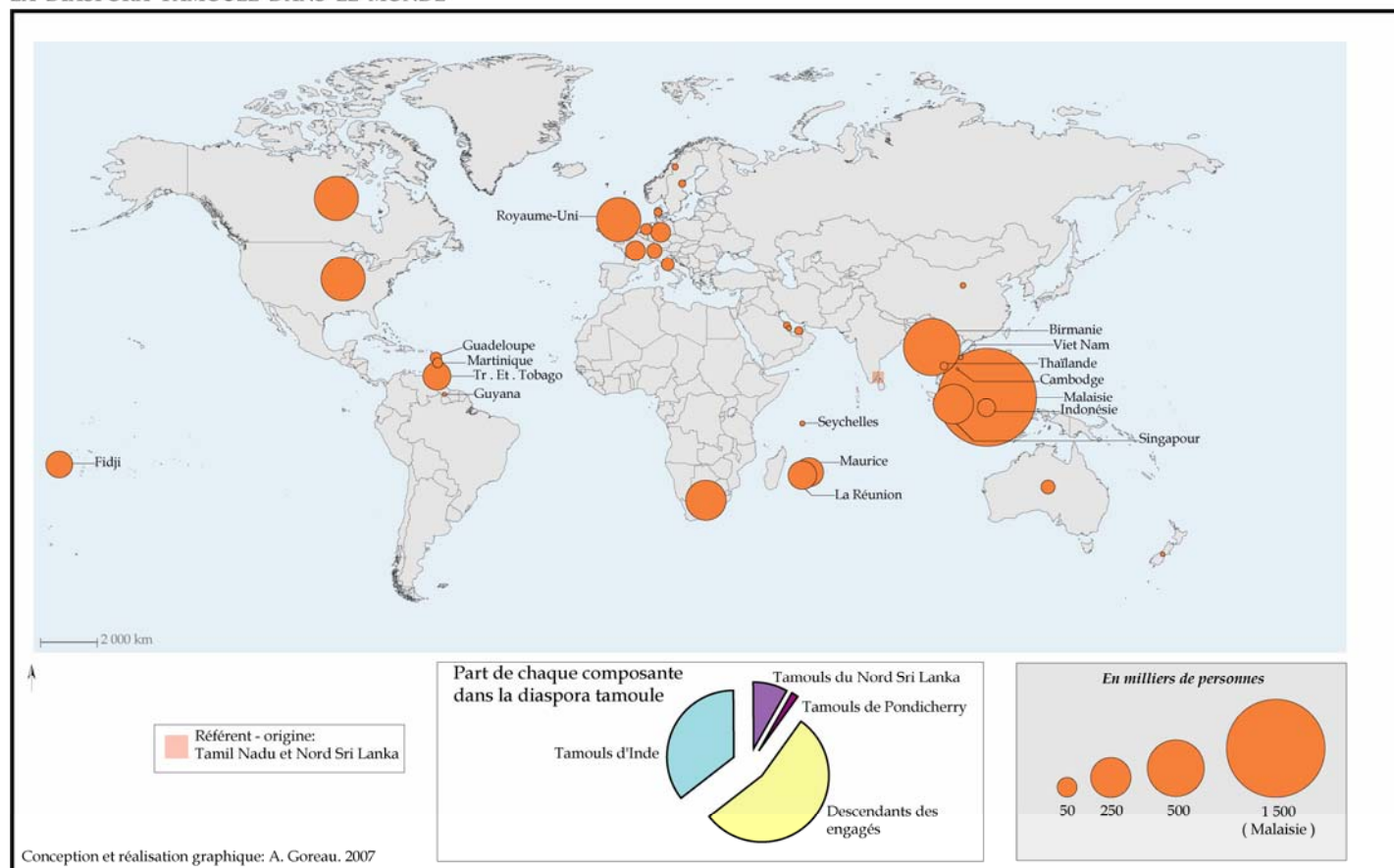
Tout ceci constitue notre grille exploratoire qui permettra de poser avec acuité la question du lien au sein de la diaspora tamoule. Car, qu'est ce qui unit affectivement ou moralement les Tamouls entre eux ? Quelle expérience ont en commun plus de 8.4 millions de personnes dispersées dans le monde ? Quelle part l'histoire et la mémoire prennent-elles dans ce vécu commun ? Comment les croyances religieuses, le langage courant, etc. y contribuent-ils ? Qu'est-ce qui assure, à tel moment, pour telle raison et pour tel groupe, la prééminence d'une référence territoriale sur une autre ? Et qu'y a-t-il de commun entre des expériences aussi diverses et variées qu'être Tamoul aux Etats-Unis, au Canada, en Australie, en Norvège ou encore en France ?

Nous pourrions donner un premier élément de réponse en précisant que l'élément moteur de la cohésion de ce corps social dispersé est la fabrication d'une mémoire collective qui permette de relier les expériences individuelles en leur donnant un sens. Pour construire cette mémoire, il est nécessaire d'individualiser un élément fédérateur que l'on désignera sous le terme de référent-origine. Fédérateur car il fabrique une continuité qui permet de réunir les lieux de la dispersion en les rendant contigus. Ce centre transcende alors les distances, dislocations et désorganisations qui participent à une distension du lien, que l'on qualifiera de

diasporique. Ainsi, ce qui différencie l'identité diasporique des autres formes d'identité collective, c'est qu'elle est orientée vers un passé. Un passé qui n'est pas celui de la science historique, mais celui de la mémoire collective. C'est une histoire du mythe pétrie de signes mnémoniques, dans laquelle certains souvenirs deviennent des symboles créateurs de sens dans l'organisation et l'interaction sociale. Cette mémoire offre la stabilité de repères rassurants par une mise en récit de l'identité qui opère la sélection des événements du passé à retenir ou à oublier. Elle permet aussi aux populations tamoules, qui ont souvent souffert de discriminations, de puiser dans un stock de représentations disponibles, de s'appuyer sur un héritage historique et culturel « cohérent », pour construire une unité qui ne va pas de soi. Ce bricolage s'articule sur une destinée commune, ciment de la cohérence du groupe.

Dès lors, nous voulons aborder les différents liens qui nouent les expériences entre ici et là-bas, entre ici et ailleurs. Et si la diaspora se forge à partir de la croyance subjective à l'origine commune nous devons identifier quelles sont les différentes instances qui participent à la continuité de la filiation entre ces trois structures (ici, là-bas, ailleurs). On peut songer, bien sûr à la cellule familiale au sein de laquelle se transmet la conscience identitaire, mais aussi à la religion² qui ancre les communautés tamoules dans la longue durée en même temps que dans une relation forte avec le territoire d'origine à travers une iconographie.

LA DIASPORA TAMOULE DANS LE MONDE



2/ Les contours de la diaspora tamoule :

La diaspora Tamoule consiste en une masse chiffrée de plus de 8.4 millions d'individus dispersés dans le monde, soit un peu moins de 40% de la diaspora indienne³. Elle n'est pas un ensemble monolithique. Elle est divisée non seulement par des clivages pré migratoires liés à la caste, à la classe sociale, à la religion, au genre, au village et à la région d'origine ; mais aussi par des distinctions qui proviennent des différents processus ou contextes de migrations qui ont de larges implications dans la détermination des Tamouls : tantôt clandestins, réfugiés,

immigrés ou encore citoyens. Il apparaît maintenant plus que nécessaire de donner quelques précisions sur le terme « tamoul » pour ne pas susciter d'ambiguïtés.

Celui-ci renvoie d'abord à un groupe ethnolinguistique du sub-continent indien. Le tamoul est avant tout une langue du Sud de l'Inde (du Tamil Nadu ou pays Tamoul) appartenant à la famille dravidiennne qui se distingue des langues du Nord de l'Inde qui sont principalement indo-européennes. Il est à noter que les plus vieilles communautés tamoulophones sont celles d'Inde du Sud et du Nord-est du Sri Lanka.

Parallèlement, sous la dénomination « tamoule », au-delà de la langue commune se cache un peuple, c'est-à-dire *un ensemble d'individus qui, sans habiter le même pays, sentent qu'ils appartiennent à une même communauté par leur origine, leur religion (...) ou un autre lien* (Rey, 2000, T2, p.2694). Qu'est-ce à dire exactement ? Que cette notion de peuple implique une conscience et un sentiment d'appartenance. Mais, au sein de ce peuple, il nous faut faire une distinction entre Tamouls originaires du Sud de l'Inde et Tamouls originaires du Nord Sri Lanka :

- Les Tamouls d'Inde: pour la plupart vivent dans l'Etat du Tamil Nadu. Ils représentent un peu plus de 64 millions de personnes. Les Tamouls sont aussi le groupe de population majoritaire dans le territoire de l'union de Pondichéry. Les Tamouls de Maurice ou encore de la Réunion sont aussi originaires du Tamil-Nadu, d'où ils ont migré au XVIII^e siècle.
- Les Tamouls du Sri Lanka : là encore, les divisions semblent l'emporter. Car il faut faire une différenciation entre les Tamouls sri lankais (ou *Sri Lankan Tamils*) qui sont les descendants du royaume de Jaffna, dont les effectifs dépassent légèrement les 3 millions, et les Tamouls d'origine indienne qui ont été recrutés dans les années 1830-1840 pour travailler dans les hautes terres du Sri Lanka. La plupart des Tamouls sri lankais vivent dans les provinces du Nord-est et Est du Sri Lanka, tandis que les descendants des engagés indiens, les *Hill country Tamils* vivent généralement dans les montagnes du centre, et principalement dans la province du Centre.

Ainsi, nous avons individualisé deux composantes au sein de l'ensemble tamoul : Les Tamouls d'Inde, et les Tamouls du Nord Sri Lanka ou *Sri Lankan Tamils*, aux référent-origine distincts : le Tamil Nadu, Pondichéry, et le Tamil Eelam⁴.

Les contextes de mise en place des cadres migratoires sont aussi différents. D'un côté, les Tamouls d'Inde se sont dispersés massivement durant la période coloniale dans le cadre d'une émigration de travailleurs sous contrat, communément appelée système de l'*indenture* qui a été mis en place par les autorités coloniales, de 1834 à 1914, pour pallier au manque de main-d'œuvre dans les économies de plantation lié à l'abolition de l'esclavage. Cette migration a donné naissance à la figure du *coolie*. Ce sont eux qui constituèrent les premiers noyaux de la diaspora tamoule.

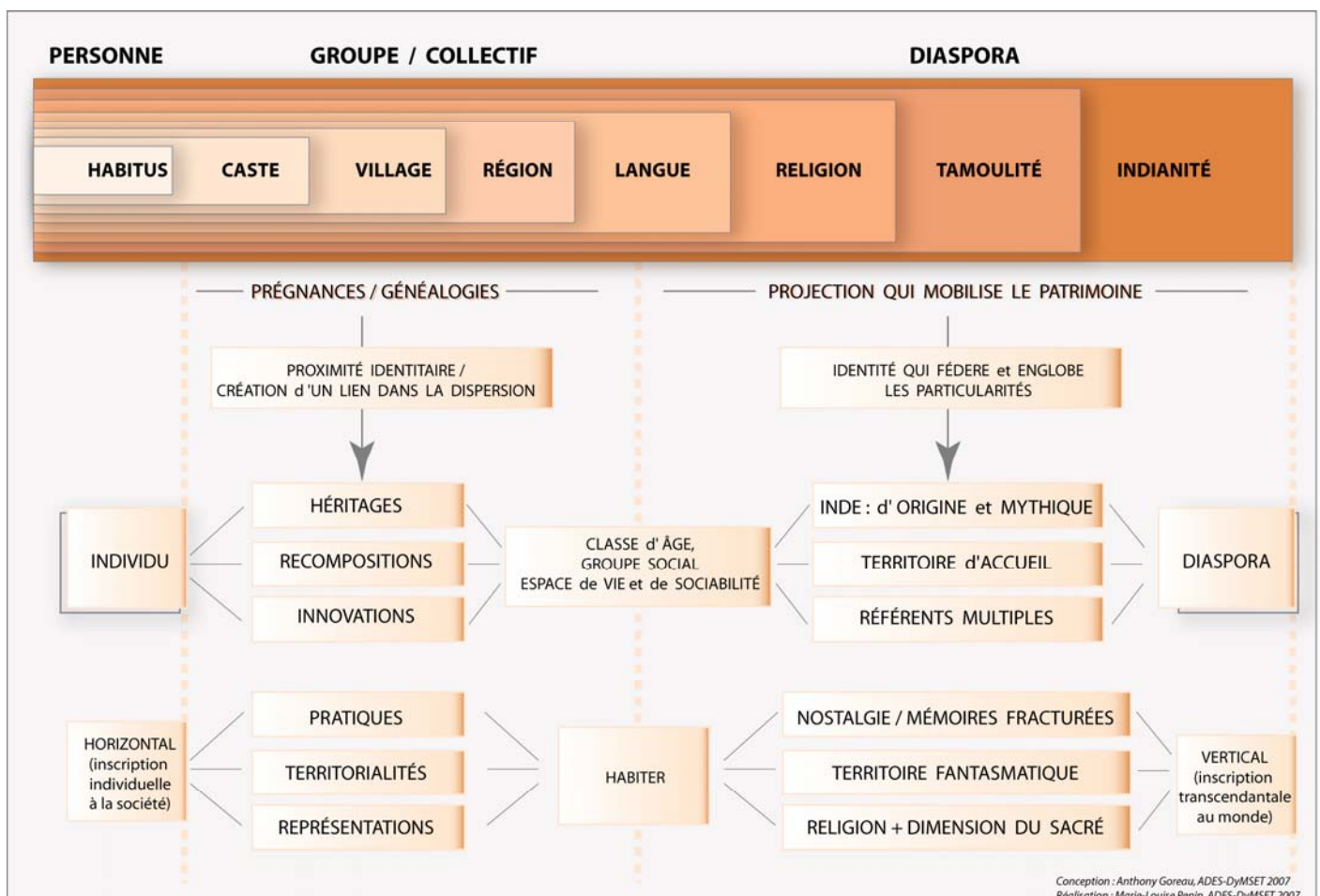
Parallèlement à cette émigration, la présence française à Pondichéry (de 1671 à 1962) a contribué à un brassage des cultures tamoule et française et à la formation d'un cycle migratoire encore ininterrompue aujourd'hui (Guilmoto, 1989). De l'autre côté, les mouvements migratoires contemporains sont plutôt constitués de réfugiés Tamouls provenant du Nord Sri Lanka, autrement dit de *Sri Lankan Tamils*. Le contexte n'est plus celui de la période coloniale : c'est dans l'émergence d'une guerre civile, dans les années 1970, opposant la majorité Cinghalaise, bouddhiste, à la minorité tamoule, hindouiste que cette migration s'est intensifiée (Meyer, 2001).

2.1/ Comment créer un sujet collectif ?

À la fois dans le futur et dans le passé, ici et là-bas, ici et ailleurs, les groupes diasporiques tamouls regardent dans plusieurs directions : l'Inde (le Tamil Nadu et Pondichéry) et le Sri

Lanka bien sûr, mais aussi l'Île Maurice, communément appelée *Chota Bharat* (petite Inde), la Malaisie, ou encore les Etats-Unis. Nous devons prendre en considération le caractère multiple, hétérogène et hybride de ces groupes humains à cheval entre plusieurs références culturelles. Mais, au-delà de ces clivages liés aux cadres et conditions migratoires, à la religion, et à la multiplicité des référents-origine, quels éléments constituent le fait de se sentir tamoul ? Une « tamoulité » peut-elle être capable de faire face à cette hétérogénéité ? Peut-elle fédérer l'ensemble des particularismes ? Et, cette tamoulité peut-elle se subsumer au sein d'une indianité ? En somme, peut-on parler d'une diaspora tamoule ?

Gardons bien à l'esprit que suivant les contextes cette tamoulité peut prendre le pas sur une indianité et inversement. Il ne s'agit pas d'un compartimentage, ni d'une répartition par moitié, par tiers ou par quart ; le dosage entre les divers éléments de l'identité d'un individu n'est jamais le même : il est hautement personnalisé et contextualisé. N'oublions pas que chaque individu se définit à partir d'une multiplicité de critères identitaires possibles: son appartenance à un lignage et à un groupe endogame (caste), sa localité d'origine ou de résidence, sa place dans les systèmes de production matériels et symboliques (classe), l'usage d'une ou de plusieurs langues, la pratique religieuse et le sentiment d'appartenance à une communauté historique. Ces identités peuvent être emboîtées ou non. Et la disparité des référents culturels (Inde, Tamil Nadu, Pondichéry, Tamil Eelam, pays d'accueil) n'implique nullement conflits et déchirements. Tout individu arbitre constamment au quotidien entre différentes identités thématiques, personnelles, amicales ou familiales.



2.2/ Lieux et territoires tamouls en Île-de-France : expression de la continuité avec le référent-origine ?

Mais, comment faire pour être ici et là-bas, l'un et l'autre à la fois ? Cela est affaire de proximité. Bien sûr il ne s'agit pas d'être à côté de, mais connecté à. Connecté à l'*ailleurs* et à

là-bas via les moyens de communications, mais surtout via des liens. C'est ainsi que l'on assiste souvent, dans ces nœuds que constituent les métropoles, à la construction de territoires ethniques dont les symboles et l'iconographie en sont les marqueurs.

En effet, ces différentes trajectoires ont peu à peu formées des territorialités tamoules en Île-de-France, qui constituent de fait un lieu privilégié pour l'observation des différentes relations qui peuvent s'établir entre les diverses composantes tamoules entre elles, et avec les autres minorités nationales ou non. Et, nous avons comme hypothèse que l'arrivée massive et récente des Tamouls de Sri Lanka dans les années 1980-1990 génère une réactivation des phénomènes identitaires au sein des autres groupes tamouls ; et que le fait d'être collectivement nommé par la société française, au travers différents processus d'étiquetage du type *quartier indien*, *Little India*, *Little Jaffna*, *Indiatown*, finit par produire une solidarité réelle entre les gens ainsi désignés.

Ainsi, nous désirons appréhender la dimension territoriale de la diaspora tamoule en Île-de-France au travers l'étude des divers marqueurs territoriaux et des instances qui les produisent⁵. En procurant des micro-territoires (Bruneau, 2004) se référant à la mémoire du référent-origine, ces marqueurs déterminent un ancrage territorial qui sculpte les contours d'une communauté imaginée. De sorte que le local devient « *lieu de production d'identités communautaires sur le modèle de celles qui prévalaient au pays, par l'intermédiaire de pratiques ou d'institutions assurant la pertinence actuelle des cadres d'hier dans leur forme d'ici et maintenant* » (Dufoix, 2003, p82). En conséquence, la perte du territoire d'origine entraîne le recours à la mémoire collective de ce territoire. Pour autant, cette iconographie ne constitue pas un môle de résistance au mouvement, un facteur de stabilisation. Elle est le support d'une territorialité mais pas seulement, elle est l'élément structurant dans la dispersion de l'identité et de la culture de la communauté. C'est elle qui fournit du lien et du sens social à la communauté. Car, l'exil, spécialement pour la première génération, est vecteur d'une crise existentielle intense qui génère des désordres de type politiques, économiques, sociaux, familiaux et individuels, ainsi que troubles psychologiques. Notre objectif ici est donc d'individualiser le rapport noué entre le lien et le lieu.

Cette inscription territoriale tamoule en Île-de-France nous oblige à nous poser un certain nombre de question qui permettent de mettre en évidence trois types d'ethnoterritoires ou territoires ethniques en Île-de-France dont la signification est fonction du temps, des généalogies et de la mémoire. Il s'agit :

- De l'enclave immigrée, le quartier la Chapelle à cheval entre les 10^{ème} et 18^{ème} arrondissements de Paris correspond à un port d'entrée, défini en tant que tel par la solidité des chaînes migratoires et par un regroupement de type communautaire. « *Il s'agit bel et bien d'une enclave car cette implantation peut être pensée de l'extérieur comme constituant un tout étranger alors que, de l'intérieur, elle est pensée comme une sorte d'île sur le sol de laquelle il est possible de reconstituer un univers symbolique et familier* » (Dufoix ; Foucher, 2007, p.431).
- Du voisinage ethnique, il s'agit de la dilution résidentielle des Tamouls dans les espaces en périphérie de Paris. Car, cette concentration urbaine minoritaire se caractérise par la dissociation territoriale entre lieu de vie et lieu de commerce. Si bien que la majorité des Tamouls n'habitent pas la Chapelle, mais en banlieue Nord et Est, et plus précisément à Garges-lès-Gonesse, Sarcelles, la Courneuve, pour la banlieue nord, et Noisy-Le-Grand, Montreuil, Savigny/orge, et Boissy-Saint-Léger, pour la banlieue Est.
- Des lieux de mémoire ou touristique. En tant que centralité minoritaire, le commerce est donc majoritairement pratiqué par les Tamouls en direction de leur propre communauté, de telle sorte que pour les Tamouls, *il y aurait retour aux sources et à l'endotique, au « comme chez-soi » et au « comme autrefois »*. Pour les autochtones, il

y aurait dépaysement, goût de l'exotique, recherche de l'ailleurs, ouverture sur le monde. (Raulin, 2000, p.22).

Les édifices religieux en tant que monuments participent à ce marquage territorial, à la consolidation de cet entre-soi, en entretenant principalement une fonction de ressourcement identitaire. Dans ce foisonnement de références, la religion devient un élément clé dans la vie des groupes diasporiques. D'ailleurs, il semble que cela soit un phénomène commun d'engager une formation identitaire au travers la religion. Cette dernière permet de tisser le contexte dans lequel les migrants peuvent maintenir leur identité tout en socialisant leurs enfants. Elle fournit le principal moyen de structurer les relations, non seulement en donnant aux individus une série de liens entre les uns et les autres, mais aussi en formant la base essentielle pour l'expression et la mobilisation de leur identité ethnique voir diasporique, selon l'articulation et l'interaction scalaire. Ainsi, une des façons d'apaiser cette crise tient dans l'établissement de lieux de cultes dans le pays d'accueil. Ces lieux du sacré et plus largement, d'expression de la religiosité, constituent les nœuds d'une armature sociale ayant une transcription territoriale, qui développe des sentiments d'appartenance à de multiples échelles (micro, méso et macro). Car, plus qu'un édifice, le lieu du sacré permet de développer des voyages imaginatifs, sensoriels, et virtuels, vers et avec le référent-origine, et d'autres nœuds de la diaspora. En cela, il permet d'entretenir l'illusion et l'adhésion communautaire. Mais plus qu'un lieu de sociabilité, de rencontres et d'apprentissage des normes et valeurs du groupe, ces lieux détiennent une spécificité : ils sont générateurs de discours identitaires. Mais surtout, ces lieux de culte, en tant que monuments, sont constitutifs d'un patrimoine qui développe le sens culturel d'une présence transnationale imaginée, en développant un métarécit biographique dans et à travers les flux globaux. Ce patrimoine a pour ambition de sauver l'histoire diasporique en même temps qu'il l'a raconte. En somme, il fonctionne comme « *une technologie de l'identité nationale, ouvrant des possibilités narratives qui permettent d'imaginer une culture nationale* » (Urry, 2005, p.147). En permettant de développer un sentiment de participation collective et une incitation à l'adhésion diasporique, la religion sous-tend un « *nationalisme vernaculaire dans la constitution de l'identité individuelle* » (Urry, 2005, p.144). Au sein du quartier la Chapelle, on recense deux temples hindous, complétés d'un troisième dans le 19^{ème} arrondissement et de trois autres dans les communes de la banlieue Nord et Est de Paris⁶. L'un est dédié à Ganesh, l'autre à Maryammâ. Le plus important des deux, le temple *Sri Manicka Vinayakar Alayam* (dédié à Ganesh), fondé en 1985, s'affiche comme le « temple hindou de Paris » du fait de sa stratégie « promotionnelle », et parce qu'il célèbre toutes les fêtes du calendrier hindou et en particulier qu'il organise le festival de Ganesh ou *Ganesh Chaturthi*⁷.

Ces deux lieux de cultes ont en commun plusieurs caractéristiques : ils appartiennent à la communauté tamoule sri lankaise au travers une association, ils sont installés dans des appartements en location ; les statues des divinités sont en métal ; les cérémonies proposées sont à peu près les mêmes, se partageant entre les pûjâs⁸ quotidiennes et les rites du cycle de la vie. Le président de cette association Mr Sandera Sekaram est originaire du Nord Est du Sri Lanka. Sa famille est fondatrice de trois temples dédiés à Ganesh au Sri Lanka. Son frère immigré à Londres a également participé à la fondation d'un temple à Ganesh, tandis qu'une de ses nièces s'est occupée d'en édifier un à Melbourne. Tout un réseau d'écoles dites *Tamoulcholaï* s'adjoint à cette association. Il s'agit d'écoles d'apprentissage de la langue tamoule, mais aussi d'écoles de danse, où l'on y apprend en particulier le Bharata Natyam (danse classique originaire du Sud de l'Inde).

Cependant, si ces édifices appartiennent à la communauté sri lankaise, ils sont régulièrement pratiqués par des Mauriciens, des Réunionnais et des Pondichériens qu'ils soient hindous ou non. Les liens avec le référent-origine sont tenus, les brahmanes qui officient en sanskrit lors

des cérémonies viennent par roulement (tous les deux ans) du Tamil Nadu (de Rameswaram en particulier) ; lors de l'implantation d'un temple, le fondateur fait venir un *sthâpathi* (un maître architecte chargé de l'érection et de la décoration intérieure du temple) qui vient en l'occurrence de Londres (il est plus facile de faire venir un compatriote d'Angleterre que du Sri Lanka). De même, lors du festival de Ganesh, le temple fait appel à un *swami* qui vient de la Réunion spécialement pour célébrer les pûjâs.

Parallèlement, les Français d'origine pondichérienne affichent aussi leur filiation avec leur référent-origine en bâtissant eux aussi des temples hindous en périphérie de Paris, c'est le cas par exemple du temple dédié à Shiva à Savigny-Le-Temple. Cette filiation s'exprime aussi, pour les catholiques, à travers une *aumônerie catholique tamoule indienne* fondée en 1981 et animée par un prêtre originaire du Tamil Nadu.

Toutefois, cet entre-soi est principalement favorisé par la dimension commerciale du quartier. On a affaire ici à un commerce ethnique, pratiqué par des personnes qui utilisent et s'appuient sur des réseaux de solidarité ethnique sur le plan du financement, de l'approvisionnement, du recrutement du personnel, et même sur celui de l'achalandage (Ma Mung, 1995). Ce commerce vise en premier lieu comme clientèle la communauté tamoule dont est issu le commerçant. Et le soin apporté à l'intérieur comme à l'extérieur des différents magasins ainsi que les produits vendus manifestent explicitement cette appartenance communautaire. D'ailleurs, la majorité des enseignes, reprennent des noms et des éléments culturels familiers aux Tamouls : que ce soit des noms de divinités (*Sri Lakshmi bijouterie*, *Ganesha restaurant*, *Manikandan*, *Sri Vinahaga*, *Krishna Bhavan*), des noms de lieux (*Madras café*, *Thiruppathy*, *Bharat restaurant*, *Jaffna stores*, *Restaurant Pondichéry*) ou encore des moments clés de l'histoire de l'Inde (*Chola voyages*, *Ashoka restaurant...*). On comprend aisément que cette démultiplication des enseignes a pour but de solliciter d'entrée de jeu des publics-cibles, de traditions culturelles et d'origines diversifiées : à l'intention de la communauté tamoule, des messages où elle seule peut se reconnaître dans ses valeurs, ses pratiques, son passé ; et à l'intention de la communauté française, des enseignes passe-partout ou des enseignes exotiques par la sonorité ou par le cliché (exemple : *Jaipur Silk Palace*, *Restaurant Pondichéry*, *Asia Market*, *Indian fashion*, *hibiscus fleurs*, etc). Tout cela concourt à une mise en scène de l'altérité. Et, cette mise en scène paraît jouer une double fonction : elle structure l'identité pour soi, en articulant entre eux des aspects tout à fait intimes de la vie communautaire comme elle offre des points de repères stables – voire stéréotypés – dans la présentation de soi pour les autres.

La Chapelle apparaît comme un espace marchand dont les fonctions économiques, sociales, politiques et culturelles sont nécessaires à la survie de la minorité tamoule en tant que telle sur le sol français. Ce quartier entretient le lien qui unit le monde indien à Paris. Il possède un rôle déterminant dans l'approvisionnement en denrées alimentaires diverses difficiles à trouver ailleurs et indispensables à l'élaboration de plats cuisinés. Ces commerces de soutien communautaire n'agissent pas seulement sur le goût et l'odorat, mais aussi sur la vue et l'ouïe. Ceci est particulièrement vrai pour les commerces de biens médiatiques. Que l'on songe aux films, aux journaux ou encore à la musique, tous ont en commun de diffuser des messages sonores, audiovisuels ou encore écrits, qui ont la capacité d'entretenir et de réactualiser les liens communautaires et une convivialité où s'enracine le futur. Parmi ces biens médiatiques, la vidéo constitue l'élément le plus important. Dans le quartier, 16 enseignes proposent des biens médiatiques, mais celles qui rencontrent le plus gros succès sont celles qui proposent les derniers succès de *Kollywood*. C'est sous ce terme que l'on désigne le cinéma tamoul. Le néologisme a été forgé à l'instar de celui de *Bollywood*⁹ (pour les films en hindi), par l'association de l'initiale de Kodambakkam, quartier de Chennai où se

trouvent la plus grande concentration de studios de cinéma (*AVM Studios* et *Vijiaya Studios* entre autres), et du lieu mythique du cinéma américain : Hollywood.

La vidéo, et plus généralement le cinéma, jouent un rôle important dans la formation et l'entretien d'une conscience ethnique tamoule.

2.3/ Des lieux pour « tenir ensemble ».

Ainsi, la Chapelle est, pour tous les Tamouls, un lieu où l'on se sent bien. Ce quartier donne à la communauté son sens constituant un être ensemble, qui est conjointement un être-avec et un être-parmi. En conséquence, le quartier la Chapelle cumule différentes dimensions d'habiter. Il est plus qu'un sas entre *ici* et *là-bas*, entre *ici* et *ailleurs* ; il est un moyen d'organiser la coprésence et la relation. D'ailleurs le nom du quartier, ratifié de manière collective et consensuelle, n'a pas été choisi par hasard : il correspond avant tout au nom de la station de métro la plus proche de ces commerces. Et l'on comprend à travers cet effort de désignation l'ensemble des logiques spatiales de la communauté tamoule, et sa volonté d'annihiler la distance entre ses membres. En effet, *la Chapelle* permet d'entretenir de la proximité, à la fois en terme de contiguïté dans ses dimensions d'abri et de ressourcement identitaire, mais aussi en terme de connexité : l'ensemble des Tamouls sont connectés à la Chapelle par le réseau de transport urbain¹⁰.

Ce quartier est donc une entité relationnelle qui réunit pourtant deux conceptions de l'identité qui semblent s'opposer : une identité racine, exclusive de l'autre (dans ses dimensions d'abri et de ressourcement), et une identité rhizome, qui se déroule vers la rencontre avec l'autre (dans ses dimensions de confiance et de relation). En somme, la Chapelle n'est ni un nouvel horizon, ni une nouvelle façon de laisser derrière soi le passé. Elle est un espace de transit où temps et mémoire produisent des figures complexes de différence et d'identité, de passé et de présent, d'intérieur et d'extérieur, d'inclusion et d'exclusion. Au-delà de la simple agrégation ethnique, ce territoire invite à dépasser les questions d'identité et d'appartenance, et à autoriser des hybridités sociales par delà les clivages et les stéréotypes. C'est en cela que ce quartier agit comme un espace liminal et ambivalent, et non comme un espace de repli. Car, pour la troisième génération évoquer le lieu des origines n'est plus simplement synonyme de se replonger dans une certaine familiarité, mais aussi de se charger d'une certaine étrangeté, en phase avec l'appel exotique. On pourrait dire que pour cette génération, avant été ailleurs, et que la nostalgie ou mal du retour se conjugue avec l'ouverture à l'autre.

Ces ethnoterritoires sont des lieux référent pour les Tamouls, des réalités de la vie quotidienne à travers les pratiques et les représentations qui s'y inscrivent. Et, la fonction d'un tel espace de regroupement est d'assurer une transition entre le référent-origine et la France afin d'atténuer le « choc ». Car d'un côté, les Tamouls aspirent à adopter les valeurs et les normes de la nouvelle société à laquelle ils cherchent à s'agréger, de l'autre, ils manifestent une indécision voir même une résistance vis-à-vis de ces valeurs et de ces normes. Cet espace limite les effets déstructurants de l'acculturation au prix d'une agrégation/ségrégation qui règle le jeu des proximités et des distances avec la société environnante. Si bien que cet entre-soi permet de saisir toute la complexité de l'existence d'une communauté à l'étranger, pris en étau par une double ambivalence ; entre ancrage et mobilité et entre ouverture et fermeture.

Pour autant, avant les années 1990, les Tamouls ne constituaient pas par nature un groupe homogène. Pourtant ils le sont devenus. Comment un tel groupe en vient-il à se former et comment caractériser l'expérience qu'il partage ? Quels sont les différents types d'attachements qui lient les individus à leur communauté ?

Il semblerait que la nostalgie du diasporé est fondée sur sa mémoire sélective qui est un ensemble de souvenirs simplifiés et idéalisés de ses racines, souvent réduits à leurs aspects les plus élémentaires. En exil, entouré d'étrangers, il s'attache à une image de lui-même qui exclut tout élément du pays d'adoption. Si bien qu'à cette échelle, une somme de *liens*

primordiaux (Rex, 2006) liés à la langue (le tamoul), à la religion, à la caste, à la région d'origine (marquée culturellement par la civilisation dravidienne), à une histoire commune (celle d'un exil), et à une division du travail (celle qui est induite par le commerce ethnique) dessinent les contours de cet attachement, mais pas seulement. En effet, celui-ci semble validé dans l'interaction sociale. Si bien que l'on pourrait dire sans trop se tromper que la diaspora est aussi une forme d'organisation sociale basée sur une attribution catégorielle qui classe les individus en fonction de leur origine supposée, et qui se trouve validée dans l'interaction sociale par la mise en œuvre de signes culturels socialement différenciateurs. Toutefois, cet attachement va au-delà d'une inscription territoriale fixe : *la Chapelle*. Les Tamouls étant établis un peu partout dans le monde, il devient impossible pour ces derniers d'identifier leur territoire, car celui-ci s'étend peu à peu au monde ; au globe dans son intégralité. L'homme diasporique entretient alors une interrogation sur son propre lien à l'histoire collective dont il est détaché et vers laquelle il est ramené à la fois.

3/ Une relation avec le référent-origine qui va au-delà du mythe :

Dans la constitution de ce sujet collectif les référents-origine ont un rôle important à jouer par la diffusion d'un imaginaire, stimulée par une rhétorique, qui a recours à des formes connotées dont les signifiés traduisent une idéologie collective. Selon que l'on se place du côté du Tamil Nadu ou du Tamil Eelam, les éléments mobilisés ne sont pas de même nature. Pourtant, tous deux essaient d'inclure leurs communautés exilées dans un ensemble fédérateur qu'ils nomment « diaspora tamoule ». Cet ensemble est teinté de préfixes en « pan » et de suffixes en « ité » rimant avec homogénéité, éludant de fait une réalité beaucoup plus contrastée. Pour exemple, dès les années 1960, le gouvernement du Tamil Nadu créa une conférence tamoule mondiale qui se réunissait tous les ans, relayée en 1999 par la création de la *World Tamil Confederation*. Un des buts de cette organisation est de garantir une unité, créer un corps social homogène qui peut rassembler en son sein l'ensemble des Tamouls émigrés à la fois du Tamil Nadu (y compris les descendants des engagés) et du Sri Lanka. Pour garantir cette unité, la confédération s'appuie sur un « marketing identitaire » qui structure, par la combinaison de différents principes, les communautés tamoules émigrées. En effet, la *World Tamil Confederation* a su concevoir divers artefacts nationaux dont l'hymne et le drapeau en sont les plus caractéristiques.



Mais surtout, elle introduit un changement d'échelle qui se veut transcender les particularismes. Le but est bien là encore de faire du corps social le territoire. Et ce sentiment d'appartenance qui se met en place permet en retour de consolider ce corps social en lui fournissant des bases et des arguments idéologiques (Ma Mung, 1995). Enfin ce projet de société à distance permet aux différentes communautés tamoules d'être ici en étant ailleurs, en d'autres termes elle permet d'être Tamoul

tout en étant hors du Tamil Nadu. Car, les Tamouls étant établis un peu partout dans le monde, il devient impossible pour ces derniers d'identifier leur territoire, celui-ci s'étend peu à peu au monde ; au globe dans son intégralité. La mobilité ne peut plus être qu'une mobilité du dedans, à l'intérieur d'un corps social devenu territoire.

Dans le cas des Tamouls sri lankais, l'exil s'accompagne d'une prise de conscience qui entretient la mémoire de diaspora. Celle-ci n'est souvent reconnu qu'à moitié, et s'accompagne d'un ensemble d'émotions : la culpabilité d'avoir abandonné la terre natale, associée à un violent ressentiment contre cette mère patrie qui les a d'une certaine manière contraints à partir, en raison de problèmes multiples. Cet exil fait alors l'objet d'une instrumentalisation et exprime une vive tension entre deux lectures tamoules de la migration : l'une encourageant les migrations d'un pôle à l'autre de la diaspora (volonté de dispersion

dans la communauté diasporique), l'autre les désavouant (réunification à la mère patrie, au Tamil Eelam). Cette tension présente d'ailleurs un des paradoxes des diasporas : concilier forces centrifuges et centripètes.

Parallèlement, c'est ce même exil qui a engendré une migration multipolarisée et transnationale, à tel point que l'on assiste à un glissement de l'identification « *nation-territoire* » vers l'identification à l'entité « *communauté-ethnie* » (Ma Mung, 1995, p.168) : l'empathie vers les proches de la communauté remplace l'attachement à l'Eelam. Si bien que progressivement, à la rhétorique de l'exil des nationalistes Tamouls sri lankais s'oppose un sentiment d'*exterritorialité* : le territoire du pays d'origine représente toujours un idéal dans la mémoire des migrants. Pourtant ces derniers savent pertinemment bien que leur identité ne s'origine plus là bas mais dans ces multiples pôles. *L'identification nationale-territoriale est transcendée par une vision de soi dans une sorte d'exterritorialité : cette perception, ce sentiment assurent le lien de la diaspora* » (Ma Mung, 1995, p.165). De sorte que, dans une lecture strictement nationaliste de l'exil, il paraît difficile de mener à son terme le « pari d'ubiquité », oublieux de la mère patrie, et d'adopter pleinement la « culture de la diaspora ». Ainsi, au-delà d'un ensemble de clivages liés à l'articulation de ces classifications, il apparaît certain que soutenir un nationalisme politique dans son pays natal via des réseaux déterritorialisés est doublement gratifiant. D'une part cela apaise le sentiment de culpabilité qu'éprouve l'expatrié de ne pas s'impliquer dans sa terre natale, tout en justifiant sa décision de l'avoir abandonnée ; et d'autre part, cela permet à l'expatrié, confronté au racisme et à l'aliénation par les habitants de son nouveau pays qui lui renvoient l'image de quelqu'un de différent, d'affirmer une identité, une définition de lui dont il puisse être fier mais qui ne remette pas pour autant en cause le choix de son exil.

Conclusion :

La diaspora met en tension local et translocal, local et global, essentialisme (ou exclusivisme) et cosmopolitisme, territoire et réseau, non pour les dépasser ou les opposer mais pour les considérer ensemble comme les facettes d'un même phénomène. Tours à tours, nous avons considéré dans cette courte démonstration, la diaspora comme un modèle spatiale d'essence sociale à trois structures élémentaires, mais aussi comme une catégorie d'appartenance socialement déterminée et manipulée par des acteurs.

En tant que concept, la diaspora permet de travailler la complexité des construits sociaux. Et à bien y regarder, ce qui paraît tout à fait intéressant dans ce concept, c'est que la distance inter-sociétale est par définition nulle puisque chaque point de la dispersion appartient à une même société (l'oekoumène diasporique). Société qui n'a pas d'inscription territoriale stricto sensu car elle est à la fois ici, là-bas et ailleurs. De sorte que l'identité diasporique est constitutive de l'identité individuelle (une de ses composantes en tout cas). Elle est une identité dans la mesure où elle est une construction de soi par l'intermédiaire de l'espace. Et si la diaspora est une identité, alors il est normal qu'elle soit d'abord un processus : elle peut changer de forme et surtout elle est éminemment contextuelle. Parallèlement, la diaspora est un type de construction sociale, mais correspond aussi et surtout à un type d'espace. Cet espace particulier est un construit social où s'exprime l'identité diasporique. Dès lors, dans cet espace, tout est signifiant et symbolique, tout exprime l'identité, la profondeur historique et les relations entre les individus. Ainsi, la diaspora est lieu et non-lieu à la fois. Mais pas n'importe quel type de lieu, un lieu qui génère un rapport très fort de l'individu au groupe. Toutefois, ce lieu n'est pas localisable par des coordonnées, il réside à la fois partout et nul part. Il est dans un ailleurs représentant la projection de l'expérience diasporique d'une communauté, projection de son propre temps et de son histoire individuelle et, par delà, projection de l'individu en tant que membre de ce groupe. Et, le sentiment d'appartenance à cet ailleurs identitaire n'est ni naturel, ni unique, ni statique, ni strictement du fait de l'individu.

Bibliographie :

- Aurora G-S., 2004, "Process of social adjustment of Indian immigrants in Britain", in *The Indian Diaspora. Themes on Indian sociology*, New Delhi, Sage publications, p.66- 77.
- Barth F., 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF – le sociologue, p.202-249.
- Baumann M., 2001, "The hindu diasporas in Europe and an analysis of key diasporic patterns", in *Hindu Diaspora global perspectives*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, p.59-79.
- Bhabha H-K., 2007, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot-Rivages.
- Bruneau M., 2004, *Diasporas et espaces transnationaux*, Paris, Economica, coll. Anthropos.
- Carter M. et Torabully K., 2002, *Coolitude. An anthology of the Indian labour Diaspora*, Londres, Anthem Press.
- Cohen R., 1997, *Global diasporas. An introduction*, Londres, Routledge.
- Dequirez G., 2007, « Tamouls sri lankais : le Little Jaffna de La Chapelle », in *Hommes et migrations*, n°1268-1269, p.102-118.
- Dufoix S. et Foucher V., 2007, « Les Petites Italies (et les autres...). Éléments de réflexion sur la notion d'ethnoterritoire », in *Les Petites Italies dans le Monde*, Rennes, PUR, p.423-436.
- Dufoix S., 2004, « Chronique bibliographique : l'objet diaspora en question », in *cultures et conflits*, n°33-34, en ligne (www.conflits.org/).
- Dufoix S., 2003, *Les diasporas*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?
- Guilmoto C., 1989, « Le cycle migratoire tamoul, 1830-1950 », in *REMI*, vol 5, n°3, p.65-77.
- Guilmoto C., 1987, « Démographie et politique : les Tamouls entre Sri-lanka et l'Inde », in *Population*, Paris, INED, n°2, p.283-303.
- Fuglerud O., 1999, *Life on the outside. The Tamil diaspora and long distance nationalism*, Londres, Pluto Press.
- Hall S., 2003, "Cultural identity and diaspora", in *Theorizing diaspora*, Oxford, Blackwell, p.233-246.
- Jones G., 2003, « Le trésor caché du quartier indien: esquisse ethnographique d'une centralité minoritaire parisienne », in *REMI*, vol 19, n°1, p.233-243.
- Lussault M., 2001, « Propositions pour l'analyse générale des espaces d'actes », in *Réinventer le sens de la ville : les espaces publics à l'heure globale*, Paris, l'Harmattan, p.33-46.
- Ma Mung E., 1995, « Non lieu et utopie : la diaspora chinoise et le territoire », in *Diasporas*, GIP Reclus, p.163-174.
- Ma Mung E., 1992, « Dispositif économique et ressources spatiales : éléments d'une économie de diaspora », in *REMI*, vol 8, n°3, p.175-192.
- McDowell C., 1996, *A Tamil asylum Diaspora. Sri Lankan migration settlement and politics in Switzerland*, Royaume-Uni, Bergham Books.
- Meyer E., 2001, « Les diasporas Sri lankaises dans le monde », in *Sri Lanka, entre particularismes et mondialisation*, Paris, La Documentation Française, p.155-167.
- Meyer E., 1988, « Aspects de l'émigration des Tamouls de Sri Lanka », in *Études polémologiques*, Paris, IFP, n°45, p.63-72.
- Moudiappanadin J., 1997, *L'immigration tamoule en France*, Paris, CHEAM.
- Racine J-L., 2006, « La question dravidienne ou le régionalisme bien tempéré ? », in *l'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, Paris, Fayard CERI, p.290-307.
- Rajakrishnan P., 1993, "Social change and group identity among the Sri Lankan Tamils", in *Indian communities in southeast Asia*, Singapore, Times Academic Press, p.541-557.
- Raulin A., 2000, *L'ethnique est quotidien. Diasporas, marchés et cultures métropolitaines*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Connaissance des hommes ».
- Raulin A., 1991, « Minorité intermédiaires et diasporas », in *REMI*, vol 7, n°1, p.163-169.

- Rex J., 2006, *Ethnicité et citoyenneté : la sociologie des sociétés multiculturelles*, Paris, L'Harmattan.
- Rayaprol A., 1997, *Negotiating identities. Women in the Indian diaspora*, Delhi, Oxford University press.
- Rey A., 2000, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert.
- Sahoo A-K., 2006, *Transnational Indian Diaspora. The regional dimension*, Delhi, Abhijeet Publications.
- Sandhya S., 2003, *India abroad: diasporic cultures of postwar America and England*, Princeton, Princeton university press.
- Sekhar R., 2001, *Global reconstruction of Hinduism : a case study of Sri-Lankan Tamils in Canada*, Thèse de doctorat sous la direction de Beyer, O, Canada, Université d'Ottawa.
- Shiller N-G., 2005, "Long-Distance Nationalism", in *Encyclopedia of diasporas*, Vol 1, New York, Springer science - Business Media, p.570-580.
- Urry J., 2005, *Sociologie des mobilités : une nouvelle frontière pour la sociologie ?* Paris, A-Colin.

NOTES

¹ Cette thèse, toujours en cours, s'effectue sous la direction du Professeur Singaravelou. Elle a pour intitulé : « *La diaspora tamoule : trajectoires spatio-temporelles et inscriptions territoriales en Île-de-France* ». Face au caractère labile et transnational des questions diasporiques, nous avons privilégié une méthode d'enquête dite « multisite », à cheval entre la France et l'Inde. Les récits issus de ces terrains mettent en évidence le rôle de Paris en tant que pôle de la diaspora tamoule, les routes empruntées (régulières et irrégulières) pour s'y rendre, le rôle des différents groupes tamouls dans l'établissement de ces routes, et l'importance des Tamouls sri lankais dans la consolidation d'un « tenir ensemble », par delà les clivages, qu'eux même nomment « *naam* » (nous).

² Nous devons indiquer que les Tamouls en Île-de-France ont plusieurs confessions religieuses dont la distribution suit la logique statistique des pays d'origine. C'est ainsi que les Tamouls sri lankais de même que les descendants des engagés indiens sont majoritairement hindous, tandis que les Français d'origine pondichérrienne sont principalement catholiques (ces distinctions ne sont pas si nettes ; l'exil produit des syncrétismes religieux étonnants). Qu'en est-il des musulmans ? Ce n'est pas par omission que nous ne les évoquons pas, mais simplement parce que nous n'avons pas rencontré de personne se déclarant musulman lors de nos enquêtes.

³ Il s'agit d'estimations réalisées à partir des chiffres publiés par Fuglerud (1999), McDowell (1996) et Santishree (2003), comparés à ceux fournis par les différentes organisations tamoules (*Tamil Coordination Committee* et *Tamilnation*) qui par simple recensement espèrent créer une communauté de fait.

⁴ Eelam ou Eela Nadu est le nom tamoul du Sri Lanka. Le Tamil Eelam ou Eelam tamoul, est le nom donné par les Tigres de Libération de l'Eelam Tamoul (LTTE) au territoire à majorité tamoule du Sri Lanka. Les LTTE en demandent l'autodétermination et la création d'un Etat : l'Eelam Tamoul.

⁵ Dans *Les cadres sociaux de la mémoire*, Halbwachs (1994) établit que la pensée sociale est essentiellement une mémoire et que, par ailleurs, pour durer, celle-ci doit s'attacher à quelques points du sol. La diaspora suppose des espaces d'ancrages forts et indispensables à la survie de la communauté dans le territoire d'installation, qui sont rendus visibles par la présence d'objets concrets pensés comme marqueurs territoriaux ratifiés individuellement et/ou collectivement. Dès lors, la fracture entre *là-bas* et *ici*, est compensée par la constitution en France d'un territoire qui évoque l'existence de principes structurants et identificatoires, des marqueurs territoriaux et des lieux de mémoires assurant le lien avec *là bas*. L'existence de fondements à la présence sur un lieu permet d'ouvrir de nouveaux lieux dans les non-lieux, de l'unité dans l'émiettement.

⁶ Selon nos différents entretiens menés en Île-de-France, il y aurait 12 temples officiels dans la région. Sur ce total, 9 appartiennent à la communauté tamoule originaire de Sri Lanka, 1 seulement aux Français d'origine pondichérrienne, et 2 aux autres personnes originaires du Tamil Nadu. À chaque fois ce sont des associations (qui n'ont aucune coordination et collaboration entre elles) qui érigent et gèrent ces lieux de culte où officient des brahmanes venant du Tamil Nadu.

⁷ Ce festival se déroule en France chaque premier dimanche de septembre. À cette occasion, les hindous d'Île-de-France organisent un défilé où le char du dieu à tête d'éléphant est promené dans les rues voisines du temple, situé au 72 rue Philippe de Girard. Au cours du trajet, le cortège, composé de danseuses portant sur leurs épaules des arceaux de plumes de paon et sur leur tête des pots de terre cuite, passe devant des tas de noix de coco qui sont alors brisées et distribuées. Vient ensuite le char de Ganesh mesurant près de 5m de haut et tiré par des hommes avec l'aide de 2 cordes de 20m de long. En tant que forme d'espace public, la rue apparaît alors comme une scène primitive du politique où les appartenances et les identités sont mises en contact et en tension les unes avec les autres. La Chapelle devenant un théâtre privilégié de la représentation que les Tamouls donnent d'eux-mêmes à la société d'accueil et permettant une mise en scène d'un collectif, d'un *Nous Tamoul*, par rapport aux autres minorités des quartiers populaires voisins : *Barbès*, la *Goutte d'Or* et *Château rouge*.

⁸ On appelle pûjâ la prière ou sacrifice hindou, public ou privé.

⁹ Utilisée d'abord de façon ironique par la presse indienne à partir de la fin des années 1970 pour désigner les films fabriqués à Bombay, l'étiquette « Bollywood » a été souvent appliquée depuis par les critiques occidentaux à tous les films indiens confondus, y compris les films issus des studios du sud de l'Inde.

¹⁰ La Chapelle désigne un port de première entrée. C'est ici que l'on trouve les espaces de première installation dont les membres les plus entreprenants de la communauté tentent de s'échapper. Ce qui donne lieu à de nouveaux territoires ethniques en banlieue. Si bien que le quartier se singularise par ses pratiques d'approvisionnement, accomplissant l'extension de l'espace domestique sur la place publique, créant le lien entre Paris et sa banlieue. De sorte que la Chapelle joue de la dispersion des Tamouls en Île de France et s'impose stratégiquement en tant que place centrale, en un lieu où convergent les lignes de métro et de RER.