



**HAL**  
open science

## La chapelle : un théâtre monde

Anthony Goreau-Ponceaud

► **To cite this version:**

Anthony Goreau-Ponceaud. La chapelle : un théâtre monde. e-migrinter, 2009, 4, pp.58-69. halshs-00445446

**HAL Id: halshs-00445446**

**<https://shs.hal.science/halshs-00445446>**

Submitted on 8 Jan 2010

**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.

Article publié dans la revue « e-migrinter », n°4, « Le visible et l'invisible dans le champ des études sur les migrations », 2009, pp58-69.

Goreau-Ponceaud Anthony

UMR 5185 ADES CNRS, Université de Bordeaux

[anthonygoreau@yahoo.fr](mailto:anthonygoreau@yahoo.fr)

## La chapelle : un théâtre monde

*Depuis que les Sri Lankais sont arrivés, on est devenu visibles. On nous confond avec eux. Ce n'est pas bien pour nous ça. En plus ce sont des réfugiés, nous nous sommes Français. Il ne faut pas nous confondre. Ils font des trafics, et plein d'autres choses illégales. Il ne faut pas nous confondre ! Mais ce n'est pas facile, car nous sommes pareils. (Extrait d'un entretien mené en mars 2007 à Pondichéry. Mon interlocuteur est un Français d'origine pondichérienne interrogé à propos des Sri Lankais).*

### Introduction

Hétérogène au plan social et culturel, l'immigration indienne en France est néanmoins, majoritairement tamoule<sup>1</sup>. Cette majorité est multiforme, comprenant des citoyens français des anciens comptoirs de l'Inde (Pondichéry et Karikal) et des DOM (Guadeloupe, Martinique et Réunion principalement), des immigrés Mauriciens et des réfugiés Sri Lankais, en règle ou non. C'est à partir d'études ethnographiques menées en Île-de-France, et à Paris en particulier, lors de ma thèse de géographie, que j'ai postulé l'hypothèse suivante : l'arrivée récente et massive des Tamouls en provenance du Sri Lanka, depuis le début des années 1980, génère en France une réactivation des phénomènes identitaires auprès des autres groupes de population d'ascendance tamoule. En somme, les anciennes minorités nationales d'origines tamoules – les Français d'origine Pondichérienne, les Tamouls de Maurice, des Antilles ou de la Réunion – sont devenues visibles auprès de la majorité française, aspirant à leur tour à une identité tamoule, dont la pratique est assurée par des installations communautaires sri lankaises disposées dans certains lieux que je nomme territoire ethnique ou *ethnoterritoire* (Dufoix & Foucher, 2007).

Cette communication vise à expliciter cette hypothèse en s'attachant en particulier à décrire les processus par lesquels les migrants tamouls du Sri Lanka se sont appropriés un territoire situé entre les 10<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> arrondissements de Paris, c'est-à-dire autour de la station de métro la Chapelle. Toutefois, cette écogénèse territoriale nous amène à nous poser un certain nombre de questions : Comment la diversité d'origine spatiale et temporelle des Tamouls en France peut-elle se fondre en une identité reconstituée par la diaspora tamoule ? Plus précisément, quels points de condensation localisés (la Chapelle) ou thématiques (le politique, le religieux, la langue) produisent une unité alors que trois groupes d'origine peuvent être reconstitués : les franco-indiens de Pondichéry, les Tamouls indiens ou descendants des engagés dispersés dans l'empire colonial français et les Tamouls sri lankais réfugiés en France ? Quel est *l'appareillage symbolique* (Goffman, 1973) utilisé par les Tamouls pour rendre cet espace familier ? De quelles manières s'expriment dans ce lieu les complémentarités entre dynamiques locales et globales, entre ancrage et mobilité ? À quelles échelles et à quels moments ? Comment un tel lieu peut-il devenir une scène privilégiée

---

<sup>1</sup> Par immigration indienne, je désigne l'ensemble des personnes issues du monde indien c'est-à-dire de l'Union indienne, du Pakistan, du Bangladesh et du Sri Lanka. Le terme tamoul quant à lui renvoie aux personnes originaires du Tamil Nadu.

de la représentation que les Tamouls du Sri Lanka donnent d'eux même à la société d'accueil, mais aussi entre eux ? Enfin, la visibilité détient-elle une fonction homogénéisante ?

Ce questionnement est d'autant plus important que l'arrivée des Tamouls originaires du Sri Lanka a produit des transformations souvent perçues par les autres Tamouls – notamment ceux de Pondichéry – comme l'intrusion d'un possible désordre au cœur d'un paysage social et culturel qu'ils regardaient jusque là comme homogène ou plutôt serein. En effet, ils se sont vus progressivement assimilés à ces « nouveaux entrants » arrivés de manière illicite, bousculant ainsi leur appartenance à la catégorie de *vieux nationaux* (Bastienier, 2004).

De sorte qu'il faut aussi s'interroger, dans cette réflexion qui s'ouvre sur la dialectique du visible et de l'invisible, sur qui regarde et qui est vu. Et l'on est, dans ce cas, face à un véritable régime de visibilité comportant trois partenaires : la société d'accueil, qui use de procédés d'étiquetage depuis les années 1990 – du type *little India*<sup>2</sup> ou *little Jaffna* – pour décrire cette *centralité minoritaire*<sup>3</sup>, les Tamouls du Sri Lanka qui hésitent entre mise en scène de soi et claustration communautaire, et les autres groupes Tamouls qui préféreraient ne pas être vus, afin de ne pas être assimilés aux Sri Lankais.

Pour expliciter ce jeu de regards, nous allons, dans un premier temps, analyser les processus qui ont conduit à l'avènement de ce régime de visibilité, tout en ayant à l'esprit que la Chapelle est un lieu de prise d'identité tamoule. Au-delà du caractère monographique, notre étude dans un second temps, offrira des jalons pour penser l'articulation entre identité ethnique et identité diasporique.

## 1/La Chapelle : une trace de soi dans l'espace national

Le quartier la Chapelle, à cheval entre les 10<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> arrondissements de Paris ne correspond à aucune unité territoriale administrative mais à une enclave commerciale dans Paris dont la singularité provient de la dissociation entre lieu de résidence et lieu de commerce générant une spécialisation spatiale dans des fonctions urbaines d'approvisionnement. Cependant, comment s'est formé un tel lieu de visibilité ? Quelles ont été les étapes de l'installation des commerces tamouls au sein du quartier la Chapelle ? Peut-on relier ces étapes à la mise en place des chaînes migratoires ?

### A/Comment s'est formé un tel lieu de visibilité ?

#### La Chapelle : une porte d'entrée

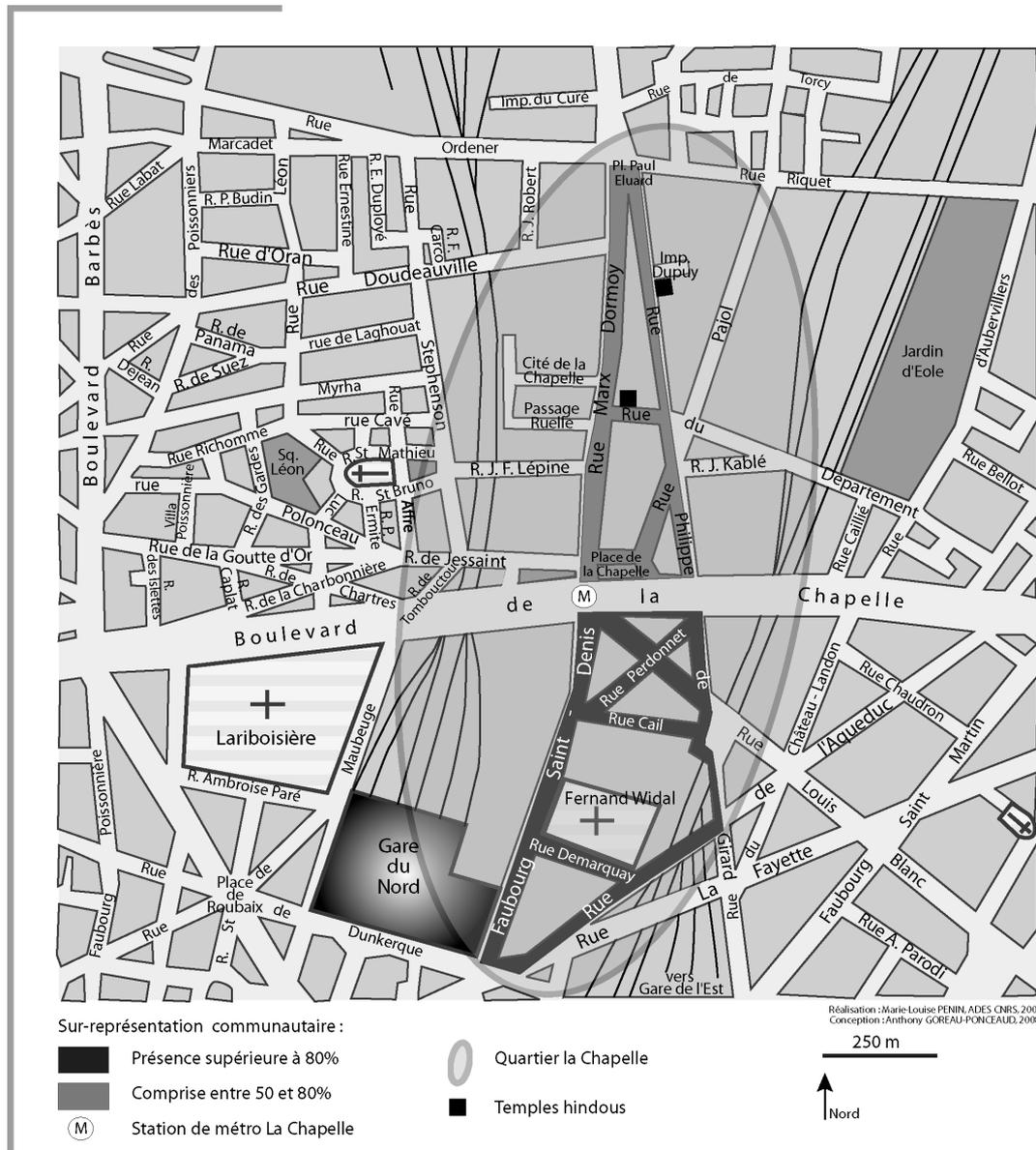
Si l'on tient compte de la morphologie du quartier, la Chapelle a toutes les caractéristiques d'une porte d'entrée, défini en tant que tel par la solidité des chaînes migratoires<sup>4</sup> et par un regroupement de type communautaire. En effet, inséré entre deux gares (Gare de l'Est et Gare du Nord), ce quartier semble avoir été marqué par le caractère transplanté, sinon transitoire, de ses nombreux résidents (Jones, 2003). On note également une forte concentration d'hôtels modestes et peu coûteux. Deuxième caractéristique, l'entre-deux-gares est limitrophe au Nord des quartiers immigrés d'implantations plus anciennes que sont Barbès, Château Rouge et la Goutte d'Or. Nous avons ainsi à faire à un quartier où il est plus facile qu'ailleurs de s'établir seul, sans relais communautaire.

<sup>2</sup> Expression utilisée la première fois en 1992 par Perrier Jean-Louis dans un article du Monde.

<sup>3</sup> Anne Raulin (2004) définit une centralité minoritaire comme une aire urbaine ethniquement spécialisée regroupant en particulier une concentration d'établissements commerciaux.

<sup>4</sup> Par l'expression chaîne migratoire, je désigne une somme de liens interpersonnels (échanges d'informations, appuis matériels, financiers et logistiques) qui mettent en rapport les migrants potentiels dans la zone d'origine et de destination. Le maillage de ces chaînes formant un réseau de migrants dont le but est de baisser les coûts migratoires, réduire les risques et augmenter la probabilité d'emploi dans le pays d'installation.

Figure 1 : Le quartier la Chapelle



Par ailleurs, il est indispensable de préciser, que si les Tamouls Sri lankais ont fait le choix de s'installer en France à partir de la fin des années 1970 début des années 1980, c'est que la plupart ne pouvaient plus se rendre en Angleterre du fait du durcissement des lois sur l'immigration. Ils ont donc été renvoyés en France, arrivant à Paris par la gare du Nord. Toutefois, à partir des années 1990, les Sri Lankais viennent en grand nombre en France. Ils sont même jusqu'en 1995, une des premières nationalités à demander l'asile, et une des premières nationalités à se faire reconnaître le statut de réfugié<sup>5</sup>. Durant ces années le contexte d'accueil change face à la constitution progressive d'une communauté. Alors que dans les années 1980, les Sri Lankais sollicitaient l'accueil dans des structures faute de trouver sur place un accueil communautaire, quelques années plus tard les nouveaux venus ont tendance à délaisser le dispositif car ils ont désormais la possibilité de faire appel aux compatriotes. On assiste ainsi à partir du milieu des années 1990 à un bouleversement des trajectoires résidentielles du fait de la constitution d'une

<sup>5</sup> L'émigration des Tamouls de Sri Lanka est un phénomène ancien. Toutefois, ses caractères ont subi une transformation depuis la fin des années 1970, lorsque la revendication séparatiste d'une partie de la population tamoule du Nord de l'île s'est exprimée en lutte armée. En raison de cette situation de violence dans le pays, affectant des minorités déjà mobiles, l'émigration se transforme au cours des années 1970 en une émigration de survie qui s'intensifie à partir des années 1980.

chaîne migratoire bien organisée. Les 10<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> arrondissements deviennent des lieux de passage pour les primo-arrivants ou familles rejoignantes qui se dirigent, du fait de la féminisation de la migration et du regroupement familial, vers les villes de banlieues. Ces nouvelles trajectoires résidentielles, à partir des années 1995, ont eu pour conséquence une dissociation entre lieu de résidence et lieu d'approvisionnement commercial. Aujourd'hui le quartier ne compte qu'un faible pourcentage de résidents tamouls. La constitution des chaînes migratoires a donné lieu à une dilution résidentielle des Tamouls dans les communes Nord (Sarcelles, Garges-lès-Gonesse, La Courneuve, Villiers-le-Bel, le Bourget, le Blanc-Mesnil, Saint-Denis, Aubervilliers) et Est (Montreuil, Chelles, Boissy-Saint-Léger) de la périphérie parisienne. Des communes qui sont toutes connectées à la Chapelle via le réseau des transports franciliens (RER et métro).

### Une centralité minoritaire

Toutefois, comment cette communauté en est venue à transformer ce quartier en une véritable centralité minoritaire ? À partir de nos terrains (Goreau-Ponceaud, 2008), il s'avère que les fondateurs de ce commerce ethnique sont les Français d'origine pondichérienne anciennement installés en Indochine, arrivés en Île-de-France dans les années 1960, et plus précisément les Marécars, une caste de marchands Tamoulo-vietnamiens. À cela s'ajoute une présence importante de migrants d'Asie du Sud (Pakistanaï, Bangladaï, Gujaratis, Mauriciens) installés également depuis les années 1960 dans le 10<sup>ème</sup> arrondissement, en particulier autour du Boulevard de Strasbourg, de la rue du Faubourg Saint-Denis (Passage Brady) et de la rue Jarry.

Ainsi ce serait pour des conditions de site et de situation, et par effet cumulatif, que les Tamouls sri lankais se seraient implantés commercialement dans ce quartier. Bien sûr, d'autres éléments peuvent expliquer cette concentration : les obligations financières liées au coût du voyage entre le Sri Lanka et la France, la non maîtrise de la langue française ou encore la mise en place de stratégies économiques pour acquérir les fonds de commerce à bas prix (stratégie triangulaire).

## **B/Temps du visible, temps de l'invisible**

Au-delà d'être une simple porte d'entrée en France, la Chapelle se caractérise surtout par le fait qu'il s'agit d'une *centralité minoritaire*. Cette concentration commerciale contraste nettement avec le caractère résidentiel du quartier. On peut parler dans ce cas d'une véritable surreprésentation des commerces tamouls, d'une part, parce que la présence tamoule dans ce quartier ne reflète absolument pas l'occupation du parc immobilier, et d'autre part, parce qu'ils détiennent au minimum 50% des commerces d'une même rue.

### La surreprésentation des commerces tenus par les Tamouls : un théâtre monde

La constitution de cette centralité commerciale minoritaire est un phénomène d'importance et de haute visibilité, combinant densité et originalité des implantations commerciales. La Chapelle apparaît comme un théâtre monde<sup>6</sup>, exprimant la convenance profonde et réciproque d'un espace et d'un mouvement ; traduisant la relation entre le déplacement et l'espace traversé. En tant que tel, il faut alors envisager le commerçant *comme un acteur urbain, renvoyant tout à la fois à la notion d'acteur social mais aussi à celle d'acteur dramatique, en tant qu'il participe à la production du théâtre urbain* (Raulin, 2000, 55). Le quartier la Chapelle devient théâtre et les commerces se font scène par le biais d'un *appareillage symbolique* de deux types : le décor auquel on peut ajouter les accessoires ; et la *façade personnelle* (Goffman, 1973).

---

<sup>6</sup> J'emprunte cette expression pour une part à Fernand Braudel (1986) et pour l'autre à Erving Goffman (1973). Cette expression a pour ambition de traduire une spécificité. Entendons par là non seulement le quartier la Chapelle lui-même, mais tout ce qui est mis en mouvement, à plus ou moins longue distance de ses rivages, par sa vie d'échanges. Au total, un univers en soi, un tout.

En premier lieu, il est important de considérer ce qui constitue l'unité de style de ce quartier : le décor et les vitrines des établissements commerciaux<sup>7</sup> du rez-de-chaussée de ces rues. En effet, ces éléments participent à un affichage polysémique conscient dans l'espace, des statuts, des héritages et des projets de la communauté tamoule, et permettent ainsi le balisage (ou bornage) d'un territoire. Certains éléments de ce décor, tels que les enseignes et les étals, sont utilisés, voire manipulés, dans la constitution de ce théâtre urbain et sont un révélateur à la fois de l'intention du commerçant, mais aussi de la nature du cadre urbain et de la spécificité commerciale.

De plus, le soin apporté à l'intérieur comme à l'extérieur des différents magasins ainsi que les produits vendus manifestent explicitement l'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 (c'est le cas de 9 enseignes, dont 6 dédiées à *Ganesha*), des noms de lieux (Madras, Jaffna, Pondichéry) ou encore des moments clés de l'histoire de l'Inde (Vijaynaga fashion house, Chola voyages, Ashoka restaurant...). On comprendra 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.

Au final, tout cela concourt à une mise en scène de l'altérité qui 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

#### Les temps du jeu

Malgré tout, ce théâtre monde est soumis à des temporalités. Comme nos observations régulières l'ont montrées, confirmées par les commerçants, les temporalités annuelles, hebdomadaires et quotidiennes des pratiques de cet espace commercial sont fortement différenciées (Goreau-Ponceaud, 2008). Ces temporalités semblent organiser le jeu complexe des distances et des proximités. Selon l'occasion, le jour, et l'heure de la journée, la rue est tour à tour lieu majeur de l'anonymat ou lieu qui favorise le développement des réseaux relationnels. Elle devient ainsi en certains moments un monde d'interconnaissance qui permet à la communauté tamoule de se donner en spectacle à elle-même. De sorte qu'en fonction des moments, des conjonctures, et surtout de ce qui s'y jouent entre les acteurs, la Chapelle apparaît comme un espace strictement communautaire. Pourtant, point de murs ni de murailles qui séparent le quartier du reste de la ville. Non, le quartier est largement ouvert sur l'extérieur, il accueille un nombre important de visiteurs journaliers. Et, même si l'espace est très marqué par la présence tamoule, on passe insensiblement d'un quartier à un autre (il y a là un rapport paradoxal qui se tisse entre homogénéité et hétérogénéité, entre la scène et les acteurs. Car, au regard de la société française, ce quartier forme un ensemble homogène alors que les groupes de populations qui l'habitent et le pratiquent sont multiples). Le quartier la Chapelle est intégré dans un tissu urbain qui l'englobe et auquel il fournit des ressources spécifiques, à destination principalement des familles tamoules dispersées sur l'ensemble de la région Île-de-France.

Cependant, cette visibilité perceptible par le regard n'est pas en adéquation avec les attentes des habitants du quartier dont les discours soulèvent un malaise lié à sa dimension fluctuante.

*Nous observons ce phénomène depuis une dizaine d'années, mais là tout s'accélère à un rythme effréné. Le problème, c'est qu'il est impossible d'installer un commerce autre qu'Indien. À chaque renouvellement de bail, ils*

---

<sup>7</sup> Nous avons recensé dans ce quartier en février 2008, 178 commerces qui se répartissent en cinq grandes catégories : habillement et bijouterie, restauration, alimentation, communication et biens médiatiques (Cd, DVD).

renchérissent pour avoir la boutique. À coup de spéculation, ils chassent de fait toute autre activité commerciale. En plus, il n'y a pas vraiment d'intégration, puisqu'ils n'habitent pas là et qu'il n'y a pas, en semaine, la clientèle pour tout ça. Sauf le week-end où les clients arrivent de toute l'Île-de-France. [...]. Nous ne voulons pas devenir un ghetto. Il ne s'agit pas de racisme, au contraire, nous disons oui à la mixité sociale, avec, comme avant, un restaurant de couscous, un traiteur chinois, un charcutier...Maintenant, ils ont tous disparu ! Et l'atmosphère du quartier s'en trouve changée.

(Propos recueillis par Le Parisien, 26/06/2000, article de Laure Pelé, « les commerces indiens dans le collimateur des habitants »).

« Je ne sais pas vous si cela vous interpelle, mais quand même ! Vous sortez du métro au boulevard de Strasbourg, tout de suite vous êtes harcelé par les Africains qui veulent vous coiffer. À la rue du faubourg Saint Denis, tous les commerces sont indiens. Vous avez vu ! Ils ne sont pas esthétiques ces magasins. Avant le 10<sup>ème</sup> ce n'était pas comme cela, c'était un charmant quartier. Il y avait beaucoup de petits commerces traditionnels, des épiceries, dans de jolis bâtiments. En plus, c'est souvent illégal leur activité. Ce sont souvent des clandestins qui travaillent dans ces magasins. Avant ce n'était pas comme cela, maintenant on dirait qu'il y a une spécialisation ethnique. Il faudrait que la mairie réagisse ! Tous ces commerces s'installent au détriment des petits commerces traditionnels. Cela devrait susciter de l'inquiétude toute de même ! ». (Propos recueillis en 2008 lors d'un entretien avec un des membres de l'association « Histoires et vies du 10<sup>ème</sup> »).

Ici, la proximité physique n'exclut pas la distance sociale, car cette visibilité est source de crispations se traduisant notamment par l'emploi d'un vocabulaire dépréciatif, et surtout par un passéisme sévère. En somme, c'est surtout une demi-visibilité qui est dénoncée. La question qui se pose pour les habitants du quartier est la suivante : « *quelle est la légitimité d'avoir tout ça alors qu'ils n'habitent pas là ?* » (Propos recueillis en 2005 lors d'un entretien mené à la Chapelle). Derrière ces discours apparaît aussi un déficit d'appropriation et une vive réaction face au changement. Ces lieux sont pour les « non tamouls » sociofuges. Ils n'y inscrivent pas leur valeur, leur norme et leur code. Pour les habitants du quartier, le eux/nous ethnique trace une frontière verticale plus radicale que celle horizontale de classe. En somme, ce que révèlent ces discours sont les enjeux de la cohabitation entre majorité et minorité.

La Chapelle est un lieu par excellence de la présence simultanée de la figure de l'étranger et de l'autochtone, parce qu'il réussit à maintenir les individus dans une extériorité les uns par rapport aux autres, en même temps qu'il est un lieu qui unit de manière éphémère dans la séparation. Dès lors quelles relations pouvons-nous établir entre le couple visible/invisible et le couple espace privé/espace public ? D'un côté, il y a une dynamique d'appropriation qui s'organise de manière intensive autour d'une volonté de familiarisation du quartier, de représentation et de reconstruction de l'espace d'origine pour conserver un lien solide avec lui. À travers un appareillage symbolique complet, l'environnement urbain recouvre peu à peu une certaine familiarité avec ce qu'est ou ce qu'a pu être la quotidienneté de Jaffna<sup>8</sup>. L'appropriation concrète du quartier se fait le relais d'une appropriation signifiante. L'ensemble des rues, des murs, des places est traversé par des signes mnémoniques indispensables à la transmission d'une mémoire collective. Même les avis de décès, élégamment calligraphiés en tamoul, avec la photo du défunt, sont placardés sur les murs. C'est un droit au souvenir qui se ré-enracine à la Chapelle, avec en toile de fond la protestation contre le déracinement imposé dans le territoire d'origine. De l'autre côté, la Chapelle n'en reste pas moins un espace public où la rue est en permanence le lieu d'inscriptions, d'indications mutuelles d'une multitude de présences (activités, entreprises, existences, occupations, itinéraires, passages, livraisons, destinées singulières). En tant que tel, ce quartier se caractérise par sa capacité simultanée à prendre du recul par rapport à soi et aux siens pour prendre conscience de soi et de l'autre. En tant que tel, la Chapelle se caractérise par sa capacité à distancier l'individu de la communauté et à lui apprendre à reconnaître les différences

<sup>8</sup> Du nom de la plus importante ville tamoule du nord Sri Lanka

mais aussi les ressemblances avec les autres. Elle détient ainsi une capacité d'apprentissage de l'altérité.

Plus éclairantes sont les temporalités hebdomadaires, qui dans la même forme urbaine, mettent en scène des phénomènes sociaux quasi-antagonistes. Aux cinq premiers jours de la semaine s'opposent le week-end où les clients arrivent de toute l'Île de France ; la matinée s'oppose à la soirée. En fin d'après midi, le quartier devient un monde en rupture avec les règles de la vie sociale habituelle. Une transformation s'y opère autour de la promotion d'une identité commune. En cela, la Chapelle devient le lieu d'une intense activité communautaire. Bref, suivant les heures de la journée, le quartier ne possède pas le même visage. D'ailleurs, ce sont les moments de « vide communautaire » plus que les « pleins » qui sont source de mécontentement pour les habitants du quartier, car qu'elle est l'utilité d'une telle concentration commerciale quand elle n'est pas fréquentée, où seulement sur un mode qui se veut touristique ?

En conséquence, la Chapelle croise au travers de sa forme les significations de la pluralité et de l'unité. Ces différentes significations sont fonction des temporalités qui impulsent au quartier une image tantôt cosmopolite, tantôt *claustrapolite*<sup>9</sup>. En effet, à certains moments, la communauté tamoule est plus visible qu'à d'autres, la Chapelle oscillant alors entre mise en scène de soi et entre-soi communautaire.

## 2/ Eux, nous et moi

### A/Une mise en scène de soi...

La mise en scène d'un collectif, d'un « nous tamoul » au sein de ce théâtre monde, ne passe pas seulement par la fonction commerciale de ce quartier mais aussi par les édifices religieux qui exercent une gestion rituelle de ce lieu.

Au sein du quartier, on recense deux temples hindous, complétés de 11 autres dans les communes d'Île-de-France. L'un est dédié à Ganesh, l'autre à Maryammâ. Le plus important des deux, le temple de l'association *Sri Manicka Vinayakar Alayam* (dédié à Ganesh), fondé le 4 février 1985, s'affiche comme le temple hindou de Paris du fait qu'il est le seul à avoir eu l'autorisation par la préfecture de Paris d'organiser une fête en l'honneur de Ganesh<sup>10</sup>. L'arrivée de ce dieu constitue une saisissante interrogation sur l'urbanisme contemporain, dans sa confrontation du global au local, d'autant qu'elle est susceptible de participer à la requalification urbaine d'un quartier par ses habitants. La matérialité de la ville reflète une dimension symbolique renvoyant simultanément aux deux sphères constituées par la politique et le culturel. Or cette dimension symbolique est ici convoquée par l'analyse des espaces publics, dans la mesure où ces derniers participent activement de la construction d'une identité collective relevant de l'ordre de l'éphémère et contribuant à renforcer cette volonté du vivre ensemble. La rue apparaît à ce moment là comme « une scène primitive du politique où les appartenances et les identités sont mises en contact et en tension les unes avec les autres » (Rouilleau-Berger, 2004, 13). Elle est aussi une scène où s'expérimente, dans un souci de légitimation, l'hindouisme. Non seulement le rituel solidifie les liens sociaux traditionnels entre individus, mais la structure sociale du groupe lui-même est renforcée et perpétuée à travers la symbolisation rituelle ou mythique des valeurs sociales sous-

<sup>9</sup> Ce néologisme est formé à partir de l'élément *claustr* pour signifier ce qui peut apparaître aux yeux de la majorité comme un enfermement quasi-monacale, dont l'ouverture et la fermeture sont régies par des temporalités régulières et précises.

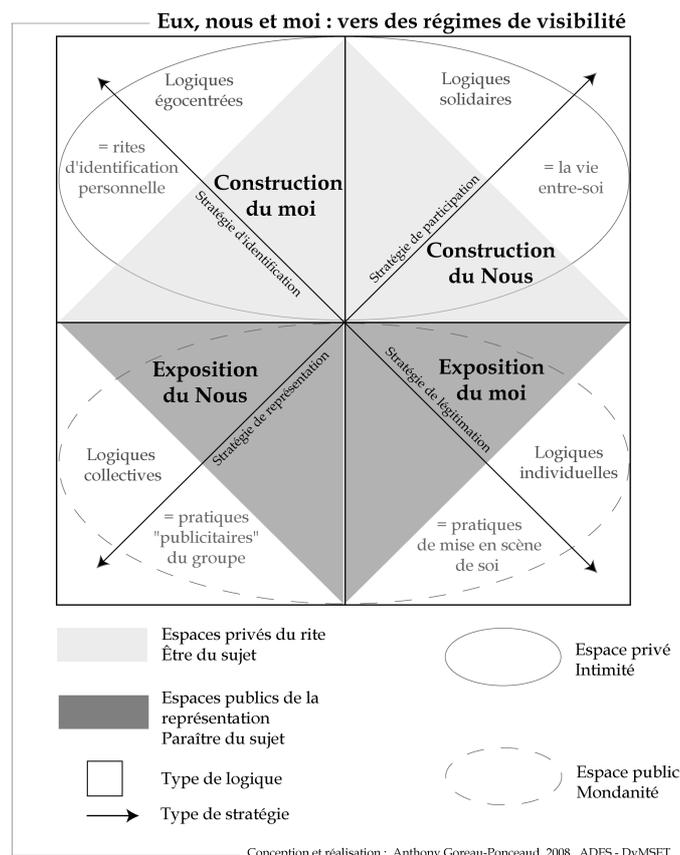
<sup>10</sup> Cette fête se déroule à Paris chaque premier dimanche de septembre, ou chaque dernier dimanche d'août. À cette occasion, les hindous d'Île-de-France organisent un défilé où le char du dieu à tête d'éléphant est promené dans les rues voisines du temple, situé au 72 rue Philippe de Girard. 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.

jaçentes sur lesquelles elle repose. Le temps de la fête, le temps ritualisé de la procession permet une délimitation sanctifiante de l'espace et du temps et permet de sortir de la discrétion et de se rendre visible aux yeux de tous.

De plus, le parcours inchangé de la procession depuis 1996 joue un rôle décisif pour l'élaboration d'une conscience collective unifiée, et tend à terme à la consolidation de dynamiques que l'on pourrait rapidement qualifier d'ethniques. Le choix des rues pour la procession n'est pas anodin<sup>11</sup>. Il apparaît incontestable que la fête de Ganesh est un moyen de revendiquer un territoire, une légitimité et une reconnaissance. Elle est un moyen de se donner à voir à l'autre, de revendiquer une identité. N'oublions pas que toute identification est en même temps différenciation. D'ailleurs, cette volonté de différenciation, vecteur de frontière au sens de Barth (1995), avait conduit en 2000, le maire du 10<sup>ème</sup> arrondissement à interdire une partie de la procession par crainte de la fragmentation du quartier. Ici, la contiguïté n'a pas nécessairement cet effet d'uniformisation des individus et de réaffirmation permanente des liens sociaux.

En somme, la fête de Ganesh est une durée et un lieu de cristallisation des significations dans lesquelles l'expérience sociale s'éprouve, s'exprime et s'affiche. Mais au-delà, ce festival est capable de rassembler, par delà les divisions l'ensemble des tamouls, qu'ils soient catholiques, hindous, musulmans, Sri Lankais, Pondichériens, Mauriciens ou Réunionnais, et contribue de ce fait à l'édification d'un tenir ensemble.

Figure 2 : Vers des régimes de visibilité



<sup>11</sup> Le parcours de la procession de Ganesh correspond aux limites du quartier la Chapelle. Les rues empruntées par le cortège sont la rue Philippe de Girard, Perdonnet, Faubourg Saint-Denis, Marx Dormoy, Ordener, Labat et Marcadet.

Néanmoins, n'oublions pas que la visibilité désigne bien plus que la perceptibilité parce qu'elle implique une capacité d'identification individuelle élémentaire (Honneth, 2006, 228). Et cette visibilité a eu d'importantes conséquences au niveau de la représentation de la catégorie « tamoule » qu'ont les membres de la société française. On doit prendre en considération que tous les groupes n'ont pas la même autorité pour se nommer et se faire nommer. C'est ainsi qu'est apparue à partir des années 2000 une dissonance entre Tamouls indiens et Tamouls Sri Lankais au sujet de leur régime de visibilité. La relation intersubjective entre ces deux groupes s'est réglée par une incompatibilité entre les déterminations modales des deux parties. En effet, les Sri lankais, du point de vue des Tamouls indiens, et en particulier Pondichériens, s'exposent davantage au regard de la société française. Cette ostentation, même si elle permet, via ces installations communautaires, une identité renaissante – non pas à l'identique, en descendance, mais dans un cadre de placement qui est justement celui d'une diaspora dont les contours et le cœur même sont problématiques – pour les Tamouls indiens, elle les a fait sortir de l'anonymat. Du fait combiné de cette ostentation et de leur proximité phénotypique, les Français d'origine pondichérienne, qui se pensaient bien intégrés – bons Français et bons chrétiens – se sont vus progressivement assimilés aux Tamouls sri lankais (Goreau-Ponceaud, 2008). Ce mécanisme d'homogénéisation est renforcée de façon cumulative par le regard extérieur de la société d'accueil, qui reconnaît les Sri Lankais, les Pondichériens et les Mauriciens comme appartenant à un seul et même groupe : les Tamouls. Ainsi, les Tamouls sri lankais sont devenus visibles grâce à la capacité de la société d'accueil à les identifier en fonction du type de rapport social. Mais que visent-ils réellement lorsqu'ils exigent par ces manifestations d'être visibles dans l'interaction ? S'agit-il d'une étape préliminaire à leur reconnaissance dans l'espace national ?

Dans ce jeu d'identification/différenciation, du même et de l'autre, la Chapelle prend une signification toute particulière. Elle est l'emblème spatial de l'implantation des Tamouls en Île-de-France. D'autant plus que c'est à partir de ce quartier que se mettent en place des réseaux sociaux, commerciaux et religieux entre les différents lieux de fixation à la fois au niveau local, national et global. En constituant la Chapelle en tant qu'icône de leur spatialité, les Tamouls sri lankais expriment en elle leur organisation spatiale qui se décline à la fois en termes de territoires et de réseaux. Et le rapport qu'ils entretiennent à ce quartier s'imprime dans un registre de valeurs bien sûr, mais surtout culturelles, sociales, mémorielles et symboliques. Si bien que ce quartier a toutes les caractéristiques d'un opérateur spatial, c'est-à-dire une entité qui possède une capacité à agir avec performance dans l'espace géographique de la communauté tamoule. Il participe à la dynamique et à l'organisation des actions tamoules, qu'elles soient individuelles ou collectives. La Chapelle devient ainsi un « *quasi-personnage* » (Lussault, 2007) dont les arrangements matériels et idéels se cristallisent en paysages emblématiques, en espaces identitaires, qui interviennent en tant que réel protagoniste d'une situation sociale. Ce quartier fixe spontanément un grand nombre de valeurs sociales et permet le développement d'une identité fondée sur le sentiment de partager une origine commune, réelle ou supposée.

Mais, *comme s'il fallait constamment invoquer la matrice d'origine (le passé) pour situer le lieu où l'on vit présentement* (Ma Mung, 1995, 155), la Chapelle apparaît plus qu'une trace de soi dans l'espace national, plus qu'un lieu de mise en scène, et à toutes les allures d'un espace de ressourcement identitaire, voire d'un entre-soi communautaire.

### **B/...Ou un entre-soi ?**

La fonction de cette centralité minoritaire n'est pas la même selon que l'on se place du côté des Tamouls du Sri Lanka ou de celui des Tamouls d'Inde. Cette distinction tient compte de la particularité et de la contemporanéité des conditions de l'exil des Tamouls du Sri Lanka<sup>12</sup> qui a comme effet l'élaboration d'un espace politique en France dirigé contre le régime politique du Sri

<sup>12</sup> Depuis plus de trente ans, le Sri Lanka connaît une guerre entre le mouvement séparatiste tamoule et les forces majoritairement cinghalaises au pouvoir à Colombo. Ce séparatisme, expression de la mobilisation d'une minorité autochtone autour de revendications politiques et linguistiques est le fruit d'une entreprise politico-militaire fondée sur une puissante organisation : les LTTE (Liberation Tigers of Tamil Eelam) ou Tigres tamouls (Meyer, 2001).

Lanka. Cet espace politique qui prend place dans des attitudes revendicatives et dans un projet (l'Eelam tamoul<sup>13</sup>) génère une politisation de la vie communautaire et la formation d'un entre-soi. Cet espace à travers une forte structuration communautaire – orientée pour et vers ce projet – préserve les modèles culturels et les liens sociaux hérités de la communauté d'origine. Il 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. Et cette ambivalence semble s'expliquer « moins par la vivacité subjective de leur cadre de référence ancien que par l'incertitude qui continue de planer sur l'issue finale de leur démarche migratoire » (Bastienier, 2004 : 231).

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 urbain. Ce quartier est donc une entité relationnelle. Il 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, de visible (activités commerciales et religieuses) et d'invisible (activités politiques).

## Conclusion

Avant les années 1990, les Tamouls sri lankais ne constituaient pas un groupe ethnique. Pourtant ils le sont devenus, en entretenant, via ces implantations communautaires, la croyance partagée en une même origine. 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 qu'une somme de liens primordiaux liés à la langue (le tamoul), à la religion, à la caste, à la région d'origine (marquée culturellement par la civilisation dravidienne), à une histoire commune (celle d'un exil), et à une division du travail (celle induite par le commerce ethnique) dessine les contours de cet attachement. Mais pas seulement. Car cet attachement semble validé dans l'interaction sociale, qui permet à cette communauté d'être identifiée par la société française à travers un ensemble de processus de visibilité. Si bien que l'on pourrait dire que diaspora et ethnicité sont des formes d'organisation sociale, basées sur une attribution catégorielle qui classe les personnes ou individus en fonction de leur origine supposée, et qui se trouve validée dans l'interaction sociale par la mise en oeuvre de signes culturels socialement différenciateurs.

Toutefois, cet attachement va au-delà d'une inscription territoriale fixe. Les Tamouls étant établis un peu partout dans le monde, il devient impossible pour ces derniers d'identifier leur territoire, car celui-ci s'étend peu à peu au monde ; au globe dans son intégralité. La mobilité ne peut plus être qu'une mobilité du dedans, à l'intérieur d'un corps social devenu territoire. De sorte que l'espace de la diaspora tamoule est partout et nulle part à la fois : « *Ailleurs est convoqué Ici mais, dans le même temps, il doit rester ailleurs parce qu'ainsi il garantit d'être ici* » (Ma Mung, 1995, 170).

---

<sup>13</sup> L'Eelam tamoul ou Tamil Eelam est le nom donné par les LTTE (*Liberation Tigers of Tamil Eelam*) au territoire revendiqué par ces derniers au Sri Lanka dans le cadre de la guerre civile.

### Références bibliographiques :

- Barth, Fredrik 1995 [1969, 5ème] « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Poutignat Philippe : Streiff-Fenart Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, p.203-249.
- Bastenier, A (2004) *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*. Paris : PUF, 346p.
- Bastide, Roger (1994) « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *Bastidiana*, juillet-décembre, n°7-8, p.209-242.
- Dequirez, Gaëlle (2008) « Tamouls sri lankais : le little Jaffna de la Chapelle », *Hommes et migrations*, n°1268-1269.
- Dufoix, Stéphane : Foucher, V (2007) « Les petites Italies (et les autres...). Eléments de réflexion sur la notion d'ethnoterritoire », in *Les petites Italies dans le monde*, Rennes, PUR, pp.53-63.
- Jones, Graham (2003) « Le trésor caché du quartier indien : esquisse ethnographique d'une centralité minoritaire parisienne », *REMI*, vol19, n°1, pp.233-243.
- Goffman, Erving (1973) *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Paris, Editions de Minuit, 251p.
- Goreau-Ponceaud, Anthony (2008) *La diaspora tamoule : trajectoires spatio-temporelles et inscriptions territoriales en Île-de-France*, Bordeaux, Université de Bordeaux 3, 427p., Th. Doct : Geogr. : Bordeaux : 2008.
- Honneth, Axel (2006) *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 349p.
- Lussault, Michel (2007) *L'homme spatial. La construction sociale de l'espace humain*, Paris, Seuil, 363p.
- Ma Mung Emmanuel (1995) « Non lieu et utopie : la diaspora chinoise et le territoire », in *Diasporas*, GIP Reclus, pp.163-174.
- Raulin, Anne (2000) *L'ethnique est quotidien. Diasporas, marchés et cultures métropolitaines*, Paris, L'Harmattan, coll. Connaissance des hommes, 229p.
- Roulleau-Berger, Laurence (2004) *La rue, miroir des peurs et des solidarités*, Paris, PUF, 128p.