

Identité, Pouvoir, et Négociations : les *People of Indian Origin* en Afrique de l'Est

Mathilde Grandgonnet

Thèse soumise dans le cadre des exigences du programme de Doctorat en Philosophie du
Développement International

École de Développement International et Mondialisation
Faculté des Sciences Sociales
Université d'Ottawa

© Mathilde Grandgonnet, Ottawa, Canada, 2021

Résumé de la thèse

Cette thèse propose une contribution originale aux réflexions portant sur les dynamiques de construction identitaires, en analysant les différentes identifications des People of Indian Origin en Tanzanie et en Ouganda comme des exercices de navigation de la frontière sociale, entraînant des transformations des relations de pouvoir à l'œuvre dans les sociétés tanzanienne et ougandaise.

À partir de récits de vie récoltés auprès des populations concernées, de l'observation des processus de construction identitaire internes aux communautés, et de la tenue de discussions informelles, la thèse dépasse les approches trop englobantes de ces populations, et fait ressortir l'hétérogénéité et les contradictions qui forment le socle de la construction d'une identité collective. Ces méthodes ont été mises en place durant huit mois à Dar es-Salaam et un an à Kampala.

Construite sur la base des théories de l'hybridité et de la fluidité identitaire, la thèse prend la forme d'une analyse menée « par le bas » des processus identitaires, et des relations de pouvoir qui les sous-tendent et les conditionnent. L'idée de « navigation identitaire », qui forme la trame de l'analyse, permet de mettre de côté les processus d'identification exogènes, et de déconstruire des catégorisations parfois trop rigides en ce qui concerne la construction des frontières sociales et les différents positionnements des agents par rapport à ces frontières. La thèse propose l'analyse de ces différents positionnements comme des processus de gatekeeping partagés par l'ensemble des participants à différent degré, D'autre part, ces navigations prenant place au sein du groupe s'inscrivent dans une dynamique collective, c'est-à-dire dans les relations de pouvoir entretenues avec le reste des sociétés ougandaises et tanzaniennes, elles invitent alors à dépasser le paradoxe de populations socialement

marginalisées mais économiquement dominantes en en apportant une compréhension plus fluide, par l'analyse des navigation identitaires qui caractérisent les investissements faits par ces populations des catégorisations qui leurs sont assignées.

Remerciements

J'aimerais commencer en remerciant ma famille, mes parents, mes frères et mes grands-parents. Cette thèse n'aurait pas été possible sans leur soutien inconditionnel et constant tout au long de ces années. Je veux aussi remercier la « famille étendue » qui s'est construite au fil des années en France, à Ottawa, Dar es-Salaam et Kampala. J'étends ces remerciements à Muhinder pour son support et sa patience.

À Dar es-Salaam et Kampala, je dois tous mes remerciements à celles et ceux qui ont rendu ce travail possible. Merci à William Walwa de Dar es-Salaam University et Julius Kiiza de Makerere University pour leur aide dans les processus administratifs, ainsi que pour leurs généreux conseils. Merci également et surtout, à tous les participants de la recherche dont je tairai les noms pour leur assurer l'anonymat jusqu'à la fin. Qu'ils soient néanmoins remerciés pour leur accueil, leur amitié, et leur patience. Je garde en souvenir les espressos et les thés partagés à Dar es-Salaam, ainsi que la gentillesse de tous ceux qui se sont intéressés à ma recherche et ont eu à cœur de m'aider.

Mes sincères remerciements à Christopher Huggins, Cédric Jourde, Stephen Brown et Florence Brisset-Foucault pour avoir accepté de faire partie de mon comité de thèse. Leurs conseils ont permis la construction et l'amélioration de cette thèse de façon approfondie et réflexive.

Ça a été un plaisir de travailler avec Marie-Ève Desrosiers. Ses conseils et son soutien aux moments les plus compliqués du terrain ont été d'un grand secours. Ses commentaires, toujours bienveillants, sa patience et sa confiance en moi ont été décisifs. Sa volonté de me pousser toujours plus loin dans mes réflexions a été cruciale dans ma formation de chercheure et je lui exprime ici toute ma gratitude. Merci aussi à tous les professeurs de l'EDIM pour les discussions parfois prévues, parfois imprévisibles dans la salle de repos. J'ai découvert un environnement accueillant, ouvert, et stimulant. Merci aux autres étudiants, spécialement Nadège Ablan, Rémy Chhem et Maurice Dikaya. Ça a été un vrai plaisir d'avancer avec vous.

Merci aussi à l'incroyable personnel administratif de l'École : Alexis Cawadias-McGeadie, Annick Mineault, Josée Carbonneau, Katherine Belley et Tiffany Carrière. Je vous suis reconnaissante pour tout le travail que vous accomplissez pour des étudiants comme moi.

Cette recherche a été soutenue par la Bourse Jeunes Chercheurs organisée par la Chaire UNESCO Défis partagés du développement : Comprendre, agir, savoir.

Table des matières

Résumé de la thèse.....	ii
Remerciements.....	iv
Préface.....	viii
Chapitre introductif.....	1
Présentation des cas.....	2
Chapitre 1	
Revue de la littérature et cadre théorique.....	16
I. Construction et transformation des frontières sociales	19
La construction relationnelle de l'identité	19
Fluidité des frontières sociales	22
L'importance du « <i>cultural stuff</i> » dans la construction des frontières	25
Catégorisations et enjeux de pouvoir	28
II. Identités fluides et hybrides : Négociations des frontières sociales	32
Faire groupe	32
Hybridité identitaire et stratégies d'individualisation	37
III. Relations entre groupes, relations de pouvoir	40
Mobilisations identitaires	45
Conclusion de la revue de la littérature	49
Cadre théorique.....	51
Chapitre 2	
Méthodologie et éthique.....	59
I. Qui est la chercheuse sur son terrain ?.....	60
Quels participants sur quels terrains.....	60
Créer un climat de confiance.....	62
Réflexion sur le statut de la chercheuse : entre sotte et espionne.....	64
Sécurité des participants et enjeux éthiques.....	68
II. De l'adaptation des méthodes au terrain, et non l'inverse.....	70
Observation de terrain.....	71
Les entretiens spécifiques.....	74
Les récits de vie.....	75
III. Forces et limitations de la recherche.....	78
Forces de la recherche.....	79
Limitations de la recherche.....	80
Chapitre 3	
Les <i>Asians</i> en Afrique de l'Est, contextualisation historique.....	83
I. Arrivée et installation dans la région.....	84
Présence marchande et entreprise coloniale.....	84
Colonisation : ségrégation et construction d'une catégorie de « middle-men ».....	87
Présence et organisation politique.....	89

II. L'influence de la question identitaire dans les constructions nationales et les répercussions sur les populations asiatiques.....	91
Tanzanie : Africanisation et construction de la nation.....	92
Ouganda : ougandanisation et conflits ethniques.....	95
1971 : L'année sombre.....	98
Le retour et les politiques néolibérales.....	102

Chapitre 4

Être <i>Asian</i> en Afrique de l'Est : la construction d'une place spécifique, axée sur le rôle économique.....	106
I. La présence dans l'espace public.....	108
Les marqueurs historiques.....	109
La vie quotidienne dans la ville — trajectoires spatiales et usage de l'espace urbain.....	112
II. Place et rôle économique des <i>Asians</i> en Tanzanie et Ouganda.....	118
Des dukkas aux banques.....	119
« <i>Puppets of government</i> », la construction et l'utilisation étatique de la classe moyenne <i>Asian</i>	119
La place économique des <i>Asians</i>	123
Exploiteurs ou bienfaiteurs ?.....	125
Le marchand dans son magasin.....	126
La présence associative.....	128
Le « mythe des 65 % ».....	129
III. Vie publique et politique.....	131
Individualité et minorité politique.....	132
Défiance vis-à-vis du jeu et du système politique.....	135
La politique au guichet.....	141

Chapitre 5

Les dynamiques de construction identitaire au sein des communautés <i>Asians</i> : entre positionnements individuels et pratiques communes.....	145
I. La construction des référents communautaires.....	147
La construction familiale.....	147
La construction raciale des relations avec les Africains comme ciment d'une identité commune.....	152
Les communautés comme structures de la vie quotidienne.....	156
II. Individu et communauté : les mécanismes d'une relative endogamie.....	160
Participation à la vie communautaire et reproduction d'un entre-soi.....	161
Relations entre communautés et au sein de celles-ci.....	169

Chapitre 6

Les navigations identitaires comme exercices de transformation et d'évolution des frontières.....	177
I. La construction des <i>Asians</i> en tant que groupe particulier en Tanzanie et en Ouganda.....	179
Faire groupe : « cultural stuff » et dynamiques endogènes de relation à l'extérieur.....	179
<i>Les soubassements internes d'une identification commune</i>	180
<i>Identité collective et rôle économique — dynamiques endogènes de réponse aux</i>	

<i>assignations extérieures</i>	182
Limitations à l'identification collective.....	185
Les navigations identitaires, au-delà des formes d'identification.....	189
<i>L'hybridité identitaire</i>	190
<i>Les navigations individuelles</i>	192
II. Les aspects collectifs de la navigation identitaire.....	197
Contexte institutionnel et catégorisation sociale du groupe.....	197
Investir les marges ouvertes par les assignations.....	201
<i>Redéfinir l'inscription sur le territoire</i>	201
<i>Naviguer la catégorisation</i>	205
Conclusion.....	209
Bibliographie.....	220
Annexe 1	
Questionnaire pour les récits de vie.....	233
Annexe 2	
Questionnaire pour les entretiens spécifiques.....	240

Préface

Cette thèse a respecté toutes les approbations nécessaires du Comité d'éthique de la recherche de l'Université d'Ottawa (numéro de dossier d'éthique de la recherche 05-17-21). L'autrice est la seule contributrice à ce travail.

Chapitre introductif

Quand je suis arrivée à Dar es-Salaam en septembre 2017, j'ai rapidement rencontré Leon qui a tout de suite montré un grand intérêt pour ma recherche. Nos premières discussions ont été fascinantes, et pleines d'incompréhensions. L'une d'entre elles vint à peu près comme cela :

Leon : So, you're studying the Indians here ?

Me : Yes, I mean I want to meet people of Indian descent...

Leon : Yes, the Indians. Why are you calling them of Indian descent ?

Me : Well, I guess they are not Indians anymore but have grand-parents who were.

Leon : Then, who are they ?

Me : ... I guess they are... You ?

Leon : I am not Indian ! I am African !

Me : Yes, but your ancestors were Indians right ?

Leon : Oooh you mean the Asians ! If you say Indian descendants, you are talking about the Indians !

Cette anecdote est révélatrice des premiers balbutiements de la recherche et de ce qui est au centre des questionnements de cette thèse en Tanzanie et en Ouganda. Elle témoigne de la différence profonde entre les termes et discours officiels et généralement mobilisés pour décrire les *People of Indian Origin* (PIO) et la compréhension et l'autodéfinition dont font preuve les individus dans leur vie quotidienne de leur propre situation est flagrante. Ainsi, Leon rentre dans la définition cadrant avec l'identité officielle *PIO*, mais réfute cette classification en affirmant son identité africaine. Dans le même temps, cette identité africaine est également partiellement rejetée pour lui substituer celle, encore plus précise, d'*Asian*, c'est-à-dire « un Africain dont les ancêtres venaient d'Inde ou du Pakistan actuel ».

C'est sur cet apparent rejet et inter-connexion entre différentes formes d'identification que s'est construite ma réflexion, sur le rapport des individus à leur identité, tant imposée que

choisie ; et sur les modalités de construction de celle-ci dans deux pays. Ces derniers ont eu des trajectoires historiques différentes, que les populations *PIOs* ont dû naviguer pour se construire une place au fil des générations. Aujourd'hui, la place que ces populations occupent au sein des sociétés tanzanienne et ougandaise est devenue symbolique de leur présence et de leur rôle : économiquement dominantes, ces populations sont également socialement marginalisées, et pratiquent une forte endogamie sociale renforçant la confusion générale sur leur identité.

La suite de l'introduction est une présentation des cas de la recherche et des questionnements académiques et opérationnels dans lesquels s'inscrit le sujet de recherche, ainsi qu'une brève introduction aux théories mobilisées et une présentation de la suite du travail.

Présentation des cas

Le terme *People of Indian Origin* fait référence à des populations assez disparates. Introduit en 1935 par le gouvernement indien, il visait à assurer un certain contrôle des individus et à faciliter le commerce entre les populations diasporiques et la terre d'origine. Avec les indépendances, il s'agit de reconnaître les membres des différentes diasporas, et de maintenir un lien culturel avec le pays d'origine. Sur le plan légal, cela se traduit aussi par des mesures concrètes : la carte de *PIO* dispense d'un visa, les transactions commerciales sont facilitées, ainsi que les créations d'entreprises basées sur l'importation et l'exportation incluant l'Inde. Depuis septembre 2019, le terme et la carte *PIO* n'existent plus. Seules subsistent deux catégories de personnes, les *Non-Resident Indian* soit les personnes ayant la nationalité indienne, mais résidant de façon permanente à l'extérieur du pays, et les *Overseas Citizens of India Cardholder*, qui sont les anciens *PIO*, si ce n'est que la nouvelle catégorie

est beaucoup moins permissive en termes de droits de vote et de résidence.

En revanche, la thèse prend comme point de départ l'appartenance pleine et entière de ces communautés au continent africain, et à l'histoire sociale, économique, et politique de celui-ci. Une question ne sera pas posée ici, il s'agit de la question de définition identitaire associée à la formulation classique « *Who are you ? Are you Indian, or African ?* ». Le parti pris choisi est simple : ces populations ne sont pas indiennes ou africaines, elles sont africaines d'origine indienne. Cette précision peut sembler superflue, mais elle guide finalement la recherche et l'analyse. En reconnaissant à ces communautés une identité strictement africaine, la dynamique d'analyse peut se construire sur les marges et les nuances de la construction identitaire qu'ils font eux-mêmes. Ainsi, la question n'est pas de se demander quel est le degré d'appartenance de ces groupes aux sociétés tanzanienne et ougandaise, mais de s'interroger sur les dynamiques qui construisent cette appartenance.

Il est important de spécifier ici qu'il n'existe pas de « comptage » formel des populations d'origine indienne. En Tanzanie, les politiques post-indépendance d'unité nationale ont rendu caduque la question même des statistiques ethniques. Le travail de Nowick mené sur les archives et recensements démographiques entre les premiers temps de la colonisation et la période actuelle permet une estimation de la population concernée et de sa répartition. L'estimation la plus proche semble être celle d'environ 40 000 personnes en Tanzanie. En Ouganda, seuls les neuf plus larges groupes ethniques sont comptabilisés. Cela signifie que si la catégorie « *Indian* » semble exister, elle n'est cependant pas présente dans les rapports. En outre, aucune méthode ne semble avoir permis une estimation honnête (Nowik, 2015).

Néanmoins d'après les discussions menées avec les représentants des différentes communautés, il semble qu'environ 60 familles n'aient pas quitté le pays en 1972. Il faudrait

alors ajouter les individus qui sont revenus. Selon plusieurs responsables d'organisations communautaires, il faut compter plus ou moins 600 personnes, peu ayant choisi de revenir. Ces faibles estimations n'ont pas empêché des analyses de l'organisation des communautés d'être menées, depuis les années 1860. Les premières sources émanent des officiers britanniques et font des rapports d'état des lieux de ces populations, en lien avec les politiques de développement commercial et colonial de l'Empire britannique. D'autres sources, plus rares, sont des ouvrages produits par un membre d'une communauté pour raconter l'histoire d'une personnalité et ses accomplissements. Il est essentiel de mentionner, dans cette première vague de littérature, les travaux de Gregory, pour leur exhaustivité (Gregory, 1971). Ses recherches sont d'autant plus importantes qu'elles sont aujourd'hui la principale source de références pour les travaux suivants, en ce qui concerne la distribution et la profession des populations *Asians* sur le continent africain.

À la suite de ces recherches, les travaux portant sur les populations étudiées proposent un défi, tant conceptuel qu'empirique. Il existe deux types de littérature récente (c'est-à-dire après 1995). La première est celle portant spécifiquement sur les *Asians*. Composée principalement par des travaux sociologiques ou de géographie sociale, elle se concentre sur ces populations en « vase clos » sans porter attention, ou très peu, à leurs relations avec l'ensemble de la société (Brient, 2003 ; Nagar, 1997, 1998) exception faite du travail de Frenz et Barrett s'interrogeant sur les relations entre Ougandais et *Asians*, au prisme de leur appartenance à certaines vagues migratoires (Frenz & Barrett, 2013), ainsi que de la thèse doctorale de Hundle qui porte sur le même thème au regard de l'expulsion vécue (Hundle, 2013).

Le deuxième pan de la littérature s'intéresse au rôle économique, perçu comme important, de ces populations, ainsi que les capacités d'influence (encore une fois, perçues

par la population ou réelles) des *healthy Asian businessmen* au sein des partis politiques (Aminzade, 2013a ; Oonk, 2005, 2013, 2015). Ces travaux inscrivent les *Asians* dans des cadres nationaux, et les considèrent comme des parts actives de la population. Ainsi, il ressort de cela que l'espace identitaire occupé par ces populations est complexe et souvent nécessairement défini par l'entremise de cette relation marchande au reste de la société. Économiquement indispensables à la région, les relations économiques des *Asians* tant en Afrique que dans le reste du monde leur ont permis d'asseoir une certaine domination économique renforcée par la pratique de l'endogamie (Oonk, 2013). Pourtant, et dans le même temps, cette endogamie semble les marginaliser vis-à-vis du reste de la population qui tend à la considérer comme l'expression d'un choix d'appartenir de façon partielle et superficielle à la nation (Brennan, 2011 ; Oonk, 2013).

Ces populations se trouvent donc dans une situation paradoxale. Leurs succès économiques (supposés ou réels) sont liés à leur identité d'*outsiders*, ce qui les place ainsi dans une situation de minorité ethnique favorisée. Dans le même temps, cette position entraîne une marginalisation tant forcée que volontaire de ces populations dans les sphères politiques, marginalisation qui devient une menace à certaines périodes (culminant parfois jusqu'à l'expulsion du pays, comme ce fut le cas en Ouganda en 1971-72). On verra cependant que cette marginalisation est plus une forme de présentation collective, une image construite pour répondre à une problématique particulière, qu'une réalité factuelle.

Cependant, ces littératures posent deux problèmes majeurs. Le premier est celui de la quantité. Peu d'auteurs ont travaillé de façon intensive sur ces populations dans les dernières années (Brennan, 2011 ; Nagar, 1997 ; Oonk, 2005, 2013, 2015 ; Hundle, 2013). Le second problème, et certainement plus important, est celui des angles d'approche des terrains. Il semble en effet manquer un « pont » entre l'aspect économique largement développé par

Oonk, par exemple, et l'aspect plus sociologique des relations entretenues avec le reste des populations nationales, comme le fait Hundle. Ce pont manquant est celui de la compréhension qu'ont les *Asians* de leur propre situation, qui est pourtant essentielle pour comprendre plus largement les relations économiques et sociales qui sont construites avec l'extérieur. Les analyses portant sur la « place » des *Asians* dans les deux sociétés reprennent les catégorisations qui sont faites de ces populations par l'extérieur, c'est-à-dire la construction dans l'espace public d'un groupe à part, différent, sans vraiment questionner la compréhension qu'elles-mêmes ont de leur situation et donc sans questionner ce statut particulier. À l'inverse les travaux portant spécifiquement sur ces groupes n'inscrivent pas les constructions identitaires dans un ensemble de relations plus larges. Les relations avec les Africains sont traitées dans un aspect individuel, privé, mais n'engagent pas de réflexion sur la construction de l'espace public, donc sur le travail de catégorisation et ses implications et sur la construction des relations de pouvoir entre différents acteurs. Il est ainsi réducteur de ne considérer que le rôle économique ou la situation de relative marginalité sociale de ces populations, car cela entretient une contradiction importante, celle de communautés économiquement puissantes, mais dont les membres sont socialement marginalisés. Au contraire, cette contradiction doit être comprise et incluse dans les réflexions plutôt qu'être reproduite en n'en analysant qu'une seule partie. Alors que ces populations ont tendance à être présentées par l'angle de leurs activités économiques, peu par rapport à leurs positionnements politiques, et surtout à travers un regard externe, la thèse s'est concentrée sur l'analyse des processus identitaires endogènes à ces populations.

En complément des travaux déjà cités portant sur l'inscription de ces groupes dans les histoires nationales, et les politiques économiques, la thèse interroge ainsi la compréhension qu'ont les *Asians* de leur propre situation, et de leur rapport à ces dynamiques. C'est donc la

construction à l'interne d'un imaginaire collectif, fait de tensions et d'identifications parfois contradictoires, qu'investit cette thèse, afin de cerner plus clairement et avec plus de nuance la construction d'un espace identitaire ambiguë que les *Asians* occupent et, de là, les évolutions de l'espace public et des relations avec les différents acteurs au sein de ces espaces.

La question principale de la thèse peut être formulée ainsi : Comment se construit la frontière de l'identité *Asian*, entre la construction d'une identité collective largement basée sur l'endogamie et le vécu d'une relative marginalisation, et des positionnements individuels qui vont au-delà de cette identité ? Que signifie, aujourd'hui, être *Asian* en Tanzanie et en Ouganda ? Comment ces identités se construisent-elles au sein des différentes communautés ? Quels sont les processus endogènes qui permettent la production d'une identité collective, par le partage de règles et de normes communes ? Les individus adhèrent-ils à ces règles de façon totale ou partielle, et comment sont-elles véhiculées ? Finalement, ce qui est central ici est la question de la tension entre injonctions d'identification et de conformisme d'une part, et agencité individuelle de l'autre.

La recherche s'est ainsi concentrée sur une analyse à l'interne de cette construction d'une identité collective, c'est-à-dire à travers les relations construites entre les membres de ces communautés, et entre ces communautés et les deux sociétés plus larges. Ce choix de transversalité entre positionnements individuels par rapport au groupe et par rapport aux ensembles plus larges nationaux a été fait afin de se concentrer sur la façon dont les *Asians* vivent cette identité, la maintiennent ou la contestent entre eux, mais aussi la façon dont celle-ci se construit en regard des relations construites dans le rapport à l'extérieur du groupe.

La réponse apportée aux questions de recherche sera celle de négociations

identitaires, qui, à travers la mise en lumière de positionnements identitaires individuels complexes autour de cette frontière, permet de dépasser l'opposition frontale entre les notions de frontière rigide et de frontière fluide. Si la littérature portant sur l'identité et la construction des frontières sociales s'est largement étendue pour inclure des processus d'hybridité, de fluidité, bref des processus ambivalents en ce qui concerne les mécanismes de construction identitaire, il y a toujours une opposition qui apparaît centrale dans l'analyse de la construction de la frontière de cette identité à l'intérieur d'un groupe, entre, grossièrement, les tenants d'une frontière rigide et des individus qui auraient un rôle de fluidification de cette frontière. La thèse cherche à dépasser cette opposition, en proposant de s'intéresser aux processus de *gatekeeping*, en les comprenant comme un ensemble de positionnements individuels situés (c'est-à-dire prenant place dans une relation bien définie), et qui dépassent l'existence d'un personnage particulier, le *gatekeeper*, pour illustrer les navigations individuelles entre rigidification et fluidification de la frontière par l'ensemble des participants.

L'intérêt porté par les chercheurs en sciences sociales à l'identité n'est pas récent, mais est longtemps resté la « chasse gardée » d'anthropologues aventuriers. Il s'agissait de comprendre le fonctionnement d'« identités pures » préservées au sein de « peuples primitifs », de « retourner aux racines » de l'humanité et de sa vie sociale avec l'idée que l'identité était un variant immuable au cours de la vie des individus, mais aussi des groupes sociaux. Même si le prisme colonial et raciste a été dépassé, il a fallu plusieurs décennies pour arriver à « déconstruire » l'identité en Afrique, paradoxalement en la considérant comme un résultat construit de variables culturelles, historiques et, plus tard, politiques. Aujourd'hui, les analyses de l'identité sont largement pluridisciplinaires et engagent des mécanismes

complexes, liés à l'ambiguïté, à la fluidité pour permettre des compréhensions plus fines, et se détacher de visions auparavant très globalisantes.

D'autre part, le terme même est parfois problématique, du fait de son utilisation dans le langage courant qui peut être très éloigné de ses fondements scientifiques. Ainsi, la notion est devenue polysémique et a été utilisée dans des contextes variés et très divers (on parle aujourd'hui autant d'identité culturelle, raciale, que d'identité linguistique, professionnelle, de genre, etc. pour ne citer que les usages les plus courants). Plus important, son utilisation dans le langage politique en a fait un de ces termes dont la définition scientifique n'a plus grand-chose à voir avec son emploi dans le langage courant. En cela, l'identité est devenue un mot-valise, servant à décrire ou justifier des situations qui relèvent de dynamiques complexes, incluant souvent l'idée de conflit social. On parle ainsi de « crises identitaires », de « politiques identitaires » pour qualifier les mouvements sociaux des pays du nord, et de « conflits identitaires » pour ceux du pays du sud, l'identité étant tour à tour voire en même temps présentée comme étant cause et conséquence de toute nouvelle dynamique sociale, sans que les dynamiques constituantes de celle-ci soient elles-mêmes présentées et analysées.

Bien entendu, il n'est pas question de nier le rôle des identifications individuelles et collectives dans les processus de transformation sociale, mais de les remettre à leur place : par leur multiplicité et leur variabilité, elles ont besoin d'être activement mobilisées, cadrées, et définies pour représenter un outil de revendications partagé et investi. Il n'y a donc pas d'« identité » au sens global, mais bien des formes d'identification qui coexistent au sein de chaque individu et dont la cristallisation est à comprendre et à analyser dans des contextes particuliers. Un des fondements des discussions actuelles est à chercher dans la construction de la fluidité, et son opposition à des frontières sociales rigides. La thèse s'appuie donc sur les conceptions constructivistes de l'identité et des processus de construction des frontières

sociales. Néanmoins, la recherche dépasse une la conception classique d'une identité collective d'un groupe (par ailleurs très hétérogène) pensée comme le produit d'une lutte entre volontés de rigidité des frontières et tentatives de fluidité, pour chercher à être le point de rencontre entre ces deux niveaux, en proposant une conception de l'identité comme le produit de navigations constantes entre ces deux pôles par l'ensemble des acteurs concernés. Plus simplement, elle s'intéresse aux dynamiques collectives qui se construisent par et à travers les activités quotidiennes des individus.

Les recherches sur le pouvoir ont eu une trajectoire relativement semblable, et il est d'autant plus intéressant de noter que l'identité a été un des questionnements centraux associés à ce type de recherche. Ainsi, les premières recherches ont eu pour enjeu le contrôle des populations, et particulièrement les populations les plus démunies (classe ouvrière, peuples colonisés) dans l'optique de renforcement du pouvoir étatique sur ses sociétés. Très rapidement néanmoins, les analyses se développent en réaction à ce pouvoir d'État. Ce sont les travaux sur les mouvements ouvriers, puis les mouvements d'indépendance, pour finalement arriver à l'analyse des mouvements sociaux dans leur ensemble. La focale s'est donc déplacée, passant d'un regard englobant un groupe relativement clairement défini par les catégories étatiques, à un angle d'approche prenant comme point d'ancrage l'hétérogénéité de ce même groupe. D'autre part, les analyses passent d'une vision du pouvoir comme une imposition à une conception plus fluide, faite de négociations entre les différents acteurs. Il ne s'agit plus de se demander comment l'État contrôle ses populations, mais plutôt comment celui-ci devient l'acteur central influençant les constructions identitaires individuelles de sorte que celles-ci correspondent à des comportements intériorisés, qui permettent la reproduction tacite du fonctionnement social. Les questionnements les plus actuels portent sur la possibilité d'observation de ces dynamiques, par des volontés de ré-

inscrire le pouvoir dans des relations concrètes et précises. Au lieu d'être vu comme un « absolu » abstrait qui dépasserait les actions individuelles, le pouvoir comme reproduction d'un ordre social est à chercher dans les actions quotidiennes des individus, et les relations que ces derniers entretiennent avec d'autres acteurs dépassant la sphère étatique. Ces questionnements académiques sont ceux qui ont sous-tendu la recherche menée sur deux cas particuliers que sont les populations *Asians* de Dar es-Salaam et de Kampala.

La thèse se concentre ainsi sur les dynamiques endogènes de construction identitaire au sein des communautés *Asians* à travers deux angles d'approche. Le premier consiste à relever les mécanismes participant à la construction d'un groupe existant pour lui-même (c'est-à-dire dont les membres se reconnaissent comme liés par des valeurs et des façons de faire communes). Le second renvoie aux mécanismes endogènes se construisant en réponse à la définition identitaire qui leur est donnée de l'extérieur (c'est-à-dire la perception qu'ont ces populations de leur place dans l'organisation sociale). L'enjeu final est de présenter une analyse permettant de concilier ces deux approches et dépassant les clivages ou limites académiques portant sur les notions de la construction identitaire, et son inscription dans les relations de pouvoir plus larges qui forment l'organisation de deux sociétés.

Pour mener cette réflexion, la thèse mobilise les concepts d'hybridité et de navigation identitaire. Théorisées ces dernières années, ces notions invitent à investir les dynamiques de construction identitaire dans leur complexité et leurs potentielles contradictions. Si le concept d'hybridité postulait déjà la multiplicité et la coexistence des identifications individuelles, celui de navigation suppose également des allers-retours constants entre deux pôles, deux positions, classiquement opposées. Largement théorisé en psychologie (Bamberg, De Fina, & Schiffrin, 2011), le concept n'est pour l'instant que peu utilisé en sociologie et anthropologie.

Les travaux y faisant référence ne le définissent pas, et l'utilisent dans des analyses relatives à l'adolescence des jeunes d'origine immigrée aux États-Unis, et à la construction discursive familiale (Nguyen, 2013 ; Nguyen & Ferguson, 2019). Dans ce travail, le concept sera mobilisé plus largement à l'échelle du groupe, incluant les discours identitaires et les pratiques quotidiennes. Les deux notions permettront également de replacer ces dynamiques dans l'analyse des relations de pouvoir, en jouant sur les deux niveaux que sont l'espace du groupe, et celui de la société dans son ensemble. En effet, le concept de navigation nous permettra de nous détacher d'une vision trop centrée sur le groupe, qui pourrait amener à considérer ces populations comme des « cas » a-historiques et a-contextuels, pour justement investir l'interstice ouvert par l'hybridité, celui d'être membre d'un groupe très endogame, tout en étant tout autant membre à part entière d'une société nationale.

La suite de la thèse est divisée en six chapitres. Le premier chapitre concerne la revue critique de la littérature portant sur les concepts, et son organisation en un cadre théorique pertinent. Il se construit autour d'une analyse des littératures ayant pour objet la construction identitaire collective, en insistant sur la dimension dynamique d'allers-retours entre analyses des structures identitaires et celle des actions individuelles. On verra ici l'évolution des différents angles d'approche et l'affinage des questionnements sur la construction et la transformation des frontières sociales, et les dimensions relationnelles et symboliques de celles-ci. Cette revue de la littérature sera également couplée à une présentation des analyses sur la résistance qui permettent de soulever des contradictions profondes dans la construction identitaire.

Le deuxième chapitre est une présentation méthodologique conséquente et réflexive

sur les enjeux d'investigation et d'éthique qui se sont posés lors de la collecte des données. Cette section est articulée comme une réflexion autour de l'évolution des méthodes de collecte de données sur le terrain, éclairée par la revue de la littérature. Ces méthodes seront présentées en regard de ce qui était prévu avant la phase d'enquête, et traiteront de l'adaptabilité nécessaire pour enquêter sur des terrains « fermés ».

Le troisième chapitre est une mise en contexte des cas étudiés. Il s'agit d'une présentation factuelle de l'histoire des *Asians* sur le continent africain. Mais cette mise en contexte veut aussi « banaliser » cette histoire particulière en l'inscrivant de manière beaucoup plus générale dans les transformations politiques, sociales, et philosophiques des deux pays. Finalement, ce chapitre sera le moyen d'inscrire les populations d'origine indienne dans une histoire africaine, et non une histoire diasporique.

Les chapitres suivants correspondent aux questions soulevées dans l'introduction et se concentrent sur les cas particuliers des *Asians* en Tanzanie et en Ouganda. Le chapitre quatre présente les dynamiques de construction d'une catégorie « *Asians* » dans les sociétés tanzanienne et ougandaise. Dans ce chapitre, les communautés seront présentées dans leur rapport au reste de la population, c'est-à-dire comme un groupe distinct, qui semble relativement homogène. Le chapitre est construit autour de trois axes, la place des *Asians* dans l'espace urbain, leur place économique, et leur rapport au jeu politique. Le fil transversal de ces parties est de présenter la construction d'une catégorie *Asian* dans l'espace public comme le résultat d'assignations extérieures liées au contexte politique et économique, mais qui également sont investies et utilisées par ces populations dans la réalisation de leurs intérêts.

Le chapitre cinq s'intéresse à ce qui se passe à l'interne, aux modalités de construction de formes d'identification collectives au sein du groupe. Les données présentées

prendront deux directions : d'une part, le chapitre mettra en lumière le rôle des structures communautaires dans l'organisation de la vie personnelle des individus. D'autre part, elles révéleront les tensions et les ambiguïtés de cette construction collective dans les positionnements identitaires individuels. Ce qui sera mis en avant est l'existence d'allers-retours constants entre volonté de maintenir une frontière sociale rigide, et tentatives de fluidification de cette frontière chez l'ensemble des participants. Plus largement, ce chapitre présentera les communautés *Asians* de Tanzanie et d'Ouganda comme des groupes extrêmement hétérogènes, à l'opposé de l'image véhiculée dans les discours publics et qui illustrée par la catégorisation englobante du terme « *Asians* ».

Le chapitre six est un chapitre analytique construit comme une proposition de joindre les deux domaines précédemment présentés. Ce chapitre est consacré à l'articulation entre l'ambiguïté des processus de construction identitaire au sein du groupe et la construction d'une place spécifique dans la vie publique. Le chapitre traitera de la construction de la frontière à l'interne, par le partage collectif de référents culturels et des limites de cette construction. C'est au regard de ces limites que sera largement développée l'idée de navigations identitaires comme un outil permettant de dépasser les limites des théories présentées dans la revue de la littérature. La présentation des processus de *gatekeeping* comme des positionnements individuels ponctuels par rapport à la frontière permettra de dépasser l'opposition trop schématique entre tenants d'une frontière rigide et individus *borderlines* cherchant à la fluidifier. La dimension collective des navigations identitaires sera apportée par une compréhension de la situation d'ambiguïté de ces populations dans l'espace public comme une dynamique d'investissement des catégories qui leur sont assignées et qui permet la navigation entre un statut imposé et une identité sociale revendiquée.

La conclusion reprend les principaux apports de chaque chapitre en une synthèse

finale ayant pour objet l'élaboration d'une réflexion plus générale sur les dynamiques de la construction identitaire, et sur les tensions qui la traversent. L'attachement à traiter de ces dynamiques dans leur expression quotidienne, c'est-à-dire dans les formes qu'elles prennent dans les actes de tous les jours, permettra de proposer des nuances à des catégories analytiques rigides en invitant à penser l'articulation des navigations identitaires entre recherche de satisfaction d'intérêts personnels, et négociation collective de la place d'un groupe dans des sociétés qui les maintient dans des situations de relative marginalité. Elle reviendra sur l'enjeu de la comparaison, et mettra en avant l'importance du contexte historique pour comprendre les contraintes, et les possibilités qu'ont les *Asians* en Tanzanie et en Ouganda de naviguer la frontière sociale. La conclusion reprendra également les angles morts du travail pour engager la discussion sur l'ouverture de nouvelles pistes de recherche.

Chapitre 1

Revue de la littérature et cadre théorique

L'interrogation centrale de cette thèse est celle de la construction identitaire à l'œuvre au sein d'une population particulière, et la façon dont cette identité construite influence les relations de cette dernière avec le reste de la société dans laquelle elle évolue. En cela, la recherche se confronte à deux aspects à traiter, celui de l'identité de groupe, et celui du rapport qu'entretiennent les membres de ce groupe avec cette identité. La notion d'identité sociale renferme toute la problématique du rapport entre le collectif et l'individuel, le déterminisme et le structuralisme social et l'agencéité individuelle. On sort de l'individualité pour entrer dans ce qui « fait société », c'est-à-dire l'articulation entre la subjectivité et l'appréhension de soi et le prescriptif, soit le partage d'un statut partagé et reconnu par l'extérieur. Très simplement, l'identité collective renvoie à l'identification d'un individu à un ensemble de règles, de valeurs et de normes sociales qu'il auxquelles il se conforme, ou qu'il critique tout en reconnaissant le bien-fondé et la légitimité. Cette conformité est évidemment à la fois volontaire (l'individu respecte les normes parce qu'elles lui semblent *justes*, parce qu'elles correspondent à des convictions profondes en ce qui concerne les façons de penser la société à laquelle il appartient) et imposée (le non-respect des normes impliquant l'exclusion du groupe social) et inconsciente. De cette définition extrêmement succincte, on retiendra le terme d'*identification* qui apparaît comme essentiel dans la compréhension de la problématique proposée. En effet, parler d'identification plutôt que d'identité introduit une dimension dynamique, celle de la (re) construction des règles, valeurs, et normes en question. Il ne s'agit évidemment pas de nier une certaine lourdeur de l'identification sociale ou sa reproduction, mais d'aller au-delà pour comprendre des mécanismes peut-être plus subtils, et

certainement parfois contraires à ces caractéristiques.

Cette revue de la littérature est construite autour de l'évolution des réflexions scientifiques qui se sont attachées à comprendre et déconstruire les mécanismes de la construction identitaire. Il s'agit de mettre en lumière les différents courants d'analyse et la manière dont ceux-ci conceptualisent et interrogent le concept d'identité ou de construction identitaire. En partant des volontés de déconstruire la notion d'identité pour la rendre polysémique et ainsi mieux adaptée à rendre compte de réalités variées (tant en termes temporels que géographiques), cela permet également de se détacher du choix méthodologique classique dans les recherches sur l'identité, qui est l'angle d'approche entre une analyse basée sur les structures qui forment le socle de la construction identitaire et une analyse considérant les choix faits par les individus comme la principale variable de l'identité. Bien sûr, ce choix est avant tout une question de rigueur scientifique, et n'a pas d'existence réelle. Il est cependant rendu nécessaire par le besoin de compréhension complète des mécanismes opérant au sein des deux niveaux d'analyse, soit individus et structures. Plus simplement, se concentrer sur l'analyse des structures implique de délaisser partiellement les actions individuelles dans l'analyse, et vice-versa. Néanmoins, il s'agit ici d'aller au-delà de ce choix et de dépasser cette opposition en choisissant une approche en forme « d'aller-retour » entre les deux niveaux (Brettel, 2003; Wimmer, 2008). Les travaux présentés dans ce chapitre invitent naturellement à garder en tête cet aller-retour, en étant proposés comme une sorte de discussion entre les deux niveaux d'analyse.

La revue de la littérature est construite selon trois parties. La première s'intéresse à la construction des frontières sociales dans une perspective relationnelle, c'est-à-dire à l'émergence de frontières entre des groupes en relation entre eux. Il s'agit de mettre en avant le travail de construction et de négociation de ces frontières en les replaçant dans un

ensemble de relations de pouvoir. La deuxième partie se concentre sur un aspect spécifique de cette construction, à savoir la construction symbolique à l'œuvre au sein d'un groupe. L'accent est mis sur les pratiques de définition des normes internes au groupe, et sur les stratégies des individus pour préserver ou contester ces normes. Enfin, la dernière partie propose de relier les analyses sur l'identité avec celles portant sur les relations de pouvoir, et notamment les apports issus de la littérature sur la résistance qui fait ressortir certaines contradictions dans les processus d'identification. La conclusion est une synthèse de ce croisement et justifie l'identité comme point d'entrée de la thèse. Cette revue de la littérature mettra en avant la recherche de déconstruction de concepts pensés initialement comme relativement rigides, pour en faire ressortir les ambiguïtés et la nécessité d'introduire plus de fluidité tant dans les analyses des phénomènes touchant à l'identité et aux relations de pouvoir. Néanmoins, la conclusion soulèvera également les principales limites de ces évolutions. Nous retiendrons notamment les difficultés à conceptualiser les notions de fluidité et d'hybridité, et paradoxalement leur tendance à apporter une nouvelle forme de rigidification des catégories qu'elles cherchent justement à déconstruire.

Pour dépasser ces limites, la dernière partie du chapitre sera la construction d'un cadre théorique pertinent. En reprenant les apports des théories sur la construction identitaire, je dépasserai ce qui forme la problématique centrale en introduisant l'idée de navigations identitaires qui prennent des formes individuelles et collectives. Je proposerai d'utiliser les théories de l'hybridité comme des outils opérationnels permettant de penser la navigation identitaire comme un moyen d'investir les espaces de production d'identification, qui se définissent par les interactions entre les membres d'un même groupe. À partir d'une compréhension fine des dynamiques identitaires ambiguës qui se construisent au sein d'un groupe, je proposerai d'apporter une dimension collective qui prend la forme de

transformations des relations entretenues avec le reste de la société.

I. Construction et transformation des frontières sociales

La construction relationnelle de l'identité

Une large part de la littérature sur l'identité s'est construite à travers l'analyse de l'ethnicité. L'ensemble des recherches portant sur l'identité, et sur leur compréhension de la notion peut être synthétisé autour d'une opposition entre tenants d'une identité rigide, relativement a-historique, et figée et défenseurs d'une identité évolutive et adaptable selon les contextes et les individus en présence.

Les premières tentatives d'analyse systémiques de la construction identitaire sont principalement illustrées par les travaux de Shils et de Geertz. En 1957, Shils observe que l'attachement familial « *was not merely to the family member as a person, but as a possessor of certain especially "significant relational" qualities, which could only be described as primordial* ». Apparaît ici le concept central de compréhension : l'idée selon laquelle les relations entre les individus d'un même groupe familial se construisent autour d'un lien qui dépasse les individualités de chacun, un lien dit primordial. Selon les termes de Shils, cela signifie que « *attachment to another member of one's kinship group is not just a function of interaction It is because a certain ineffable significance is attributed to the tie of blood* » (Shils, 1957, p.142). Si le terme attire l'attention, c'est Geertz qui le développe plus

longuement, qui lui donne un sens, et en nuance fortement les présupposés les plus « durs » :

By primordial attachment is meant one that stems from the 'givens'- or, more precisely, as culture is inevitably involved in such matters, the assumed 'givens' - of social existence: immediate contiguity and kin connection mainly, but beyond them the givenness that stems from being born into a particular religious community, speaking a particular language, or even a dialect of a language, and following particular social practices. These congruities of blood, speech, custom and so on, are seen to have an ineffable, and at times overpowering coerciveness in and of themselves (Geertz, 1973,p. 259).

Ces travaux ont posé les bases des analyses primordialistes, et de ceux qui en découlent, posant deux principes : Tout d'abord, que la formation de groupe est constituée par des attachements personnels et des affinités primordiales. En d'autres termes, les identifications primordiales sont les premières à être développées par les individus, et renvoient avant tout à des liens naturels entre individus, qui se reproduisent de façon externe à toute relation entre groupes. D'autre part, les individus attribuent une importance ineffable à cette identification, c'est-à-dire que celle-ci ne peut être consciemment ni modifiée, ni critiquée. Enfin, ces définitions se basent sur une utilisation problématique des émotions et des sentiments. En effet, ces analyses considèrent l'appartenance à un groupe et le respect de règles et normes par les individus comme le produit d'une forme de confusion mentale de l'individu qui associe l'appartenance au groupe aux liens familiaux. S'intéressant particulièrement aux identités ethniques, et sans s'inscrire dans ce courant d'analyse, Horowitz suggère qu'il est possible « *ethnic groups to think in terms of family resemblances ... and to bring into play for a much wider circle those concepts of mutual obligation and antipathy to outsiders that are applicable to family relations* » (Horowitz, 1985, p.57). Dans le courant primordialiste, ces sentiments ethniques comme familiaux ne sont pas interrogés dans leur construction sociale (sauf chez Geertz) : au contraire, ils sont analysés comme « purs », semblent exister de fait et être implicites aux relations. Ces deux

aspects ont été largement critiqués, principalement par les apports des études s'interrogeant sur la fluidité des constructions ethniques en Afrique subsaharienne et sur celles des populations migrantes (Brubaker, 2001; Lustick, 2001). Les critiques portent autant sur le contenu de la définition, que sur sa force analytique en termes de concept sociologique.

Une deuxième position propose plutôt de concevoir l'identité ethnique comme un processus tout autant qu'un état statique (*devenir* tout comme *être*). Il s'agit donc de penser l'identité comme une relation et soumise à des situations précises et fluctuantes. Cette conception amène à penser l'identité comme soumise à des transformations constantes, selon les contingences historiques et de pouvoir, selon les virages faits par la mémoire collective et ses mythes. Cela implique des fluctuations dans la valorisation de faits historiques, de valeurs, et de normes. En clair, ce qui est valorisé à un moment donné au sein d'un groupe ne le sera pas une ou deux décennies plus tard (Chandra & Wilkinson, 2008). L'identité culturelle se construit entre autres en regard des relations de pouvoir. Ce qui est perçu comme étant le fondement d'une identité commune à un moment l'est parce que cela fait sens dans le jeu politique (au sens le plus large : celui des relations de pouvoir dans les champs sociaux, économique, culturel, politique...) actuel. À partir de cette définition, l'importance n'est pas l'identité en elle-même, mais plutôt les processus d'identification menés par des individus, des acteurs sociaux, pour se réclamer d'une culture commune. Nagel mentionne ainsi que « *ethnicity is best understood as a dynamic, constantly evolving property of both individual identity and group organization* » (Nagel, 1994), p. 152). Dans le cadre de la construction sociale plus large, cette conception invite donc à s'interroger sur les modalités de construction de l'appartenance au groupe dans un contexte précis. L'identification n'est plus un a-priori de la vie sociale, mais au contraire est le produit des relations (entre différents acteurs) qui prennent place au sein de cette dernière.

En refusant de concevoir l'immutabilité identitaire et pour documenter cela, Laitin a mené une enquête d'envergure, cherchant à cartographier l'évolution des identités ethniques au Kenya. Il note que :

A saleswoman in a Kenyan market might present herself as a Luo to a customer speaking that language (as her mother was a Luo- speaker), as a Kikuyu to a customer in an expensive suit (as her father was a Kikuyu), and as a Swahili to her neighbor in the market (as Kiswahili is the lingua franca of East African tradespeople). An American social scientist who asked for her ethnic identity, might get "Kenyan" as a response. (Laitin, 2001, p. 16)

Cet exemple nous semble moins révélateur de la persistance d'une ethnicité primordiale qui serait l'identité Kikuyu (liée à l'ascendance patrilinéaire) que de la fluidité identitaire de la participante selon ses interlocuteurs. Laitin retient de cette situation que « *ethnicity may be situational, but there are rules in each society how best to code people* » (Laitin, 2001, p. 16). Il s'agit alors de s'interroger sur ces règles, et leur évolution. Un apport essentiel du courant constructiviste est ainsi sa capacité à permettre l'analyse d'une identité ethnique dans sa relation aux autres groupes. Il suppose donc de s'interroger sur les frontières des groupes ethniques, en considérant celles-ci de façon tout aussi dynamique et relationnelle, leur forme et les relations qu'entretiennent les individus vis-à-vis de celles-ci.

Fluidité des frontières sociales

Un point d'entrée privilégié pour aborder la question de la construction ethnique est en effet celui des frontières entre les différents groupes. En 1969, Barth pose la question du maintien de frontières entre des groupes ethniques dans des cas où ces groupes ne se

distinguent pas forcément entre eux, ou lorsque ces frontières sont franchies par les individus au cours de leur vie. Il s'agit donc d'une compréhension dynamique de la notion de frontières, celle-ci se construisant au sein d'une relation constante entre les différents groupes, et les individus qui les composent (Barth, 1969). À partir de ces observations, les recherches qui suivent vont porter le regard analytique les modalités de construction des frontières ethniques, et sur les modalités de modification de celles-ci. Tilly (2004) et Wimmer (2008) proposent tous les deux une schématisation complexe des différents types de frontières ethniques, et de leur éventuelle évolution. Ces deux modèles sont construits de façon extrêmement dynamique, puisque leur but est d'évaluer les mécanismes impliqués dans la reproduction des frontières ethniques et nationales à travers les contextes (Jackson, 2015).

D'un côté, Wimmer centre son analyse sur la variabilité des frontières ethniques dans une approche d'inspiration situationniste, son modèle voulant expliquer « *the varying features of ethnic boundaries as the result of the negotiations between actors whose strategies are shaped by the characteristics of the social field.* » (Wimmer, 2008, p.973). L'auteur se détache néanmoins de ces approches, qui postulent que l'importance des différents aspects de différenciation ethnique dépend du contexte de la situation et des caractéristiques des personnes en interaction, en mettant en avant les apports de l'approche pluraliste (voir notamment (Despres, 1975; Giddens, 1984) et notamment l'existence de forces sociales surplombant celles qui émergent des contextes sociaux spécifiques et qui rendent certains niveaux de distinction catégorielle plus importants que d'autres au cours de la vie des individus. Il s'agit ici d'arriver à identifier des dynamiques fortes, relativement détachées des contingences quotidiennes (relativement, parce que bien évidemment ces forces s'inscrivent toujours dans un contexte), qui détermineraient les « choix » d'identification faits par les individus. À travers ce modèle dynamique, Wimmer réconcilie le

niveau macro-structurel de départ de l'analyse avec l'étude de l'agencéité individuelle en faisant dialoguer les deux au niveau intermédiaire, en s'intéressant à l'agencement entre super-structures et choix individuels. De cela il faut retenir que les frontières entre groupes se construisent à différents niveaux, que ceux-ci sont interreliés, et qu'il faut donc concevoir de manière dynamique toute frontière, celle-ci étant appelée à être renforcée, critiquée, discutée, bref négociée de façon à être opérationnelle selon trois principaux facteurs : le contexte institutionnel (soit le contexte historique), la place hiérarchique du groupe dans les relations de pouvoir entretenues avec les autres groupes, et les réseaux politiques mis en place au cœur des deux dynamiques précédentes.

Cela rejoint les travaux de Tilly, tout en étant plus dynamique, qui propose de déterminer trois types de mécanismes liés à la transformation des frontières sociales (Tilly, 2004). La différence porte sur la nature des mécanismes entre ceux « *1) causing boundary change, (2) consisting of boundary change, and (3) producing consequences of boundary change.* » (Tilly, 2004, p.213). Là encore, l'accent est mis sur les relations sociales, qui sont pour Tilly à la base de possibles évolutions de frontières sociales. Chez Tilly, l'intérêt se porte sur la recherche de mécanismes « durs » présents dans les dynamiques de transformation, c'est-à-dire de mécanismes qui « *involve indistinguishably similar transfers of energy among stipulated social elements, 2. produce indistinguishably similar rearrangements of those social elements, and 3. do so across a wide range of circumstances.* » (Tilly, 2004, p.217). En d'autres termes, cette approche postule l'existence de dynamiques de transformation sociale qui transcendent les contextes historiques, sociaux, économiques et politiques et sont donc observables dans un large éventail de situations, mais qui prennent forme de façon originale dans chaque situation particulière, tout en ayant des conséquences semblables.

Des travaux de Barth à ceux plus récents, l'analyse de la construction et de la

transformation des frontières ethniques et sociales s'attache à considérer l'appartenance à un groupe comme une donnée évolutive et dont les modifications sont à lier à la transformation des relations entre différents groupes. Ces études s'inscrivent également dans une dynamique plus large de reconsidération de ces relations, et de la façon dont les sciences sociales les abordent. Ainsi, le degré de violence à l'œuvre dans la transformation des frontières sociales n'est plus un objet pertinent pour étudier et comprendre ces relations, bien au contraire. En refusant de se concentrer sur les conflits précédant une reconfiguration des relations ou émergeant à la suite de cette dernière, les recherches les plus récentes permettent d'investir tout autant le « point de rencontre » qu'est la définition de la frontière elle-même comme un événement temporellement situé, que les transformations lentes et ambiguës qui peuvent avoir lieu de chaque côté de cette frontière. Se détacher d'une lecture en termes de conflit permet de rendre mieux compte des évolutions des relations entre groupes, en incluant les dimensions de négociations, de regroupement. Ainsi, le point de départ des réflexions se construit sur l'affirmation selon laquelle une identité sociale spécifique ne peut se faire qu'au regard d'une autre identité, à laquelle on s'oppose. En cela, chez ces auteurs, l'important n'est pas tant les traits culturels caractéristiques d'un groupe social, mais ceux qui sont utilisés pour maintenir une distinction. C'est l'angle investi dans la littérature se construisant autour de ces études qui va être présenté, la construction de ces traits culturels au sein du groupe étant un des « pré-requis » des modèles présentés.

L'importance du « *cultural stuff* » dans la construction des frontières

Selon Barth, la culture est conséquence ou implication de l'établissement et de la reproduction des frontières entre les groupes ethniques. Allons plus loin avec Leach (1954) qui affirme que l'identité d'un groupe se construit à travers les échanges qu'il entretient avec les sociétés qui l'entourent. La pérennisation d'une culture spécifique à un groupe particulier est donc directement à lier aux relations qu'entretient ce groupe avec les autres. L'expression de « cultural stuff » empruntée à Barth est révélatrice de la place secondaire donnée à la « culture » dans les premières analyses des frontières sociales, suivant la formulation selon laquelle « *it is the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff that it encloses* » (Barth, 1969, p.15). Elle renvoie à l'idée qu'il existe en effet un ensemble de mécanismes d'inclusion et d'exclusion à l'œuvre dans la construction des groupes ethniques, mais que celui-ci n'est pas prépondérant dans les négociations des frontières. Si l'analyse de la culture dans les approches des frontières sociales n'a pas été immédiate, elle prend aujourd'hui une place centrale, sans être toujours investie. Comme le souligne Tajfel,

Les caractéristiques de son propre groupe (son statut, sa richesse ou sa pauvreté, sa couleur de peau, sa capacité à atteindre ses buts) n'acquièrent de signification qu'en liaison avec les différences perçues avec les autres groupes et avec leurs différences évaluatives [...] un groupe devient un groupe en ce sens qu'il est perçu comme ayant des caractéristiques communes ou un devenir commun, que si d'autres groupes sont présents dans l'environnement. ((Tajfel, 1972, p. 295).

Pourtant, les études menées auprès de groupes culturels minoritaires notent l'importance du symbolisme dans la construction et surtout la rigidité des frontières. On définit ici la « culture » comme l'ensemble des normes et valeurs partagées et reproduite au sein d'un groupe défini. Ces études sont d'autant plus importantes qu'elles permettent de dépasser l'imaginaire ethnique des groupes sociaux pour interroger un plus grand ensemble de littérature. Ainsi, les travaux successifs s'intéressent aux frontières entre classes sociales

(Bourdieu & Passeron, 1970; DiMaggio, 1987; Lamont, 1992; Lamont & Molnár, 2002), et mettent en avant la correspondance existante entre la construction symbolique (le « capital culturel » chez Bourdieu) et les frontières sociales en insistant sur les mécanismes d'identification symbolique en action dans la construction de ces frontières.

Allant plus loin, des travaux menés sur la construction symbolique à l'œuvre au sein des groupes diasporiques vont investir la possible collusion entre frontières ethniques et sociales. Ainsi, l'analyse des différentes diasporas indiennes à travers le monde permet de faire le lien entre des pratiques de reproduction culturelle et l'organisation sociale des différents groupes. La comparaison entre les Indiens de Trinidad et ceux de l'Île Maurice montre que les deux populations ont développé des valeurs et des manières de faire différentes, en réponse ou en réaction à la place qu'ils occupent au sein de la société d'accueil. À Trinidad où ils se sont installés en tant que businessmen, les populations ont investi des stéréotypes liés à cette activité, valorisant leur sens du commerce au détriment d'un investissement du jeu politique. À l'inverse, à Maurice où leur présence est rendue visible par la place qu'ils occupent au sein de l'appareil politico-administratif, ils déplorent leur manque de culture commerciale (Eriksen, 2010). Dans les deux cas, ce sont les relations construites avec les autres groupes en présence qui a amené à la construction d'une identité perçue comme spécifiquement ethnique, et qui est elle-même un des soubassements des frontières sociales dans les deux sociétés. Il y a donc deux composantes à une frontière sociale : celle relevant d'une séparation symbolique, et celle illustrée par la séparation « physique » entre les différents groupes.

Cet exemple montre aussi l'importance de la perception que les membres ont d'un groupe de leur place dans les relations qu'ils entretiennent avec les autres acteurs en présence, et du rôle joué par cette perception dans la reproduction des frontières, et dans les processus de catégorisation et d'identification. Dans une approche différente, Scott produit les mêmes

observations à propos des paysans malais. Dans son étude du « *hidden transcript* », il montre l'importance de la construction symbolique qui prend place au sein d'un groupe dominé, et l'importance de celle-ci dans la perception qu'ont les individus des frontières entre dominants et dominés (Scott, 1990). Dans ce dernier cas, le théâtre et l'art sont autant d'exemples de marqueurs culturels qui forment cette frontière, et permettent la distinction entre ceux qui comprennent et véhiculent ces éléments, et ceux vers qui ces derniers sont dirigés. Lamont et Molnar produisent une revue extensive de ces littératures, et font ressortir l'élément central, à savoir que les frontières symboliques sont des composants essentiels et nécessaires à l'existence des frontières sociales (Lamont et Molnar, 2002).

Catégorisations et enjeux de pouvoir

S'interroger sur la construction des frontières sociales entre différents groupes est naturellement allé de pair avec une réflexion sur les enjeux politiques et sociaux liés à cette construction. Pourquoi et comment certaines frontières deviennent des lieux d'affrontements entre groupes ? Quels sont les aspects politico-administratifs de ces frontières ?

L'étude des conflits entre différents groupes a été principalement lancée par Horowitz et sa réflexion sur les conflits entre groupes ethniques (Horowitz, 1985). Le titre de l'œuvre, *Ethnic Groups in Conflict*, ne doit pas nous amener à l'erreur de croire qu'Horowitz considère des identités différentes comme des sources inéluctables de conflits entre les individus (Horowitz, 1985). Bien au contraire, son travail s'intéresse aux formes d'organisations sociales et politiques qui apparaissent avec la construction de frontières

sociales. Son point se trouve dans la malléabilité des frontières ethniques et leur flexibilité quant aux contextes politiques et économiques au sein desquels elles s'inscrivent. Contrairement au titre de l'ouvrage, Horowitz soutient que les expressions dures des antagonismes ethniques et les affrontements ne forment pas la norme des relations, celles-ci étant surtout caractérisées par l'investissement de l'identité comme outils de légitimité politique. À partir de ces observations, différentes littératures se sont attachées à étudier la construction d'identités stratégiques, soit le passage des identités culturelles à des identités politiques. Ces littératures émergent également dans une période de ré-intensification des conflits dans différentes parties du monde. Il y a alors dans ces travaux plusieurs enjeux. Celui de faire avancer le savoir scientifique bien sûr, mais aussi celui de déconstruire les discours publics réduisant trop souvent ces conflits à des affrontements ethniques.

Les générations successives de travaux africanistes se sont attachées à montrer les enjeux de catégorisation du point de vue étatique et des politiques publiques, mais également leur influence dans la façon dont les différents groupes sociaux se perçoivent. Bayart s'attache ainsi à mettre en avant la qualité utilitaire de l'identité dans la compétition pour les ressources de l'État. Les identités ethniques ne font sens que lorsqu'elles sont mobilisées pour affirmer une forme de distinction par rapport aux autres, et permettent alors la cooptation de ressources au nom du groupe qui — au moins dans les discours — doit bénéficier des retombées (Bayart, 1989; Lynch, 2007). Dans ces cas, Mamdani voit plus dans les identités actuelles une forme d'héritage de la colonisation du continent. Les frontières entre groupes ethniques ont été rendues rigides par l'action coloniale qui a vu dans ces différences un outil de division de populations potentiellement en lutte contre les colons. De là, les conflits actuels ne se basent pas sur un antagonisme ethnique qui existerait de façon a-historique, mais sur la négation de l'ordre ethnico-politique tel qu'il a été mis en place par les

colons (Mamdani, 1996, 2005). Allant plus loin, il analyse également la catégorisation étatique entre groupes indigènes et ceux issus de migration comme une distinction artificielle permettant, à l'époque coloniale et après, de transformer des identités culturelles en identités politiques. Ainsi, la labellisation de certaines identités devient un moyen de reconnaissance de ceux pouvant participer à la vie démocratique et, par-là, un moyen de participer aux formes de la redistribution des richesses publiques (Desrosières, 1993; Fraser, 2005; Martiniello & Simon, 2005). Il ne s'agit ni plus ni moins que de reconnaître la *légitimité* de certains groupes à utiliser l'appareil politico-administratif et ses ressources au détriment d'autres groupes. On peut alors parler d'identités stratégiques, puisqu'il ne s'agit pas uniquement de constater l'existence de groupes différents dont les membres partagent des pratiques, mais également de s'interroger sur les façons dont ces identités sont investies et s'articulent au sein des sociétés.

La concurrence énoncée et perçue au travers d'un prisme identitaire (ethnique, religieux, etc.) pour des ressources telles que l'emploi, le logement et l'influence politique affecte ainsi l'intensité des frontières ethniques (Olzak, 1992). Ces observations supposent que la concurrence pour des biens rares « active » l'identification ethnique en liant les intérêts individuels à ceux du groupe plus large. Les personnes dont les intérêts propres sont favorisés par l'appartenance à un groupe sont plus susceptibles de s'identifier à ce groupe. Ces théories sont particulièrement développées dans les études portant sur le multiculturalisme de l'Île Maurice, où la population est constituée de différents groupes ethniques, religieux, sociaux clairement délimités. Encore une fois, l'idée sous-jacente est très utilitariste, les groupes les plus importants servant de moyen efficace pour accéder à des opportunités politiques ou économiques dans un environnement changeant et compétitif. Ainsi, il pourrait être plus avantageux dans certains cas de se revendiquer d'un groupe large (Indiens) plutôt que d'un

sous-groupe (hindou), car le premier permet d'accéder à un ensemble de biens et ressources plus large. En bref, à chaque catégorisation identitaire est associé des intérêts, délimités par une frontière (Bates, 1944; Cohen, 1974; Hechter, 1975; Olzak, 1992; Patterson, 1975; Yancey, Eriksen, & Juliani, 1976; Young, 1983). Pourtant, le travail de Hempel fait ressortir des nuances plus marquées (Hempel, 2009). Son étude sur l'Île Maurice propose une graduation du lien entre affiliation ethnique et accès à des ressources, permettant alors de relativiser le lien fait par les approches utilitaristes. Elle montre ainsi que l'identification forte à un groupe est plus à lier avec l'absence d'accès aux ressources en dehors de cette appartenance. En d'autres termes, cette approche suggère que l'existence d'une compétition entre différents groupes pour de mêmes ressources devient un facteur de rigidification des frontières sociales lorsque les structures institutionnelles, politiques et économiques du pays produisent moins d'opportunités d'accéder aux ressources que celles existant à l'intérieur du groupe.

L'ensemble des travaux fait ressortir un point central : celui des stratégies mises en place par les groupes minoritaires pour accéder aux ressources économiques et politiques (Berry, 2011; Fenton, 2003). Ces théories sont elles aussi incomplètes, car elles ne permettent pas de penser la multiplicité des formes d'identifications identitaires au sein d'un groupe ou d'un individu, ainsi que la possible contradiction entre celles-ci. En effet, les études de la compétition entre groupes pour le contrôle des ressources nous invitent ici à nous intéresser à un aspect spécifique de la construction identitaire, celui des relations entre le groupe et les individus qui le composent. Ainsi, l'exemple donné en première partie sur l'identification Kikuyu Kenyans, et celui sur la compétition entre groupes dans la population mauricienne suggèrent tous deux que l'identification à un groupe peut être partielle, multiple, dépendante

des situations.

II. Identités fluides et hybrides : Négociations des frontières sociales

Faire groupe

Les modalités de construction d'un groupe culturellement homogène, ou du moins suffisamment homogène pour se présenter en tant que groupe particulier, ont été présentées comme des prérequis à la construction des frontières sociales. L'élément central des travaux recueillis dans cette littérature est celui de l'importance du symbolisme dans la construction d'une identité partagée au sein d'un groupe donné. La psychologie sociale s'est particulièrement intéressée au « partage narratif », c'est-à-dire à l'établissement d'une relation personnelle avec un discours véhiculant une façon de comprendre l'histoire du groupe partagée par l'ensemble de ses membres (Liu & László, 2007). Il s'agit donc de construire ce que les auteurs nomment la représentation sociale de l'histoire, représentation qui elle-même concourt à la mise en place de structures temporelles propres à créer un sentiment d'appartenance au sein du groupe. L'accent est mis sur les origines ou les traditions et leur continuité au fil du temps, capables de former une « communauté symbolique » (sur ce point, l'ouvrage de référence est certainement celui d'Anderson (1983). Mais ce partage narratif s'accompagne d'un partage de pratiques communes, le groupe étant alors défini comme une « communauté de pratiques ». En effet, le partage d'une identité commune ne se fait pas

uniquement à travers l'apprentissage de symboles, mais aussi, et surtout pour de nombreux chercheurs, à travers l'apprentissage de pratiques produisant – et reproduisant -- du sens (Cohen, 1985). Comme Wenger l'a également suggéré, l'action de participer aux activités du groupe se réfère « *not just to local events of engagement in certain activities with certain people, but to a more encompassing process of being active participants in the practices of social communities and constructing identities in relation to these communities* » (Wenger, 1998, p. 4). Ainsi, la participation n'est pas seulement physique, elle renvoie à la fois à l'action et à la connexion créée avec le groupe. La participation apporte une *possibilité de reconnaissance mutuelle* et la capacité de négocier le sens donné à cette identité. En ce sens, l'identité est donc le produit résultant d'un partage par l'ensemble des membres du groupe social de pratiques et de façons de voir le monde. En tant que pilier d'une structure sociale, elle permet le maintien et le renforcement de la cohérence sociale au sein du groupe. La notion de « localité » développée par Appadurai, entre autres, rend possible de conjuguer les dimensions sociales et spatiales de la construction identitaire. Ainsi, en postulant que les rituels sociaux ont un double enjeu, n'étant pas « *simply mechanical techniques for social aggregation but social techniques for the production of 'natives'* » (Appadurai, 1995, p. 205), le concept semble inclure la notion d'actualisation de pratiques identitaire. L'imaginaire collectif d'un groupe est ainsi vu comme adaptatif au contexte dans lequel il se déploie : il s'adapte et se transforme pour permettre aux processus d'identification de continuer à produire du sens pour des individus singuliers et évoluant dans des lieux différents.

Les travaux portant sur les groupes diasporiques d'origine indienne permettent de mieux décrire cette adaptation de manière claire : si ces populations se considèrent toutes comme faisant partie d'une communauté religieuse transnationale, les pratiques quotidiennes d'identification des individus sont adaptées aux situations locales. L'identité indienne,

spécifique à l'environnement diasporique, est construite sur des dynamiques de revitalisation d'une identité passée. Cette revitalisation n'existe pas « par hasard », mais se construit en réponse aux dynamiques politiques et sociales prenant place dans le pays d'accueil (Hempel, 2009; Leclerc, 2010; Sinha, 2014; Tambiah, 2000). Comme le souligne Eriksen, il s'agit d'une identité adaptée au contexte national puisque « *the concept of 'Indian', as it is used in Trinidad, is a Trinidadian product, or rather, a modern identity fashioned from traditional materials* » (Eriksen, 2010, p.104). Cet exemple illustre la dimension extrêmement adaptative de l'imaginaire collectif: il se construit et se déploie ici dans un contexte spatio-temporel particulier, mais aussi en relation avec les autres groupes et aux enjeux des relations avec ces derniers.

En plus d'être adaptatifs, les mécanismes de construction d'un groupe requièrent d'être activés et maintenus de manière à « justifier » l'existence du groupe comme agrégat distinct du reste la population qui l'entoure. On a vu dans la première partie que certains de ces mécanismes relèvent de l'extérieur, il s'agit de la catégorisation du groupe par ceux qui l'entourent. Néanmoins, un autre ensemble de mécanismes prend place à l'intérieur du groupe. L'identité collective relie les individus à une communauté et à une cause plus grande qu'eux-mêmes, créant ainsi un lien presque organique entre cause individuelle et cause collective (Benford & Snow, 2000; Friedman & McAdam, 1992; Polletta & Jasper, 2001; Steinberg, 1999, 2002). Comme le souligne McArthur à propos des travaux de Lonsdale :

Lonsdale (1977) provided as good a formula as any for locating these moments of becoming: a "tribe", any community, becomes a "tribe" when a problem for one becomes "a problem for all", when one calls another to account and when this accountability and mutual assistance trumps the inevitable plurality and dissent of communal belonging. (MacArthur, 2013, p.355).

Un groupe existe en tant que tel, quand chaque membre est reconnu par les autres, et que la destinée de l'un est associée à celle des autres. En cela, la création et l'articulation des

limites d'un groupe font partie intégrante de l'identité collective. Les frontières favorisent la prise de conscience des points communs d'un collectif et délimitent efficacement qui est — et qui n'est pas — un membre légitime d'un groupe. Mais comme pour toute frontière, son existence, son tracé, et ce qu'elle délimite est le produit de rapports de pouvoir ; elle n'est ni neutre ni objective, ni même fixe puisqu'elle évolue avec l'évolution de ces rapports de pouvoir.

Ce travail de « policing » des frontières sociales s'effectue largement dans les discours, quotidiens ou officiels, à travers l'expression de qualités morales associée à l'identité du groupe ou, au contraire, à travers l'expression de défauts attribués à ceux ne faisant pas partie du groupe. Ce travail de contrôle interne au groupe n'est pas anodin, puisqu'il permet également de construire une « image » du groupe, et de considérer les actes individuels allant contre ces discours comme des exceptions venant des « *bad apples* » au sein du groupe (Diphorn, 2020). Comme le souligne Jodelet, « *social categorisation is based on perception, the formation of stereotypes and prejudice* » ((Jodelet, 1991 citée par (Markova, 2007, p. 229). Cela signifie que correspondre à ces stéréotypes peut devenir une façon de revendiquer une catégorisation sociale spécifique, d'affirmer un statut particulier et, de là, adopter des comportements permettant « *[the] pursuing of the group's goals* » (Reicher, 2004 reprinted par Markova, 2007, p.221). Pour autant, la définition des « buts du groupe » n'est que peu évoquée. Si ceux-ci sont souvent verbalisés par les représentants, nommés ou auto-proclamés, ils sont rarement le produit de consensus entre les membres du groupe, alors qu'ils sont pourtant produits par les relations de pouvoir entre ce groupe et les autres. Apparaît alors une autre question, celle des rapports de force prenant place au sein du groupe pour déterminer justement ces buts ainsi que désigner des « *bad apples* », qui seraient ceux qui n'adhèrent pas à ces objectifs, ou qui ne se comportent pas dans cet objectif. Prenons

comme autre exemple la situation des *Asians* est-africains, car il semble que cette question soit particulièrement saillante en ce qui concerne le sujet proposé. Il y a une énorme différence entre la façon dont ils sont identifiés et définis par les sociétés africaines [« if you are Indian, you are Indian »] et leur réalité factuelle. Les travaux d'Aminzade ou de Burton mettent en avant les évolutions de la perception de ces individus par le reste de la population et les gouvernements successifs (Aminzade, 2013b; Burton, 2013). En Tanzanie comme en Ouganda, des leaders nationalistes revendiquent une conception très essentialiste de l'identité reposant sur des notions de race, qui exclue ceux et celles, comme les Indiens, qui ne seraient pas autochtones au continent, quand bien même ils y seraient arrivés il y plus d'un siècle (Brennan, 2011; Fouéré, 2009). En revanche, déplacer la focale d'analyse montre une autre réalité. Les analyses sociologiques menées au sein de cette population sur des sujets ne traitant pas de l'identité mettent en avant l'existence non pas d'un groupe homogène, mais de sous-groupes religieux, géographiques, etc., qui ne sont pas identifiables aux catégories produites par l'extérieur (le reste des populations nationales) (Nagar, 1996, 1997). Ces différences ne sont pas anecdotiques, car elles signifient que les identifications faites par l'intérieur et l'extérieur du groupe sont différentes, mais s'articulent ensemble de façon suffisamment harmonieuse pour, semble-t-il, ne pas s'exclure l'une l'autre. Il faut alors chercher à voir quels sont les enjeux qui sous-tendent les définitions d'identités spécifiques dans les deux dynamiques pour comprendre les modalités des interactions qui prennent place. De cela, on dira que les mécanismes identitaires se construisent dans les frontières : ce que l'on « est » est le résultat des négociations entre la façon dont on se définit et la manière dont on est défini de l'extérieur.

Hybridité identitaire et stratégies d'individualisation

Les théories post-colonialistes de l'hybridité, majoritairement développées à partir d'études de populations marginales (femmes, diasporas, etc.) cherchent à penser l'ambivalence identitaire à partir des identités individuelles et collectives, ainsi que des actions entreprises par les individus au nom de ces identités de façon dynamique. Ainsi, l'identité individuelle est beaucoup plus perçue comme définie par les « routes » prises par les personnes que par leurs racines, par exemple (Murji, 2008). Reprenant les points saillants des *cultural studies*, ces nouvelles approches s'intéressent de la fluidité des constructions identitaires, en s'intéressant aux différents positionnements des individus selon les champs dans lesquels ils s'inscrivent. De là, les travaux sur l'hybridité montrent que l'on peut conjuguer plusieurs identités en même temps et les mobiliser en fonction de l'environnement social dans lequel on se trouve. Sur ce point, ces travaux rejoignent (et s'en inspirent parfois) la notion de champs développée par Bourdieu dans la tradition sociologique européenne.

Les travaux de Nagel ou de Lynch au Kenya ou de Hussain en Nouvelle-Zélande font partie d'un pan de recherche qui s'est attaché à donner une définition plus fluide de l'identité, à la rendre situationnelle et multiforme (Hussain, 2019; Lynch, 2007; Nagel, 1994). Il s'agit ici de mettre en avant la conjugaison des différentes identités endossées par les individus selon les champs dans lesquels ils évoluent. L'enjeu est peut-être de déconstruire encore plus l'idée d'appartenance communautaire, voire même de montrer les résistances à celle-ci. L'identité individuelle n'apparaît plus seulement comme un agrégat de différentes affiliations, mais plus comme le résultat de conflits et de négociations avec le groupe, et les normes édictées. Les recherches africanistes sur

l'hybridation identitaire mettent en lumière les dynamiques de résistance à l'identité communautaire, ou les stratégies d'individualisation dans des contextes de précarité. Nagel et Lynch s'interrogent sur l'auto-identification ethnique et ses liens avec le développement des politiques tribales. Ils montrent surtout que la revendication d'appartenance à un certain sous-groupe ethnique est largement à lier avec les résultats attendus de cette identification, suivant ainsi la tradition ouverte par Jenkins (Jenkins, 2008). Ainsi une femme sera successivement Kikuyu et Luo selon 1. la personne à qui elle s'adresse, c'est-à-dire selon la possibilité de créer une reconnaissance mutuelle et 2. les résultats qui seront produits par cette reconnaissance. En d'autres termes, le choix de se revendiquer d'une identité ou d'une autre est largement contextuel, selon l'enjeu de la relation. Cela signifie aussi que l'identification est, en partie, un processus créatif conscient et constant (McArthur, 2013) Cette compréhension du rapport au groupe est particulièrement marquée dans les études portant sur les stratégies d'individualisation par rapport à la communauté d'appartenance. Le travail de Marie et Mitzman dans les centres-villes d'Afrique de l'Ouest pose très clairement les tensions entre groupe et individu, puisque les personnes interrogées déclarent se détacher des structures communautaires ou familiales pour maximiser la poursuite de leurs intérêts. Dans les cas étudiés, les intérêts personnels semblent (ou sont perçus comme tels par les individus) s'opposer aux intérêts du groupe, forçant les citoyens à se détacher des réseaux traditionnels. Ces observations sont corroborées par celles de Nagar à Dar es-Salaam ou celles de Hundle en Ouganda, qui portent sur les identités Asians (Hundle, 2014; Nagar, 1998). Les deux auteurs insistent sur la multiplicité des formes d'identité prises par les populations indiennes selon leurs interlocuteurs, et sur l'investissement de ces identités en fonction des enjeux de la relation. Si, « *resorting to community solidarity continues to*

be a form of security and insertion in contemporary society», ces conceptions sont de plus en plus questionnées en période de crise, comme par exemple les crises économiques associées à une perte du pouvoir d'achat pour les individus, alors que de nouvelles formes de solidarité apparaissent (notamment les communautés religieuses) (Marie & Mitzman, 2000, p.156). Les modèles de Wimmer et Tilly présentés plus haut incluent cette évolution des frontières sociales comme des mécanismes prenant place à l'intérieur du groupe, et liés à l'environnement institutionnel. Reprenant les analyses de Grimson selon lesquelles

Faced with growing social asymmetries and with representations of inequality, immigrants try to broaden their identification as a way of activating networks of mutual aid and solidarity. This does not mean that narrower identities disappear, or stop being used as bases of high-risk relations if not of organizational connections. It means that as the process of moving and settling proceeds in a country they still experience as foreign, migrants seek to generalize their identities and to use their own cultural histories as they do so. (Grimson 1999, 181, cité par Tilly, 2004, pp.231-232)

Tilly met l'accent sur un aspect spécifique de la construction identitaire chez les populations migrantes. Celle-ci se distend, se transforme et s'adapte pour faire du sens dans les relations avec les autres groupes présents, ce qui entraîne l'ouverture du groupe à un plus grand nombre d'individus, tout en renforçant la frontière avec l'extérieur.

Les recherches présentées permettent de concevoir l'identité comme le résultat de luttes symboliques et physiques menées vis-à-vis des divisions catégoriques des sociétés. Elles nous invitent également à concevoir la notion sous deux angles d'approche : d'une part, l'existence de catégories imposées par des étrangers au groupe, et souvent associées à des dynamiques de discrimination et d'exclusion, et d'autre part l'existence de groupes basée sur l'auto-identification et un sentiment d'appartenance partagé (Jenkins, 1994). La

suite du chapitre va faire le lien entre les dynamiques présentées et des analyses du pouvoir et des mouvements sociaux. En effet, cette littérature s'intéressant à la construction identitaire interne à un groupe mobilisé, elle permet d'élargir la discussion.

III. Relations entre groupes, relations de pouvoir

Les parties précédentes ont mis en avant l'importance d'une conception relationnelle de la construction identitaire, celles-ci s'opérant tant à l'intérieur d'un groupe que dans les relations entretenues avec les autres groupes en présence. Elles ont ainsi insisté sur la multiplicité des formes prises par ces relations, du conflit à l'intégration. En cela, ces relations illustrent des dynamiques plus larges, dépassant le cadre de l'identité et invitent à concevoir celle-ci comme un outils de négociations des relations de pouvoir au sein d'une société.

La définition standard du pouvoir est celle donnée par Weber, soit « *toute chance de faire triompher, au sein d'une relation sociale, sa propre volonté même contre des résistances, peu importe sur quoi repose cette chance* » (Weber, 1995, p.95). Le pouvoir désigne donc la capacité d'un acteur individuel ou collectif de contrôler les termes d'une relation afin qu'elle lui soit favorable. C'est cette conception relationnelle qui est aujourd'hui dominante même si elle est discutée et comprise de différentes façons par ceux qui la travaillent, et qui nous intéresse dans ce travail. Le pouvoir vient donc aussi bien d'en bas que d'en haut. Il n'est ni extérieur ni surplombant, mais produit des procédures, dispositifs et techniques que possède celui qui est en position de force. Enfin,

quelles que soient les perspectives adoptées, les sociologues retiennent que là où il y a pouvoir, il y a résistance et contre-pouvoir, ces derniers se donnant à voir de façon plus ou moins ouverte selon les cas étudiés et les perspectives retenues. En revanche, il est beaucoup plus compliqué de trouver une définition de la résistance. Tout au plus, peut-on dire que la résistance est le refus du pouvoir, de la capacité d'autrui à agir sur moi. Cette a-définition est problématique, car elle réduit la résistance à une dynamique relativement simple qui serait l'action de résister à quelque chose/quelqu'un. Elle suppose néanmoins, et c'est en cela qu'elle est si utilisée malgré son imperfection, l'existence constante de dynamiques de définition entre ceux qui exercent le pouvoir et ceux qui le subissent et, par cela, rejoint et enrichie les analyses portant sur l'identité.

Les études sur le concept de pouvoir se sont articulées autour de quatre dimensions. La première est celle de Weber, reprise et théorisée par Dahl, celle du « pouvoir sur », soit le pouvoir comme domination (Dahl, 1957; Weber, 1995). Il s'agit donc de la capacité de A à imposer à B de faire un choix que B n'aurait pas fait par lui-même. La deuxième dimension s'exprime comme

A devotes his energies to creating or reinforcing social and political values and institutional practices that limit the scope of the political process to public consideration only of those issues that are comparatively innocuous to A. (Bachrach & Baratz, 1962, p. 948).

Cette définition est intrinsèquement structuraliste, ce qui signifie qu'elle place comme déterminante l'existence de structures sociales (ou institutions) comme étant à la fois le résultat de situations de pouvoir, mais également que le pouvoir s'exprime à travers ces structures. En d'autres termes, cette définition ne prend pas en compte les actions des individus comme de potentielles menaces au pouvoir. Les structures forment un socle commun de représentation des valeurs, normes, de « ce qui est possible » au sein

d'une société et forme donc un ordre social cohérent et respecté par tous car intégré, inconsciemment, par les individus. En cela, l'analyse structuraliste défend toute possibilité de transformation de ces structures par les individus eux-mêmes, et se concentre sur l'expression politique (politicienne) du pouvoir. Giddens nuance cette affirmation en postulant que l'existence de structures contraignantes crée, de fait, un espace permissif, ou réglementé, pour certaines formes d'interaction (Giddens, 1984). Néanmoins, l'apport principal de cette dimension est de permettre l'évacuation de la pensée du pouvoir comme domination. En effet, circonscrire le pouvoir aux institutions qui régissent la vie sociale implique la possibilité de considérer le pouvoir comme permissif, et non uniquement contraignant.

Les deux autres dimensions, introduites par Lukes et Foucault, permettent de nuancer une vision trop figée et introduisent l'acteur au centre des questionnements. Ainsi, Lukes pose comme fondamentale la conscience qu'ont les individus des structures de pouvoir (Lukes, 2005). Les structures sociales n'existent pas en dehors du sens qui leur est donné par les individus eux-mêmes. De façon pratique, cela signifie que les actions individuelles sont régies par la raison pour s'accorder avec un ensemble de représentations du monde, et que cette raison forme un cadre coercitif produit non pas par les structures elles-mêmes, mais par l'individu et sa propre croyance en ces structures. Enfin, la dernière dimension est celle théorisée par Foucault et concerne la subjectivation. Le processus de subjectivation revêt deux formes : celles reliées au pouvoir, soit aux formes institutionnelles d'autorité, et celles liées à soi-même. Ce dernier apport est essentiel ici puisqu'il pose l'hypothèse selon laquelle non seulement les individus agissent dans des cadres qu'ils connaissent et respectent, mais surtout qu'il y a à l'œuvre une auto-contrainte (Foucault, 1982).

Si pour Foucault, le pouvoir s'exerce avant tout sur le corps de l'individu — défini très largement dans ses différents ouvrages — le point qui nous intéresse est l'existence de moyens d'expression et d'affirmation de ce pouvoir au sein des sociétés. En effet, si le pouvoir est une relation singulière et particulière au départ, plusieurs relations peuvent s'associer pour créer des réseaux et s'articuler en des stratégies plus générales. Ainsi, « *[c]'est le socle mouvant des rapports de force qui induisent sans cesse, par leur inégalité, des états de pouvoir, mais toujours locaux et instables* » (Foucault, 1976, p. 98). Avec Foucault, le pouvoir passe du côté de la mobilité, du protéiforme et du multiple. Il s'appuie sur des structures permanentes, mais dans un champ de possibilités infinies, éparses. *In fine*, le pouvoir a pour objectif de quadriller les corps et normaliser les comportements dans la société. Pour éviter le désordre social, chacun doit être à sa place selon son rang, sa fonction, ses forces, etc. Le pouvoir doit contrôler l'activité, en atteignant l'intériorité même du comportement, en modifiant les constructions mentales des individus vers une soumission choisie et intériorisée. Il s'agit d'un modèle qui fonctionne sur un mode avant tout biopolitique (par opposition au modèle de l'exercice traditionnel de la souveraineté). Ce pouvoir, en investissant les corps (des individus ainsi que le corps social), se révèle productif et non essentiellement répressif, puisqu'à travers les disciplines, il donne forme aux nouveaux modes de production et d'organisation sociale, aux nouveaux modes d'assujettissement. En assurant des cadres, soient des normes et règlements institutionnels ou non, les relations de pouvoir créent, paradoxalement, des espaces de protection au sein desquels l'action d'un pouvoir contraignant devient protecteur. De là, si les *corps* sont le lieu d'expression du pouvoir, celui-ci n'est donc pas imposé puisqu'il n'existe que par son exercice. Il

n'est pas possédé par un certain groupe qui l'exercerait de façon unilatérale sur un autre, mais agit plus comme un cadre servant à construire les négociations entre différents groupes. Foucault nous invite donc à chercher dans les actions quotidiennes des formes de négociations qui, consciemment ou non, s'opposent aux formes de disciplines.

Les différentes visions, autant celles du pouvoir que celles de la résistance, se concentrent sur les possibilités et conditions d'émergence de mouvements sociaux organisés, potentiellement capables de produire des changements tant dans la gestion et pratique du pouvoir, que dans l'organisation sociale (quel groupe « prend » le pouvoir et impose ses propres normes aux autres, par exemple). Les théories qui suivent ces premières tentatives d'analyse s'attachent toutes à comprendre le passage d'un groupe mobilisé à des actions de revendication, de contestation, de confrontation du pouvoir (on regroupe ici aussi bien les analyses des mouvements « classiques » c'est-à-dire ouvriers, que les *New Social Movements* et les mouvements dits des « exclus ») (Benford & Snow, 2000; Steinberg, 1999, 2002; Touraine, 1984). Ces différentes visions, autant celles du pouvoir que celles de la résistance, se concentrent sur les possibilités et conditions d'émergence de mouvements sociaux organisés, potentiellement capables de produire des changements tant dans la gestion et pratique du pouvoir, que dans l'organisation sociale. Les différentes ramifications de ce courant de pensée (notamment avec les théories du *framing*) ont néanmoins cherché à élargir l'analyse, à l'affiner pour saisir ce qui se passe au sein d'un groupe mobilisé, et quelles sont les options possibles pour chaque individu pour définir ses propres « logiques d'engagement » (McCarthy & Zald, 1977; Neveu, 2011). Il s'agit là de se détacher d'une certaine vision des mouvements sociaux comme étant des produits d'un « effet de groupe » pour se rapprocher de formes d'analyse

insistant plus sur la multiplicité des logiques conduisant à l'engagement collectif. L'accent est mis sur la pluralité des expériences individuelles qui amènent à l'engagement, tout en cherchant à saisir ce qui permet de « faire groupe », donc de collectiviser les expériences individuelles.

Chatterjee avait, en 2004, commencé à soulever ces questions de logiques individuelles de négociations en les inscrivant dans une analyse des sphères institutionnelles et l'accès qu'ont les populations subalternes à celle-ci, à travers son concept de « société politique » (Chatterjee, 2004). Il s'agit de se détacher d'une vision homogénéisante d'une prétendue « société-nation » pour aller voir les relations entre les différents groupes composant cette société. Là intervient le concept de *société politique* comme « *le moyen de comprendre les formes d'enchevêtrement politique entre élites et subalternes* » (Chatterjee, 2004, p. 39-40). La société politique est à la fois un site de négociation et de contestation généré par les actions des agences gouvernementales visant les groupes de population et un groupe de population produit par les formes de gouvernementalité. Tout l'enjeu est alors la capacité du groupe en question à produire une conscience communautaire permettant la mobilisation d'une identité collective dans l'arène créée.

Mobilisations identitaires

À partir d'un *hidden transcript*, car intelligible seulement par ceux qui le façonnent, Scott s'interroge sur la transposition d'un élément identitaire en un socle de

résistance sur lequel peuvent prendre appui des mouvements sociaux en période d'ouverture des contextes d'oppression. En ce sens, le « discours caché » est avant tout l'expression de la construction identitaire qui se modélise au sein d'un groupe spécifique (Scott, 1985, 1990). Chez Scott, l'existence d'un discours circonscrit au groupe et partagé par les membres de celui-ci permet de passer de l'existence d'un groupe « en soi » (les paysans pauvres maltais forment objectivement un groupe distinct des paysans riches) à un groupe « pour soi » (ces paysans se reconnaissent entre eux en tant que groupe distinct). L'interstice entre discours caché et discours public est mouvant et est constamment redéfini à la fois par les dominants et les dominés, à l'image des évolutions des modalités de frontière entre les deux groupes. Les travaux de Scott sont fondamentaux par la nouvelle approche qu'il tente de systématiser, celle d'une résistance quotidienne se traduisant concrètement dans d'autres registres que celui de la politique « classique », en mettant l'accent sur le fait que certaines pratiques qui traduisent des intentions politiques, ou ont des conséquences politiques, ne sont pas perçues comme « politiques » à proprement parler par la société. Néanmoins, les études de Scott n'arrivent pas à dépasser un problème important : celui de la présupposition d'une volonté consciente de la part des individus à résister. Il s'agit toujours d'une vision dualiste opposants deux groupes distincts, ne percevant pas le caractère flou et mouvant de la frontière entre les deux. Il délaisse ainsi un aspect de la subordination, celui de son acceptation ponctuelle et des négociations qu'elle nécessite pour que les deux parties y trouvent leurs comptes.

Avec le concept de « non-social movement », Bayat semble plus proche encore de ce flou. La notion propose de porter l'attention non pas sur les formes de résistance comme volonté affirmée, mais sur les actions individuelles qui, pour lui, créent une

résistance commune. En explorant la « politique de la rue », il théorise les multitudes d'actions individuelles silencieuses, passantes, prolongées et insinuantes qui contribuent et aboutissent à des transformations des rapports de force, qu'il s'agisse de la construction de bidonvilles sur des terrains appartenant à l'État ou des branchements illégaux aux réseaux d'eau. Il met également l'accent sur les réseaux passifs, formes de solidarité entre des individus qui ne sont pas organisés, mais liés par un sentiment passif d'injustice commune. Là encore, le but est de faciliter la vie quotidienne, sans pour autant affirmer une résistance claire, ni même la percevoir. Il ne s'agit pas, pour autant, de considérer toute action individuelle comme acte de résistance, mais de voir comment ces individualismes se développant en parallèle peuvent transformer le champ des possibles pour les autres, de façon parfois inconsciente, et conforter des formes d'identités (Bayat, 1997, 2010). Cependant, Bayat construit sa théorie à partir de situations qui ont historiquement transformé des actions individuelles quotidiennes en des formes d'action collective structurées et visibles dans le Moyen-Orient (grève des *street vendors*, défilés de femmes, etc.). En cela, ses travaux semblent se rapprocher des études des mouvements sociaux en suggérant la mise en commun individualités avec des expériences semblables et la construction d'un « nous » sur ces bases.

Mihelich et Storrs, à partir de travaux sur les femmes mormons détentrices de diplômes d'éducation supérieure font apparaître une nouvelle dimension à la résistance : si la résistance quotidienne est faite de façon routinière et n'est pas politiquement articulée ou formellement organisée, la résistance « de fait » n'est même pas forcément le résultat d'une conscience résistante ou d'un acte ayant cette conscience comme moteur. Bien au contraire, il semble que dans ces cas, la résistance soit indépendante de la volonté de l'agent. Les individus résistent à l'hégémonie et la transforment justement en

cherchant à s'y insérer et en acceptant le rôle qui leur est imposé dans ce système. Les deux auteurs veulent mettre en avant les moyens qu'ont ces femmes pour négocier, encore, leur identité de femmes dans des milieux régis par des normes patriarcales qui leur sont clairement défavorables (Mihelich & Storrs, 2003). En partant de différents travaux menés sur le thème, ils remarquent que « *women continue to participate in conservative and patriarchal religions at the same time they resist and contest gender regulation in creative ways* » (Mihelich et Storrs, 2003, p.408). L'accentuation n'existe pas dans le texte, mais nous permet ici de mettre le doigt sur une dynamique centrale : l'interpénétration entre participation et résistance au système de domination. C'est cette apparente contradiction qui forme le socle de ce qu'ils nomment l'*embedded resistance* et qui nous concerne particulièrement. Tout comme certains auteurs des *subaltern studies* (Chandra par exemple), Mihelich et Storrs mettent en lumière les aller-retour constants et en partie (sans pour autant définir dans quelle mesure) inconscients entre résistance et acceptation, en y incluant le point fondamental de la nécessaire négociation avec les structures de pouvoir au sein desquelles les subalternes évoluent. Leurs observations leur permettent de définir l'*embedded resistance* comme une sorte de « *almost unwitting resistance* » dans laquelle les subalternes

influence the nature of the hegemonic structure as they broaden their roles by working within the system [...] [and] continue to embrace their role in the hegemonic system, and because, in hegemonic fashion, they are not motivated by a consciously articulated resistance (Mihelich et Storrs, 2003, p.419).

Les théories de l'*embedded resistance* donnent ainsi à voir les « actes quotidiens » des individus comme des points d'entrée à la compréhension des mécanismes qui soutiennent les catégories identitaires, et de pouvoir. Pourtant, il ne s'agit pas, pour autant, de

considérer toute action individuelle comme acte de résistance, mais de voir comment des individualismes se développant en parallèle peuvent transformer le champ des possibles pour les autres, de façon parfois inconsciente, et conforter des formes d'identités. Chercher à comprendre les raisons pour lesquelles les acteurs agissent au quotidien n'est donc pas être une recherche absolue d'une quelconque volonté de transformation des rapports sociaux, mais plutôt un moyen de saisir des transformations lentes, imprécises et difficilement observables si l'on suit les théories plus « classiques ». Ces études montrent surtout des négociations entre l'acceptation de l'existence de cadres structurels, et les tensions portées sur les frontières de ces cadres par les actions individuelles. En cela, ces travaux rejoignent ceux portant sur l'hybridité identitaire et leurs apportent une dimension supplémentaire, celle de l'existence de mécanismes « d'allers-retours » entre les différentes identités selon les relations au sein desquelles elles s'expriment. Elles permettent ainsi de supposer que cette hybridité est plus qu'un enjeu de reconnaissance, ou d'accès à des ressources, en apparaissant comme un outils de transformation des espaces dans lesquels elle s'exprime, et des relations de pouvoir prenant place dans ces différents espaces.

Conclusion de la revue de la littérature

Les littératures sur le pouvoir et l'identité ont été présentées ensemble car ces deux corpus se complètent. Celui sur le pouvoir analyse les relations entre le groupe et les structures, en s'intéressant aux dynamiques qui permettent la mobilisation d'une identité

collective au sein d'un groupe. Celui sur l'identité se concentre sur la construction de cette identité collective, c'est-à-dire aux relations entre l'individu et le groupe. Dans les deux corpus, l'intérêt porté au groupe (qu'il soit mobilisé ou pas) s'inscrit dans des conceptions relationnelles, soit dans un modèle caractérisé par l'existence de frontières entre différents groupes partageant un même contexte géographique et politique. En cela, les deux corpus se rencontrent et permettent de rendre compte de la réalité sociale de façon plus complexe, en proposant des explications de la place des acteurs et de leurs actions au sein de structures via deux angles d'approches, deux niveaux différents. Certains points sont particulièrement saillants dans les deux corps littéraires.

La littérature sur l'identité nous invite à considérer l'identification sociale comme un ensemble de dynamiques relationnelles. Ainsi, l'identité peut être comprise comme le produit de deux types de mécanismes, l'identification interne au groupe (la reconnaissance d'une identité commune basée sur le partage de règles, de normes, soient de façons de faire) et l'identification du groupe faite par l'extérieur (soit la reconnaissance de règles et de normes propres à un certain groupe). Ici, la littérature sur le pouvoir, et particulièrement celle sur les mouvements sociaux, permet de nommer ces deux processus d'identifications comme des outils permettant de cadrer, de construire collectivement du sens, et donc de maintenir et reproduire l'identité du groupe. Cette identité de groupe apparaît alors comme un ensemble de pratiques qui s'inscrivent dans le quotidien des individus. Les travaux tant des anthropologues que des politologues insistent largement sur cet aspect, mettant en avant l'anodin et le quotidien comme des moments-clés de construction identitaire. Plus simplement, cela signifie que les pratiques individuelles deviennent des marqueurs spécifiques de groupe parce qu'elles sont partagées (sans que cela soit forcément le fruit d'un travail de collectivisation des expériences).

Néanmoins, les travaux africanistes apportent une dimension supplémentaire, celle des enjeux de l'identité. Être un groupe est au fondement de la vie sociale, mais cela ne fait sens que dans un contexte précis à replacer au sein des relations créées avec les autres groupes présents. Cela signifie surtout que plus qu'un fondement d'organisation sociale, l'identité est un enjeu de pouvoir et d'accès et de contrôle de ressources (politiques, économiques, etc). Il s'agit donc moins de se demander « comment » cette identité se construit mais plus (comme le font Wimmer et Tilly) « pourquoi » cette identité est construite, actualisée, et affirmée par les individus et les différents groupes. En cela, les deux littératures font ressortir un objet central de la recherche à suivre, celui de la construction identitaire comprise comme la construction d'une place spécifique au sein de la société. Aborder l'identité sous l'angle des enjeux a permis aux travaux africanistes de mettre en lumière des dynamiques identitaires qui peuvent sembler contradictoires à première vue. Ainsi, l'ensemble des travaux interrogent la multiplicité des identités coexistant au sein d'un individu, certaines identités semblant parfois mutuellement s'exclure. C'est le cas des théories de l'hybridité, et notamment les travaux de Mihelich et Storrs, qui proposent de concevoir ces contradictions comme des techniques d'évitement des contraintes liées à l'une ou l'autre des identités. Cette négociation identitaire est parfois issue de stratégies d'individualisation, c'est-à-dire de tentatives d'échapper au groupe perçu comme trop contraignant ou dont l'appartenance va à l'encontre des intérêts individuels.

Cadre théorique

La thèse s'inscrit dans des débats théoriques fournis, découlant d'un univers théorique constructiviste, et regroupant un ensemble de programmes de recherche qui concernent l'identité et les relations de pouvoir. C'est dans cet univers théorique, constructiviste mais développé au niveau méso que s'est développée ma réflexion, pour apporter une contribution aux théories présentées dans la revue de la littérature, pour les « pousser plus loin » et apporter de la finesse aux analyses futures.

À la lecture des travaux précédents, il apparaît que la construction identitaire s'inscrit dans deux dynamiques à comprendre et à expliciter. D'une part, la nécessité de négocier une identité pour maximiser des intérêts de groupes et individuels. D'autre part, la possible tension entre les intérêts individuels et ceux du groupe dans la recherche de cette maximisation. Pour cette thèse, l'interrelation existant entre ces deux dynamiques sera abordée par le biais des notions d'hybridité et de navigations identitaires pour intégrer ensemble des espaces qui peuvent sembler différents, et ainsi faire une analyse plus dynamique, se détachant des contraintes liées à la catégorisation entre « intérêts individuels » et « intérêts de groupe ». En effet, les deux corpus présentés partagent une même problématique, celle de penser en termes de catégories souvent mutuellement exclusives et opposées. Ainsi, la littérature sur le pouvoir tend à considérer les groupes en relations à travers le prisme « dominants et majoritaires versus dominés et minoritaires », un prisme qui prend tout son sens dans les analyses des mouvements sociaux, bien que les littératures s'intéressant aux constructions quotidiennes de ces relations entre les deux groupes permettent de dégager des tentatives de compréhension plus fluides, incluant les ambivalences et les contradictions liées à la construction de cette place occupée par les membres d'un groupe dit dominé dans leur recherche de négociations de cette relation. Les recherches sur l'identité ont avancé dans le même

chemin théorique de dé-catégorisation, notamment en posant d'emblée la fluidité et l'ambiguïté des identifications.

Dans les deux corpus, le concept d'hybridité — hybridité des identifications, hybridité du pouvoir — apparaît pour saisir et qualifier des situations plus complexes, plus floues ou marginales, dans lesquelles les pôles classiques ne sont pas toujours bien définis.

Ainsi, les deux corpus mettent en avant l'ambiguïté existant entre l'existence de frontières sociales strictes, et les tentatives individuelles de se détacher de ces structures. Dans les recherches sur l'identité, cela se traduit particulièrement dans une conception relativement dualiste qui pose l'existence au sein du groupe d'une séparation nette entre ceux qui cherchent à rigidifier ces frontières, et ceux qui revendiquent une identité fluide, dépassant ces cadres. Il y aurait donc des « *gatekeepers* » dont le but est de préserver une séparation nette, c'est-à-dire des individus qui n'existeraient que par ce rôle-là, soit une place spécifique occupée au sein du groupe sans être inscrits dans d'autres relations externes. À l'inverse, les individus recherchant une forme de fluidité seraient « pris au piège » de leur appartenance de groupe, et chercheraient à contester les premiers ou, chercheraient consciemment à négocier ces frontières rigides tout en les reproduisant de façon relativement inconsciente. Pourtant le concept reste peu précis, parce qu'il permet plus de qualifier ce qui n'est pas (la rigidité) que ce qui est. Le qualificatif apparaît au gré de différentes tentatives d'appréhender les interstices entre les différentes sphères du pouvoir (entre l'économique et le politique, le local et le global), les différentes sphères de l'identité (entre les activités privées, et les activités publiques), mais il n'est pas vraiment conceptualisé pour comprendre en quoi l'hybridité affecte aussi bien la construction d'un groupe, que les espaces dans lesquels ce groupe évolue.

Pourtant, la notion d'hybridité me semble ici pouvoir apporter un éclairage nouveau. Des travaux sur l'hybridité identitaire présentés dans le chapitre précédent, je retiendrais la possibilité d'une hybridité identitaire qui s'illustre dans des navigations quotidiennes entre les deux pôles « fluidité » et « rigidité » par toutes les catégories d'acteurs. Les travaux sur la résistance à différentes formes de pouvoir ont apporté la notion de négociation, qui suppose l'acceptation partielle d'une forme de domination dans une relation pour, en retour, développer une capacité d'action dans une autre relation (Scott, 1990, 1995 ; Chandra, 2000). Mais cette notion suppose encore une opposition entre des intérêts et des groupes différents, qui restent bien définis. Encore une fois, cette notion s'inscrit dans le continuum « dominants-dominés », au sein duquel les membres des deux groupes évoluent dans des catégories exclusives (on est soit dominant, soit dominé) au sein desquelles les intérêts individuels et collectifs concordent.

À l'inverse, il me semble que la notion de navigation permet de concevoir des passages incessants entre les deux pôles de la relation au niveau individuel et collectif. Par cette idée, il ne s'agit plus de concevoir des acteurs en opposition, mais plutôt de concevoir une opposition avec des acteurs fluctuants entre les deux « camps ». Plus simplement, là où le concept de négociation pose l'idée d'acceptation partielle de façon stratégique, le concept de navigation renvoie à l'idée d'acceptation et de revendication totale, dans un espace et une temporalité situés. Ainsi, un individu peut tour à tour être en recherche de rigidité, et en recherche de fluidité, sans que les deux s'excluent mutuellement. En partant de ce postulat, on peut également dépasser l'idée de « *gatekeepers* » définis, et attachés à leurs rôles. N'importe quel individu devient « *gatekeeper* » à un certain moment, selon les enjeux et, de la même façon, les individus classifiés comme tels (reconnus ainsi par les autres membres du groupe) peuvent tout également être en recherche de fluidité, dans des relations n'impliquant

pas leur statut identitaire au sein du groupe. De là, cette fluctuation de qui est *gatekeeper* m'amène à poser l'idée de concevoir la notion de *gatekeeping*, comme un processus et non pas une identité assignée à un type d'individu. Ce processus est investi par l'ensemble des individus, *gatekeepers* ou non, à différents degrés et s'exprime donc dans la relation qui est en jeu entre deux agents. On peut alors faire le pont entre les différents travaux menés avec les *Asians* d'Afrique de l'Est, en supposant que la coexistence d'une place prépondérante au niveau économique et les pratiques de retrait collectif de la vie publique sont des dynamiques illustrant ces navigations individuelles et quotidiennes. Ainsi, l'idée de navigations individuelles permet de réconcilier une place, un statut social collectif avec des pratiques individuelles qui peuvent parfois se détacher ou s'opposer à ces catégorisations produites par l'extérieur. L'hybridité est ici un concept opérationnel puisqu'il permet de donner sens à ces navigations, et de les inscrire comme des modalités essentielles de la construction identitaire. Le coupler à l'idée de navigations permet également d'aller chercher plus de finesse dans les constructions des identifications individuelles et collectives, en posant la multiplicité de ces dernières au sein d'un même espace, celui du groupe. En complément de la diversité de positionnements vis-à-vis de la frontière du groupe qui varient selon les champs sociaux dans lesquels les individus évoluent, on peut apporter une compréhension de la diversité des positionnements en fonction des interactions qui prennent place entre des individus membres d'un même groupe.

L'autre aspect essentiel mis en avant dans la littérature est celui du quotidien, pour comprendre l'identité comme construite dans des discours et des pratiques. S'il faut « *differentiating between two competing views of construction: one that moves progressively from existing "capital-D" social discourses to the domain of identity and sense of self and the other working its way up from "small-d" discursive practices to identities and sense of*

self as emerging in interaction. » (Bamberg, De Fina, Schiffrin, 2011). L'analyse des actes quotidiens va être la possibilité de « voir » l'hybridité identitaire à l'œuvre, et les navigations qui la construisent. En effet, on comprend par « *small-d discursive practices* », les discours et les pratiques parfois contradictoires des individus dans l'auto-définition de leur identité. Parce que les différentes identifications s'expriment au quotidien (Mihelich & Storrs, 2003), les navigations individuelles entre fluidité et rigidité sont également illustrées par des positionnements différents, prenant place dans des sphères sociales également différentes, et révélatrice des différentes identifications. Ainsi, le discours d'un médecin *Asian*, par ailleurs représentant de sa communauté, et son positionnement ne sera pas le même suivant s'il s'adresse à un de ses patients africains, ou à un membre de sa communauté venu lui demander conseil, ou encore à une chercheuse étrangère blanche venue le questionner sur les relations de sa communauté avec le reste de la population. Dans les trois cas, c'est une identité différente que cette personne mobilisera, et elle-même naviguera entre une identité fluide ouverte sur l'extérieur, et une revendication d'une identité spécifique qu'il faut préserver.

D'autre part, si l'identité est, comme l'a souligné la revue de la littérature, en partie définie par des pratiques, ces dernières sont également vectrices d'hybridité et peuvent aider la navigation entre les différentes identifications. Ce qu'on entend ici par quotidien est donc l'ensemble des discours et des activités menées par les individus, à l'intérieur comme à l'extérieur de leur groupe d'appartenance. En cela, on fait tout autant référence aux actions qui relèvent de l'agencéité (c'est-à-dire de la façon dont les individus se définissent dans une situation, et donc donnent un sens particulier à leurs actions), qu'à celles qui se diluent dans une compréhension particulière du monde liée à des normes et valeurs largement intériorisées (et qui relèvent donc plutôt de la construction subconsciente de l'identité).

En cela, la conception de l'hybridité que je retiens de la littérature présentée est celle d'un ensemble de navigations individuelles entre recherche de fluidité identitaire, et demande de rigidité des frontières sociales. À leur tour, ces navigations informent sur les objets culturels du groupe, c'est-à-dire ce qui est mobilisé par les individus dans leur compréhension de l'appartenance à un groupe et, par là, ce qui constitue finalement la frontière entre le groupe et l'extérieur, en analysant leur pertinence dans les réajustements de rapports de pouvoir au sein du groupe, mais aussi entre ce dernier et l'extérieur.

La condition de relative marginalisation sociale vécue (et non pas seulement subie), c'est-à-dire choisie autant qu'imposée, par les *Asians* d'Afrique de l'Est invite à concevoir ces pratiques d'hybridité comme résultant d'un processus créatif par des populations confrontées à différents modèles et devant les articuler les uns avec les autres. En effet, ces étiquettes de dominance économique tout autant que celle de marginalité sociale sont définies par l'extérieur, par les non-membres du groupe. Plus encore, la définition d'un groupe par rapport au reste de la société, nécessairement différente, est un exercice de rigidification des frontières même de ce groupe. Dans cette relation nécessairement binaire, la question de la propre définition que donnent les *Asians* de leur situation n'est que peu entendue. Si l'on étudie la place de ces populations dans la société au travers de ces catégories, il n'y a que peu de place laissée à la manière dont elles-mêmes se construisent au regard de ces étiquettes imposées. Pourtant, vouloir regarder la compréhension qu'ont les *Asians* de ces catégorisations, de leurs processus identitaires, et des liens entre ces deux dynamiques ouvre un nouveau champ, celui recouvrant un contenu identitaire qui s'inscrit largement dans la souplesse et l'hybridité allant au-delà des notions de marginalité ou de domination. Le regard est alors porté sur la frontière, sa réaffirmation et sa navigation constante par les individus,

selon les circonstances dans lesquelles ils évoluent. De là, en éclairant le contenu souple et hybride des identifications et des relations de pouvoir au sein du groupe et à l'extérieur, cette conception remet en cause l'antinomie supposée entre les défenseurs de la rigidification des frontières sociales, et les partisans de la fluidité identitaire.

Chapitre 2

Méthodologie et éthique

La recherche veut rendre compte, plus précisément, de la finesse à l'œuvre dans la construction des identifications collectives et des navigations tant individuelles que collectives autour de ces identifications. L'enjeu des méthodes qui seront utilisées sera donc de reconstruire de façon claire et compréhensible les cadres de référence dans lesquels ces mécanismes sont conçus ainsi que de comprendre le sens donné par les acteurs eux-mêmes à leurs actions pour, *in fine*, produire une histoire réaliste convaincante (Van Maanen, 2011).

Ce chapitre a pour but de présenter l'évolution de ma démarche de recherche au fil du terrain. Les difficultés que j'ai rencontrées m'ont amenée à redéfinir mes méthodes de collecte de données, et le rôle de celles-ci. La première partie du chapitre sera ainsi consacrée à la réflexivité nécessaire au chercheur sur son terrain. Qui suis-je pour mes participants, et comment pouvons-nous créer une relation arrivant à un point d'accord entre leurs intérêts propres et les miens ? La deuxième partie sera consacrée aux méthodes utilisées pour la collecte des données dans le cadre de deux terrains dits fermés. Il s'agira de discuter de l'adaptation des méthodes au terrain afin de faire ressortir toute la substance de celui-ci, face à une vision parfois trop rigoriste de la recherche qui pose les entretiens formels et enregistrés comme incontournables. Au contraire, je défendrai l'importance de l'observation et des discussions informelles dans ce type de terrain. Enfin, la troisième et dernière partie présentera les forces et les

faiblesses de la recherche menée.

I. Qui est la chercheuse sur son terrain ?

Quels participants sur quels terrains

Pour cette recherche, les participants recrutés, et donc les discours, observations, et analyses présentés dans le cadre de ce travail sont ceux qui évoluaient jusque-là sous l'appellation *PIO*. Dans le cadre de cette étude, les personnes retenues comme potentiellement participantes ont dû correspondre à deux critères, relativement simples : être issue d'une famille vivant en Afrique de l'Est depuis plusieurs générations (au moins 3), et y vivre de façon permanente. De cette manière, il a été possible d'inclure les membres des communautés *Asians* ayant dû quitter le pays pour des raisons de sécurité (principalement en Ouganda en 1971-72), mais qui y sont revenues par la suite. Le critère de générations permet également d'écarter les personnes vivant en Afrique de l'Est, mais arrivées récemment, qui se qualifient plus comme des personnes migrantes et qui, pour la plupart, sont catégorisées comme *NRI*. Celles-ci seront, de façon générale, qualifiées comme « nouvelles familles » dans la suite du travail. Ils sont arrivés sur le continent africain au cours des années 1980-1990 et ne s'inscrivent donc pas dans l'histoire des deux pays et dans les relations entre groupes de la même façon que les « vieilles familles », les *Asians (PIO)*.

Les participants et leurs caractéristiques socio-économiques, ainsi que les

résultats des enquêtes peuvent être présentés comme suit. À Dar es-Salaam, j'ai recueilli 18 récits de vie, et quatre entretiens menés avec des représentants de différentes communautés (deux de communautés Hindoues, un de communauté musulmane, et un de communauté chrétienne). À Kampala, j'ai mené huit récits de vie, et deux entretiens avec des représentants (un Hindou et un musulman). Les participants sont des hommes et des femmes de différentes générations (la plus jeune a 20 ans et le plus âgé a 74 ans), et de différents niveaux socio-économiques. La plupart (14 à Dar, et six à Kampala) sont néanmoins des commerçants et bénéficient de revenus supérieurs à la moyenne nationale. Une plus petite partie (trois à Dar et un à Kampala) sont riches. Les personnes les plus défavorisées sont très peu représentées ici. Je suppose que cela est lié à la difficulté que j'ai eu à rencontrer ces personnes, qui ne font pas partie des cercles les plus influents des communautés (donc dont on ne m'a pas présentée, ou partagé les contacts). Je note également qu'il y a une large majorité d'hommes dans mes échantillons. Mes contacts dans les cercles féminins ont pris place de façon très informelle. En effet, celles-ci n'étant que relativement peu présentes dans la vie communautaire publique, les rencontres ont été souvent liées à une rencontre avec leurs maris ou pères, ou via des groupes d'amis.

Les communautés *Asians* se caractérisent par leur cloisonnement vis-à-vis du reste de la société, un cloisonnement qui s'illustre par la valorisation des activités menées au sein de la communauté, au détriment de celles impliquant des relations avec les Africains. Plus largement, les contacts avec ces derniers sont volontairement restreints, et ne concernent que des relations marchandes. Les relations amicales sont mal vues, et celles relevant de l'intime sont proscrites. Être une chercheuse étrangère souhaitant enquêter au sein de ces communautés me place dans cette même situation d'*outsider* que les Africains. Je ne considère pas ces terrains d'enquête comme sensibles, au sens strict

du terme qui doit être réservé pour décrire « *des espaces (ghettos, squats, centres de rétention, etc.) et à des conditions sociales (sans-papiers, SDF, réfugiés, etc.) que les institutions traitent ou définissent comme exceptionnelles ou déviantes par rapport à ce que doit être la règle.* » (Bouillon, Fresia, & Tallio, 2005, p.14). En revanche, les terrains d'enquête que j'ai choisis se sont révélés difficiles d'accès, m'ont obligée à souvent jongler entre plusieurs casquettes (la chercheuse, ou l'étudiante ; la jeune femme décontractée, ou la professionnelle concentrée et sérieuse éventuellement porteuse d'opportunités marchandes), et se sont construits sur des rencontres éphémères et fragiles. C'est en raison de ces caractéristiques qu'ils peuvent être définis comme « fermés ». Les périodes d'approche, de connaissance et de reconnaissance ont été longues (plusieurs mois), et n'ont pas été réalisables dans des conditions classiques, c'est-à-dire en passant par les représentants. Au contraire, mes incursions dans ces communautés ont été le fait d'individus intéressés par la recherche, et ont souvent été circonscrites à un moment précis, le moment propice défini par mon interlocuteur selon ses propres critères. Investir des terrains fermés signifie, en outre, qu'il ne m'a pas été possible de « voir » ce que je souhaitais, mais bien ce que l'on me donnait à voir.

Créer un climat de confiance

Mener une recherche avec des communautés fermées implique un premier défi, celui de se faire connaître et reconnaître par les membres de ces communautés en tant que chercheur, c'est-à-dire en tant qu'*outsider* souhaitant temporairement un accès à la communauté et à ses membres. Comme cela est montré dans les extraits choisis, la

méthode que j'ai choisie pour arriver à cette fin a été la compréhension et la discrétion. Il s'agit de aux participants tous les choix, et leur rappeler la possibilité de changer ces choix à chacune de nos rencontres (enregistrement ou non, ne pas les connaître si on se croise dans la rue, etc.). Il semble, avec le recul, que la méthode « gagnante » est aussi celle qui « efface » la chercheuse. Créer un climat de confiance et de discussion est beaucoup passé par une mise à distance de la relation enquêteur-enquêtés. Bien évidemment, tous les participants savent que nos rencontres sont liées à ma recherche, et que celle-ci fonde mon intérêt pour nos discussions. Néanmoins, entre deux questions sont aussi abordés des sujets plus personnels, qui permettent de créer une relation « donnant - donnant » : si les personnes rencontrées sont prêtes à me parler de leur vie, de leur ressenti, je dois faire de même. Des sujets comme la famille ou la vie au Canada sont idéaux car ils permettent d'« humaniser » la personne qui interroge, tout en étant consensuels pour ne pas créer de ressentiment. Ils permettent également de donner de l'intérêt à la recherche elle-même : expliquer que ma famille vit en France, que mes frères ne vivent pas avec mes parents a soulevé des réactions de curiosité et a, semble-t-il, aidé les participants à comprendre mon intérêt pour les différences dans les modes de vie.

Néanmoins, une ouverture de principe, soit l'acceptation d'une rencontre pour un intérêt pour la recherche, ne signifie pas une intégration à la communauté. L'ouverture gagnée est relativement étroite, et concerne des rencontres privées. Même les amis¹ ne sont pas particulièrement enthousiastes à l'idée de me faire connaître au sein des communautés, et ce sont eux qui en premier, ont refusé de mener des entretiens de groupes. Il est quand même important de souligner l'aide apportée par certaines

1

On ne parlera pas ici du malaise à définir les relations d'amitié et utilitaires.

personnes. Mia, Safir, Leon² ont été essentiels dans les phases de rencontre. Tous trois ont pris à cœur de faire passer mon contact, en appelant leurs amis devant moi et en suivant de près l'évolution de la recherche, sans forcément vouloir discuter de l'expérience. À Kampala, Alex et Cherry ont pris ce rôle de guides, ainsi que plusieurs amis ougandais qui se sont « approprié » la recherche, en la replaçant dans leurs quotidiens propres.

Tant à Dar es-Salaam qu'à Kampala, il m'est rapidement apparu comme évident que je ne pouvais pas uniquement compter sur la collecte « officielle » de données, c'est-à-dire sur la mise en place d'entretiens spécifiques et de récits de vie, mais qu'il me fallait favoriser les lieux d'observation et les discussions informelles (c'est-à-dire sans enregistrement).

Réflexion sur le statut de la chercheuse : entre sotte et espionne

Cependant, les dynamiques décrites dans le paragraphe précédent concernaient mes relations avec des individus. La fermeture communautaire a été bien plus forte, et plus difficile à surpasser. Ces communautés sont en effet régies par des représentants, à qui les membres reconnaissent une autorité pour décider de mon acceptation temporaire, ou non.

La mise en place de contacts a été un des moments forts du début de mon terrain à Dar es-Salaam, et s'est poursuivie tout au long de celui-ci. Le premier moyen de prise de

² Tous les noms donnés dans cette thèse sont, sans aucune exception, des pseudonymes afin de garantir l'anonymat des personnes rencontrées.

contact a été d'envoyer des demandes de rencontre aux différentes organisations représentant les communautés : *Hindu Council of Tanzania*, *Sikh African Network*, *Ismaili.com*, etc. Une seule a répondu, le *Hindu Council*, qui m'a proposé une rencontre avec son *Executive Committee*. Cette rencontre a abouti à un soutien de l'organisation, avec une lettre de recommandation devant me permettre de parler aux membres de la communauté, et d'assister à des événements. En réalité, cela n'a été suivi d'aucun effet.

Cette semaine, j'ai envoyé deux messages à des membres du Hindu Council que j'avais rencontré + 10 courriels à des conseillers dont j'ai trouvé les contacts sur leur site. Aucune réponse (ou plutôt : un message pour me dire qu'on me tiendra au courant, 1 e-mail que me dire « I'm not here »). Je suis aussi allée (la semaine passée) à la Jamat des Ismaili sur Mosque St sur le conseil d'Indira. La femme qui me reçoit est très sympa, nous plaisantons (je lui dis qu'elle n'est pas vieille, ça a l'air de lui faire plaisir). Elle est OK, elle prend ma carte + une affiche de recrutement et me dit qu'on va m'appeler la semaine pro (cette semaine donc). Aucune nouvelle. (Extrait du journal de terrain, 27 janvier 2018, Dar es-Salaam).

Les prises de contact avec les leaders des autres communautés ne semblent pas particulièrement conclusives non plus.

Après la rencontre avec Rajni et les autres leaders, je leur avais donné des cartes (qu'ils ont pris en photo) pour qu'ils fassent tourner l'info dans la communauté. Comme je n'ai jamais eu aucun message/mail/appel, j'envoie un message à Rajni pour lui demander quoi, et aussi s'il peut poser un poster dans le centre culturel. Aucune réponse. (Extrait du journal de terrain, 15 décembre 2017, Dar es-Salaam).

Partant de ce constat que passer par les *gatekeepers* n'est probablement pas le moyen à privilégier, je décide de faire passer l'information via les quelques contacts que j'ai noués de façon plus personnelle, et à travers les commerçants. Restaurants et supermarchés, tous acceptent de diffuser des posters. Un homme m'a contacté, et quand je retourne voir l'un des commerçants je retrouve ma pile de posters sous des cahiers poussiéreux. De là, il me paraît donc comme dernier recours le bouche-à-oreille à partir

des personnes déjà rencontrées. Deux d'entre eux deviennent des ressources pour avoir des contacts, mais la chaîne s'arrête là. Le plus souvent, les personnes interrogées prennent mes cartes et promettent d'en parler autour d'eux et de revenir vers moi avec des contacts. La question éthique prend ici un autre sens : il apparaît clairement et rapidement qu'attendre que des gens me contactent n'aura pas de résultats. Je décide alors d'accepter ce mode de fonctionnement et de contacter moi-même les personnes dont on me donne le nom, et de relancer celles qui proposent leur aide. Dans un cas comme dans l'autre, les résultats sont quasi inexistant.

En en parlant avec un de mes interlocuteurs privilégiés, je discerne peu à peu une réticence à m'aider.

Plusieurs fois, discussion avec Leon sur le sujet de la fermeture des communautés. À chaque fois que j'aborde ce sujet, il est sur la défensive « don't see bad things, these people just don't care about your research, they don't have any interest in doing so ». C'est vrai, mais quand je lui dis que cela n'empêche pas de faire passer mon contact, il rit et change de sujet à chaque fois... (Extrait du journal de terrain, 5 janvier 2018, Dar es-Salaam).

Essayé de lancer l'idée d'un focus group avec le groupe d'amis de Leon. (j'ai déjà passé une soirée et un après-midi avec ce groupe). Gêné, il rit et esquive, « you can ask to people you already met » Je réessaye plus tard, il reste silencieux... » (Extrait du journal de terrain, 10 février 2018, Dar es-Salaam).

Ces difficultés rencontrées tout au long du terrain sont donc particulièrement intéressantes pour tenter de trouver les moyens de nouer des contacts et ainsi faire avancer la collecte de données. En effet, le fait que les individus eux-mêmes aient plus tendance (relativement) à faire passer mes informations que les *gatekeepers* montre finalement que ces derniers ne souhaitent pas vraiment me voir parler avec des individus, me laisser observer ce qui se passe à l'intérieur de la communauté.

À Kampala, les choses ne sont pas vraiment différentes. Si les représentants des

communautés sont accueillants et chaleureux, ils « contrôlent » tout de même les questions que je dois poser et les thèmes que je dois aborder avec les participants, selon eux.

J'ai rencontré Rohit dans son entreprise sur Kampala Road. Il me fait venir dans son bureau, me dit de m'asseoir puis commence à me demander ce que je fais là, tout en passant des coups de téléphone (après deux ou trois, il commence à s'excuser avant de décrocher). Il croit que je suis journaliste, et souris quand je lui assure que non. Globalement, il dit plusieurs fois d'écrire ceci ou cela dans mon article, il ne croit vraiment pas que je suis pas journaliste. Quand je lui demande les raisons d'existence d'un *Hindu Council*, il parle de terrorisme : les musulmans deviennent de plus en plus influents dans le monde, il est nécessaire de préserver la foi hindoue. Surtout, il m'indique qu'il s'agit de ce qu'il considère important, que je dois travailler sur ce thème-ci. Quand j'essaye de détourner la conversation, il y revient et insiste sur le fait qu'il s'agit là de ce que j'ai besoin de savoir (Extrait du journal de terrain, 22 août 2019, Kampala).

Mes demandes de rencontre avec les organes officiels des différentes communautés sont restées lettre morte.

Si ces observations ne concernent qu'une recherche précise, celle qui est présentée ici, elles semblent être partagées par d'autres observateurs. J'ai eu la chance de rencontrer un journaliste américain d'origine indienne travaillant également avec ces communautés. Au-delà du plaisir de partager des difficultés, le fait que ses origines ne soient pas particulièrement « utiles » pour s'intégrer dans les communautés renforce l'idée de communautés circonscrites à leurs seuls membres. Cela peut également aller de pair avec la faible quantité d'études qualitatives portant sur ces populations faites par des individus extérieurs.

Au-delà des difficultés à mener la recherche, ces barrières sont aussi intéressantes pour ce qu'elles révèlent de la place de la chercheuse sur son terrain. Cette partie n'a pas été nommée « sottise ou espionne » par hasard, mais bien parce que ces qualificatifs

reflètent les la représentation qu'avaient les participants, ou non-participants, de ma présence et de mes questions.

En effet, le qualificatif de sotte est celui qui vient en tête face aux représentants des communautés. Ceux-ci sont des hommes, relativement âgés, et qui sont les tenants d'une culture patriarcale extrêmement forte. Lors des rencontres, leurs attitudes sont condescendantes, et leur principale motivation est de me dire ce que je dois étudier, comment je dois le faire, et de m'expliquer ce que sont les sciences sociales. Plusieurs fois, ils me disent que je suis bien trop jeune et que ce n'est pas mon rôle de m'occuper de choses sérieuses. En revanche, l'intérêt de ce type de rencontre est la grande liberté qu'ils ont à me parler puisque je ne représente absolument pas une « menace ».

À l'inverse, plusieurs participants m'ont demandé pour qui je travaillais, pourquoi je m'intéressais à eux, et pourquoi le « gouvernement de mon pays » m'envoyait les voir. Le terme même d'espionne a été utilisé à trois reprises (une fois en Tanzanie, deux fois en Ouganda) pour qualifier mes repérages dans les villes, et mes questionnements. Il ne faut ainsi pas oublier que la chercheuse n'est pas détachée du contexte dans lequel elle mène son terrain. Les deux pays sont des régimes politiques autoritaires, dans lesquels les « espions » évoluent, ou plutôt dans lesquels les populations sont persuadées d'être surveillées par ces espions. Il n'est donc pas surprenant que ce terme m'ait été appliqué. D'autre part, les populations d'origine indienne ont subi au cours des décennies précédentes des exactions politiques, et se méfient donc de quiconque cherche à s'insérer dans leurs affaires privées. Là encore, mon statut de jeune femme a probablement rendu ma présence plus facile.

Sécurité des participants et enjeux éthiques

Les données recueillies n'ont été partagées avec personne. Pour assurer cette protection, elles ont été stockées sur des clés USB comprenant un système de cryptage des données et un code d'accès dès la fin des entretiens. L'anonymat des entretiens est assuré par un système de codage « lettre - nombre » rendant impossible l'identification des participants sans la clé de codage. La correspondance clé – participant est dans un fichier stocké sur une clé USB différente de celle comprenant les entretiens. Cela m'a également permis de retirer des propos à tout moment si un participant en a exprimé le souhait. De retour au Canada, les données ont été stockées sur des disques externes protégés par mots de passe et cryptage.

Enquêter sur les questions d'identité dans des zones où cette question reste sensible et émerge à différents degrés selon les contextes politiques constitue une situation pouvant être délicate pour les personnes participant au projet. Les risques soulevés ne sont pas d'ordre légal, mais politique. En Tanzanie comme en Ouganda, la question identitaire de ces populations reste un enjeu fort de discrimination (voire de violence sporadique) en raison d'une suspicion de leur attachement au pays. De plus, en menant cette recherche dans une communauté restreinte, l'anonymat des témoignages est un enjeu fort, puisqu'il est facile de savoir qui m'a parlé. Pour ces raisons, la plupart des rencontres ont été menées dans des lieux choisis par les participants, le plus souvent à leur domicile afin de limiter les risques d'être vu en ma compagnie et ainsi, d'être identifié comme participant à la recherche. Pour la même raison, j'ai choisi d'anonymiser absolument tous les entretiens, incluant ceux menés avec des personnalités publiques, des représentants d'organisations.

II. De l'adaptation des méthodes au terrain, et non l'inverse

Les méthodes qui avaient été proposées dans le projet de thèse ont été modifiées, certaines abandonnées au profit d'autres. Cela a été rendu nécessaire par la réalité du terrain et des rencontres. En premier lieu, j'ai choisi, avec l'accord du comité de thèse, de modifier les terrains. Il était prévu deux autres terrains mineurs de deux mois chacun (à Jinja pour l'Ouganda, et à Moshi pour la Tanzanie). Néanmoins, en décembre-janvier 2017 j'ai réalisé qu'il m'était difficile de nouer des contacts à Dar-es-Salaam et finalement j'ai décidé de rester à Dar es-Salaam et de continuer à « creuser » pour collecter le maximum de matière possible. De là, j'ai adopté la même stratégie à Kampala, dans un souci de faire miroir.

L'adaptation et éventuellement la modification des méthodes ont également été progressives, afin de me permettre de récolter suffisamment de données tout en assurant la protection des participants. Ainsi, les entretiens de groupe devaient permettre de provoquer des discussions entre des personnes qui ne sont pas forcément liées autour de thèmes divers, comme les relations quotidiennes avec le reste de la société ou encore la compréhension que la communauté a d'elle-même. L'idée sous-jacente était que la mise en place d'une interaction entre différents individus pourrait faire émerger de nouvelles données inédites, car produites par l'échange et la discussion. Néanmoins, cette méthode n'a pas pu être mise en place, principalement en raison de la réticence des participants à devoir relativement abandonner leur anonymat. En revanche, j'ai pu adapter le plan de départ aux réalités factuelles, notamment en incluant les discussions informelles que j'ai eu avec différents membres des communautés, et qui représentent

une forme de données précieuses, sans le cadrage qui est nécessairement créé par l'entretien formel. Les méthodes principales qui ont permis la récolte des données ont alors été l'observation, les entretiens dits « spécifiques » (avec des représentants des différentes communautés) les récits de vie, et les discussions informelles que j'ai rapportés dans mon journal. Les paragraphes qui suivent visent à décrire les méthodes mises en place sur le terrain, et à en présenter les principaux apports à la recherche.

Observation de terrain

L'observation des activités quotidiennes permet de produire des notes de terrain extensives afin de permettre de rendre compte d'une « image » des actions et interactions. Il s'agit d'une technique fondamentale, particulièrement dans le cas d'une recherche exploratoire n'ayant pas défini les mécanismes principaux. Cette méthode a été utilisée durant les phases de familiarisation avec le terrain, puis durant les phases de collecte proprement dites. Les données des premières semaines sont beaucoup constituées de ressenti et d'émotion. Si au départ cette démarche peut sembler superflue à la chercheuse, elle est en fait grandement utile pour aider plus tard à faire le tri entre ce qui tient de l'observation « pure » et des données ou informations qui sont liées à l'extériorité de celle qui observe. De plus, ces premières notes permettent aussi de définir ce qui sera observé plus tard. L'observation d'interactions, par exemple, nécessite pour le chercheur de pouvoir reconnaître les « normes » et les formes de relations entre les individus et leur environnement. Par exemple, une catégorie d'observation a été celle des

interactions entre *Asians* et non *Asians*. Pour comprendre les degrés de relation, il m'a d'abord fallu reconnaître les différentes formes de salutations. Serrer une main n'est pas la même chose qu'un sourire. Savoir reconnaître ces différences m'a par la suite permis de mener des observations plus précises et de mesurer les interactions et le degré de proximité entre les personnes.

Cette méthode a pour objectif de tirer de la matière brute du terrain. En observant les gestes des individus, leur rapport à leur environnement (par la fréquentation de tel ou tel lieu, si leurs activités quotidiennes sont géographiquement circonscrites et donc quelle est l'appropriation qui est faite de l'espace et leur rapport aux autres (les interactions se font-elles uniquement avec les autres membres de la communauté, la nature de ces interactions). Finalement, l'enjeu de recueillir ce type de données est de saisir le vécu des individus, le quotidien et les processus identitaires à l'œuvre dans la vie quotidienne. L'observation s'est faite dans les lieux fréquentés par les individus eux-mêmes : rue, marchés, restaurants, temples, mais aussi lors d'événements publics (organisé par des associations ou de nature religieuse) auxquels j'ai pu assister. L'enjeu a ainsi été de mettre en place une technique d'immersion la plus profonde possible, afin de minimiser l'« extériorité » de la chercheuse en ce qui concerne tant la collecte que le sens donné aux observations.

Pourtant, je me détache ici de l'ethnographie dans son acception la plus pure, c'est-à-dire la volonté de « faire partie » de son terrain de recherche. Si la volonté de comprendre une réalité sociale, et ses changements (Northey, Tepperman, & Albanese, 2012) a bien été au cœur de ma recherche, il me faut aussi me détacher d'une compréhension de la recherche qualitative comme étant le produit d'une réflexion venant

d'un membre de la communauté (Brunt, 1999). En effet, « l'immersion participante » chère aux anthropologues n'a pas été de mise ici. Je ne suis pas d'origine indienne et comprendre le sens donné par les individus à leurs actions n'a pas pu passer par un vécu de la réalité que je décris ici.

Si la méthode que je propose ici n'a pas la force de l'ethnographie participante, soit les ressentis et les émotions propres à un groupe particulier, elle a cependant d'autres avantages. Le principal est la distance forcée entre mon terrain et moi-même, et la prise de recul facilitée par cette distance. Ma présence lors de festivités religieuses ou culturelles, voire même ma présence en ligne dans des groupes WhatsApp et Facebook, m'a permise d'être assez près de la population étudiée pour relever, et noter, des conversations et des attitudes qui forment le corps des données récoltées. En revanche, mon statut permanent d'*outsider* m'a également permis de poser des questions qui ont obtenu des réponses qui n'auraient pas forcément été données si j'avais été trop intégrée. Je pense notamment ici aux discussions sur les relations entre les participants et les *gatekeepers* des communautés. Savoir que je ne prenais pas part aux rumeurs, et que mes contacts avec les responsables n'étaient pas des liens d'amitié a été parfois un déclencheur à la liberté de parole. De plus, il apparaît avec le recul que les difficultés que j'ai rencontrées pour nouer des contacts m'ont paradoxalement préservée d'une tendance répandue dans les études déjà menées sur ces populations, celle de se concentrer sur une section (un sous- groupe)³. Ainsi, n'ayant aucune ouverture particulière dans une communauté, j'ai pu ne pas être soumise à une certaine pression, comme en parle Juvonen, à me concentrer sur un groupe particulier (Juvonen, 2014). Au contraire, mes difficultés à rencontrer des personnes m'ont fortement encouragée à délaissé le critère de la communauté d'appartenance de mes premiers contacts et, au contraire, à me

présenter à tous ceux que je pourrai rencontrer.

Les entretiens spécifiques

Ces entretiens sont ceux qui ont été menés avec les représentants des différentes communautés *Asians* afin de faire ressortir quelles sont les stratégies conscientes et collectives mises en place par les membres de ces communautés pour naviguer et assurer leur place au sein de la société. Il s'agit d'entretiens semi-dirigés, c'est-à-dire que les questions posées doivent amener une discussion autour d'un sujet précis, afin de récolter des données plus pointues ayant trait aux analyses individuelles qui sont faites de la situation des populations. Créer une discussion signifie donc de proposer au répondant quelques grands thèmes, mais en lui laissant la latitude d'organiser la discussion selon ses critères de pertinence ou d'intérêt. Les rencontres avec les *gatekeepers* des différentes communautés ont été, à une exception près, unique. Le temps qu'ils m'ont accordé était calculé, et les discours étaient les mêmes, si ce ne sont certaines variations entre les deux terrains, et qui concernent largement l'histoire des communautés durant les années 1970-80. Il s'agit de la première observation qui doit amener à être prudente sur le terrain : les discours des leaders, qui sont les premiers représentants que l'on rencontre souvent, sont conscientisés, mesurés, et réfléchis. De par leurs positions, ils sont les transmetteurs directs entre les membres des communautés et l'étrangère. Ces entretiens sont ainsi extrêmement intéressants par la charge symbolique qu'ils contiennent. Les représentants des communautés se positionnent par eux-mêmes dans une dynamique d'explication qui leur permet d'analyser les comportements des individus, en ayant une vision plus large de la situation économique et politique des communautés dans le pays.

Néanmoins, si les informations qui sont récoltées sont précieuses (principalement sur l'organisation administrative des communautés, le nombre de personnes concernées, etc.), ces entretiens sont à considérer avec un certain recul. Il est toujours tentant de prendre ces représentants pour informateurs clés, car ils sont les plus accessibles au début du terrain. La difficulté à rencontrer des individus peut amener à donner trop d'importance à ces discours et de ne pas garder une ouverture suffisante, qui pourrait amener à manquer des éléments discordants dans les récits de vie. Un autre risque pour la chercheuse est celui d'être tentée de ne comprendre ces discours qu'au prisme de la recherche. Par exemple, je peux demander à des personnes représentantes des communautés de me parler des relations avec le reste de la société, mais je dois garder en tête que nos discussions comportent des enjeux de relations publiques et que le statut de chercheur est parfois perçu comme intrusif, voire est mal compris par les individus⁴. En cela, les discussions ont souvent été compliquées, teintées de méfiance. Certains sujets n'ont pas pu être abordés de façon approfondie, principalement ceux portant sur les relations entre les communautés et les gouvernements, et sur le racisme.

Les récits de vie

Dans la plupart des enquêtes qualitatives, et comme cela était prévu pour celles-ci, l'entretien non dirigé est considéré comme l'outil principal de collecte de données.

Les biographies, ou récits de vie, ont pour ambition de restituer leur voix aux

individus, à entendre leur compréhension de leur situation et, de là, le sens qu'ils ceux-ci donnent à leurs actions, suivant les mots de Thomas : « *If men define situations as real, they are real in their consequences* » (Thomas, 1949 cité par Marshall & Rossman, 1999, p.102). Comme l'expérimente Bourgeois, les récits de vie donnent également la possibilité de mettre en lumière « *les relations entre oppression structurelle et action individuelle* » (Bourgeois, 1995, p. 39), c'est-à-dire « *la façon dont les individus réagissent aux forces qui les oppriment* » (*Ibid*, p.90). En cela, le travail ethnographique est donc une stratégie pour passer de « cas singuliers » à une compréhension permettant offre « *une meilleure appréhension de la qualité des relations entre les faits observés, elle permet de tirer des enseignements à portée générale qui ne sont pas tant fondés sur la récurrence d'une relation que sur la multiplicité et la diversité des indices qualitatifs qui la rendent plausible* » (Hambye, 2015, p. 91). Le recoupage des différents récits de vie aide à comprendre comment la transmission entre générations d'expériences passées influence des problématiques actuelles.

Cette méthode a l'avantage de laisser aux individus l'espace de raconter leur interprétation de leur situation, et de collecter des informations différentes qu'il est ensuite possible de coupler ou de croiser. Il s'agit de mettre en valeur les événements retenus par les individus comme étant suffisamment importants et étonnants pour en justifier la narration. En effet, les récits de vie découlent d'entretiens narratifs non dirigés durant lesquels je demande au répondant de me raconter l'ensemble ou une partie de son expérience vécue. Le récit ne reflète donc pas nécessairement l'histoire réellement vécue, mais plutôt ce qui semble singulier aux narrateurs. Par cette méthode, j'ai voulu donner du sens à la réalité dessinée par les observations. L'enjeu de cette thèse doctorale étant de présenter une situation complexe et ambiguë, il est essentiel de donner voix aux

individus concernés afin qu'eux-mêmes puissent produire ce sens, tous ayant un vécu et une interprétation différente de leur situation.

Sur les deux terrains, les récits de vie ont pris différentes formes, adaptées aux individus interrogés. Certains ont accepté d'être enregistrés, d'autres non. Ce qui fait que dans la suite de la thèse, les références sont parfois des extraits d'entretiens (ce qui signifie que l'entretien a été enregistré, et qu'il s'agit de la retranscription textuelle), parfois des notes d'entretiens (notes prises au cours de l'entretien, mais pas forcément textuelles). Évidemment, ces différences sont dues à la nécessité de respecter les choix des participants. D'autre part, ces discussions étant longues, elles ont presque toutes été menées en plusieurs rencontres, ce qui a parfois amené des répétitions entre celles-ci. En revanche, cela a aussi permis le développement d'une certaine forme de confiance, les participants choisissant la durée et le lieu des rencontres. Cela a aussi permis aux participants de réfléchir à leur participation, d'éventuellement pouvoir apporter des modifications à ce qui avait été dit précédemment et de renouveler leur accord, comme cela a été demandé à chaque rencontre.

À Dar es-Salaam comme à Kampala, les participants montrent une certaine réticence à parler. Dans l'ensemble des entretiens, le temps consacré aux questions portant sur la vie personnelle est largement majoritaire (sur des entretiens durant, en moyenne, deux heures et trente minutes et couvrant trois ensembles de thématiques, cette partie dure entre deux heures et deux heures et trente minutes). En revanche, tous montrent de la méfiance lorsque nous abordons le thème de l'organisation communautaire. Les hésitations sont plus nombreuses et les réponses plus courtes.

Quand je lui pose les premières questions (what is your community affiliation ; is there any kind of leadership), elle se renferme et s'éloigne un peu de moi. Elle me dit qu'elle ne veut pas dire de bêtises, que je devrai demander à d'autres personnes, et me redemande si l'entretien est vraiment bien anonyme (Extrait

d'un entretien avec Musqan, 13 février 2018, Dar es-Salaam).

En somme, mener un terrain dans des communautés fermées est un grand exercice de frustration. Les rencontres sont constamment reportées, les participants ne partagent pas mon contact avec leurs proches, des discussions à peine commencées s'arrêtent car un participant perd son intérêt pour la recherche... Néanmoins, toutes ces difficultés n'ont pas empêché la collecte. Les données sont différentes de celles que j'espérais obtenir, mais l'enjeu de ce travail a été de construire une analyse adaptée à ce qu'il a été possible de réaliser.

III. Forces et limitations de la recherche

À la fin des deux terrains, je me trouve avec plus de 300 pages de journaux de terrain, de notes d'observations et de compte-rendu de discussions informelles, sans compter les articles de journaux, photographies, tracts, posts sur les réseaux sociaux, etc. La collecte a été prolifique, mais donner du sens à un ensemble disparate de documents pour ensuite pouvoir les utiliser nécessite de clairement nommer les méthodes d'analyse utilisées, leurs avantages et leurs faiblesses, ainsi que les choix qui ont été faits.

D'inspiration ethnographique, la recherche est fortement inductive, la littérature étudiée étant utilisée afin de suggérer des pistes de recherche générales, plutôt qu'un cadre rigide d'interprétation. Tout comme la récolte des données a été axée sur la nécessité d'être « à l'écoute du terrain », l'interprétation des données recueillies doit donc traduire au plus juste la situation observée, pour en faire ressortir les enjeux principaux, à

travers la perception qu'ont les acteurs de leur situation. En cela, il s'agit bien de privilégier une approche d'analyse s'axant sur une lecture micro des phénomènes et des discours recueillis afin de saisir au mieux la réalité sociale telle qu'elle est perçue par les individus approchés.

Forces de la recherche

Parce qu'il s'agit d'une recherche inductive, la collecte et l'analyse des données ont pu se détacher d'un carcan théorique trop rigide. En effet, la littérature choisie et utilisée sert plus de cadre de référence et de réflexion que d'un cadre théorique strict et contraignant. En cela, on peut dire qu'il a été possible de « laisser parler les données » sans chercher à les influencer ou à les comprendre au prisme d'un champ théorique bien (trop) défini. De la même façon, la relative absence de travaux sur ces populations m'a forcée à diversifier au maximum mes sources d'information. Cela signifie que je suis partie sans savoir exactement le type d'information que j'allais trouver, et qui allait être pertinent. La construction de la réflexion s'est donc faite sur des bases variées, allant des discours aux films et à la littérature, sans oublier la lecture assidue des journaux locaux. Si tous ces médiums ne sont pas présentés dans le document final, ils ont néanmoins largement contribué à ma compréhension de la situation observée.

Les difficultés à mener les deux terrains ont également modifié le travail final en regard de ce qui avait été prévu. Le projet de thèse stipulait l'investissement de quatre terrains, deux dans chaque pays. Cela avait pour but de diversifier les données récoltées, notamment en confrontant les centres économiques et politiques tanzanien et ougandais

et les dynamiques qui s'y créent à des villes de taille plus restreintes. L'idée sous-jacente était de donner une image plus juste de ce qu'il se passe dans des pays, plutôt que dans des villes. Néanmoins, si cela n'a pas été possible, d'autres stratégies ont été mises en place pour limiter ces écueils. Tout d'abord, les deux terrains ont été rallongés de plusieurs mois. Cela a permis une immersion profonde dans les sociétés (huit mois à Dar es-Salaam, et un an à Kampala) et une meilleure compréhension des enjeux sociaux, économiques et politiques. L'immersion limitée dans les communautés étudiées a ainsi été contrebalancée par une vision plus globale de leur place dans les deux pays.

Limitations de la recherche

La première limitation à considérer est celle présentée plus haut, c'est-à-dire la difficulté à recruter des participants. Parce que les individus ne souhaitaient pas me rencontrer, ou parce qu'ils représentaient des intérêts particuliers, il y a un risque que ceux-ci aient « joué un rôle » en ma présence ou que les personnes interrogées puissent m'avoir raconté l'histoire qu'elles pensent que je voulais entendre. Ce risque est pris en compte dans l'analyse, car les données ainsi récoltées vont permettre de s'interroger sur l'image que souhaitent donner les membres des communautés. En cela, il n'est pas pertinent de nier ces données, mais plutôt de faire attention à leur donner un sens pour ce qu'elles sont : des formes de discours renseignant moins sur la réalité qu'elles décrivent que sur les enjeux qui les sous-tendent. Il est aussi possible que ces personnes aient voulu me répondre sans toutefois se rappeler parfaitement des événements, ce qui mine la validité de cette recherche (Scheyvens & Storey, 2003).

Un autre élément de limitation renvoie à la planification de la recherche et des coûts associés. Le coût de la vie relativement élevé associé au niveau de vie confortable des populations étudiées ne m'a pas permis de participer à l'ensemble des événements de regroupement communautaires (restaurants de luxe, soirées, activités en club).

Enfin, je reviendrai une dernière fois sur ma position en tant que chercheuse blanche, jeune, et venant du Canada (et d'Europe). Au-delà des difficultés évoquées plus haut, il est évident que ma propre identité, encore une fois réelle ou perçue, a influencé le comportement des participants et les discours qui m'ont été confiés.

Bien que je ne sois pas forcément d'accord pour classer ces facteurs comme des limitations automatiques à la recherche, il est bien évident que ces derniers limitent l'applicabilité de cette recherche à la compréhension de la situation des populations d'origine indienne en Afrique de l'Est. Néanmoins, elles ne semblent pas ne pas permettre l'analyse des données récoltées en termes de relations de pouvoir, de négociations, et d'organisation sociale. Ainsi, le traitement des données qui est fait dans les chapitres ultérieurs n'est pas une description défilante de faits et de discours, mais leur organisation en sections organisées selon des thèmes, avec l'enjeu de répondre à une problématique. De plus, je garde à l'esprit que chaque donnée n'existe pas « par elle-même », mais qu'elle est produite par le chercheur sur son terrain, par sa présence et les interactions qu'il noue avec ses participants et qu'il n'existe donc pas de donnée parfaite, ou de donnée plus réelle qu'une autre (Bachelard, 1966). En revanche, les données qui sont recueillies dans des climats de confiance, par une chercheuse n'ayant ni agenda politique ni théorie trop ancrée dans son esprit, c'est-à-dire une chercheuse à l'écoute de son terrain et de ses participants sont des données plus exploitables que celles récoltées dans la méfiance ou la peur. Il n'y a alors ni jugement de valeur (que celui-ci soit positif

ou négatif), ni a priori, mais seulement une volonté de comprendre.

Malgré les limites évoquées, cette thèse contribue à une compréhension fine de la construction des identifications collectives et individuelles des populations *Asians* en Tanzanie et en Ouganda. Allant au-delà, elle permet d'en faire ressortir les tensions et les ambiguïtés et propose d'analyser celles-ci en tant que navigations individuelles et collectives entre les différentes identifications. En effet, il me semble aujourd'hui que le but de mon travail n'est pas forcément d'apporter une contribution anthropologique exhaustive des communautés étudiées, mais de produire du sens à partir des données récoltées sur des terrains précis et limités, pour participer à des thèmes de réflexion allant au-delà de cas spécifiques.

Chapitre 3

Les *Asians* en Afrique de l'Est, contextualisation historique

Les échanges entre le sous-continent indien et l'Afrique de l'Est ont existé bien avant l'arrivée des Européens sur le continent, et leurs entreprises colonisatrices. Il ne s'agit donc pas de se demander quand les *Asians* sont arrivés, mais plutôt dans quel contexte et comment ils se sont installés. En présentant les modalités de leur arrivée sur le continent, ainsi que les pensées régionales sur l'identité qui se sont développées en Afrique de l'Est à cette période, ce chapitre a pour but d'offrir un nécessaire panorama contextuel pour produire l'analyse. Pour répondre à cet enjeu, le chapitre est divisé en deux parties.

La première concerne la période coloniale, puisque c'est au cours de celle-ci que la migration a été la plus forte et a pris différentes formes, de l'*indentured labor* à la migration économique. Cette partie mettra en avant la structuration de la société coloniale, et la place occupée par les *Asians* dans celle-ci en insistant sur le rôle des agents de la couronne britannique. La deuxième partie sera concentrée sur la période qui va des indépendances à nos jours. Elle présentera les différents régimes politiques qui ont été mis en place, et les questions d'ordre identitaire qui les ont sous-tendus. Ce chapitre n'est donc pas uniquement axé sur les *Asians*, mais couvre des questionnements plus larges qui permettront ensuite d'analyser la construction identitaire d'un groupe spécifique dans un contexte politique et idéologique compris dans un temps long.

I. Arrivée et installation dans la région

S'il n'y a pas de sources précises remontant à la période précoloniale, des témoignages familiaux et les références à des échanges commerciaux entre Indiens suggèrent l'existence de la présence sud-asiatique sur le continent africain depuis les premiers siècles de notre ère (Mangat, 2012). C'est au 19^e siècle que les commerçants sud-asiatiques s'installent à Zanzibar, à la faveur des sultanats en place. Dès le départ, la présence sud-asiatique en Afrique se caractérise par son extrême diversité, caractéristique qui reste vraie jusqu'à aujourd'hui puisqu'on retrouve des migrants venant de Kutch, du Gujarat, de Goa, et de religions hindoues (les castes Vaniyas et Lohanas principalement), musulmane sunnite, musulmane chiite, sikh, et de différentes branches du chiisme (Bhoras et Ismailis principalement).

Présence marchande et entreprise coloniale

Le trait particulier de cette présence étrangère est son lien avec la colonisation européenne, et les dynamiques que cette dernière va entraîner. En effet, leur installation va se confronter aux intérêts coloniaux des Britanniques, qui vont politiquement soutenir les marchands indiens via l'ouverture d'un consulat géré par le gouvernement de Bombay en 1841. Singh Mangat cite John Kirk définissant l'arrivée coloniale comme « *entirely through the Indian merchants that we were enabled to build up the influence that resulted in our position* » (Mangat, 2012, pp.5-6). L'intensification des échanges autour de l'Océan

indien amène les marchands à diversifier leurs commerces et peu à peu à s'installer sur la côte est africaine dans les villes de Bagamoyo, Tanga, Mombasa et Malingi. En fait, les *Asians* deviennent rapidement les principaux responsables de l'import-export, par qui doivent passer les colons et les locaux pour se fournir en divers produits, représentant ainsi la figure des *shopkeepers* qui sera plus tard le stéréotype usé contre eux. Leur influence est le mieux expliquée par un colon britannique dans une lettre :

Hardly a loan can be negotiated, or mortgage effected, or a bill cashed without Indian agency ; not an import cargo can be distributed, nor n export cargo collected which does not go through Indian hands, the European or American, the Arab or Sohaweli (sic) may trade and profit but only as an occasional link in the chain between producer and consumer, of which the Indian trader is the one invriable and most important link of all (Frere, lettre à Granville, cité par (Mangat, 2012,p.12).

La partition de l'Afrique de l'Est en 1886 et son ouverture au contrôle européen va faire évoluer la présence indienne, qui de marchande devient d'abord l'intermédiaire précaire entre force militaire coloniale et population locale. C'est une occasion pour de nombreux entrepreneurs : parmi eux, le plus notable est sans doute Allidina Visram qui était arrivé en 1863 à Zanzibar et avait développé son activité marchande dans le Tanganyika où il pratiquait le commerce de détail, mais aussi l'exportation de peaux et d'ivoire, et offrait des services bancaires. Très vite, il s'est retrouvé à la tête de 200 *dukkas*⁵ reliant Bagamoyo (une petite ville proche de Dar es-Salaam) à Jinja en Ouganda (Patel, 2010 ; Prunier, 1990). Suivent ensuite les soldats des colonies, sikh pour la plupart, incorporés dans les bataillons de conquêtes des territoires, puis les travailleurs qualifiés et semi-qualifiés enrôlés pour construire le chemin de fer. Si l'histoire des *coolies* importés d'Inde pour construire le Mombasa Railway est assez connue, elle est plus intéressante en termes qualitatifs que quantitatifs. Prunier insiste sur l'influence du gouvernement de

5 Le terme *duka* se traduit simplement par « boutique ». Il s'agit de petites boutiques proposant des articles de la vie quotidienne (savon, nourriture, stylos, etc.).

Bombay sur la structure administrative des nouveaux territoires colonisés :

dans le nouveau Protectorat du Buganda la réglementation des Postes de 1903 était le simple décalque de l'India Post Office Act de 1898, tandis que le système des droits sur les actes officiels reproduisait celui de l'Indian Stamp Act de 1899 et qu'il n'était pas jusqu'à l'ordonnance n.32 de 1902 qui ne s'inspirât directement de l'Indian Tramways Act de 1886 pour réglementer des transports urbains pourtant encore dans un état des plus embryonnaires (Prunier, 1990, p.24).

Ce qui est important à noter dans cette première vague massive de migration est sa courte durée. Pour les travailleurs sous contrat comme pour les soldats de l'armée impériale, il ne s'agit pas d'un départ définitif, mais d'une fixation temporaire sur le continent africain, dans le cadre d'un contrat qui ne doit pas excéder trois ans selon la réglementation mise en place par le Gouvernement d'Inde en 1896. Les nombres officiels montrent que plus de la moitié des travailleurs repartent après la fin de leur contrat (Final Report of the Uganda Railway Committee, 1904 cité par Singh Mangat, 2012, pp. 34-35 ; Ghai & Ghai, 1970). À l'inverse, l'immigration marchande est caractérisée par ses réseaux d'interrelations entre migrants indépendants. Fuyant les dures conditions de vie et la famine sévissant dans l'ouest de l'Inde, des hommes embarquent sur des bateaux pour débarquer sur les côtes africaines où ils retrouvent des membres de leur village, de leur religion ou caste déjà installés et qui organisent l'arrivée. Ceux-ci sont le plus souvent des ouvriers qualifiés qui se font engager comme tailleurs, cuisiniers, petits marchands au grès de l'évolution du chemin de fer. C'est l'entraide et les réseaux entre les différentes formes de migration qui va former la colonne vertébrale de la présence sud asiatique et annoncer la place que cette population va prendre entre les colons européens et les populations locales. Cela est bien expliqué par Churchill qui raconte :

It was the Sikh (and Punjabis Muslim) soldiers who bore an honourable part in the conquest and pacification of these East African Countries. It is the Indian trader who, penetrating and maintaining himself in all sorts of places to which no white man would go or in which no white man could earn a living, has more than any one

developped the early beginnings of trade and opened up the first slender means of communications. It was by Indian labour that the one vital railway on which everything else depends was constructed. It is the Indian banker who supplies the large part of the capital yet available (Churchill, 1908, p.49).

Colonisation : ségrégation et construction d'une catégorie de « middle-men »

Le soutien ouvert des Britanniques aux marchands et travailleurs indiens à la fin du 19e siècle est essentiel dans l'inscription d'une présence indienne durable en Afrique de l'Est. Dans le même temps, cette présence entraîne un ressentiment progressif des Africains et des blancs envers cette population. Les Européens voyaient avec inquiétude la multiplication des *Asians* et de leurs réseaux commerçants sur le territoire qu'ils considèrent comme une potentielle menace de leurs propres intérêts (Gregory, 1971). Au Tanganyika allemand comme en Ouganda britannique, les *Asians* s'imposent de plus en plus comme des intermédiaires indispensables tant au niveau commercial qu'à celui des relations entre colons et colonisés. Ce système est accentué après la Première Guerre mondiale et la conférence de Berlin, durant laquelle les colonies allemandes tombent sous le contrôle britannique.

En effet, la nécessité d'administrer de nouveaux territoires imposait aux nouveaux maîtres de recruter des sujets parlants anglais, c'est-à-dire des *Asians*. Ceux-ci étant plus éduqués que les Africains et moins coûteux que les Européens, ils prirent les positions d'agents administratifs intermédiaires, remplissant ainsi le « vide » entre l'État colonial et la société à administrer. En fait, le système colonial britannique reposait sur la collaboration entre les trois groupes, chacun devant participer selon ses capacités. Pour les blancs, les postes à hautes responsabilités. Pour les Africains, les tâches non qualifiées. La

section intermédiaire devait être remplie par un groupe déjà éduqué et le gouvernement colonial ne souhaitait pas développer l'éducation chez la population locale. En revanche, il existait un troisième groupe déjà familiarisé avec l'administration britannique et suffisamment éduqué pour remplir les échelons intermédiaires⁶. Une fois cette position remplie par les *Asians* présents, il ne devenait plus urgent de dépenser de grosses sommes en éducation et services sociaux pour les Africains (Motani, 1975).

La « conscience raciale » des différents groupes s'était également construite à travers la ségrégation géographique. Ainsi, les villes de Dar es-Salaam, Kampala, Jinja étaient séparées en trois zones : la zone réservée aux blancs, celle des *Asians*, et celle des Africains. Or, les *Asians* représentant une minorité nombreuse, ils devinrent le symbole de l'exploitation comme l'explique Brennan :

For most Africans in colonial and early postcolonial Dar es Salaam, that 'Other' was neither the town's tiny European community, which figured so prominently in Africa's settler colonies, nor its similarly small Arab population, which figured so prominently in neighboring Zanzibar. Rather, it was the town's Indian community, who outnumbered Europeans and Arabs combined by nearly four to one, and who constituted roughly one quarter of colonial Dar es Salaam's population. (Brennan, 2011, p.2).

Cette vision très négative est renforcée par la pratique très forte de l'endogamie, et la préservation de normes et valeurs éducatives propres, au sein des communautés indiennes, qui a contribué à accentuer le phénomène d'exclusion, tout en créant un fort ressentiment chez la population locale⁷.

6 L'éducation a été un autre aspect de ségrégation, étant assurée par les communautés elles-mêmes. Les *Asians* avaient intérêt à fournir à leurs enfants une éducation basique, mais forte pour des raisons commerciales, et ont donc développé des écoles communautaires auxquelles les étrangers à la communauté n'avaient pas accès (à l'exception de l'Aga Khan Network qui ouvrit à Kampala une école pour tous). À l'inverse, les populations africaines majoritairement rurales n'ont que peu bénéficié d'aide du gouvernement pour l'éducation.

7 Cette thèse se concentre sur le continent, mais ce ressentiment de ne pas « avoir accès » aux femmes indiennes va, entre autres, mener aux politiques de mariages forcés à Zanzibar au début des années 1960. Si dans les faits peu de ces mariages semblent avoir eu lieu, l'idée même de mixité forcée est révélatrice des sentiments des Africains qui voyaient les hommes *Asians* prendre des maîtresses africaines, sans que l'inverse ne soit possible.

Enfin, la possibilité depuis 1923 d'acquérir des terres agraires n'a pas permis une réelle diversification des activités économiques des *Asians*, la majorité de ceux-ci ne possédant pas le capital nécessaire pour se lancer et réussir dans l'agriculture. Les restrictions imposées par les Européens, puis levées, sur les grosses industries comme le coton ont également limité la diversification économique. En fait, les *Asians* se sont trouvés cantonnés, *de facto*, à un rôle intermédiaire : ni aussi privilégiés que les blancs (en termes de droits), ni autant exploités que les Africains. Cette situation est résumée ainsi par Ocaya-Lakidi :

critical African opinions and attitudes towards the Asians have derived substantially and directly from the economic activities of Asians as middlemen. But we cannot begin to understand the reasons for Asian behavior in this sphere until it is fully appreciated that the role of middleman was not a voluntary one in a free market but one imposed (Ocaya-Lakidi, 1975, p.88).

Présence et organisation politique

L'organisation des *Asians* s'est faite en réponse à celle des Européens. Dès 1900 apparaît la première *Indian Association* à Mombasa, fondée par Savle, un entrepreneur indien, et supportée par les plus riches et influents hommes d'affaires d'Afrique de l'Est, Visram et les deux frères Jeevanjee (Gregory, 1971). Cette association, qui essaima dans toute la région au cours des années suivantes, avait pour but principal de former une voix commune pour toutes les communautés, face à la discrimination qu'ils subissaient de la part des Européens dans leur établissement commercial, et agricole. Dans le même temps, le gouvernement britannique, sous la direction d'Asquith, examinait la possibilité de transformer les territoires d'Afrique de l'Est en une colonie indienne, soumise à la direction

du gouvernement de Bombay. Sur les territoires mêmes, les *Asians* organisés réclamaient des droits égaux à ceux des Européens, représentant la minorité la plus nombreuse et la plus influente dans le commerce et la finance. En 1914 naît le premier *East Africa Indian National Congress*, dont le succès reste très limité jusqu'à la Première Guerre mondiale. La situation des *Asians* dans les colonies allemandes semblait encore plus précaire. La colonisation allemande était basée sur une économie agricole, qui laissait peu de place pour le développement commercial d'une minorité étrangère. Leur statut était équivalent à celui des autochtones en termes d'impôt sur l'habitation et l'importation, mais ils étaient exclus de la possession de terres. Le seul territoire à activement encourager l'immigration indienne était le Protectorat Ougandais.

La fin de la Première Guerre mondiale est un tournant dans la situation des *Asians* d'Afrique. Les rivalités entre Européens et *Asians* s'accrochèrent, ces derniers ayant largement participé à l'effort militaire. La question de transformer les territoires allemands confisqués en colonies indiennes fut sérieusement posée, soutenue d'Inde par l'Aga Khan. Si ce projet ne se réalisa finalement jamais, il est à noter que les *Asians* acquerrèrent de nouveaux droits dans le Tanganyika, notamment celui de posséder des terres. Si cela n'a pas réellement changé la donne pour la majorité des *Asians*, ce nouveau droit a permis à quelques hommes d'affaires de s'imposer comme minorité influente qui allait pouvoir s'organiser politiquement. La *Tanganyika Indian Association* fondée en 1918 devint l'organisme porte-parole des revendications des différentes communautés et organisa les boycotts de 1923 contre l'obligation de détenir des licences commerciales pour les petits commerçants. C'est également via cette association que s'organisèrent des réunions publiques en soutien à Gandhi.

Il est également important de rappeler la participation des *Asians* aux mouvements

d'indépendance africains. Si la plupart des hommes d'affaires choisissent de se détacher des affaires politiques, un certain nombre s'y investissent. Ainsi, des journaux nationalistes apparus au Tanganyika au cours des années 1950 sont financés par le capital sud asiatique. La *Tanganyika Asian Association* s'est rangée derrière Nyerere et sa lutte pour l'indépendance. Après la constitution de 1955 qui introduit un certain nombre de sièges au Conseil Législatif pour chacun des trois groupes raciaux, le TANU a endossé des candidats *Asians* et a ainsi pu remporter les élections de 1958-59.

Au moment des indépendances, la situation des *Asians* en Afrique de l'Est est précaire. Tout en étant des sujets colonisés au même titre que les Africains, l'organisation de la société colonisée les a placés dans une situation de « middle-men » et ils sont la cible du ressentiment des Africains plus que ne le sont les colons. Leur rôle économique s'est certes diversifié, mais il ne leur a pas permis d'acquérir une réelle présence politique qui aurait pu contribuer à pacifier les relations entre les groupes. Ces dynamiques préludent à la place qui sera la leur dans les années postcoloniales.

II. L'influence de la question identitaire dans les constructions nationales et les répercussions sur les populations asiatiques.

Les indépendances des territoires d'Afrique de l'Est ont permis l'expression d'un courant de pensée original, couplant identité et développement économique en termes de

dynamiques d'inclusion- exclusion. Ainsi, le socialisme africain a été peu à peu théorisé à partir des années 1940, mais c'est au cours des cinq ans suivant les indépendances qu'il s'est construit en tant que doctrine politique et qu'il s'est appuyé sur des réformes institutionnelles. Influent en Afrique de l'Est comme de l'Ouest, il s'agit avant tout d'une posture philosophique réactive à l'impérialisme du Nord. Face à la polarisation du monde entre pro-américains et pro-russes, le socialisme africain se veut la doctrine des non-alignés, la « troisième voie » s'opposant au capitalisme sauvage (pour reprendre les termes de Nyerere). Entre 1950 et 1980, pas moins de 35 pays d'Afrique se déclarent, à différentes périodes, « socialistes » (Pitcher & Askew, 2006). En se détachant de Marx, les leaders africains entendent adapter le « socialisme scientifique » à la réalité africaine, qui diffère de celle du Nord. Le socialisme africain est ainsi la suite des luttes pour les indépendances, en voulant ajouter l'indépendance économique à l'indépendance politique. Ces dynamiques philosophiques et politiques sont importantes parce qu'elles se construisent autour de nouvelles définitions de grands thèmes comme la nationalité ou la citoyenneté. Elles sont ainsi sous-tendues par des réflexions sur l'identité des populations africaines, selon leur ethnie et leurs origines.

Tanzanie : Africanisation et construction de la nation

En 1964, une commission présidentielle rédige le *National Ethic* qui stipule les droits et devoirs des citoyens de la nouvelle nation. S'il est clair dans ce texte que

every Tanganyikan citizen is an integral part of the nation » et que « there shall be no discrimination against any Tanganyikan citizen on grounds of race, tribe, colour,

sex, creed, or religion», il est aussi indiqué que «temporarily this shall not preclude the Government or any other appropriate authority from taking steps to correct any imbalance which results from past discrimination on any of these grounds (Cliffe, 1967, pp. 440-441).

Les moyens que le gouvernement peut employer ne sont pas nommés, ni ne sont désignés les individus concernés par des discriminations passées. Cette ambiguïté est révélatrice de la direction que prend le pays à ce sujet. Le socialisme africain à la tanzanienne est contenu dans la Déclaration d'Arusha, adoptée par le parti unique de la TANU en février 1967. Ce texte fondateur pose les principes du gouvernement socialiste et stipule, entre autres, que

That it is the responsibility of the state to intervene actively in the economic life of the nation so as to ensure the well-being of all citizens, and so as to prevent the exploitation of one person by another or one group by another, and so as to prevent the accumulation of wealth to an extent which is inconsistent with the existence of a classless society. (Nyerere, 1968).

L'enjeu principal est ainsi la lutte contre l'exploitation et la réalisation d'une société sans classes, sans pour autant faire référence à la race. En effet, le point central de la Déclaration d'Arusha est la lutte contre l'oppression dirigée par un gouvernement socialiste qui se dote, ou veut se doter, du contrôle des moyens de production. Or, la Tanzanie est un pays inscrit dans des relations capitalistes globalisées, et les moyens de production sont largement détenus par des investisseurs étrangers. La nationalisation des banques et des milieux financiers va être le fer de lance pour accomplir ce qui doit être la réussite socialiste : un État indépendant, économiquement autonome (c'est-à-dire contrôlant les flux de capitaux dans le pays), et dont la prospérité est assurée par le travail d'une population locale qualifiée et engagée dans la valorisation du territoire afin d'assurer la sécurité alimentaire de tous.

Néanmoins, la question de la place des *Asians* dans la Tanzanie socialiste se pose

dès l'avènement de l'État indépendant. Les divisions raciales de la période coloniale se retrouvent dans le parti unique, et différentes factions s'opposent sur le traitement qui doit être réservé à certains membres de la nation. En effet, la réalisation de cet État socialiste est incarnée par la doctrine *Ujamaa* ou le retour au village. La collectivisation des moyens de production passe par le regroupement des citoyens dans des villages modèles, et chacun est encouragé à les rejoindre. Cette vision s'oppose toutefois à un groupe particulier de la population, les marchands urbains. Ceux-ci sont largement représentés par les capitalistes *Asians* et leurs commerces, qui sont alors pris à parti par la population et par certains leaders du parti. Ces derniers interpellent Nyerere sur un traitement privilégié des *Asians*, et deviennent la parole publique pour dénoncer des actes de mépris de la part des *Asians* et des Européens vers leurs concitoyens africains. De même, certains journaux comme *The Nationalist* offrent des tribunes d'expression de sentiments racistes visant les *Asians* décrits comme profiteurs, et accusent le gouvernement de perpétuer un phénomène de domination, arguant que

certain posts which carry high wages are set aside for non-Africans the managers, whether it be Patels or Smiths, find the opportunity to pick their kind from subsidiary companies and elevate them to key positions as if the corporations were not in Dar es-Salaam but in Bombay or London. (*The Nationalist*, cité par (Aminzade, 2013, p. 209).

Face à ces discours, Nyerere défend la Déclaration d'Arusha qui

does not stop the activities of African capitalists, or would-be capitalists, any more than it stops other capitalists be they Europeans and Asians. People who raise this question in these racial terms are really saying that they want the Party to install them as exploiters of the masses rather than leave the old exploiters, the majority of whom, in Tanzania, happened to come from the Asian community. The Arusha Declaration is a declaration of war on exploitation; it is not just a declaration of war on those exploiters who happen to be of a different colour. Does the man whose goods are being sucked through a mirija care what colour the suckers are? He is concerned to get rid of the mirijas ; He will not be made any better off if he is told that the old suckers have been got rid of and the new suckers are black (Nyerere, 1967, p.2).

Au contraire des discours racistes, Nyerere ainsi que d'autres leaders, voient d'un œil positif le potentiel d'une population éduquée. Certains *Asians* deviennent donc membres des cabinets devant gérer les entreprises d'État, comme J.K Chande et Al Noor Kassum.

Ouganda : ougandanisation et conflits ethniques

Contrairement au Tanganyika ou Kenya, la transition ougandaise vers l'indépendance ne s'est pas construite autour d'une figure charismatique, comme l'ont été Nyerere ou Kenyatta, et d'une lutte pro-indépendance. La première conséquence a été l'absence d'un chef charismatique qui aurait pu unir le pays autour d'une vision commune. Plus importante, l'absence d'une recherche d'unification nationale autour de l'indépendance n'a pas permis aux Ougandais de dépasser les clivages ethniques et religieux qui avaient été renforcés par la domination coloniale. Pour résultat, l'appareil administratif et politique s'est structuré autour de ces différences sociales et politiques et les canaux classiques de formation idéologique par les leaders des différents groupes ethniques ne peuvent être investis pour diffuser une idéologie de modernisation du pays (Mittelman, 1975 ; Rubongoya, 2007). Il n'existe pas, à cette époque, de sentiments nationalistes à proprement parler, puisqu'il n'existe pas de nation ougandaise. D'autre part, la présence d'Ougandais au sein des structures administratives ayant été acceptée et valorisée par les colons britanniques n'a pas permis l'union des différentes factions au sein

des élites politiques opposant le royaume du Buganda aux trois autres, le Bunyoro, le Busoga et le royaume de Toro. La première phase de modernisation économique et politique du pays (1962-1969) a donc été consacrée aux tentatives de construction d'un mythe commun à l'ensemble des citoyens, par la centralisation du pouvoir.

En 1966, les oppositions qui existaient entre les différentes régions du pays se sont trouvées exacerbées par le soutien discret d'Obote, alors président du pays⁸, aux rebelles anti-Tshombé au Congo, alors que l'opinion publique bugandaise était plutôt pro-Tshombé. Cette crise a mis en lumière l'importance des liens tribaux dans la politique ougandaise, opposant le *Kabaka* (littéralement le Roi) du Buganda à l'armée d'Obote, dont les plus hauts postes étaient occupés par des membres de sa propre ethnie Acholie (et dont le général en chef n'était autre qu'un jeune Idi Amin). En mai, le *Kabaka* fut forcé à l'exil et le pouvoir gouvernemental devint une lutte entre les différents groupes ethniques. Dans ce bouillonnement, la bourgeoisie commerçante asiatique choisit de ne pas prendre parti, dans une tradition de neutralité politique qui lui avait jusque-là réussi puisque

The specificity of the Indian commercial bourgeoisie was that it arose under the protective umbrella of the colonial state. That it was a class of non-national origin meant that it shared no common cultural heritage with the masses. That it was a protégé of the colonial state meant that it had no need for – nor did it attempt any relation with – the masses outside the marketplace. Here it was most unlike the African petty bourgeoisie, whose social origin was predominantly from the peasantry and whose methods of advance, as we shall see, was through mass political organizations and mass political struggles. So far as the Indian commercial bourgeoisie was concerned, its social distance from the masses was expressed in an intense racial consciousness. It was an apolitical class (Mamdani, 1977, pp. 108-109).

Lors de l'indépendance ougandaise, les *Asians* avaient déjà un rôle important en tant que marchands urbains, mais ils étaient également très présents dans l'administration. Les politiques d'africanisation de la fonction publique les ont incités à se tourner encore

8 Apollo Milton Obote a été successivement Premier ministre de l'Ouganda de 1962 à 1966, puis président de 1966 à 1971, avant d'être renversé par Amin. Il redevient président en 1980 jusqu'en 1985.

d'avantage vers le secteur privé, principalement la manufacture. En un siècle, une fidèle communauté de la diaspora était devenue le moteur de l'économie ougandaise (Motani, 1975 ; Mutibwa, 1992).

Dès octobre 1969 le gouvernement d'Obote a mis en place une série de réformes visant à engager le pays sur la voie d'un développement économique et politique d'ordre socialiste, appelé « *the Move to the Left* ». Le texte central est *The Common Man's Charter* devant donner le ton des réformes et du gouvernement d'après les principes de l'*Uganda People Congress*. Ce texte appelle à un nouveau mode de vie pour les Ougandais :

The move to the Left is the creation of a new political culture and a new way of life, whereby the people of Uganda as a whole – their welfare and their voice in the National Government and in other local authorities – are paramount. It is, therefore, both anti-feudalism and anti-capitalism (Obote, 1970, p.4).

Il s'agit principalement d'une critique d'un système capitaliste et néocolonial, dans laquelle le socialisme est décrit avant tout comme la réduction des inégalités de revenus ainsi que l'indépendance économique du pays face au contrôle issu de l'étranger, ou des expatriés (Gershenberg, 2018). Comme en Tanzanie est mise en place une doctrine de nationalisation du secteur privé, et d'ougandanisation du secteur public. Pourtant, il existe une différence fondamentale dans les deux conceptions de la doctrine *Ujamaa*. Pour Nyerere, l'enjeu était le dépassement des affiliations tribales vers une camaraderie socialiste. Pour Obote, et plus encore pour Amin, l'*Ujamaa* est à la base de la citoyenneté. Concrètement, cela signifie que la conception ougandaise de la citoyenneté doit s'articuler autour des « racines africaines », des structures patrilineaires de clans. Dans la pratique, cela entraîne une radicalisation de l'ethnicisme d'État entre citoyens s'inscrivant dans ces dynamiques de liens du sang et ceux n'y prenant pas part. Les principales cibles

de ces décisions les Africains non ougandais et les *Asians*. Dans les villes, diverses zones géographiques ont été fermées aux hommes d'affaires asiatiques. L'objectif annoncé de cette politique était de réduire la concurrence à laquelle sont confrontés les Ougandais et de forcer les hommes d'affaires *Asians* à vendre aux premiers (on ne relèvera pas ici la contradiction entre les discours de valorisation d'entrepreneuriat privé pour les Ougandais tout en affirmant l'engagement sur la voie socialiste). Ce choix de politique raciste a contribué encore davantage au sentiment d'incertitude des *Asians* quant à leur place dans le pays, ce qui a entraîné une réduction globale de l'activité économique et une accélération des transferts de capitaux vers l'étranger de la part des communautés asiatiques. D'autre part, le *Trading Act* de la même année a aggravé les disparités au sein même des communautés asiatiques dans un but populiste : si les grands industriels tels que Madhvani ou Mehta n'ont pas vraiment eu à souffrir des politiques de nationalisation (l'UPC dépendait trop des fonds versés par ces derniers...), bien des petits *dukawallah* ne purent payer la licence de 500 shillings et essayèrent d'immigrer en urgence. (Prunier, 1990).

1971 : L'année sombre

Les premiers signes de dégradation de la situation pour les *Asians* ont été les discussions sur la citoyenneté dans les deux pays à la fin des années 1960's. Lors des indépendances, les individus originaires de colonies britanniques (dont les *Asians*) ont dû choisir entre trois citoyennetés : celle du pays d'accueil, celle du pays d'origine, et celle du protectorat anglais. Si beaucoup choisirent la citoyenneté de leur pays de résidence

(Tanzanie et Ouganda), certaines familles choisirent de diversifier les passeports dans une tentative de protection contre un futur qu'elles jugeaient par trop incertain (Prunier, 1990 ; Aminzade, 2013). Dans les deux cas, ces choix ont été mal reçus par la population locale, qui commença à utiliser l'expression « citoyens de papiers » pour désigner une attitude perçue comme un manque de fidélité, ou une fidélité partielle, au pays. En 1967, le ministre de l'Intérieur ordonna l'expulsion de plusieurs centaines de personnes n'ayant pas de permis de résidence valides et qui, pour certains, ne possédaient pas d'autre nationalité. Dans le même temps, il décréta l'arrêt de la délivrance de permis de travail pour les postes pouvant être occupés par des locaux (Aminzade, 2013, pp. 215-216). Les premières victimes de ces mesures étaient évidemment les petits commerçants urbains, mais ces politiques n'étaient que les prémices de ce qui allait suivre. En Ouganda, la situation se compliquait depuis 1966 et la révision de la Constitution, en raison de la réécriture des articles concernant la citoyenneté. Ainsi, les *Asians* ayant déposé des demandes (parfois multiples) de nationalisation depuis 1962 se sont vu notifier des refus sous prétexte qu'ils n'avaient pas renoncé à leur ancienne nationalité britannique. En fait, les lenteurs administratives rendaient impossible de respecter le délai imposé de 90 jours, si bien qu'environ 24 000 personnes qui avaient fait une demande de nationalisation ne purent la mener à terme et devinrent, de fait, apatrides (Kotecha, 1975). Là encore, il ne s'agissait que des premières difficultés.

Le 25 janvier 1971, le Colonel Amin (formé et protégé par Obote) dépose le gouvernement. S'il est initialement bien accueilli par la population ougandaise, Amin met rapidement en place un régime de terreur et commence à exécuter ses opposants (ou ceux qu'il considère comme tels). L'idéologie populiste qu'il développe transforme les discours : il ne s'agit plus de lutter contre un système capitaliste, mais bien d'accuser les

étrangers, responsables des maux du pays. Dans un discours présenté aux représentants des communautés indiennes le 6 décembre 1971, il fait une liste des reproches incluant le manque d'intégration sociale, le refus de louer leurs locaux aux Noirs ou de le faire à des taux exagérés, la discrimination par les prix et l'évasion fiscale ainsi que des accusations de déloyauté envers le gouvernement ougandais, de malversation économique, de corruption en vue d'obtenir une licence commerciale, et de refuser d'acquiescer la citoyenneté ougandaise. En août 1972, Amin promulgue le décret ordonnant à tous les *Asians* de quitter le pays dans les 30 jours. Cette décision n'est pas vraiment contestée par la population locale⁹ (Mutibwa, 1992). Elle est, en revanche, si vivement critiquée par la communauté internationale qu'Amin va à plusieurs reprises modifier son discours. Ainsi, le 4 août il déclare que l'Ouganda n'a pas de place « *for the over 80,000 Asians holding British passports who are sabotaging Uganda's economy and encouraging corruption* » (cité par Patel, 1972), p.17), alors que le Cens de 1969 a recensé un peu plus de 74 000 Asiatiques, dont un peu plus de 25 000 possèdent la nationalité ougandaise. Le 9, il déclare que l'expulsion concerne finalement les non-citoyens, mais que quelques professionnels seraient autorisés à rester et, quelques jours plus tard, que ceux-ci devraient partir en décembre 1972. D'autre part, il était interdit aux Asiatiques de vendre leurs biens et leurs propriétés à d'autres Asiatiques, et toutes les ventes devaient passer sous le contrôle de l'État (Patel, 1972 ; Prunier, 1990). Se posa alors la question de la faisabilité de l'expulsion. Où pourraient aller des individus qui n'avaient pas d'autre citoyenneté ? L'Inde, les pays du Commonwealth, et le Haut-Comité des Nations Unies pour les réfugiés s'organisèrent ensemble pour permettre l'évacuation en urgence de plus de 50 000 personnes. Les conséquences économiques de l'expulsion sont bien connues :

9 La seule exception vient d'un petit groupe d'étudiants de Makerere University qui demande la reconsidération de cette politique pour les Asiatiques détenteurs de la citoyenneté ougandaise.

pénurie de personnel qualifié, et malfonctionnement de l'administration, des hôpitaux, des écoles (Prunier, 1990).

En Tanzanie, il n'y a pas eu d'expulsion, mais la situation des *Asians* n'était guère plus reluisante. En 1971, passe le *Acquisition of Buildings Act* qui vise à contrer la grandissante exploitation par les propriétaires. Encore une fois, s'il n'y a pas d'attaque raciste ce texte vise les *Asians* qui sont devenus les principaux propriétaires de bâtiments après la Déclaration d'Arusha qui a interdit aux membres du parti unique de devenir des spéculateurs sur la terre et les biens immobiliers¹⁰ (Aminzade, 2013). Les bâtiments ayant une valeur de plus de 100 000 shillings sont nationalisés, la plupart sans compensation. La plupart de ces bâtiments appartiennent à des familles entières de petits commerçants dans lesquelles vivent plusieurs générations. Or, les maisons étant au nom d'un membre de la famille, les autres sont considérés comme locataires. Les *Asians* percevant cette mesure comme profondément raciste commencent à émigrer en masse, ce qui a, en retour, renforcé les sentiments anti-*Asians* chez les Africains. Ainsi, quelques 80 % de la communauté Ismaélienne (dont la plupart sont des citoyens tanzaniens) vont se déplacer au Canada, et quelques 40 000 *Asians* partent pour le Royaume-Uni (Nagar, 1996). Lors du terrain mené à Dar es-Salaam en 2017-18, beaucoup de participants ont raconté les événements en insistant sur l'injustice vécue par eux-mêmes et leurs familles dont certains membres se sont trouvés emprisonnés pendant plusieurs mois, sans procès, sur des accusations de fraudes et de détention de biens interdits. Les conséquences furent les mêmes qu'en Ouganda : les commerçants *Asians* fermant leurs stores, de nombreux produits de première nécessité furent en rupture de stock. Dans le même temps, l'expulsion des *Asians*

¹⁰ Ce fait s'explique principalement comme une double stratégie de la part des *Asians* : d'une part, posséder des bâtiments leur sert de « caution » quand leur loyauté est questionnée. D'autre part, il s'agit d'un investissement d'assurance pour les personnes âgées.

d'Ouganda trouva un fort support chez la population tanzanienne, ravivant les discours nationalistes et racialisés, et interdisant au gouvernement tanzanien d'accueillir les réfugiés dont la sécurité ne pouvait être assurée.

Le retour et les politiques néolibérales

Le retour d'une population *Asian* a été relativement rapide en Ouganda. Suite à la déflation économique de 1972, Amin a mis en place une politique d'immigration de professionnels en provenance d'Inde, du Pakistan et du Bangladesh. En revanche, le retour des personnes expulsées a pris plus de temps et a été beaucoup plus compliqué. Il a été initié comme un outil de consolidation du régime par le président Obote, revenu au pouvoir en 1980. Pour s'assurer le soutien des pays occidentaux, celui-ci a voulu affirmer son image de successeur à un régime qui avait violé les droits humains les plus élémentaires¹¹. Le retour des *Asians* et la restitution de leurs biens semblaient promettre un double avantage : d'une part, cela représentait une excellente arme diplomatique de propagande pro-européenne et, d'autre part, Obote avait l'espoir d'affaiblir les Baganda, principaux bénéficiaires des propriétés et industries saisies par le régime d'Amin. L'*Expropriated Properties Act* de 1983 donnait 90 jours aux victimes d'expropriation pour déposer un dossier de restitution. Mais la lenteur administrative couplée à la corruption endémique fit que peu d'*Asians* pût effectivement faire valoir leurs droits. Les petits commerçants ne virent pas leurs dossiers traités puisque selon la *High Court of Uganda*, « les grosses

11 La suite de l'histoire montrera qu'Obote fera aussi grave, voir pire, que son prédécesseur en matière d'inhumanité et de violation massive des droits de l'homme.

compagnies ayant des dossiers importants verraient ceux-ci traités en priorité » (Prunier, 1990, p.234). En fait de restitution, il s'est surtout agi de spéculation de la part des gros industriels (dont Mehta et Madhvani) sur les contrats de partenariats publics-privés. Le régime Okello (1985-86) succédant au régime Obote a été marqué par une violence quasi constante, et dont les petits commerces *Asians* furent encore les victimes, accusés de soutenir le système Obote basé sur une corruption massive et les liens interpersonnels entre voyous politiques et exploiters économiques. L'arrivée au pouvoir de Museveni en 1986 allait permettre de pacifier le territoire et d'entamer de nouvelles politiques économiques, au sein desquelles les *Asians* allaient avoir un nouveau visage, celui d'investisseurs étrangers.

En Tanzanie, l'ouverture au multipartisme et au libéralisme économique dès les années 1990 allait également produire une forme de « continuité dans le changement » du statut des communautés sud asiatiques. Les premières élections ouvertes de 1995, et la campagne qui les a précédées ont vu l'essor des discours populistes capitalisant sur la pauvreté, principalement des populations rurales (Aminzade, 2013). La fin du régime socialiste, l'ouverture du gouvernement aux réformes néo-libérales et les politiques de privatisation des entreprises d'État ont été autant d'éléments sur lesquels les hommes politiques « hors système », c'est-à-dire n'appartenant pas au Chama Cha Mapinduzi, se sont appuyés pour se faire entendre. Les échecs du socialisme tanzanien ont discrédité les discours qui s'appuyaient sur les classes sociales et la lutte entre celles-ci, pour se tourner vers un langage appuyé sur les conflits entre races, en en appelant aux racines des « vrais » Tanzaniens qui se trouvent sur le continent africain en opposition aux « faux » Tanzaniens, venus d'ailleurs s'enrichir sur le dos des premiers. De plus, ce discours a été soutenu par la nouvelle classe montante de la bourgeoisie africaine. Bien que celle-ci se soit largement

développée au cours des années 1980, elle n'a pas pu s'opposer au capital sud asiatique au moment de la privatisation des organismes paraétatiques. Gibbon note que « *local investors involved both in privatisation and ordinary investment have mostly been from the ethnic minorities traditionally associated with business and trade. 'Africanisation' as it was brought about through the parastatals appears to a large degree to have been reversed.* » (Gibbon, 1999, p.11). Les ajustements structurels de la fin des années 1980 ont ainsi eu deux effets concomitants : d'une part, la création d'une classe bourgeoise africaine et le renforcement de celle déjà existante et, d'autre part, l'augmentation d'inégalités de classe. Dans ce contexte, il est clair que « *les appels à la préférence nationale sont liés aux évolutions du champ économique et de ses acteurs, et ont répondu à des préoccupations politiques en situation électorale multipartiste* » (Fouéré, 2009, p.139).

L'inscription des *Asians* dans les sociétés africaines s'est faite par à-coups, leur situation a évolué en même temps que les pensées qui ont modelé les politiques publiques des territoires et les contingences économiques, politiques et sociales qui en ont découlé. En cela, l'histoire des *Asians* africains n'est pas celle d'une diaspora sur un continent étranger et elle n'est pas une particularité particulière, c'est-à-dire une histoire collatérale de celle des sociétés tanzanienne et ougandaise. Bien au contraire, elle est une des — multiples — expressions des débats et trajectoires qui ont marqué la région depuis 150 ans. Les prochains chapitres suivent donc la trame qui a été esquissée dans celui-ci : décrire, comprendre, et analyser la situation de groupes qui se situent dans une position intermédiaire. Africaines par leur histoire et leur ancrage dans le continent, mais toujours soupçonnées d'appartenance partielle — voir d'opportunisme — aux sociétés auxquelles

elles appartiennent, ces communautés doivent jongler avec les identités et fidélités qu'on leur prête pour, finalement, assurer leur prospérité.

Chapitre 4

Être *Asian* en Afrique de l'Est : la construction d'une place spécifique, axée sur le rôle économique

La présence actuelle des *Asians* en Tanzanie et en Ouganda s'inscrit dans une perspective historique faite de tensions raciales couplées à des dynamiques plus larges de définition des identités africaines qui ont cours depuis l'époque précoloniale. Aujourd'hui, les différences d'origines ethniques sont toujours interrogées en ce qui concerne les relations sociales, et influencent les formes que prend la participation de ces populations à la société nationale.

Ce chapitre se consacre à couvrir cet aspect de la question des *Asians* en Afrique de l'Est, soit la place et le rôle pris par ces populations dans les deux pays à travers leur particularité identitaire. L'organisation du chapitre met en avant les dynamiques individuelles des *Asians* dans leurs façons de concevoir leur place et leur rôle dans les sociétés auxquelles ils appartiennent. Il ne s'agit pas de considérer uniquement les relations entre individus *Asians* et non *Asians*, mais surtout de questionner l'inscription de ces relations dans le fonctionnement social, économique, et politique des deux pays, en prenant comme point d'ancrage la façon dont les *Asians* les comprennent et les vivent. Finalement, la question centrale qui a guidé la rédaction de ce chapitre était simplement de se demander ce que signifie être *Asian* en Afrique de l'Est aujourd'hui, et d'explorer comment cette identité collective particulière s'illustre, non pas en vase clos donc au sein des communautés, mais dans l'espace public.

Pour traiter de ces questions, le chapitre est divisé en trois parties. La première s'appuie largement sur les notes d'observation produites durant les terrains pour « cartographier » la présence physique de ces populations dans Dar es-Salaam et Kampala. Cela est fait d'abord en notant l'importance des marqueurs historiques (bâtiments et autres) sur la présence de ces populations dans certains quartiers, puis en interrogeant les trajectoires individuelles comme un moyen de « vivre la ville ». Comprendre l'occupation de l'espace que font ces populations dans les deux villes est important, car on verra que les premières frontières sociales s'illustrent dans l'aménagement urbain, donc que la frontière *Asians*-africains a une représentation physique qui date de leur arrivée sur le continent et qui a perduré bien au-delà de la ségrégation coloniale. La présentation de cette présence amènera la partie suivante à considérer les relations qu'entretiennent les *Asians* avec les Africains, au prisme de leur place économique dans les pays et de l'évolution de celle-ci. Enfin, la dernière partie se concentrera sur les réalités de la vie de ces populations en tant qu'agents politiques, c'est-à-dire en tant que participants à un ordre public en tant que groupe particulier entretenant un rapport spécifique au système politico-administratif. Cela sera traité tant au niveau formel de la politique comme sphère publique que celui, plus informel, du rapport aux représentants de l'État.

À travers ces explorations, ce qui sera mis en avant est une activation constante de la frontière sociale entre *Asians* et non-*Asians*, qui s'illustre dans la persistance d'une perception négative vécue par les *Asians* de la part des populations tanzanienne et ougandaise, perception qui s'inscrit dans une temporalité historique longue. Cette perception est encore renforcée par le travail de catégorisation mis en place par les États qui tend encore plus à distinguer les *Asians* du reste des populations en les maintenant dans un rôle spécifique, celui d'acteurs économiques. À l'inverse, l'utilisation de ces catégories

par les populations sera mobilisée pour montrer les dynamiques d'assouplissement de la frontière portées par le groupe concerné. Ainsi, à travers le maintien d'une différence dans l'occupation de l'espace urbain et dans les activités publiques, ce sont les frontières identitaires qui sont constamment mises en tension entre renforcement et négociations, car celles-ci s'expriment et s'inscrivent alors dans les activités et les relations sociales quotidiennes.

I. La présence dans l'espace public

Les premières semaines sur le terrain d'enquête sont riches d'informations pour la chercheuse qui a le loisir de déambuler dans les rues, devant aller de bâtiments en administrations pour régulariser sa situation dans le pays. Il y a là l'occasion de se familiariser avec un nouvel environnement, et les prises de notes sont essentielles pour garder trace de ce qui est remarquable au premier abord, mais qui se fondera bientôt dans le quotidien, et qui ne sera plus « vu ». C'est dans ce moment de construction de la vie quotidienne que se révèlent des dynamiques auxquelles il faudra bientôt prendre part, mais qui sont pour l'instant suffisamment « étrangères » pour retenir l'attention. Ce sont ces notes et les conversations qui visent à les éclairer qui structurent cette partie.

La présence des *Asians* dans la ville est présentée à travers deux dynamiques. La première est celle de l'évolution de la présence physique de ces populations, et l'organisation sociale de la ville qui en découle. La deuxième dynamique présentée est celle de l'usage fait par les *Asians* de cet espace public. Le but de cette partie est de

montrer comment des populations vivent côte à côte dans un même espace géographique, mais ne se croisent pas forcément, n'habitent pas la ville de la même façon. C'est ici une dimension physique de la frontière sociale qui est discutée, et sa construction historique en un objet rigide.

Les marqueurs historiques

Les bâtiments de n'importe quelle ville sont révélateurs de son histoire, et de celle des populations qui les ont bâtis. À Dar es-Salaam et Kampala, ils illustrent la présence des *Asians* dans l'espace public ainsi que leur histoire et celle du pays.

Qui se promène dans le centre de Dar es-Salaam aura l'œil attiré par la diversité architecturale des bâtiments. Le quartier Posta (appelé ainsi, car c'est là que se trouvent les premiers et principaux bureaux de poste) est un ensemble disparate, avec des bâtiments datant de la colonisation allemande côtoyant d'immenses immeubles en verre (immeubles qui sont d'ailleurs majoritairement vides en raison des prix des loyers). Le fort blanc du vieux port était autrefois l'administration allemande et est aujourd'hui le siège municipal. La construction de la ville et l'évolution politique du pays vont ensemble. De nombreux immeubles portent les noms de ceux qui les ont construits, commerçants indiens pour la plupart, ainsi que la date de leur construction. Aujourd'hui, beaucoup d'entre eux portent sur leurs façades une inscription souvent défraîchie, mais symboliquement lourde de sens : « National Housing Corporation ». Il s'agit des bâtiments nationalisés en 1971 suite à

l'Acquisition of Building Act qui autorisa le président à acquérir au nom de l'intérêt public n'importe quel immeuble dont la valeur était supérieure à 100 000 shillings, ainsi que des propriétés locatives auprès des Tanzaniens possédant plusieurs immeubles. En vertu de cette législation, les propriétaires ne recevaient une compensation minimale que pour les bâtiments construits après 1961. Ces bâtiments nouvellement acquis sont entrés dans un portefeuille de logements nationaux à distribuer par le président. La volonté affirmée était, d'une part l'inscription dans une dynamique économique socialiste (voir chapitre précédent), mais se voulait également un moyen de lutter contre la ségrégation raciale héritée de la période coloniale. En réalité, cet acte a touché de manière disproportionnée les populations indiennes du pays, qui étaient les principaux propriétaires fonciers. Sur les 2 908 immeubles acquis par le gouvernement, tous sauf 97 appartenaient à la population indienne du pays (Nagar, 1996) et se trouvaient largement à Posta.

Pourtant, cette politique n'a pas empêché la ségrégation géographique des *Asians* d'être toujours présente, bien que largement moindre. Posta reste le quartier indien, avec un déplacement progressif des populations dans les secteurs voisins Upanga et Kariakoo (de façon minoritaire pour ce dernier) depuis quelques décennies, ces secteurs offrant des terrains plus grands et des résidences plus neuves. Les noms de rue de Posta sont d'ailleurs témoins de cette présence : India street, Jamhuri street sont autant de marqueurs géographiques de cette présence historique. À travers les décennies, Posta est resté le lieu où les *Asians* vivent et travaillent. Si Africains et *Asians* se côtoient dans ce quartier, plus on s'en éloigne, moins les *Asians* sont visibles.

À l'inverse, Kampala est beaucoup moins ségréguée. Il est ainsi impossible de géographiquement délimiter un « quartier indien » dans la principale ville ougandaise. Selon Samir, cela est dû aux événements de 1972, aux expropriations. Ainsi,

In 72, there was the Old Kampala which is still there. In fact in 72, at this time you would hardly see any black faces on the streets ... because what used to happen, all the blacks except for the bureaucrats or those people working for the government, the rest of them were off to what they now call Chambova, which is supposed to be a village. They used to go to their villages and that's where they used back then to work. There's where the times are different and the Indians were-- because even in those times or because of olden times, being amongst yourself was more important. The whites had their own areas too. (Samir, entretien du 13 septembre 2018, Kampala).

Aujourd'hui, la vieille ville à Kampala n'est plus le lieu de résidence des *Asians*, ni même celui où ils travaillent. Les *Asians* y vivant et y tenant commerce sont issus de la nouvelle vague de migration, ceux qui n'ont pas connu le régime d'Idi Amin. Les vieilles familles y possèdent encore des magasins, mais n'y vivent plus. Salima, expulsée à 18 ans, m'explique que certains sont venus récupérer leurs entreprises, mais que cela a été difficile et que, dans la plupart des cas, les habitations n'ont pas été rendues. D'après elle :

There is no possible way to do so. There are people living in your house, these people pay rent, right ? In some cases, they legally bought the building. What to do ? You can not come and « this is my house, you must leave » because they legally bought it. So we lost our home (Salima, entretien du 26 janvier 2019, Kampala).

De fait, les *Asians* de Kampala vivent aujourd'hui dans les quartiers périphériques du centre et même les lieux de culte ont été déplacés. Le temple hindou de Nakasero (le quartier central et le plus ancien de Kampala qui forme aujourd'hui le centre-ville) accueille principalement les nouvelles familles, tandis que les anciennes se réunissent dans des lieux privés plus proches de leur lieu de résidence.

Cette différence d'occupation de la ville est particulièrement visible lors des comptes-rendus des séances d'observation. S'asseoir à un restaurant permet d'observer les allées et venues et, dans ce cas, de noter les lieux où ces populations sont les plus présentes. Ainsi, les séances d'observations menées dans la vieille ville sont peu fructueuses. En dehors des commerçants, les comptes-rendus ne comportent que peu de

bâtonnets (représentant chaque individu que l'observatrice voit passer). À l'inverse, s'installer en face du plus « riche » centre commercial de la ville, situé sur la colline de Kololo, ne laisse pas vraiment le temps de boire la boisson commandée ! S'il n'est pas toujours possible, du moins au début du terrain, de faire la distinction entre vieilles et nouvelles familles, il est néanmoins certain que ces populations ont investi cette partie de la ville, qu'elles soient des anciennes ou de nouvelles familles. Cela est d'ailleurs confirmé tant par les Africains que par les *Asians*. Niguel, Ougandais, m'a un jour emmenée sur une terrasse surplombante pour englober la colline du regard et en conclure que la grosse majorité des bâtiments sont possédés par des *Asians*, principalement des restaurants. D'ailleurs, il est vrai que la plupart des restaurants proposent de la nourriture indienne et sont tenus par des *Asians*, même si les serveurs sont noirs. Dans notre entretien, Karim en rit et se moque presque de moi quand je demande si la présence indienne est forte sur cette colline, me répliquant que « *Come on Matilda ! You can see it, all Kololo is owned by Indians !* » (Karim, entretien du 14 mai 2019, Kampala).

La vie quotidienne dans la ville — trajectoires spatiales et usage de l'espace urbain

Un des enjeux pour comprendre la place des *Asians* dans les sociétés tanzanienne et ougandaise est de saisir l'utilisation qu'ils font de l'espace urbain. À Dar es-Salaam, les différents quartiers sont définis, non pas géographiquement, mais par les populations qui y habitent. On peut distinguer trois principales zones : la péninsule, habitée par les

populations les plus riches ; le centre-ville, habité par les *Asians* ; et les quartiers autour habités par les populations noires. Si les deux dernières zones tendent, dans certains cas (Kariakoo et Upanga), à devenir plus mixtes, cette organisation urbaine vient de l'époque coloniale.

Dans ce cas précis, les notes de terrain ne montrent pas la présence des *Asians* dans la ville, mais plutôt leur absence. En effet, les notes des premières semaines reflètent la découverte de la ville par l'observatrice, c'est-à-dire la façon dont les habitants de Dar es-Salaam occupent les rues, et quelles sont les activités quotidiennes qui prennent place dans l'espace public.

Balade dans les rues. Je retrouve des habitudes... Les gens vivent dans la ville, ils cuisinent et vendent ce qui est préparé. La vaisselle y est faite aussi. (Extrait du journal de terrain, 23 octobre 2017, Dar es-Salaam).

Tellement de gens qui sont dans la rue, je n'arrive pas à comprendre ce qu'ils y font. Des guardmen sont là, des gens (hommes et femmes) qui semblent être assis sans grand but. (Extrait du journal de terrain, 30 octobre 2017, Dar es-Salaam).

Dans les rues encore, des groupes d'hommes qui jouent aux dames sur les trottoirs et d'autres qui s'arrêtent et les regardent, des boda boda qui attendent les clients. (Extrait du journal de terrain, 5 novembre 2017, Dar es-Salaam).

Pourtant, ces notes s'éteignent très vite. Ces activités deviennent de plus en plus anodines, elles font partie du quotidien de quiconque vit dans ce quartier. Pourquoi, pourtant, ne constituent-elles pas un sujet d'observation privilégié qui permettrait de saisir la présence des *Asians*, leurs interactions publiques ? Des éléments de compréhension se trouvent dans des discussions informelles assez rapidement, mais la réponse vient en février 2018 :

Went to the hotel and talked with Tomas. [...] On a parlé aussi de la ville, qui est silencieuse le dimanche. Il me dit que les Africains viennent la semaine pour travailler, mais le samedi est half-day et le dimanche est holiday donc il n'y a que les Asians qui vivent dans le centre-ville qui y sont ce jour-là. (Extrait du journal de terrain, 31 octobre 2017, Dar es-Salaam)

En me baladant dans les rues (courses à 10 To 10 et au super), j'ai réalisé que je n'ai que peu d'observations de ce qui se passe dans la rue... en fait, je n'ai rien noté parce que je ne vois rien : une observation de l'absence ? Les gens mangent dans la rue, y cuisinent, y travaillent, sont assis pour boire un café, pour monter la garde, jouent aux dames, lavent la vaisselle... mais pas les *Asians*. Ceux-là ne font que passer. L'observation serait de dire « j'ai croisé deux hommes et 3 femmes ». Ils n'interagissent pas avec les gens qui « agissent » alors que ceux-ci s'interpellent entre eux. Ils ont des sacs plastiques à la main, ou pas, mais passent juste. Seules interactions notables : commerçants dans Mrima street. Devant les shops, il y a des vendeurs de légumes et fruits, j'y ai vu des femmes indiennes s'y arrêter et acheter. Mais là encore, les interactions sont minimales, uniquement avec le vendeur et concernant la vente. (Extrait du journal de terrain, 7 février 2018, Dar es-Salaam).

Kisutu est l'un des quartiers historiquement habités par cette population, mais leur vie semble se concentrer à l'intérieur des habitations, pas dans la rue. Les *Asians* vivent à Dar es Salaam mais ne vivent pas de la même façon que les Africains. Ils ne vivent pas dans la rue, ne participent pas à « ce qui fait la vie urbaine ». La vie quotidienne des Indiens et celles des Africains sont, en ce qui concerne l'espace public, segmentées. Les deux populations vivent en parallèle, dans les mêmes lieux, mais pas de la même façon. Les rues appartiennent aux Africains, les *Asians* n'y sont que de passage. Seulement, le mercredi 14 février, quelque chose de nouveau apparaît dans les notes : « *Dehors, croisement de rues avec Morogoro : groupe de 6 hommes indiens âgés, assis sur des chaises plastiques qui discutent. Je ne sais pas de quoi, je passe juste devant...* » (Extrait du journal de terrain, 14 février 2018, Dar es-Salaam)

Cette nouvelle observation est en fait à relier à celles menées dans la péninsule pendant les week-ends. En effet, Coco Beach est investie tous les week-ends par

l'ensemble des populations comme un lieu de détente. Il s'agit donc d'un moment où tous partagent le même espace et la même activité. Pourtant, là aussi des frontières sont respectées.

Passé la journée à Coco Beach. Indiens et Africains sont là. Au début, je trouve cela chouette et surprenant de voir tout le monde se mélanger. Puis je remarque que si des groupes se côtoient sur la plage centrale, les Indiens vont rapidement au nord. Quand je m'y rends, peu d'Africains sont présents. (Extrait du journal de terrain, 17 décembre 2017, Dar es-Salaam)

Coco Beach, le samedi soir avec Leon. C'est lui qui me propose d'y aller pour me montrer, « you must know this for your research ». Nous allons sur le parking devant la plage et sur celui du casino. C'est là que se retrouvent les *Asians*. Voitures à l'arrêt, les gens discutent, mangent, mettent de la musique... Tout le monde s'amuse, les différentes communautés sont présentes, les gens restent par groupes. (Extrait du journal de terrain, 20 janvier 2018, Dar es-Salaam).

Ces observations sont sensiblement les mêmes que celles faites à Kampala. Néanmoins, il est essentiel de remarquer que dans le cas du deuxième terrain, ces observations ont dû être menées dans plusieurs quartiers, mais ne sont pas valables pour le « vieux » centre historique de la présence indienne. Comme cela a été expliqué plus haut, les individus revenus d'exil se sont répartis dans différentes parties de la ville, et chacune de ces parties a fait l'objet de séances d'observation distinctes.

En revanche, quelles que soient les rues fréquentées et observées, les notes se recourent et montrent une présence dans l'espace public de passage, comme à Dar es-Salaam. Les discussions informelles se sont plus concentrées sur les lieux fréquentés dans le cadre d'activités de loisir.

Plusieurs relations d'amitié ont ainsi pu permettre de poser la question qui hante l'observatrice venant de Dar es-Salaam et donc habituée à croiser des *Asians* : « *Where are the Asians ? Where are you, and where can I spot you ?* ». Ces questions ont toujours été

accueillies par des rires sincères, et les réponses diffèrent de celles des Tanzaniens, mettant l'accent sur la moindre prégnance des activités communautaires dans la vie quotidienne. Précisément, Peter insiste sur les activités entre amis d'enfance, dans les maisons des uns ou des autres (Peter, discussion informelle du 26 octobre 2018), tandis que Karim met l'accent sur les difficultés à rencontrer ses amis *Asians* et Africains en même temps, les premiers valorisant les *houses parties* quand il leur propose de se rejoindre dans un *club* avec les seconds. Pour Cherry, cela s'explique également par l'éclatement géographique des communautés après 1972, et donc le non-maintien d'activités communautaires par ceux qui sont revenus, les liens étant été détruit durant la période d'exil.

Une différence notable d'avec la vie observée à Dar es-Salaam est celle des célébrations culturelles. La célébration de Diwali est une composante essentielle de la vie culturelle des croyants hindous, s'agissant d'une fête religieuse extrêmement importante. À Dar es-Salaam, cette célébration se fait dans Temple Street, dans et aux abords du temple à la tombée de la nuit avec des feux d'artifice qui résonnent dans toute la ville, mais est également organisée durant la journée dans différents hôtels. Ces célébrations sont ouvertes à tous, et sont fréquentées par l'ensemble de la population, *Asians*, Africains et blancs aux sons de musiques et nourritures indiennes et par les jets de poudres colorées. À Kampala, il s'agit d'une journée organisée par la communauté dans un complexe hôtelier à l'extérieur de la ville, près du lac Victoria. Bien que la célébration soit également ouverte à tous, son installation dans un lieu à l'écart de la ville et dans un hôtel de luxe et sécurisé en fait une activité à part, qui ne s'inscrit pas dans l'espace public fréquenté par l'ensemble de la population urbaine. Il est d'ailleurs noté dans le journal de terrain que les Africains présents semblent des personnalités d'influence (personnel politique, et hommes d'affaires influents), et que cette fête n'influe pas la vie quotidienne à Kampala même.

Dans les deux pays, les différences de l'usage de l'espace public se révèlent particulièrement fortes dans les moyens de transport. Là encore, le trafic des deux villes donne l'occasion d'observer les passagers des transports publics puisque *Dala-dala* tanzaniens et *Matatu* ougandais restent bloqués plusieurs minutes, voire plusieurs heures à certaines périodes, dans les rues. En neuf mois de terrain dans chaque ville, il n'a pas été possible d'observer plus de deux *Asians* dans ces minibus ni sur les *bodas-bodas* (motos-taxis) des deux villes. Bien évidemment, il n'a pas été possible d'observer tout un chacun des bus, mais ces observations sont confirmées lors de diverses discussions. Cela est justifié par les *Asians* par la dangerosité et le manque de confort des transports publics. Il est ainsi beaucoup plus simple d'avoir sa propre voiture, ce qui contribue encore à la séparation entre les différentes populations. Cela traduit également un statut socio-économique différent, celui de ne pas avoir besoin d'utiliser les transports publics, et contribue à renforcer l'image d'une séparation tant économique que sociale entre *Asians* et Africains.

Ce qui ressort de ces observations est la constatation que les concentrations d'*Asians* dans l'espace public sont liées à des événements, à des raisons d'être présents spécifiques, mais ponctuelles. Les jours de prières, les activités organisées par les différentes communautés sont autant d'occasions de se rencontrer dans des zones circonscrites autour des lieux de culte ou des bâtiments communautaires. Les activités de loisir sont elles aussi différentes, et prennent place dans des cadres informellement délimités. Ainsi, les *Asians* sortent et fréquentent les lieux tenus par d'autres *Asians*. Il n'est pas rare le samedi soir que des restaurants comme Khana Khazana (présents dans les deux villes) organisent des concerts de musiques indiennes, et ces soirs-là l'endroit est très

largement fréquenté par des *Asians*. De même, les discussions portant sur les questions de la vie quotidienne montrent que la fréquentation des salons de beauté, ou des supermarchés se fait sur une base ethnique, les individus étant sûrs que les employés sauront traiter leurs demandes correctement, car ils ont les mêmes besoins.

Pourtant, si les différentes populations habitant les villes ne se fréquentent pas forcément, elles créent et maintiennent des liens entre elles. Il serait trop réducteur d'affirmer qu'il s'agit uniquement de « vivre côte à côte sans contact », quand les terrains montrent une réalité plus complexe.

II. Place et rôle économique des *Asians* en Tanzanie et Ouganda

Le partage de l'espace urbain entre les populations d'origine indienne et les Africains est révélateur de certaines relations, qui fonctionnent sur un mode « côte à côte, mais séparés ». Pourtant, l'observation de la place des *Asians* dans la vie publique et dans les structures économiques et politiques révèle d'autres dynamiques qui, si elles n'entrent pas en contradiction avec celles présentées précédemment, permettent d'en nuancer la portée et de les complexifier. Pour le dire plus simplement, il faut dépasser des visions qui se concentreraient sur ces populations en vase clos, pour aller observer et questionner leurs activités et comment celles-ci construisent une place spécifique perçue comme « communautaire », c'est-à-dire reflétant les observations précédentes qui supposeraient une absence de liens avec le reste de la société. Les données présentées dans les pages

suivantes sont organisées selon deux variables. D'une part, l'évolution de la place prise par les *Asians* dans le domaine économique et, d'autre part, les relations entretenues par ces individus avec le reste de la population au prisme de leur situation économique. On verra également que ce rôle économique a évolué au fil du temps, et que cette évolution illustre la volonté des populations *Asians* d'assouplir cette image de domination économique en inscrivant leur identité spécifique dans l'histoire des deux pays. Ces transformations marquent une dynamique de fluidification de la frontière sociale, en permettant un transfert des capacités économiques dans les sphères associatives valorisant une identité « élargie » et dépassant ainsi un statut vécu comme rigide et restrictif.

Des dukkas aux banques

Le chapitre précédent s'est arrêté au début des années 1990 dans la présentation du rôle économique des *Asians* dans la région et de l'interdépendance entre le devenir de ces populations et les politiques économiques mises en œuvre par les gouvernements tanzanien et ougandais. Pourtant, même si les politiques raciales d'indigénisation des secteurs publics et des économies nationales ont été arrêtées, les relations caractérisées par le prisme économique entre les *Asians* et ces gouvernements ont persisté, sous d'autres formes et avec d'autres enjeux.

« *Puppets of government* »¹², la construction et l'utilisation étatique de la classe

12 L'expression est empruntée au travail de Juvonen, qui l'utilise pour qualifier la place des *Asians* ougandais dans la société, et la façon dont ils sont perçus par le reste de la population, afin d'analyser la reconstruction des relations entre *Asians* et Africains dans la période post-expulsion (Juvonen, 2014).

moyenne Asian

Au début des années 1990, les économies ougandaises et tanzaniennes sont dans une impasse. Les politiques d'indigénisation post-indépendances et les tentatives de socialisme économique ont mené la région d'Afrique de l'Est dans une situation internationale précaire, avec peu de revenus issus de l'aide à l'investissement étranger (White & Bhatia, 1998).

Durant les années 1990, les programmes d'ajustement structurels imposés par la Banque Mondiale vont entraîner une redéfinition du rôle de la bourgeoisie *Asian*. Néanmoins, ce rôle n'est pas lié à une quelconque reconnaissance de ces populations en termes de citoyenneté ou de droits humains, mais bien au re-développement d'une conception racialisée, au cœur de laquelle les *Asians* restent des étrangers, mais deviennent donneurs plutôt qu'exploiteurs.

Dès 1980, le président ougandais Obote (revenu au pouvoir après un coup d'État contre Idi Amin) a tenté de rappeler les populations *Asians* qui avaient été expulsées. Mais le plus grand pas dans cette direction est fait dès 1986 par le président Museveni qui, avec trois visites en Inde en quelques années, a tenté de rassurer les investisseurs indiens et à les convaincre de revenir, notamment en mettant en place une commission destinée à ré-allouer les propriétés confisquées en 1971-72¹³. Ces appels du pied ne se sont pourtant pas fait sur simple base de ré-ouvrir le pays à des citoyens expulsés, mais ont suivi les impositions de la Banque Mondiale et du FMI. Les documents de l'USAID indiquent ainsi que les aides apportées seront conditionnées à l'ouverture d'un marché basé sur les investissements étrangers, en opposition directe avec les politiques nationales qui avaient prévalu jusque-là (Himbara, 1997).

13 Cette commission n'a finalement produit que peu de résultats, et a fait face à des problèmes dépassant largement la simple question des propriétés. Voir Mamdani, « The Ugandan Asians expulsion : Twenty years after », 1993 pour une présentation du travail et des problèmes de cette politique.

Le cas tanzanien offre une vision moins « spectaculaire » de ce lien entre impositions étrangères et développement d'une relation particulière entre les populations *Asians* et l'État, mais les dynamiques sont semblables. Encore une fois, ce qui est en jeu ici est l'émergence et la consolidation d'un rôle particulier pour ces populations, un rôle qui paraît pourtant moins basé sur l'accumulation du capital par un segment spécifique de la population que sur des politiques économiques définies, souvent, par des acteurs étrangers en partenariat avec le gouvernement et dont les gros groupes industriels et commerciaux détenus par des *Asians* sont les seuls à pouvoir mettre en pratique. Dans cette dynamique, les *Asians* apparaissent alors comme des « puppets », c'est-à-dire des marionnettes qui n'ont que peu de marge de décision, mais qui doivent accepter le rôle qui leur est dévolu. En Tanzanie comme en Ouganda, des discussions très informelles révèlent l'existence d'une sorte d'accord tacite entre les communautés *Asians* et les gouvernements :

Rencontré un business man important aujourd'hui. J'étais invité par Ben pour aller déjeuner parce que « Somebody wants to talk with you but... well, just come ». Je me demande pourquoi il veut me parler, apparemment c'est à cause des choses qui se passent avec les hommes politiques, dont le président. Il m'explique que les *Asians* sont acceptés en raison d'un supposé statut d'investisseur étranger (quand bien même tous ne sont pas ni investisseurs ni étrangers). En fait, d'après lui, présenter les *Asians* comme investisseurs étrangers permet à l'État de « mieux » fonctionner (pas de détails), tout en jouant sur le plan politique puisque ça conforte l'idée qu'ils ne sont pas vraiment Tanzaniens. Tant que les *Asians* jouent ce rôle, ils sont protégés par le gouvernement (quand je lui demande ce que veut dire « protégé » il me parle des arrestations qui avaient lieu au cours des années 1970. (Extrait du journal de terrain, 3 mars 2018, Dar es-Salaam)

Aujourd'hui, j'ai fait une synthèse des rencontres avec Alex et Karim sur la question des relations avec le gouvernement. Ce qui ressort : 1) la corruption endémique et systématique ; 2) l'inter-dépendance entre le rôle économique des *Asians* et la pérennité du régime. Sur ce dernier point : d'après les deux, les appels au retour de Museveni sont à lier avec l'état économique du pays à ce moment (début des années 1990). Museveni avait besoin de construire et légitimer sa place et pour ça il fallait du capital. Les *Asians* apportent ce capital qui contribue largement au

développement du pays (en créant des emplois et en permettant l'accès à certains produits), ce qui fait que les Ougandais approuvent le régime. Et les Asiens n'ont pas à craindre de Museveni qu'il accepte des menaces envers eux. (Extrait du journal de terrain, avril 2019, Kampala)

L'intérêt de ces deux extraits réside dans la perception qu'ont ces populations de leur place en Tanzanie comme en Ouganda. Il apparaît que l'un des enjeux est celui de la sécurité, qui est garantie par des relations « gagnant-gagnant » entre les importants hommes d'affaires *Asians* et les gouvernements des deux pays.

Parallèlement à ces politiques imposées de l'extérieur, les politiques néo-libérales adoptées en Tanzanie après l'échec de l'expérience socialiste ont accompagné une vague de privatisation des entreprises autrefois contrôlées par l'État. Ces privatisations se sont faites sur la base de distribution au plus offrant, à des entrepreneurs d'origine africaine ou *Asian*. À cette période, la classe moyenne africaine commence à émerger en tant que classe sociale réelle, mais n'est pas encore entrée dans une phase d'accumulation de capital suffisante pour concurrencer la classe moyenne indienne. De fait, s'il n'existe pas de données précises sur l'origine des principaux acquéreurs de ces entreprises, les *Asians* semblent avoir joué un rôle déterminant. En réaction aux dynamiques économiques, certains hommes politiques ont voulu, et cherchent encore, à propager une vision raciste, affirmant que l'État favorisait le transfert d'entreprises aux *Asians* en Tanzanie (Aminzade, 2013), ou qu'ils bénéficient de traitement de faveur en Ouganda. Les mois d'observation et de discussion avec différents hommes d'affaires révèlent une dynamique particulière ayant contribué au maintien d'une classe moyenne commerçante indienne, en dépit de l'expulsion, comme le décrivent les extraits précédents.

La place économique des Asians

Une différence importante entre Dar es-Salaam et Kampala est l'activité économique des *Asians* qu'il est possible d'observer dans la rue. À Dar es-Salaam, les *dukkas* qui ont créé l'image de ces populations en Afrique sont toujours présentes. Ces petits magasins fournissant les produits de première nécessité de la vie quotidienne sont tenus indifféremment par *Asians* et Africains. En discutant avec leurs propriétaires, il s'avère qu'il s'agit souvent du magasin familial, établi par un ancêtre et dont la tenue se transmet au fil des générations. À Kampala en revanche, ces mêmes petites entreprises sont presque uniquement tenues par des Africains. À l'inverse, il semble au premier abord que les *Asians* possèdent des magasins spécialisés, le plus souvent dans l'électronique (sur Kampala Road) ou des pharmacies (sur Wilson Street). En cela, leur situation de « middle-men », de petits traders semble n'avoir que peu évolué en Tanzanie, mais se serait transformée en Ouganda. Cela est plus à lier avec les expulsions qui ont eu lieu en Ouganda, puisque les *Asians* ont perdu leurs commerces familiaux, et n'ont pas pu les récupérer plus tard. Néanmoins, dans certains cas et à la faveur des politiques présentées précédemment, certaines compagnies ont pu se maintenir durant les années les plus dures. Concrètement, le renforcement d'un « libre marché » a signifié le renouveau des entreprises de petite et moyenne taille contrôlées par les *Asians*, les seuls représentants d'une forme de classe capitaliste nationale. Aujourd'hui, les *Asians* contrôlent une large part des secteurs dans lesquels ils opèrent.

En Ouganda, le Madhvani Group contrôle ainsi Kakira Sugar Works, Kakira Sweets and Confectionaries, Kakira Soap Works, Mwera and Nakigalala Tea Estates, Kajjansi Roses Limited, Steel Corporation of East Africa Limited, Mulbox Limited, Makepasi Match

Limited, East African Glass Works Limited and Coleus Crowns Uganda Limited. Le Mehta Group, Cable Corporation, UGMA Engineering Corporation, Sugar Corporation of Uganda et Uganda Hortech Limited. Dans le secteur des services, la classe moyenne commerciale possède les hôtels les plus chics comme Speke, Tourist, Equatoria, Munyonyo Commonwealth Resort, Speke Resort, et Kabira Country Club. Ils sont également impliqués dans l'éducation (encore une fois, une imposition des bailleurs étrangers à ouvrir ce secteur au secteur privé) et la santé. Le lien fait entre l'ouverture économique et la place des *Asians* est particulièrement illustré par le cas de la famille Madhvani dont les entreprises ont périclité entre 1972 et 1990 avant de redevenir florissantes (Himbara, 1997; Nyombi & Kaddu, 2015), comme l'illustre le discours de Karim :

Interviewer : When the whole economy collapsed...

Karim : Technically, we are still controlling it.

Interviewer : Go ahead on that. [laughs]

Karim : Well, technically it is still ruled [by the Asians]

Interviewer : Tell me more.

Karim : The strongest families in Uganda who are having huge businesses and stuff like that and having huge stakes are all Asian owned up to now. 80% of them are the Asian olds that are from the pre-Idi Amin era as well, who came back and claimed their property and things like that. You know, you have the Metha's, you have the Madhvani's, you have the Ruparelia's or have the Fariah's all these huge families. Yes, pretty much they own the country. [laughs] Yes, definitely, 80% of the businesses, the huge businesses are owned by Asians. Of course, now we have very strong Ugandans as well who are in the system. But yes.

Interviewer : I think it was last year that Forbes announced the 10 richest men of Uganda.

Karim : I think five of them were Indians, yes. (Entretien avec Karim, 10 juin 2019, Kampala).

En Tanzanie, les noms de famille sont moins connus, mais leur implication est semblable. Ainsi, le classement *Forbes* de 2017 montre l'importance des groupes industriels contrôlés par des *Asians* et qui ont, au départ, été des entreprises familiales. Le Synarge

Group, par exemple, est passé d'une affaire d'importation de vêtements en 1960 à un conglomérat regroupant des usines de production, des usines de recyclage, et de production de pièces détachées automobiles. De la même façon, la famille à l'origine du GSM Group possédait originellement une entreprise agricole de noix de cajou. Aujourd'hui, le groupe industriel fait de l'importation, du transport, de la logistique, est impliqué dans les médias.

Le rôle qui a été, et est encore dévolu aux communautés par les gouvernements successifs, en matière de politique économique a donc largement déterminé cette « place » particulière que les *Asians* occupent dans les deux sociétés. Les noms de famille, ou de groupes industriels, cités sont ceux qui reviennent régulièrement dans la bouche des individus, *Asians* ou non, et qui contribuent à construire et fortifier l'image d'une communauté riche. Pourtant, au contraire des discours politiques visant les communautés indiennes et dénonçant un supposé favoritisme envers de « riches *Asians* », l'enquête montre une réalité éloignée de ces fantasmes. Si, en effet, les hommes d'affaires *Asians* puissants et contrôlant des grosses entreprises existent (ceux présentés, qu'ils soient tanzaniens ou ougandais), ils ne représentent pour autant qu'une minorité parmi l'ensemble des communautés. L'image, encore présente, de l'entrepreneur indien possédant les moyens de production et récupérant les fruits de celle-ci « sur le dos » de la population indigène qui serait condamnée à la pauvreté par une minorité étrangère est plus un stéréotype qu'une réalité factuelle. Bien au contraire, la majorité des *Asians* rencontrés sont employés ou dirigent des entreprises de petite ou moyenne taille, sans oublier les familles pauvres qui dépendent de leurs communautés pour survivre.

Exploiteurs ou bienfaiteurs ?

Face à cette catégorisation qui leur est imposé de l'extérieur, les populations *Asians* construisent une image qui leur est propre, et qui cherche à dépasser leur rôle économique. Il s'agit ici de valoriser les échanges avec le reste de la population et, ainsi, de fluidifier une frontière trop rigide entre les qualificatifs d'exploiteurs, d'investisseurs étrangers ; et leur propre définition de leur situation. Celle-ci est caractérisée par la reconnaissance d'un rôle économique particulier, mais qui est perçu et décrit comme mis au service de la population.

Le marchand dans son magasin

Les relations entre *Asians* et Africains sont principalement caractérisées par leur nature économique. La faible importance de liens d'ordre privés, amicaux ou autre, entraîne une situation de rejet des deux côtés. La séparation entre les groupes sociaux est forte, mais ne semble pas être toujours un choix conscient de la part des *Asians*. Paradoxalement, ceux-ci déclarent subir ce cloisonnement sans pour autant réellement tenter de le détruire. Il est important de noter que si les contacts sont peu fréquents de la part des *Asians*, ceux-ci déclarent être reconnaissants aux Africains de les accepter en Tanzanie. Les locaux sont décrits comme accueillants, hospitaliers (« *There is no problem, we all live together. They are very friendly* »). Les participants ont bien conscience d'être une population immigrante, et mettent en avant l'accueil des Africains. Il y a ainsi une assez grande différence entre des discours qui se veulent rassembleurs, et des pratiques qui produisent une dynamique inverse (les logiques sous-jacentes à ces pratiques seront traitées comme des dynamiques internes au groupe qui contribuent à la formation d'une identité

communautaire dans le prochain chapitre). Cette séparation est pourtant assez visible pour l'observatrice, car elle se reflète dans la vie quotidienne :

Passée acheter de l'encens dans le shop en face de la grande mosquée. Je demande, et le vendeur (*Asian*) dit à un de ses employés (Africain) d'aller en chercher dans la réserve. (Extrait du journal de terrain, 2 octobre 2017, Dar es-Salaam)

Voulu acheter du savon noir. Il doit y avoir une rupture de stock, j'ai dû faire 3 magasins... À chaque fois, le « gérant », celui à la caisse en tout cas est *Asian*, mais les employés qui fouillent sont Africains. (Extrait du journal de terrain, 8 février 2018, Dar es-Salaam).

Il faudrait pouvoir demander s'il s'agit juste de moi qui « sur-regarde » ce qu'il se passe, mais tout les shops *Asians* me semblent organisés de la même façon : le patron est *Asian*, mais les employés ne le sont pas. Et surtout, il n'y a jamais la situation inverse où le boss serait Africain avec des employés *Asians*. (Extrait du journal de terrain, juin 2018).

Cette observation a pu être continuée à Kampala :

Même observation qu'à Dar : les patrons des shops sont *Asians*, mais les employés sont Africains ! (Extrait du journal de terrain, 3 septembre 2018, Kampala)

OK, j'ai pu discuter de l'organisation des shops avec Innocent (qui est Africain). Je lui ai demandé si cela était « réel » ou si c'est moi qui me focalise sur quelque chose que je « veux » voir. Résultat : c'est bien réel. Il me dit qu'il n'a lui-même jamais vu un *Asian* travailler pour un Africain, que c'est impossible. Ils ne sont pas pleinement intégrés, et n'acceptent pas de faire des travaux de service. (Extrait du journal de terrain, 19 décembre 2018, Kampala).

J'ai retrouvé Cherry et je lui ai aussi posé la question de travailler pour un Africain. Elle m'a regardé d'un air bizarre avant de me dire que non. Par contre, elle va un peu plus loin et me dit aussi que jamais un *Asian* n'accepterait ça, parce qu'il serait mal vu dans la communauté. C'est un peu « chacun son rôle » et les *Asians* ont des « standards » (c'est le mot qu'elle a employé). (Extrait du journal de terrain, 11 janvier 2019, Kampala).

Les *Asians* ont donc un rôle particulier, qui reste celui de propriétaire des magasins, de « patrons ». En cela, ils sont perçus, comme le dit Innocent, comme peu intégrés à la vie du pays, comme profiteurs des marchés, mais sans partager le quotidien des populations africaines. Ce dernier point est confirmé par les participants eux-mêmes. Pourtant, les sous-sections suivantes vont mettre en avant une utilisation de cette force économique par les *Asians* comme un outil de négociation de l'identité collective qui leur est imposée, en promouvant un discours de redistribution et de mise en commun des richesses.

La présence associative

Les discours présentés plus haut sont aujourd'hui contrecarrés par l'importance qui est donnée à la participation aux projets de développement et au travail caritatif individuel et collectif. Ainsi, toutes les personnes concernées mettent l'accent sur le fait que les services délivrés par les organisations communautaires ne sont pas uniquement pour les *Asians* mais s'adressent à la population tout entière¹⁴. La justification est la reconnaissance de capacités que possèdent les communautés *Asians* en termes de formation médicale, de réseaux, ou de capitaux, et que ces capacités doivent être offertes en reconnaissance de l'accueil qui a été fait par les populations locales. Concrètement cela se traduit par des projets ponctuels (une clinique pour la détection des cancers organisée par la communauté Sunni tous les mois, par exemple), et des projets de très grande envergure. Safir m'a longuement parlé des projets soutenus par la communauté Shia.

Safir : So the last 10 years, I started as a volunteer, cause there is a high status of volunteering in our community, so i started as volunteer in our community in Dar. And then in 2008 I became community member of the main body (of decision) and then in 2010 I became the assistant at the Jamat of the african region. And then in 2015 I became the secretary of the global body.

Interviewer : What's the biggest project you've been workin on?

Safir : It's very difficult to define impact. cause certain things you do they have long term impact ... So there's a few... My first project when i came back from Canada was at community level. So we stated that they were not library in the community and all that and set one up in a way that is sustainable... And now it's good. for a community of 8 000 people, we have 3 000 members and 15 - 18 000 titles so... Another project I took on was under Africa foundation. We all started sustainability of organization, especially volunteering... So today it is 7 to 800 000 dollars per year so I basically held the project. One other project ... So again the African Foundation, there's an education need so we spent 8 milion dollars in total for higher education. (Extrait d'entretien avec Safir, 25 janvier 2018, Dar es-Salaam).

À Kampala, la communauté Bohra organise chaque samedi des « farmers markets » dont le but est de favoriser l'autonomisation des femmes agricultrices dans la région autour de la ville. Si le marché est géré par le comité femme de la communauté, celles-ci ne sont pas les vendeuses. Le Groupe Madhvani gère également une organisation caritative, la Fondation Madhvani, à travers laquelle il offre des bourses d'études à plus de 200 étudiants pour poursuivre des études dans des établissements supérieurs. Le Groupe parraine également plusieurs orphelinats et maisons pour personnes âgées à travers le pays. Ces actions s'inscrivent toutes dans une même dynamique, celle de se présenter comme des communautés et des individus parfaitement insérés dans le tissu social qui traverse les deux sociétés, c'est-à-dire de se détacher du statut d'exploiteurs pour valoriser celui de bienfaiteurs.

Le « mythe des 65 % »

Ce statut de bienfaiteurs ou, en tout cas, de participants actifs au développement des deux pays, est depuis quelques années renforcé par ce que j'appellerai « le mythe des 65 % ». En 2016, un article du *New Vision* indique que bien que représentant moins de 1 % de la population ougandaise, les *Asians* contribuent aux taxes sur le revenu à hauteur de 65 %, après avoir représenté 75 % avant 1972 puis baissé dans les années 1970s-1980s (Dawood, 2016). Les participants rencontrés m'ont beaucoup mentionné ce chiffre, en Ouganda mais aussi en Tanzanie, ces derniers le reprenant à leur compte. J'appelle ce chiffre un mythe pour deux raisons : la première est liée au calcul qui l'a déterminé et à ce qu'il signifie. Il est cité, repris, et est un objet de fierté pour ces populations qui le considère comme la preuve de leur participation centrale aux économies des deux pays, et de leur nécessité à celles-ci. Pourtant, si on considère que 75 % de l'économie ougandaise est basée sur le secteur informel, ce chiffre veut plus simplement dire que les *Asians* contribuent à l'établissement d'une économie formelle, suivant là le rôle qui est le leur depuis les politiques d'ajustements structurels. Il ne s'agit pas de minimiser la participation de ces populations à l'établissement d'une forme de revenus indispensable au fonctionnement des États, mais de replacer celle-ci dans un contexte politique plus large.

Le deuxième aspect conférant à ce 65 % le statut de mythe renvoie à l'utilisation qui en est faite par les populations concernées. Ainsi, en le mettant en avant les participants réfutent et combattent cette image de domination économique et se présentent comme des membres résolument ancrés dans la société à laquelle ils appartiennent, et à laquelle ils apportent plus qu'ils ne prennent.

Les *Asians* jouent donc un double rôle en ce qui concerne leur participation à la sphère économique. S'ils profitent des opportunités économiques qui sont offertes par les évolutions politiques des deux pays, ils réfutent une image d'exploiteurs en mettant en avant leur participation passée et présente au développement du pays comme une preuve de leur intégration à une société à laquelle ils se sentent pleinement appartenir. La suite du chapitre est donc consacrée à une forme d'implication particulière, celle de la participation à la vie publique et au jeu politique.

III. Vie publique et politique

La participation à la vie publique est une composante essentielle de l'analyse des relations de pouvoir par le prisme de l'identité. Comprendre quel est le rapport d'un groupe spécifique à la vie du pays permet de mettre en lumière l'ensemble des relations sociales et politiques auxquelles il prend part, et ainsi de comprendre quels sont les enjeux identitaires qui se construisent dans ces relations.

À Dar es-Salaam comme à Kampala, de manière générale, les individus interviewés déclarent ne pas s'impliquer au niveau politique, tant local que national. Pour autant, cela ne signifie pas qu'ils n'y prennent pas part. En effet, les terrains révèlent différents mécanismes et actions prenant place à l'intérieur des communautés et montrant que la non-implication formelle dans le jeu politique n'exclut pas une place particulière des populations d'origine indienne dans la vie publique, ainsi qu'un rapport spécifique au système politico-administratif tant au niveau local que national.

Individualité et minorité politique

Au niveau individuel, les participants déclarent tous ne pas s'impliquer dans le jeu politique, national ou local. Les raisons invoquées sont de l'ordre de la méfiance. Ainsi, la politique est perçue comme « *a dirty game* » (Entretien avec Musqan, 13 février 2018, Dar es-Salaam), « *a dangerous place* » (entretien avec Leon, 7 avril 2018, Dar es-Salaam) ou, plus largement, comme un jeu de dupes au sein duquel seule compte la possibilité de réaliser ses intérêts individuels. Néanmoins, ces refus d'implication formelle dans le jeu politique ne s'accompagnent pourtant pas d'une absence de dénonciation de ce qui est vécu comme des injustices. Ainsi, à la question « *Do you feel some racism toward Indians ?* », les personnes interrogées répondent en grande partie par l'affirmative. Ce sentiment est gradué (de la différenciation faite par les Africains envers les Indiens à la dénonciation d'insultes qui leur sont adressées), mais il y a toujours la reconnaissance d'une différence de traitement.

À titre d'exemple de gradation du sentiment de racisme à Dar es-Salaam, trois participants expliquent :

It depends you know. Even if you are not a Tanzanian but if you try to adapt to other people's culture you know, learn something about them, I'm sure you'll be respected. Racism is everywhere. some places it's very very vivid and in some places, it's in certain sections. We are right now, everybody thinks that you know the Indians or the Asians are traitors (entretien avec Rinju, 20 décembre 2017, Dar es-Salaam).

All things sorted it would be nice to be considered Tanzanian. Because it is the closest home as I can. I have a Tanzanian passport, I am a Tanzanian citizen. So to me it doesn't... the only thing is that ... this is the unfortunate reality but sometimes I wonder is this is racism or is it just the way things go. (entretien avec Safir, 25 janvier 2018, Dar es-Salaam).

Is there racism? “yesterday, there were 4 people on a motorbike. We were four. They called us “we muhindi, we muhindi”. These days, Africans talks, these past two years. They were very down to earth but now there are a lot of talking”. The researcher asks her what have changed: “I don't know, Africans were very calm but nowadays they have distraction. I've heard things like “why are Indians staying here?”. (notes d'entretien avec Musqan, 13 février 2018, Dar es-Salaam).

Au premier abord, il semble que les personnes interrogées parlent plus facilement d'incidents individualisés que d'un racisme systémique et dirigé contre un groupe social dans son ensemble. Pourtant, la généralisation de ces discours indique à qui les compile une réalité différente. L'ensemble des participants, en Tanzanie et en Ouganda, sont confrontés à des actes racistes allant de l'insulte à la dégradation de biens. Ainsi, plusieurs Ougandais racontent leur vécu des émeutes de 2008 d'un point de vue racial. En 2008 s'est construite une mobilisation environnementaliste contre la déforestation d'une partie de la forêt Mabira (à une cinquantaine de kilomètres de Kampala) pour développer la culture de la canne à sucre. Or, cette mobilisation s'est rapidement radicalisée en des termes raciaux, car l'entreprise a été perçue comme un symbole de collusion entre un gouvernement corrompu et des élites économiques issus d'une minorité ethnique (Child, 2009). Un participant à la recherche met l'accent sur le souvenir de l'enfermement dans son école, car il était trop dangereux de s'aventurer dans les rues où des émeutiers s'en prenaient aux *Asians*. Un autre, commerçant à Kampala, raconte l'attaque de son commerce à cette même occasion et l'association qui était faite par les émeutiers entre lui-même et la famille Mehta, responsable du projet à l'origine des troubles.

Pour autant, l'ensemble des personnes interrogées s'accordent également à déclarer ne pas tenir compte de ce racisme quotidien. Pour eux, il s'agit de choses futiles liées à l'ignorance plus qu'à une réelle volonté de nuire de la part des Africains. Cette ignorance prendrait place dans l'enfance, au cours de l'éducation qui pose comme primordiale l'idée selon laquelle « *they teach children that foreigners came here to exploit them. That's it.* » (entretien avec Karim, 14 mai 2019, Kampala) ou de façon plus agressive « *the propaganda at that time was everybody who is a foreigner is an exploiter. And this is how it grew up. It was brainwashed to people, they grew up with that! It will take years for that to decline.* » (entretien avec Kumar, 30 janvier 2018, Dar es-Salaam). D'ailleurs, les réactions observées à ces insultes vont de l'ignorance à la réponse en Swahili ou Luganda sur un ton de moquerie. La plupart d'entre eux se disent ne pas être affectés par cela, au point même qu'ils ne peuvent mentionner les fois où cela leur arrive, mais ils considèrent que cela est assez fréquent pour apprendre à « *let it get into one ear, and out by the other one* » (entretien avec Mia, 16 janvier 2018, Dar es-Salaam). On note également que cela concerne toutes les tranches d'âge et commence dès le plus jeune âge.

Pourtant, et malgré leurs attitudes presque moqueuses, les discussions sur ces thèmes laissent transpirer une grande lassitude. Cela se traduit parfois par des attitudes différentes au téléphone quand Leon (qui est *Asian*) parle swahili et que son interlocuteur (Africain) est amical jusqu'au moment de la rencontre physique quand le même interlocuteur devient froid et distant. D'autres fois, comme pour Karim et Alex, c'est une fatigue d'être considéré comme un portefeuille vivant et de devoir constamment payer pour tout, et des sommes largement supérieures que celles payées par des Ougandais d'origine africaine. Pour tous, il s'agit de ne pas être pleinement accepté dans la société qui est la leur, alors qu'ils affirment se considérer eux-mêmes comme Africains.

C'est également cette lassitude qui transparait dans les réponses à la question « *Do you think there are some public positions that are difficult to attain because of ethnicity ?* ».

Là encore, les réponses varient dans leur degré, mais tendent sensiblement toutes à affirmer que oui. Pour certains, il n'est pas possible d'être élu, puisque

You're already seen as a bad guy in the first place, you're the exploiter. So why would they elect you? So... the basic thing, basic foundation is already "this guy is bad guy". Nobody wants to vote for a bad guy. Unless you already... those people I told you I know who are members of parliament, they are basically very rich as individuals, as their own before going into politics (entretien avec Ranjit, 6 juin 2018, Dar es-Salaam).

Pour d'autres c'est un problème qui existait, mais que des progrès sont faits. Trois participants (deux en Tanzanie, un en Ouganda) m'affirment que non, qu'il y a des élus politiques qui sont *Asians* et que cela est la preuve de leur pleine appartenance à la nation. Il est cependant important de remarquer que ces derniers sont des personnalités importantes, des responsables de différentes communautés et qu'ils ont répondu aux demandes d'entretiens en vertu de cette identité spécifique. On dira donc qu'en ce qui concerne les individus « lambda » sur les deux terrains, les réponses les plus communes essayent « d'échapper » à la question en mettant en avant la nécessité de se présenter en tant que Tanzaniens ou Ougandais et non pas en tant que membres d'une communauté spécifique. Quand il leur est suggéré que c'est ainsi qu'ils peuvent être perçus par le reste de la population, ils répondront que non tout en ayant affirmé le contraire à des questions précédentes. En d'autres termes, les participants font une distinction assez schématique entre une identité communautaire et culturelle spécifique dans les actes quotidiens, mais refusent cette distinction entre « eux » et « nous » quand il s'agit de la vie publique, et plus largement de la participation politique.

Défiance vis-à-vis du jeu et du système politique

Les réactions individualistes présentées plus tôt de la part des participants ne sont pas forcément surprenantes dans la mesure où les mêmes individus ne définissent pas un groupe « *Asian* » particulier, qui serait détaché du reste de la société tanzanienne (voir chapitre suivant). On peut ainsi constater que dans les quartiers habités par ces populations, les élus locaux sont africains. En fait, il n'y a pas de revendication d'une identité particulière au niveau politique, cette identité n'étant pas réellement vécue comme objet de regroupement. Les élus nationaux d'origine indienne ne sont pas considérés comme les représentants d'un groupe identitaire, et sont considérés de la même manière que leurs collègues africains, riches et corrompus, même s'il s'agit évidemment d'un sujet sensible dans les deux pays. Certains Tanzaniens en parlent en termes détournés, usant de métaphores pour ne pas utiliser les termes de corruption :

As they said in Tanzania politics is a dirty game. That rich person has a better chance of winning than a poor person. You don't have to put it like... Explaining a,b,c and z but you know how it happens. So yes, if you don't have a strong financial background the chances of you getting a position in government is very slim.

D'autres sont plus francs, et acceptent les accusations de corruption qui pèsent sur les *Asians* qui s'investissent en politique. Néanmoins, ils refusent de limiter le problème au seul volet « une personne joue le jeu de la corruption » et renvoient le problème de la corruption à une relation. En prenant l'exemple du nouveau tarif officiel pour les passeports, Vikram met l'accent sur le rôle du gouvernement, et leurs tentatives de rejeter le blâme sur une communauté. Ainsi, le coût initial total d'instauration du nouveau passeport était de 229 millions de dollars. Si un passeport coûtait jusqu'à aujourd'hui 50 000 shillings tanzaniens, ce sera désormais 150 000 shillings tanzaniens (soit un passage

de 27 dollars canadiens à 75 dollars canadiens).

Now the president said we were first told to pay 229 million dollars for the amount of passports and we negotiated to 59 millions dollars... Now the difference will go into some people pockets. How many people are there of Asian origin in the government? Not even one! Because I know that nobody is in that position. Now imagine one scandal, and then you have an Asian guy who give 20 000 Tanzanian shillings to somebody else and this is corruption. So because the politicians want to run away from the blame, they target a certain group and then they can tell you "5 persons were reported with corruption!" when you make the total of these 5 persons, it's 1 million Tanzanian shillings of corruption. And here, in one go, it's 150 millions dollars went off this government. So partly yes, corruption is there, everyone is giving money but there are some people who target the Indians because they want to run away from responsibilities. (Entretien avec Vikram, 4 janvier 2018, Dar es-Salaam).

Néanmoins, de manière générale, les participants n'expriment pas de sentiment d'insécurité vis-à-vis du gouvernement actuel et ne considèrent pas ces attaques comme des signes avant-coureurs d'une possible dégradation de leur place dans le pays.

En revanche, la plupart d'entre eux ont pleinement conscience de leur singularité dans le pays, et considèrent que le gouvernement lui-même ne les reconnaît pas comme « locaux ». Pour beaucoup, il y a une volonté de stigmatisation des *Asians* en tant qu'étrangers, et ce à tous les niveaux. Ainsi, lors d'une discussion, Leon explique que des projets de développement se montent autour des populations « indigènes » avec en ligne de mire la réduction de la pauvreté. « *But poverty is poverty ! The selection for these projects is around race. We are seen, and considered as second zone citizens in our own country* ». Plus tard, il parlera des *Asians* présents au Parlement et des accusations de corruption : « *they think (African people) that Indians go to politic because they have a motive to steal. If Africans do that, it is ok they have no shame. But if it is Indians, it's shameful !* » (extrait du journal de terrain, 22 novembre 2017, Dar es-Salaam). Finalement, ce qui est en jeu dans ces discours est la volonté d'être considérés comme des citoyens lambda. Il ne s'agit pas de mettre en avant une probité des *Asians*, une fierté identitaire,

mais, bien au contraire, de revendiquer n'être ni pires ni meilleurs que le reste de la population. Les personnes interrogées soulignent l'importance qui est accordée aux accusations de vol ou de corruption quand il s'agit d'individus d'origine asiatique, alors que ces mêmes accusations sont considérées comme peu importantes ou banales quand les personnes accusées sont d'origine africaine. Il y a ici un sentiment de double standard qui serait appliqué selon l'origine ethnique. Le combat le plus symbolique est illustré par les demandes de certains *Asians* de se faire reconnaître comme tribus dans les deux pays. Si certains, comme Leon, n'en voient pas l'intérêt (« *Anyway, we are here ! It won't change anything !* »), pour d'autres il s'agit d'un enjeu central, qui permettrait une meilleure reconnaissance de leur statut par un refus franche de cette image d'étrangers. En 2019, le *Daily Monitor* titrait « *Indians have legitimate claim to being a tribe in Uganda* » (*Daily Monitor*, 7 décembre 2019, Kampala). L'introduction provocatrice est en ligne directe avec les discours des *Asians* revendiquant leur ancienneté sur les territoires : « *Despite initially coming from India, Indians still qualify as natives of Uganda because other native Ugandans also migrated from elsewhere. For instance, the Bantu came from West Africa. Would that mean the Baganda, for instance, are not natives of Uganda?* » et la suite de l'article est un développement mettant en exergue les similarités entre *Asians* et leur situation tant politique, qu'économique et sociale et la situation du reste de la population.

En Ouganda, peu de participants acceptent de parler librement du système politique. Pour la plupart des entretiens, cette partie de la discussion est très courte, avec des réponses simples et sur lesquelles ils refusent de s'étendre ou de rebondir. Avant d'en analyser la portée, il faut situer ces situations dans le contexte politique actuel en Ouganda. Le régime de Museveni peut être qualifié d'autoritarisme compétitif, ce qui signifie la

cohabitation de mécanismes démocratiques (comme des élections) et de manières de faire autoritaires, qui renvoie à l'intimidation ou à la violence pour les opposants au régime. Il est donc évident qu'affirmer ouvertement un désaccord avec le Président ou son gouvernement peut, pour les citoyens, devenir potentiellement dangereux. Les individus interrogés s'inscrivent dans cette retenue d'en dire le moins possible et d'éviter les sujets controversés (*a fortiori*, donner leur avis sur le gouvernement). Souvent, il s'agit de rires gênés, et de détournement de la conversation sur des sujets n'ayant rien à voir (s'il manque du thé, le temps qu'il fait...), mais certains sont plus clairs dans leurs propos comme Cherry qui répond clairement qu'elle « *will pass that. That one I will not talk about it, I just want to live a quiet life.* » (entretien avec Cherry, 24 octobre 2018, Kampala). Les quelques personnes qui n'arrêtent pas la discussion sont, il faut le noter, des personnes publiques, qui n'expriment pas de sentiment d'insécurité face à ces sujets. Les discussions avec Karim et Alex sur ce sujet ont été source de grands éclats de rire de leurs parts, ceux-ci affirmant sans ambages l'évidence selon laquelle les *Asians* sont perçus comme étant étrangers et qu'il est important de garder cela à l'esprit. D'après eux, la question de l'insécurité est une fausse question tant que Museveni restera au pouvoir, ce dernier ayant trop besoin des financements de la classe commerçante indienne.

Ils affirment également sans ambages que la possession de plusieurs nationalités dans une même famille est logique, et que l'intégrité dont certains ont fait preuve dans le passé et actuellement relève de la stupidité. Le terme « intégrité » est une expression d'Alex qui renvoie aux questionnements posés dans les années 1960 sur le choix de la nationalité. Être intègre signifiait alors « montrer son appartenance pleine et entière au pays en adoptant la nationalité » quand ceux qui choisissaient les nationalités britannique et indienne étaient perçus comme souhaitant faire des profits économiques sans s'impliquer

dans la vie nationale.

Les participants sont également très prolixes sur les questions de relations interpersonnelles entre hommes d'affaires et personnels politiques, à la différence des Tanzaniens, beaucoup plus réservés sur ce sujet. Les deux posent d'emblée la situation : il n'y a pas d'*Asians* en politique, puisqu'ils n'en ont pas besoin étant une force économique incontournable. Selon Karim

These strong families will just call Museveni and be like, "Dude can we meet up for coffee, this is the problem we have, what are you doing about it?" He will just say be like, "Don't worry, I got your back. As long as you're going to fund my campaign in the next election." » Ou encore « You're not in politics, but all the ministers are on your speed dial. That is it. Because if you want to make things work and move, you need them. » (entretien avec Karim, 14 mai 2019, Kampala).

Là encore, il n'est pas question de probité ou de considérations d'ordre éthique, mais juste de réalité. Pour lui, essayer de travailler en étant *Asian* sans passer par ces relations n'est pas possible. Lors de discussions plus informelles, il avouera son dégoût de ces façons de faire et comment celles-ci renforcent des stéréotypes déjà bien implantés. Il affirmera aussi que cela est ainsi, et que les gens de bonne volonté se sont fait expulser en 1972 et ont perdu leurs entreprises. Pour Samir, l'absence des *Asians* en politique est également liée au passé

Because they become the first target if there's something goes wrong and it has in the past experience has shown so everybody's a little bit careful as to how they show their affinity towards which party or something like that, they are very careful about it. (entretien avec Samir, 13 septembre 2018, Kampala).

Ces discussions sont d'autant plus intéressantes quand elles sont liées à celles présentées dans la section précédente. Il y a ici un double discours : d'une part, les relations nouées avec le gouvernement assurent une relative sécurité aux *Asians* pris en tant que groupe

(c'est-à-dire catégorisés par le gouvernement comme investisseurs, sans distinction entre individus), mais celle-ci ne s'étend pas à niveau individuel. La distinction n'est pas anodine en termes de construction identitaire, car elle souligne la différence qu'il y a entre une identité collective, associée à une place spécifique dans la société, et les identités individuelles qui « sortent » de cette place collective, et entrent potentiellement en conflit avec celle-ci.

Enfin, il faut noter que cette distinction est aussi présente quand on parle de relations avec les gouvernements. Si les relations qui ont été décrites jusque-là se concentraient sur les personnes personnifiant l'État (symbolisées par les présidents), les attitudes rapportées par les participants sont largement différentes quand il s'agit de représentants de ces derniers.

La politique au guichet

Le dernier aspect à aborder dans cette partie est celui de la politique que l'on qualifie d'« au guichet », c'est-à-dire des relations entre les individus et les représentants de l'État. On posera également la question de l'accès au guichet, soit de la difficulté ou facilité d'obtenir des documents officiels. La question principale qui a été posée aux participants sur ce point était simple : « *do you feel any difference of treatment because of your Indian origin ?* » et les réponses varient, mais s'accordent toutes pour affirmer que oui.

Dans les deux pays, des participants disent être confrontés à des délais qu'ils ressentent comme du racisme lorsqu'ils doivent obtenir des documents officiels (comme des passeports). D'autres hésitent avant d'« avouer » ressentir une attente de corruption, et

de le faire, sans quoi ils ne peuvent obtenir leurs documents. Cela se ressent également dans les interactions avec la police. Leon et Musqan ont tous les deux été confronté à une différence de traitement, bien que de façon différente. Pour Leon, il s'agit de simples contrôles routiers qui se transforment en extorsions :

A cop stops you, I don't know what and what, he would say "ok I'm going to fine you for something stupid like not turning on an indicator when you are turning and he wants to fine you 30 000 tzs just because you Indians got money to pay, go pay it. This kind of things. (entretien avec Leon, 14 mai 2018, Dar es-Salaam).

Musqan, elle, aura eu affaire à ce qu'elle considère comme de la malhonnêteté : « *3-4 months back, somebody hurt our car but still we had to pay the money. All of them supported the African guy because they are all Africans* » (notes d'entretien avec Musqan, 13 février 2018, Dar es-Salaam). À Kampala, Alex et Shafiq me racontent des histoires d'impôts différents pour les mêmes propriétés. Ainsi, le grand-père d'Alex a construit deux bâtiments, son père en a vendu un. Les impôts ont été révisés en 1990. Les bâtiments sont les deux même, mais celui qui a un titre de propriété avec un nom indien paye trois fois plus d'impôts que l'autre. Shafiq me dit payer plus d'impôts que son voisin alors même que son terrain est plus petit.

Pourtant, il est essentiel de noter que certains des plus virulents refusent de considérer cela comme des actes appuyés par l'État. Selon eux, il s'agit d'initiatives individuelles, des agents qui se trouvent en face d'eux à ce moment-là, mais pas d'une politique délibérément raciste.

À Dar es-Salaam comme à Kampala, la présence physique des *Asians* est relativement circonscrite à certaines zones géographiques. L'usage qu'ils font de l'espace

urbain les distingue du reste de la population. L'observation principale pourrait être résumée ainsi : quand les Africains « habitent » la ville, les *Asians* « habitent dans » la ville. Pour le dire plus clairement, les *Asians* passent dans les rues, mais ne les occupent pas pour leurs activités rémunératrices quotidiennes, perpétuant ainsi une ségrégation de fait, ségrégation qui se retrouve dans l'espace économique où les rôles sont bien distincts. À cette séparation se couple un inconfort vécu par les populations d'origine indienne dans leur rapport à la vie publique et au système politique. Le sentiment d'être considéré comme n'étant pas traités de la même façon que leurs concitoyens est particulièrement mal vécu du fait de son opposition à des discours revendiquant, au contraire, leur appartenance pleine et entière à la société à laquelle ils appartiennent. Face à cette catégorisation, largement construite par les gouvernements et acceptée par les populations, les communautés *Asians* ont très rapidement cherché à transformer leur image. Il ne s'agit pas de la faire disparaître cela n'étant pas possible, mais de la jumeler à une autre, en valorisant la participation économique d'un groupe favorisé au développement des pays. Bref, l'enjeu central peut être compris comme la volonté, ou la nécessité selon l'angle d'approche, de permettre le passage de la catégorie d'exploiteurs à celles de « sauveurs » des économies et, plus largement, celle de bienfaiteurs dans leurs pays respectifs.

Un autre aspect ressort de ce chapitre, celui de la concordance des actions individuelles des participants. Il y a dans ce chapitre une contradiction centrale : d'une part, les populations d'origine asiatique réfutent leurs particularités économiques et politiques et inscrivent leur situation dans le domaine de l'individualité (notamment en refusant l'idée d'un racisme systémique contre une population cible). D'autre part, ces mêmes populations ont des façons de faire au quotidien qui sont sensiblement toujours les mêmes. Le paradoxe est donc la revendication d'une individualité qui se construit pourtant dans le cadre d'une

identification communautaire qui est observable et qui est, en partie, créée par l'extérieur donc par ceux qui ne font pas partie du groupe.

Alors que tous mettent en avant leur individualité, tant dans les rapports sociaux qu'ils entretiennent que dans leurs activités quotidiennes, compiler et comparer les discours des individus *Asians* met en lumière une dynamique particulière, celle de la création d'une identité commune qui, si elle n'est pas voulue par les individus, semble pourtant s'articuler autour de leur particularité ethnique. C'est de la construction de cette identité communautaire et de ses limites dont traitera le prochain chapitre.

Chapitre 5

Les dynamiques de construction identitaire au sein des communautés *Asians* : entre positionnements individuels et pratiques communes

Au-delà d'une histoire commune, les communautés *Asian* sont caractérisées par la prégnance des institutions dans la vie quotidienne des individus. Les institutions auxquelles nous faisons référence sont de deux sortes. Le premier corps concerne la structuration formelle de ces communautés et leur organisation en comités prenant en charge différents aspects de la vie quotidienne. Le deuxième corps institutionnel est celui formé par le partage de normes et valeurs sociales qui guide les actions communautaires. L'inscription individuelle dans ces structures qu'on étudiera dans ce chapitre renvoie à la participation individuelle aux activités communautaires, ainsi que les critiques apportées aux structures formelles. On voit apparaître une grande hétérogénéité, tant dans les structures communautaires que dans le rapport entre ces structures et les individus. En insistant sur cette participation individuelle, on pourra nuancer l'idée d'une simple « inscription » de la part des individus et ainsi faire ressortir les ambiguïtés qui caractérisent les relations qu'entretiennent les individus avec les structures communautaires. Au-delà d'une présentation empirique des données récoltées sur l'organisation et l'importance des communautés, ce chapitre veut commencer à proposer des liens entre l'identité culturelle telle qu'elle est construite au sein des organisations, et les observations présentées précédemment sur la place des *Asians* dans les deux pays.

Pour cela, le chapitre est divisé en deux parties. La première s'attache à présenter

les fondements des identités communautaires qui se construisent aujourd'hui à Dar es-Salaam et Kampala dans une perspective historique. Cela est fait en liant les expériences individuelles des participants, leurs histoires familiales et les relations qu'ils entretiennent avec les Africains dans leur vie quotidienne, à la construction des organisations communautaires. Celles-ci apparaissent alors comme des outils de protection dans une situation perçue comme précaire. La deuxième partie s'intéresse aux activités quotidiennes des individus et aux liens qu'ils entretiennent avec ces organisations. Il s'agit ici d'interroger le rapport qu'ont les participants aux règles édictées, c'est-à-dire de comprendre la participation individuelle à la construction de structures formelles, mais aussi l'éventuelle distance entre les règles formelles et les positions individuelles. Il s'agira de montrer la prégnance des communautés dans les activités quotidiennes, et le soutien qu'elles apportent aux individus. Néanmoins, ces observations n'étant pas totalement représentatives de la relation entre individu et communauté, on les nuancera en apportant des éléments indiquant de possibles soustractions ou négociations des règles formelles. En cela, le chapitre veut montrer la diversité existant au sein de communautés trop souvent considérées comme homogènes dans les discours publics, ainsi que l'existence de dynamiques d'actualisation, de renouvellement et parfois de contestation d'une identité elle aussi souvent perçue comme fixe et intemporelle. Il s'agit donc dans ce chapitre de traiter de la construction de la frontière du groupe à l'interne, soit la façon dont un groupe se constitue non plus au regard des populations extérieures (comme dans le chapitre précédent) mais pour lui-même, mais également de faire ressortir les contradictions internes à la construction de cette frontière. En d'autres termes, il s'agit ici de mettre en avant les ambiguïtés de la construction identitaire qui prend place au sein du groupe en mettant l'accent tant sur l'existence de

pratiques communes que sur l'individualité et la fluctuation des positionnements vis-à-vis de cette frontière.

I. La construction des référents communautaires

Les communautés *Asians* en Tanzanie et en Ouganda sont structurées autour d'organisations communautaires formelles, qui ont des statuts légaux. Ces organisations sont apparues très rapidement après l'arrivée des premiers marchands, afin de permettre un regroupement d'individus venus isolément et souvent sans ressources. Le regroupement en communauté permet alors un sentiment de sécurité et de transmission d'un héritage. Pour autant, on verra que ces organisations n'ont pas eu pour effet de créer une unité au sein de ces populations, mais ont reproduit des divisions d'ordre religieux, et de lieux d'origine. L'enjeu ici est de montrer la construction d'une identité collective par le partage de narratifs et de « façons de faire », c'est-à-dire par la création d'un imaginaire commun. On met donc en parallèle ici des actions qui sont vécues de façon individuelle, tout en s'inscrivant dans une dynamique commune de définition des caractéristiques des différentes communautés.

La construction familiale

La création de dynamiques identitaires au sein de communautés passe, entre autres, par la construction de récits qu'on pourrait qualifier de « canoniques », c'est-à-dire de récits normatifs qui représentent le paysage narratif actuel ayant autorité en se construisant à travers les interactions avec le reste de la société. Kenneth Gergen (2002) décrit cela comme l'un des présupposés du constructionnisme social, en posant que « *La mesure dans laquelle un compte-rendu du monde ou du moi est soutenu à travers le temps ne dépend pas principalement de la validité objective du récit, mais s'appuie sur les vicissitudes du processus social* » (Gergen, 2002, p.66). Le récit peut donc devenir normatif quand il est partagé et devient commun au groupe. C'est bien ce qu'il se passe avec l'histoire familiale dans les communautés *Asians*.

Des discussions, formelles et informelles, qui sont menées sur les deux terrains, il apparaît que la transmission de l'histoire familiale est extrêmement importante au sein des populations étudiées et mérite donc de constituer le premier angle de présentation dans cette partie. La transmission de l'histoire migratoire n'est pas anodine dans la façon où elle se construit autour d'une vision toujours positive de l'expérience. Ainsi, les anecdotes qui me sont contées par les descendants renvoient à des valeurs d'honnêteté, de réussite, de probité des ancêtres. Il s'agit d'histoires portant sur la difficulté des premières années (celui qui a migré était seul, sur une terre inconnue), sur la construction personnelle (il a réussi à valoriser ses compétences auprès des populations locales), sur ses qualités en tant qu'individu (il était accepté par les populations locales comme quelqu'un de capable, de sûr). Ces histoires servent de référents éducatifs, il s'agit de suivre l'exemple des ancêtres et d'être fier de l'héritage familial. Pourtant, si l'imaginaire de la migration est essentiel, elle ne s'attache pas aux mêmes périodes et événements dans les deux cas

étudiés.

En Tanzanie, tous les participants connaissent très bien l'histoire familiale : le lieu d'origine (Gujarat pour la plupart), la génération qui est partie, pourquoi, et le parcours tant personnel que géographique du premier arrivé. Ils me racontent des anecdotes précises, qui leur ont été racontées par leurs parents et grands-parents. Il s'agit également d'ancrer la place de la famille en Afrique. Ces histoires sont également intéressantes quand elles sont comparées aux études menées à la période à laquelle elles se rapportent. On s'aperçoit alors que la transmission n'a pas porté sur certains sujets, ou ces derniers ont été « revisités » dans la façon dont ils sont transmis.

L'exemple le plus frappant est celui de l'expérience de la nationalisation de l'économie, et son africanisation dès les années 1960 en Tanzanie. En 1964, l'enquête de Bharati met en lumière que « *most other Asians feel insecure and many of them are exploring possibilities of resettlement in India and Pakistan* » (Bharati, 1964). Il s'agit d'une période trouble, tant en Tanzanie qu'au niveau régional. Les discours sur l'africanité fleurissent (voir chapitre quatre), les questionnements politiques et académiques portent sur la nationalité et un nationalisme africain basé sur l'ascendance et l'appartenance au continent. Dans ce mouvement, les étrangers, et particulièrement les *Asians*, sont au mieux laissés de côté, au pire accusés de jouer le jeu de la domination, de soumettre les Africains à leur pouvoir économique (Shivji, 1975 ; Theroux, 1967). Le contexte économique tanzanien est donc précaire, et le politique l'est tout autant. C'est ce qui amène aux observations de Bharati. Dans les entretiens du terrain mené quelques cinquante ans plus tard, ce sentiment d'anxiété n'a pas été transmis aux nouvelles générations : il semble que si la possibilité du retour a, en effet, été envisagée, la plupart des familles installées à Dar

es-Salaam sont restées sur place. La transmission est donc partielle, et valorise les « bons » côtés de la migration et de l'installation en Afrique. La passation de la langue maternelle est également fortement respectée. Dans un pays qui cherche encore à construire des politiques linguistiques claires, permettant le partage d'une langue commune qu'est le Kiswahili (Unicef, 2016), l'ensemble des participants parle anglais. Ce fait n'est pas anodin, puisque l'anglais est la langue du commerce, de la force dominante économique. Les participants déclarent l'anglais comme la langue la plus utilisée dans leurs échanges extra-familiaux. En effet, les *Asians* disent parler Kiswahili uniquement à leur personnel. En revanche, tous maîtrisent plusieurs langues indiennes, et la majorité des participants déclare le gujarati comme leur langue maternelle.

Ces observations menées à Dar es-Salaam sont globalement applicables au cas ougandais, à quelques nuances près. Ainsi, à Kampala, l'histoire familiale est plus floue, et les « moments déterminants » ne sont pas les mêmes. Pour les participants, le principal référent est l'expulsion de 1972. Il y a clairement un « avant 1972 » et un « après », et cela se reflète dans les récits familiaux. Si les Tanzaniens sont souvent confus par la question « *Is there a particular moment you would define as determinant as an Indian in the country ?* » et donnent des réponses diverses (qui reflètent des situations individuelles ou familiales), les Ougandais commencent leurs récits à ce moment-là. Il n'y a en fait que peu de mentions de l'immigration des ancêtres, et celle-ci n'est que peu détaillée. Les participants savent de quelle région d'Inde leur famille est originaire, mais l'histoire familiale lointaine est effacée par l'expérience plus récente.

Concrètement, cela signifie que quand les Tanzaniens peuvent parler pendant plus d'une heure de l'arrivée sur le continent, les Ougandais résument cette période à une ou deux phrases, choisissant plutôt de mettre l'accent sur les turbulences qu'a vécu la famille

au cours des dernières décennies. Les discussions couvrent moins l'expérience des générations précédentes que celle de l'expulsion. Par ailleurs, ces différents rapports au passé se retrouvent dans les rapports au pays d'origine qu'est l'Inde. Encore une fois l'ensemble des Tanzaniens ont visité ou visitent régulièrement l'Asie. Il s'agit de retourner aux origines de la famille, de connaître l'endroit précis (le village) d'où on est originaire, alors que les Ougandais considèrent plus l'Inde comme un lieu totalement étranger, auquel ils sont vaguement liés. En revanche, les rapports à la langue et à l'histoire du pays sont globalement semblables.

Néanmoins, ces différences n'effacent pas le point central, celui de la 'communalité' des discours individuels. Chaque participant a une histoire différente, mais toutes prennent finalement la même forme au sein de la communauté. Plus encore, tous les entretiens suivent la même direction, il n'y a ni hésitation ni retour en arrière. Les dates sont connues, les lieux sont précis, les protagonistes aussi. Le discours est rodé, l'histoire est presque trop connue, par cœur. C'est bien en cela que ces récits sont normatifs, parce qu'ils semblent plus relever de l'histoire du groupe, de la construction d'un passé commun, que de l'héritage familial comme élément d'individualité.

Toutefois, bien au contraire, d'une vision monolithique de la population d'origine indienne, en Tanzanie comme en Ouganda cette population est largement divisée selon l'appartenance religieuse de chacun. Ce sont en effet les différentes branches religieuses qui forment le socle de diverses organisations administratives, comme le fait remarquer Ranjit lors d'une discussion informelle « *So, your mosque is your cultural as well as religious identity. Everything goes around there* ». Dans les deux pays, la majorité de la population est hindoue (Adam, 2015) et se divise selon les différentes castes/catégories

socio-professionnelles telles qu'elles existaient dans le pays d'origine. En revanche, elles sont toutes chapeautées par un *Hindu National Council*, regroupant les hindous orthodoxes ainsi que les différentes branches (comme les sikhs et les jaïns). Les populations musulmanes sont elles aussi largement divisées entre les différentes confessions, mais, contrairement aux précédents, ne se regroupent pas sous l'égide d'une organisation fédératrice.

Une partie des entretiens menés concerne l'organisation de la communauté du participant. Le degré d'importance des structures communautaires varie selon les groupes, mais toutes sont organisées autour de comités spécialisés dans la prise en charge de différents aspects de la vie quotidienne, axés sur la santé, l'éducation, ou dans des catégories spécifiques de la population, comme les groupes de femmes ou de jeunes. D'autres comités sont en charge de mettre en place des activités fédératrices pour les membres de la communauté, que ces activités concernent la religion ou les loisirs. L'analyse du rôle joué par ces comités permet de saisir l'importance que prennent les organisations communautaires dans la vie quotidienne des individus.

La construction raciale des relations avec les Africains comme ciment d'une identité commune

La première question abordant ce point lors des entretiens est volontairement floue, « *what are the main differences between Indians and Africans ?* », pour permettre aux participants de commencer à réfléchir à leur situation personnelle. Les réponses sont tout

aussi vagues, la plus courante étant « *our cultures are different* ». De manière générale, les contacts sont strictement professionnels, au travail ou avec le personnel de maison. Les questions posées « *Do you have non-Indian friends ? Do you have non-Indian family ?* » ont servi à évaluer l'ampleur des relations entre *Asians* et Africains. Les réponses sont claires : non. Des nuances sont amenées par les participants eux-mêmes pour justifier cette absence de contacts.

L'ensemble des participants affirment ainsi que leurs relations avec les Africains sont largement, voire uniquement, basées sur des échanges économiques, comme cela avait été montré dans le chapitre précédent. Cette partie va plus loin, en voulant montrer qu'au-delà de l'existence de rôles économiques différents, il y a des soubassements plus profonds et liés à la construction identitaire à cette absence de contact entre les populations. Du côté des *Asians*, l'absence relative de contacts avec les Africains est de prime abord présentée comme étant plus liée à un état de fait, qu'à une réelle volonté de séparation entre les groupes sociaux. D'ailleurs, la plupart d'entre eux critiquent cette réalité, et leurs justifications prennent plus la forme d'excuses, ou de désolation de cet état.

Néanmoins, ces mêmes personnes tiennent des propos extrêmement durs vis-à-vis des Africains avec lesquels ils travaillent, les décrivant comme faignants, voire voleurs, et mettant en contraste la probité des *Asians* :

Allée dîner avec Leon et les autres. Les femmes s'installent à table et commencent à discuter des affaires courantes (la famille, les sorties prévues. Etc.). À un moment, la conversation vient sur le ménage, je leur demande si elles ont des maids qui les aident. Elles me disent toute que oui, mais passent 10 min à s'en plaindre. Samia accuse la sienne de voler de l'argent, comme les précédentes, Priva dit que si elle n'est pas là, la dame qui s'occupe de sa maison ne fait rien... (Extrait du journal de terrain, 5 janvier 2018, Dar es-Salaam).

Le point le plus important de cet extrait réside dans sa nature (rapportée) interactive :

il s'agit d'une discussion informelle de groupe, entre des amies. Cela veut dire que, plus que d'exprimer des opinions personnelles sur un sujet, ce qui se construit ici est une vision commune des Africains, à travers le partage des expériences, les approbations et les surenchérissements de chacune. En fait, il s'agit d'une réaffirmation collective de ce qui distingue les *Asians* des autres groupes. Le deuxième extrait confirme cela à travers le dénigrement de façons de faire qui sont considérées comme issues d'une « culture » ougandaise, et opposées à des valeurs perçues comme « *Asians* », portant principalement sur la confiance.

De même, les participants déclarent très simplement choisir de privilégier d'autres membres de leur communauté quand il s'agit d'embaucher des individus à des postes à responsabilités, arguant qu'il n'est pas possible de faire confiance aux Africains.

Yes, I would go for an Indian one first. The reason being, they are very good administrators. In any place (Entretien avec Ranjit, 6 juin 2018, Dar es-Salaam).

It depends on the kind of work, but I have never employed any Indian up to now. All of them have been Ugandans. I think it's just because the kind of work and stuff like that, but then definitely, if I was like having a restaurant, for example, just hypothetically speaking if I owned a restaurant, all the other staff would be Ugandan, but I would make sure my manager is Indian. Just because I would feel more comfortable having that Indian manager overlooking the finance bit of it.

Interviewer : Because of trust ?

Karim : Trust, yes. Maybe I could consider a Ugandan, but then I have worked with certain Ugandans and it hasn't gone that well. I think that's the issue because some Ugandans can really not - because I think it's a cultural thing. I don't know if you have noticed it the Ugandans are generally very lazy people. (Entretien avec Karim, 16 mai 2019, Kampala).

Ces extraits montrent l'importance de favoriser les *Asians*, mais pas forcément les membres de la propre communauté des répondants. Ce qui est en question ici est bien d'ordre

raciste, les Africains étant considérés comme peu dignes de confiance. En revanche, les *Asians* sont perçus comme travailleurs et dignes de confiance. On note que ces qualificatifs sont basés sur des traits culturels perçus comme inhérents aux deux populations. Ainsi, ils rejettent l'idée de privilège quand la question est posée très largement « *Would you rather employ an Indian person than an African one because of your common identity ?* », répondant que la plupart de leurs employés sont Africains. Cela est vrai mais la différence se fait sur le type d'emploi. Les Africains sont largement représentés dans les emplois à faibles qualifications et responsabilités (ouvriers, chauffeurs), mais disparaissent des organigrammes pour les postes de direction ou liés à la comptabilité. En revanche, les autres membres des communautés sont perçus comme intrinsèquement travailleurs et responsables. Les personnes interrogées mettent l'accent sur la force de travail de leurs coreligionnaires, sans pour autant nier avoir parfois des problèmes avec ces employés. En revanche, il ne s'agit dans ces cas que d'exceptions, tandis que les mauvaises expériences avec des Africains sont généralisées.

You will see these people working, like 4 or 5 people working in a place. They will see that this person is doing something wrong, they will never ever come to tell you that this person is doing wrong. they will protect. [...] Well, there's a difference yes. I'm not criticizing but Indians have got one thing. Whatever they take off, they do it whole heartedly. they put their heart into it you know. Very responsible Indians you know. Even if they are in the office or in the business, they're very strong, anywhere you'll see them. Then there is African people, they take this you know. You can monitoring them. But if you give them responsibilities maybe they'll not perform. This is one thing i see the difference you know. As in so many years of experience, i feel the Indians when they are given any opportunity or any work they do it very well. There is... I don't know what come in between... Their sense of responsibility is less, yes. (Entretien avec Lucy, 31 janvier 2018, Dar es-Salaam).

Les extraits présentés se concentrent sur les relations entretenues entre les *Asians* et les Africains, qui se construisent dans un narratif opposant radicalement des caractéristiques

supposément propres aux deux populations. Les relations sont racialisées, dans le sens où chaque relation, individuelle ou collective, est d'abord présentée au prisme de la différence d'appartenance identitaire. Bien évidemment, ces différences ne sont pas vérifiées (et d'ailleurs, chaque participant peut, dans la même discussion, présenter un ami ou un collègue qui ne répond pas à ces observations), mais par la croyance que les membres du groupe ont en elles, la racialisation des relations sociales devient une réalité et ainsi structure les relations entre *Asians* et Africains. En effet, puisque les relations ne peuvent être qu'économiques par un manque mutuel de confiance, elles se reproduisent uniquement dans ce cadre qui, par ailleurs, les conforte et les rend opérationnelles. Ces dynamiques forment un socle d'identification au regard du « eux ». Ici, le « nous » est fluctuant (la communauté, ou le groupe *Asians* si besoin est) et cette fluctuation est rendue possible par une définition raciale du « eux » : le « eux », ce sont les Africains qui possèdent des façons de faire et d'être différentes de celles du groupe. En d'autres termes, ce qui est mis en avant ici est la construction d'une identification collective par une opposition à un narratif extérieur. Le narratif interne au groupe dépasse alors les identifications trop strictes, celles liées aux communautés, et active un sentiment de proximité plus large.

Les communautés comme structures de la vie quotidienne

Quiconque se promène dans les rues du centre de Dar es-Salaam ou à Kololo à Kampala peut remarquer la présence de bâtiments spécifiquement *Asians* : la Lohanna Academy ou l'Aga Khan Foundation sont certainement les plus visibles, mais on peut aussi

voir le Shree Hindu Mandal Hospital, et toutes les écoles plus petites dispersées dans les rues. Tous ces lieux sont gérés par les communautés *Asians* et dispensent un large éventail de service à l'ensemble de la population, que les usagers soient eux-mêmes membres de ces communautés ou non. C'est là un point essentiel à souligner pour comprendre le rôle de ces organisations. L'appartenance et la gestion de ces établissements sont sous le contrôle des communautés, mais ils sont ouverts à tous sans restriction d'appartenance communautaire. Ce point est d'ailleurs régulièrement souligné dans les discussions formelles et informelles pour souligner l'ouverture de la population d'origine indienne, face aux critiques de l'endogamie qui leur sont adressées. Si les structures communautaires tendent à s'ouvrir à l'extérieur, les membres des communautés ne vont que rarement dans des établissements non gérés par celles-ci.

Cela est particulièrement visible sur le plan éducatif puisque la majorité des participants déclarent avoir mené toute ou la plus grande partie de leur scolarité dans des établissements communautaires. En fait, ce qui semble jouer ici est la qualité de l'éducation offerte. Dans les deux pays, l'éducation publique est de faible qualité, ce qui encourage ceux qui le peuvent à se tourner vers des écoles privées. Dans ce contexte, le système communautaire offre une alternative permettant une éducation de meilleure qualité dans un cadre contrôlé. En revanche, plusieurs participants déclarent également que ces établissements n'étaient pas gérés par leur propre communauté, ce qui est d'ailleurs observable au dehors des écoles lors des sorties de classe. Parmi les enfants *Asian* fréquentant les écoles Aga Khan (gérées par la communauté Ismaili), tous ne sont pas Ismailis. Sanjeev est hindou, mais a été scolarisé dans ces établissements, tandis que Kim, elle-même Ismaili, a passé quelques années dans une école tenue par la communauté

Sunni.

Interviewer : Was it government schools or private schools?

Mia : No, this was a private school. All the schools I attended were private schools. The one in Nairobi was Hindu owned, but it didn't have too much religious influence. Very academic minded. It was very nice actually. We used to have extracurriculars like we had the musical class and stuff into grades five and six. It was really nice.

Interviewer : It's awesome.

Mia : The secondary I went to here was more of an Islamic school. It didn't have a lot of religious influence, but it was okay, because it's my religion.

Interviewer : Most Indians go to Hindu schools?

Mia : There wasn't too much influence. The other schools that my parents had looked at, they have a lot of religious influence, but here it wasn't that much. They didn't make us recite any religious prayer or anything. (Entretien avec Mia, 16 janvier 2018, Dar es-Salaam).

En plus de gérer des écoles, des hôpitaux, des complexes d'appartements à loyer modiques, les organisations communautaires ont mis en place des systèmes de solidarité par le principe de cotisations et de redistribution.

Mia : Welfare is basically the people in our community who don't have stable jobs or they don't have stable income. Obviously, they need to live somehow. They need to eat. If they have kids, then their education. Basically, these people they are their whole welfare cases and the community-- You know how we pay tax. The same way you have like a subscription that you pay for every year. My dad pays it and when my brother becomes old enough, he will pay it.

Basically, that subscription when you pay it, when you want to get married or someone in your family dies then the funeral rights are taken care of by the community. If you're getting married then you can do it at the mosque and you have the proper way, the way it's done. Basically, that money, as well as a lot of donations, are used to help these welfare cases. They're usually given a specific amount every month or something and then their kids' education is paid for.

Interviewer : Is that something compulsory?

Mia : Sorry?

Interviewer : Is it compulsory to pay these taxes?

Mia : No, it's not, but most of the people do, because it kind of means you're part of the community. (Entretien avec Mia, 16 janvier 2018, Dar es-Salaam).

They have different committees, for medical, for welfare. So, at the end of the day, leadership is very important and who they pick. And so, I would say in our community, they're pretty good, and we're very capable people. And it's a

democratic process. They have an election for the chairmanship, so, I think, that's a healthy system. And actually, I feel very proud of being part of the community, I must say, because, I think, we benefit more than we give. (Entretien avec Ranjit, 6 juin 2018, Dar es-Salaam).

Ces deux extraits mettent en avant l'organisation très structurée des communautés. Gomes, dans son étude des communautés Bohras met en avant le contrôle exercé par le *Dai* (le plus haut représentant religieux) et les administrateurs qu'il nomme (Gomes, 2015). En plus d'être enregistrés au moyen de passeports internes à la communauté, les membres doivent s'acquitter annuellement de différentes taxes (dont l'une doit représenter 2,5 % des revenus individuels) qui servent au maintien des bâtiments, et aux fonds destinés aux membres les plus démunis. L'éducation des enfants se fait dans un cadre religieux, et un système de « bons points » sert à évaluer le comportement des individus. Gomes note également que toute critique ouverte et publique du *Dai* entraîne l'excommunication de l'individu (bannissement de la mosquée, nullification de ses transactions financières quand elles sont contrôlées par le *Dai*, bannissement des activités communautaires pour l'individu et sa famille). L'exemple des Bohras est particulier, car il s'agit d'une communauté particulièrement fermée et très hiérarchique, mais ce modèle d'organisation se retrouve dans d'autres communautés comme celle des Khojas Ismaili. Ainsi, l'organisation de la communauté Ismaili s'articule autour de deux axes distincts, l'aspect spirituel et social, et l'aspect économique. En ce qui concerne l'aspect économique, l'entre-soi a permis la mise en place d'un réseau extrêmement développé de banques et d'assurances, qui font aujourd'hui de cette communauté l'une des plus riches d'Afrique de l'Est. En effet, la compagnie *Jubilee Holding Ltd* est à la tête d'un organigramme regroupant des banques, assurances et des compagnies énergétiques présentes dans l'ensemble de la région (Kenya, Tanzanie, Ouganda, Burundi, Île Maurice) et est contrôlée

à 50 % par l'Aga Khan Foundation. Dans les deux cas, l'organisation interne (administrative et religieuse) est extrêmement forte au niveau local, mais également au niveau international. Les deux communautés forment ainsi des sortes de « nations » sans territoire, qui partagent une identité commune et se retrouvent à certaines occasions.

Discuté avec Barat aujourd'hui de l'organisation des activités pour les jeunes. Il m'explique que tous les jeunes de sa communauté (Hindoue, mais je ne sais pas précisément laquelle) se retrouvent une fois par an pour une semaine d'activités sportives. Chaque année, cela se passe en Ouganda/Tanzanie/Kenya, et le pays change chaque année. C'est la responsabilité des jeunes du pays d'organiser cela. Quand je lui demande les raisons, il m'explique qu'il s'agit d'un moyen efficace pour maintenir les liens entre les membres d'une même communauté à travers les pays. Il insiste sur l'importance de ces rassemblements, sur l'importance d'être « parmi les siens » (Notes du journal, 11 décembre 2017, Dar es-Salaam).

Ce que révèlent les précédentes observations de l'organisation des communautés *Asians* est ainsi une double dynamique. D'abord, celle de développement des secteurs essentiels que sont l'éducation ou la santé couplée à une forme de protection sociale organisée autour d'une identité particulière, celle de membre d'une certaine communauté. Pour autant, cette identité collective n'apparaît pas être consciemment véhiculée par les participants. Il s'agit plus d'un partage d'expériences individuelles qui permet l'activation d'un sentiment de proximité avec les autres, qu'une affirmation concrète d'appartenance à un groupe. L'autre dynamique est celle d'une certaine forme de contrôle de la vie quotidienne des individus. En effet, comme on le verra dans la partie suivante, les *Asians* construisent finalement la majeure partie de leurs activités quotidiennes dans un cercle restreint et géré par les organisations communautaires.

II. Individu et communauté : les mécanismes d'une relative endogamie

L'organisation administrative des communautés telle que présentée ci-dessus ne doit pas être comprise comme contraignante ou imposée. En effet, au-delà des discours des représentants ce sont les implications individuelles quotidiennes qui perpétuent et donnent du sens à ces structures formelles. Le sentiment d'appartenance communautaire tel qu'il est exprimé dans les extraits précédents est largement répandu chez les participants, selon différents degrés. En effet, si les communautés *Asians* sont très efficaces dans leurs actions c'est aussi grâce au volontariat de leurs membres. En recoupant les discours associés à ces activités, il apparaît que ce sentiment d'appartenance communautaire relève de deux dynamiques : la première est celle de l'entre-soi que l'on qualifiera de « de fait », soit pas forcément voulue par les individus mais ceux-ci reconnaissant son existence ; tandis que la deuxième renvoie à la perception qu'ont les membres des communautés des règles de celles-ci. L'enjeu ici est de montrer un positionnement identitaire ambigu chez la plupart des personnes interrogées, entre affirmation de la nécessité d'une frontière dure avec l'extérieur, et franchissements ponctuels de celle-ci. Cette ambiguïté est d'autant plus intéressante qu'on montrera qu'elle est présente tant chez les représentants des communautés, qui agissent en tant que *gatekeepers* c'est-à-dire des acteurs dont le rôle est de rigidifier la frontière, que chez les membres « lambda » et qu'elle s'exprime à travers différents positionnements individuels au sein des relations intra-communautaires.

Participation à la vie communautaire et reproduction d'un entre-soi

L'ensemble des personnes rencontrées déclarent s'investir dans leurs communautés. Cela n'est pas surprenant puisque ces dernières suivent des lignes directrices décidées par les différents comités, eux-mêmes gérés par des volontaires. Bien sûr, le degré de participation varie selon les individus. Ainsi alors que Musqan me dit servir plusieurs repas par semaine dans différentes mosquées de Dar es-Salaam, Leon est disponible pour du volontariat ponctuel lors d'événements spécifiques. En revanche, aucun des participants, ni à Dar es-Salaam ni à Kampala, ne déclare aucune forme de participation.

Interviewer : Is it important for you to participate in community's life ?

Lucy : Yes yes yes it is important because then you get to meet the people you socialize with your own people, isn't it. You can't leave the roots you see? Here in Dar suppose I say, I have my brother in law's great grand father, my brother in law who is married to my sister. So his great grand father, when he came to Dar to stay here, one of the first settler in Dar so he said « no, we have to make a mosque for us. Because now maybe our community will grow, we need a place to pray, where people socialize, to get together you know ». Because place like the mosque, it is not only for praying (Entretien avec Lucy, 31 janvier 2018, Dar es-Salaam).

Interviewer : Is it important for you to participate in community's life ?

Peter : Oh, yes, I think so because, I think, although you are a small player as one person, that's what creates a community, when everybody participates. So, yeah, I think it's very important. That's what makes a community, like the saying, it take a whole village... The thing I noticed most is you build compassion for others, and you really feel like you belong. I've experienced many times when people in the community care about you, they help you out. For instance, some people would give me free lessons, if I didn't understand a certain subject when I was growing up, or they would even teach me sports, or even take me on camping trips because I couldn't afford to do it that would say let's go and we'll show you how to just kick stuff. So, I think it has shaped my view of humanity. Makes sense? (Entretien avec Peter, 20 novembre 2018, Kampala).

En fait, la participation des individus à la vie communautaire semble plus être un état de fait qu'un réel choix conscient, malgré ce que disent Lucy ou Peter.

In addition to the religious festivals, we also have a lot of cultural related activities. Cultural dances, singing, all that. Then we also have quite a bit of sports, so we are very active. In sports the community provides a lot of facilities for the

community members as you can see here are there. If you come here in the evening, you'll see loads of youths playing different sports. Then we also have various other events, get-togethers, music night and picnics and whatever. So, very close community. People interact with each other very nicely.

We also have a Bal Sabha, which is basically a kid's group. [...] They go through various activities which includes religious activities, cultural and then just social whatever. Through that we're just trying to inculcate the cultural values in them, trying to make them understand our history... (Entretien avec Ali, 13 janvier 2018, Dar es-Salaam).

Cet extrait d'une discussion tenue avec un membre de la communauté Lohana montre bien que les principaux lieux de socialisation sont régis par les communautés, de l'école aux loisirs. Cela se traduit dans les faits par une très forte endogamie, tant maritale qu'amicale. En effet, en rebondissant sur les questions liées à l'éducation, les entretiens et discussions informelles révèlent que la majorité des individus ont un cercle d'amis majoritairement lié à leur communauté, avec quelques amis « en électron libre ». Il est important de souligner que pour les personnes concernées, cette endogamie amicale est plus une conséquence des trajectoires individuelles (les amis d'enfance et les activités quotidiennes au sein de la communauté) qu'une volonté de se tenir en vase clos. Les personnes interrogées sont souvent mal à l'aise à ce moment des discussions, et encore plus quand je leur demande pourquoi elles-mêmes n'ont que peu de relations avec des personnes non *Asians*. L'endogamie maritale est relativement facile à justifier (ce sera le prochain point), mais l'entre-soi amical est moins bien assumé. À la question « *Do you have any friends who are not Asians ?* », les réponses sont vagues et gênées (silence, détournements de regard, hésitations, etc.), la plupart des participants disent qu'ils en ont un(e), mais sans s'étendre sur le sujet. La suite des discussions portant sur ce sujet est brève, les participants invoquent le manque d'opportunité de contact.

Interviewer : Are your friends are part of the same community?

Kim : Yeah, yeah.... Like... I have a school friend, which is a mix... All Indians... Yeah we don't meet as often except when she's visiting, then we get a dinner plan...

Yeah, I hardly have cross community friends... I have my neighbour, Hindu... We visit each other sometimes... (Entretien avec Kim, 29 décembre 2017, Dar es-Salaam).

En revanche, l'endogamie maritale est, elle, librement revendiquée et assumée. Sur ce point, deux raisons principales sont invoquées : la culture et l'avenir des enfants mixtes. Ce qui est entendu par « culture » n'a jamais été vraiment défini par les individus eux-mêmes, mais ce qui revient le plus souvent est les traditions culinaires (« the way we eat » est la première réponse à des tentatives de précision). La suite des conversations amène cependant à inclure dans cette réponse des façons différentes de concevoir la vie et les activités quotidiennes. On inclut aussi les « valeurs » dont parle Ali dans l'extrait plus haut, c'est-à-dire la connaissance de l'histoire familiale et des traditions indiennes (ou du moins, des traditions véhiculées par des populations d'origine indienne). L'idée ici est la volonté claire de garder la « culture » telle qu'elle a été transmise au fil des générations, la garder la plus « pure » possible. Différents individus soutiennent l'importance de préserver les traditions intouchées, en acceptant que celles-ci évoluent, mais dans le cadre communautaire. Il faut relever l'importance de la transmission des valeurs entre générations : les participants les plus âgés admettent volontiers que leurs enfants aient des vues différentes des leurs en ce qui concerne les traditions culturelles, principalement en raison de leur ouverture à l'international via les réseaux sociaux et les études, mais ces traditions doivent cependant être suivies pour des raisons qui vont du maintien de l'harmonie familiale (savoir qu'une belle-fille se comportera selon les règles de la communauté parce qu'elle-même a été élevée de cette façon) à des raisons plus prosaïques de sécurité. Sur ce point, les discours les plus frappants sont ceux donnés hors enregistrement : en cas de problème politique, la communauté est perçue comme le socle d'entraide le plus fort sur lequel compter. Cela a d'ailleurs été partiellement vérifié sur les

réseaux sociaux (principalement Facebook) à partir de mars 2020 et de la pandémie de Covid-19. Les échanges concernant les mesures de santé à suivre, ainsi que d'entraide pour des individus malades se sont intensifiés.

Le refus de partager sa vie avec un.e Africain.e est souvent justifié en termes de différence de culture, comme l'exprime Cherry :

The difference between the Asians and the Africans is that Asians want good house, good clothes, good food. Africans, on the other hand, they think about having a house of their own, you know having a farm, doesn't matter if you don't have good clothes, and doesn't matter if I'm going to have chicken everyday for food, or going to the hotel, doesn't matter. (Entretien avec Cherry, 24 octobre 2018, Kampala)

Pourtant, l'endogamie maritale est beaucoup plus poussée que cette différence culturelle largement expliquée par les participants, et les discours sont également très clairs, comme certains peuvent l'exprimer parfois avec regret :

Example, if I date a Hindu girl, my parents will refuse it. No, don't. They are from different religion. (Entretien avec Nathan, 30 octobre 2017, Dar es-Salaam).

L'argument le plus invoqué n'est pas tant celui du mariage lui-même, mais plutôt de l'avenir des enfants qui en résulteront. Les participants disent eux-mêmes que les organisations communautaires ne permettent pas l'acceptation de ces enfants et que ceux-ci sont rejetés par les deux communautés des parents.

At the community level it becomes an issue only because of culture and religious differences. I think here, every community is defined by religion. So, if you're of the same faith, then I think the challenges there are not that many, but if you're different faith, and I think that is mostly especially when you start getting children. Where do you take them mosque, church, temple? So that's when... and then the family, the girl's family say, "Oh, take them to mosque." The boy's family will say, "No, take your kids to church." And they have to listen to both sides of the parents. (Entretien avec Ranjit, 6 juin 2018, Dar es-Salaam).

Une tendance singulière apparaît : les communautés semblent rejeter l'idée d'unions inter- communautaires au niveau des organisations, mais individuellement les participants sont beaucoup plus ouverts. S'ils critiquent tous ces mariages, les attitudes sont beaucoup plus nuancées quand il s'agit de leurs propres enfants (ou parents pour les plus jeunes participants). Ainsi, quand leur opinion personnelle leur est demandée sur ces règles, la plupart des répondants les condamnent, en arguant que les enfants sont les victimes de jeux d'adultes et que cela est profondément injuste. L'hypothèse la plus plausible ici serait d'imaginer que ces règlements ne sont que des sortes de « paravents » destinés à décourager les unions mixtes, mais sans réelles conséquences graves. Néanmoins, malgré l'ouverture individuelle dont font preuve les personnes rencontrées, se marier hors de sa communauté a des conséquences qui sont effectivement des mécanismes de renforcement de l'endogamie. Ainsi, deux participantes à la recherche font partie de l'extrême minorité de ceux qui se marient en dehors de leurs communautés (avec des hommes *Asians* d'une autre religion que la leur). Les deux femmes parlent de l'abandon de leurs familles respectives, de leur bannissement des lieux communautaires. Toutes deux se sont converties à la religion de leur mari et ont ainsi pu tisser de nouveaux liens, mais ne peuvent plus faire appel aux membres de leur communauté de naissance. Safir explique bien les tensions entre choix individuel et respect des règles communautaires :

Interviewer : How do you feel about mixed relationship with people?

Amin : In what sense? Marriage ?

Interviewer : Yes...

Amin : Unlike many in my community, I wouldn't mind. Although if I was married to a black, I wouldn't be allowed to stand for president. I would never get. That is the sense of people in our community. Personally, if people fall in love then it doesn't matter.

Interviewer : If your daughters would come and say "dad, this is the one I want"?

Amin : I would allow it. The only thing, the one challenge you will need to face is the bound of culture. You see, because Indian culture at home, is very different than African culture. See for example, our practices, our food, the way we raise our kids, the values that we have... There's no mean to say some are wrong, but

different. But you see, it is not because of a black if my daughter would come "I want to get married to a white man" it will be the same. The only thing that matters more for someone like me, it's not the skin, not even the culture, more about faith. Obviously I will expect my daughter to look for a person of our faith. And you will get different answer from generation. Elder generations wouldn't say that. Tolerance is increasing!

Interviewer : So you don't mind, but you wouldn't be running for presidency?

Amin : Yes because my community thinks like that. I don't. That's why if you ask me about my daughters, I say I wouldn't care. But... Even in our community, if I allow my daughter to marry to a black man, I will be bounded from the community. It's very intolerant. (Entretien avec Safir, 25 janvier 2018, Dar es-Salaam).

Si cet extrait est intéressant pour les arguments qu'avance Safir pour justifier l'impossibilité d'union en dehors de la communauté, le positionnement du participant lui-même est également révélateur d'une certaine forme de tension identitaire. En effet, Amin est un des représentants les plus importants de sa communauté, et représente ainsi le personnage du *gatekeepers* dont le rôle est de préserver l'intégrité identitaire du groupe. Il remplit parfaitement ce rôle quand il parle de la nécessité de valoriser et transmettre les traditions culturelles et identitaires de sa communauté. Pourtant, interrogé sur sa vision personnelle, il endosse le statut de père et son discours (et potentiellement ses actes) véhicule une conception totalement différente qui est beaucoup plus axé sur des valeurs individuelles (l'amour entre deux personnes) et d'ouverture. L'attitude de Samir est la même, mais se dessine au fil des rencontres, selon les lieux et les occasions auxquelles nous nous rencontrons. Lors des événements publics (par exemple, *the Indian Bazaar*, une kermesse organisée par l'*Indian Association* à laquelle participent les membres des différentes communautés), son statut est celui d'un représentant de sa communauté : ce jour-là, il me parle de la nécessité de créer des liens entre les différents groupements d'*Asians* pour développer des actions communes et permettre une entraide plus forte entre eux. Mais, à l'occasion d'un dîner avec ses partenaires commerciaux auquel je suis conviée (partenaires qui ne sont pas *Asians*), il insistera (en privé) sur le partage culinaire et culturel entre eux, et

sur l'importance de développer les relations (économiques mais surtout amicales) entre *Asians* et non-*Asians*. Cela signifie que la tension perçue dans les entretiens et les discussions avec les participants entre l'adhésion à une vision assez rigide de la frontière du groupe et les tentatives individuelles de dépassement de cette rigidité n'est pas forcément liée à un statut au sein de la communauté (représentants et *gatekeepers* contre individus plus lambda), mais semble plus être propre à une dynamique individuelle de construction identitaire.

L'entre-soi communautaire est largement présent dans la vie quotidienne des *Asians*. S'il est le plus souvent présenté comme un état de fait problématique au niveau individuel, questionner les règles édictées par les communautés permet de le comprendre comme un choix délibéré, et revendiqué. Suivre ou ne pas suivre cette règle n'est pas un choix basé uniquement sur des préférences individuelles, mais a des conséquences profondes sur l'appartenance communautaire et donc sur les trajectoires identitaires. D'autre part, l'adhésion à ces règles varie au cours des discussions, et semble être « située » c'est-à-dire être affirmée ou rejetée selon les contextes dans lesquels la question est posée. En fait, si la plupart des participants « justifient » ces règles, c'est-à-dire qu'ils les reconnaissent comme légitimes (et importantes), ils ne les suivent pour autant pas toujours quand leurs intérêts personnels nécessitent un autre positionnement. Cela est particulièrement visible dans la sphère familiale puisque si la majorité des participants valorisent l'endogamie maritale et la pratiquent eux-même, ils accepteraient que leurs enfants ne suivent pas la norme. Il est d'autant plus intéressant de noter que ce double positionnement par rapport aux proches concerne aussi bien un *gatekeepers* comme Safir, qu'une mère de famille comme Musqan.

Relations entre communautés et au sein de celles-ci

Au-delà de l'entre-soi construit par la participation aux activités communautaires, une des questions posées aux participants portait sur l'existence ou l'absence d'une sorte de « méta-communauté » *Asian* et, plus largement, sur les relations qu'entretiennent les communautés entre elles. Ce sujet est traité différemment par les individus selon le pays étudié.

Here the good part is all the Asians, all these communities even there is a Ismaili or a Sunni or a Shia or a Hindu or a Sikh. We all meet and become one you see we all become one. Like here some years back, I think it is 5 years back. The building collapse and 4 children died in that. Not only four children, total was 40. 40 people died in that but all the communities became one, they came to help here with the government officials also, and there was so much cooperation between us you know, to get the bodies out, removing the rubble and all that thing you know, but were are a good population we are in good cooperation. » (Entretien avec Lucy, 31 janvier 2018, Dar es-Salaam).

We do have quite a large community of Indians in Dar, but they're not all the same religion so we have a lot of segregation. If you're friends with someone, it's okay, but we don't have too many events together and stuff like that. A lot of the events and a lot of the gatherings that happen are within religions not like races. (Entretien avec Mia, 16 janvier 2018, Dar es-Salaam).

Even being a Hindu, we celebrate Christmas and go into churches and all those things and go to the mosque and vice-versa so it happens all the sudden. (Entretien avec Samir, 13 septembre 2018, Kampala).

Tension ? Yes, in terms of communities of course. There was all that stupid rivalry going on between the Lohanas and Sikhs and things like that, because if one community has done a very successful event, the other community would be like, "They did a successful event. How did they do it? What should we do? How can we make it better? How can we make more money out of it?" things like that. It happens. If somebody has a legal or a property dispute in the Lohana community,

definitely the Lohana community will come on board and fight, maybe if they're having a dispute with somebody from the Sikh community. (Entretien avec Peter, 20 novembre 2018, Kampala).

Well, definitely, because as much as we are born and brought up in Africa, because now generally generations have moved on. All our family is spread out between East Africa, US, UK, Canada, blah, blah, blah, whatever. Our parents, and I think the Indian culture was so rooted that our parents always made sure that we learned our religion, we learned our culture, we learned our customs. They even tried to send us to classes to speak the language and write it. Of course we can't write, but then we can speak. That connection, yes, definitely, because since you know the language. (Entretien avec Karim, 14 mai 2019, Kampala)

On observe clairement deux dynamiques différentes selon le pays dans lequel sont menés les entretiens. En Tanzanie, la prégnance de la construction identitaire est liée à un sentiment d'histoire collective qui est actualisé par le partage de certaines cérémonies importantes (Noël, Ramadan, etc.) et d'entraide entre communautés en cas de drames. À Dar es-Salaam, l'histoire familiale présentée plus haut dans le chapitre s'inscrit dans une dynamique de regroupement communautaire. Dès les premières arrivées sur le continent, il semble que les individus aient activement cherché à se regrouper entre eux, au sein des villes et villages en construisant des lieux de rassemblement comme les mosquées¹⁵. Ces regroupements se sont développés et ont perduré au fil du temps, chaque génération s'inscrivant activement dans leur maintien. Ainsi, les liens entre les différentes communautés se sont tissés autour de l'entraide entre des groupes distincts par leur religion, mais unis par leur place d'« étrangers » sur le continent. De là, les différences entre communautés sont parfois « gommées » au profit d'une « méta- histoire ».

En Ouganda en revanche, la situation est beaucoup plus floue. L'*Indian Association*, créée en 1922, s'est donné pour objectif l'unification des différentes

15 Ces informations proviennent des participants eux-mêmes quand ils parlent de l'arrivée de leurs ancêtres. Ces premiers lieux de rassemblement sont encore présents aujourd'hui, comme la Sunni Jamaat de Dar es-Salaam.

communautés d'origine indienne depuis leur retour dans les années 1980-90. Elle est ainsi présente à chaque festivité organisée par l'une ou l'autre des communautés. En revanche, ces dernières n'ont pas développé cette « méta-histoire » observable en Tanzanie. Bien au contraire, les extraits présentés montrent un certain repli des individus autour de leur propre appartenance communautaire, voire des conflits individuels qui prennent des dimensions communautaires. Au contraire de Dar es-Salaam, les *Asians* de Kampala valorisent beaucoup plus l'histoire familiale qui s'inscrit dans un moment de rupture qu'est 1972 qu'une histoire continuelle, jalonnée d'événements certes particuliers (les politiques tanzaniennes d'indigénisation de l'économie), mais qui ont été traversés collectivement sur le même sol. Cette différence vient de deux moments marquants en Ouganda. Le plus récent est bien sûr 1972 et l'expulsion qui a entraîné un éclatement des liens communautaires, liens qui n'ont pas été réactivés par la suite. L'autre moment est plus ancien, et renvoie à l'arrivée des premiers migrants. Comme le chapitre quatre l'a indiqué, la migration en Ouganda a été le fait de développement de *dukkas* par des individus, au contraire de la Tanzanie qui a dès le départ été un lieu d'installation. La présence indienne sur le sol ougandais a, en partie, été caractérisée plus par des liens commerciaux entre les individus que par des liens familiaux ou spirituels.

D'autre part, cette relative distanciation entre communautés à Kampala s'inscrit également dans un contexte plus large de défiance individuelle vis-à-vis des structures communautaires. L'exemple de l'*Asian African Association* est révélateur des difficultés à maintenir ces liens entre les individus et les organisations formelles. Créée comme un lieu de rencontre et d'échange entre les différentes cultures présentes dans le pays, l'association a pourtant du mal à attirer des membres.

Well, it's been very scanty, it still exists, but we've not had any active participation, because the whole concept of the Asian African association was to bridge the gap

between the Asians and the Ugandans. We had one or two couple of events that we did, and they went down well, but then we were finding it very difficult to attract the Asian Youth to come in to participate. That was the biggest challenge because we were targeting the new Asians. As I say, the new Asians still have a bias. They want to be safe in the arms of either their community, or the Indian association of Uganda, and that's it. (Entretien avec Karim, 14 mai 2019, Kampala).

Plus largement, les participants ne semblent pas être particulièrement à l'aise avec le fonctionnement de leur communauté.

À propos d'une tentative de monter un spectacle incluant des acteurs *Asians* et

Africains :

Karim : Yes, where the hell are they? Not even one person applied. Not even one. That shows the lack of interest or lack of integration that they want to perceive. They just don't want to be integrated as such.. I'm working with literally all the Ugandans you can think of, from the top level to the lower levels, and some people thought that I shouldn't be part of this community. They never come to support this side of this thing. I told him off and I'm like, "I'm glad that you considered me for the award, but then I also feel a bit alienated from the community," Because I chose this career path, it looks like you guys thought that I am not Indian anymore, do you get it?(Entretien avec Karim, 14 mai 2019, Kampala).

Moitié-moitié. Il y a des liens de business, des réseaux, mais pas un esprit de collaboration. Même entre vieilles familles : ceux qui sont revenus en Ouganda sont ceux qui n'ont pas réussi ailleurs (état d'esprit...). (Entretien avec Alex, 11 janvier 2019, Kampala).

Les communautés sont ainsi jugées bien trop fermées, et sans réel partage entre membres au-delà des intérêts individuels de chacun. Plus encore, un des reproches faits est celui de la perpétuation de la ségrégation entre *Asians* et Africains. L'entre-soi valorisé par les dirigeants des communautés est remis en cause et décrié par les individus plus insérés dans la société ougandaise. À cela s'ajoute une grande diversité entre individus qu'est la différence entre les « vieilles familles » et les « nouvelles »¹⁶. L'expression renvoie au

16 Ces catégorisations sont celles utilisées par les participants pour décrire la diversité des populations concernées.

degré d'ancienneté dans le pays. Les vieilles familles sont celles qui vivent en Afrique de l'Est depuis plusieurs générations, et qui ont vécu les événements de 1972. Les nouvelles familles sont celles arrivées dans les années 1980-90 à la faveur de l'ouverture économique du pays. Les contacts entre ces deux groupes sont peu fréquents, et ne sont pas réellement encouragés.

You have a lot of Indian friends around as well, because of course when they moved, it was a close knit community at that time. Those are the only people you would hang out with and look forward to for any help or whatever.

Yes. Yes, there's a big, big, big difference. In the community, for example, what used to happen is that when we were young, for example, the only meeting point was the temple in Nakasero market, the SDM temple. We would always have cultural functions and festivals and things like that. Now, between them and us, we don't have a big difference. Because we all converged at the same time. Even up to now, we're good family friends. We are still good friends with some of the kids and stuff like that. We have that old Indian Ugandan close knit community that we also have. Then you have the newcomers now that have come in and it's like an influx. When you go to the temple and stuff like that, it's like literally you don't know anybody. You only go there and you'll see like one or two friends of yours from the old times. You're like, "Oh, hi." Then all these other new guys are there. They have a completely different take to the whole Ugandan scene because the way they also like-- Because they're very, what do I call them, goal oriented people. For them, it's a matter of I'm here for a job. I've come to do this, this, this, this. At the end of the day, I'm going to go back to India. While for us it's like this is home. Where else are we going to go? (Entretien avec Karim, 14 mai 2019, Kampala).

Il y a une différence entre ceux qui ont étudié, qui ont vécu à l'étranger, et ceux qui viennent d'Asie (les premiers se dispatchent dans la ville, les nouveaux ont tendance à rester ensemble). Entre nouveaux et vieux : sa mère a très peu à faire avec les nouveaux, sauf ceux qui font partie du conseil. Les nouveaux venus se font employer par les vieilles familles.

La Jamat d'Old Kampala est surtout utilisée par les nouvelles familles (qui habitent dans le coin) alors que les vieilles familles se retrouvent à Kololo (elles vivent dans Kololo, Naguru, un peu Nakasero). Mais pour les grands événements, tout le monde se retrouve à Old Kampala.

Conflit entre les deux groupes ? Non, plutôt un éloignement. Qui n'est pas conscient, mais c'est une dynamique de fait. (Notes d'entretien avec Alex, 11 janvier 2019, Kampala).

Les communautés *Asians* de Kampala apparaissent comme beaucoup plus

morcelées que celles de Dar es-Salaam. Ces différences existent bien sûr en Tanzanie, mais sont bien moins visibles et les participants les mentionnent moins (seul Leon m'en a fait un jour la réflexion). Toutes ces petites divisions concourent à une plus grande distance entre les individus et les communautés en tant qu'organisations administratives.

Les parties précédentes ont mis en lumière une contradiction qu'il convient de faire ressortir ici, celle de la prégnance des structures communautaires et, dans le même temps, de l'hétérogénéité des regroupements. En effet, il s'agit plus de regroupements de communautés partageant un passé et une situation commune dans un pays d'accueil, que d'un groupe particulier de la population nationale. Les *Asians* ne partagent finalement que peu de points communs, et tendent à se détacher, dans les discours du moins, de ces structures. L'importance de la transmission familiale et de l'individualisation de cette histoire en est un bon exemple. La présentation de pratiques communes n'a pas, non plus, fait disparaître la méfiance qu'ont certains membres des communautés vis-à-vis de celles-ci. Néanmoins, ces organisations sont, de façon pratique, très largement présentes et conditionnent les activités.

Ce chapitre a été construit comme une présentation des mécanismes de construction identitaire à l'œuvre au sein des communautés d'origine indienne. Des points communs sont observables sur les deux terrains : l'importance de la transmission familiale, la construction d'une identité résolument africaine sont des dynamiques fortes, et largement mises en avant par les individus. En revanche, des différences apparaissent également très clairement. L'histoire familiale en Tanzanie s'est construite en parallèle (et en renforcement) d'une histoire collective, partagée et actualisée dans les relations actuelles entre les communautés. À l'inverse, la situation kampalaise est beaucoup plus

axée sur l'existence en parallèle d'histoires familiales semblables. Les communautés sont, elles, structurées autour de différents *committees* ayant pour objectif de coordonner l'action commune en ce qui concerne l'accès aux soins, la prise en charge des plus démunis. La communauté prend donc en charge les défaillances des États ougandais et tanzanien et, dans une certaine mesure, se substitue à ceux-ci.

En bref, l'appartenance communautaire est un enjeu d'accès à des ressources tant pratiques que morales. La contrepartie de l'accès à ces ressources est un cloisonnement très fort. Ce cloisonnement est double : les étrangers ne sont pas intégrés (comme c'est mon cas), et les membres doivent se plier aux règles, formelles ou tacites, de la communauté sous peine d'en être exclus.

Néanmoins, cette identification collective n'est pas construite autour de normes fixes, et la frontière sociale ne semble pas aussi figée que la littérature le suggère. Les différences de générations, de classes sociales, ou celles des vagues migratoires sont autant de facteurs d'hétérogénéité qui marquent les limites de la construction d'une identité commune. D'autre part, il faut noter une double dynamique prenant place dans ces pratiques de construction identitaire : au sein du cadre formé par les structures communautaires, les individus tendent à individualiser leurs expériences et à, dans une certaine mesure, vouloir repousser les limites produites par ces structures. En cela, les communautés, et leurs organisations administratives, représentent des cadres tant protecteurs que contraignants au sein desquels les membres naviguent et qu'ils utilisent comme socle de construction de leurs vies quotidiennes. Néanmoins, si on place la focale d'observation au niveau du cadre formé par la société dans son ensemble, on observe un mouvement inverse, à savoir que les individus tendent à se rapprocher des identifications communautaires, et à opérer au sein de celles-ci, et, *in fine*, à participer au renforcement

de la frontière. En cela, bien qu'ils soient parfois critiques vis-à-vis de ces cadres, c'est par leurs pratiques quotidiennes que celles-ci sont reproduites et maintenues. Néanmoins, différents extraits ont mis en avant des tensions et des ambiguïtés dans les discours et les pratiques des individus concernant les règles communautaires et leur application. Ces tensions s'expriment dans le positionnement identitaire individuel : les *gatekeepers* ne sont pas toujours ceux qui souhaitent une frontière rigide, et tendent dans leurs activités individuelles à l'assouplir tandis qu'à l'inverse les individus plus « lambda » ont des pratiques de durcissement de cette frontière, tout en lui reconnaissant des effets contraignants qu'ils rejettent par ailleurs.

Chapitre 6

Les navigations identitaires comme exercices de transformation et d'évolution des frontières

Les dynamiques décrites dans le chapitre précédent concernaient les observations menées au sein des communautés de populations d'origine asiatique. L'hétérogénéité tant des comportements que des rapports aux structures communautaires a ainsi été discutée sans réellement être placée dans le contexte plus large qu'est la société nationale et le rapport aux autres groupes. Cette dernière partie souhaite donc les replacer en rapport au chapitre 4, en mettant en regard la place sociale que ces populations occupent dans le pays à leur propre rapport aux processus d'identification et à l'entre-soi prenant place au sein des communautés.

Les chapitres 4 et 5 ont permis de mettre en lumière certaines contradictions : la place des *Asians* dans les sphères politique et économique est largement caractérisée par une séparation stricte. Il y a d'un côté l'espace de la vie publique dont les individus sont exclus de manière formelle, mais dans lequel ils s'inscrivent en tant qu'*outsiders*, et de l'autre côté le monde économique au sein duquel ils sont présents, et représentent des acteurs incontournables. Il s'agit là du résultat d'une dynamique à double face : d'un côté, les stéréotypes visant ces communautés les empêchent d'accéder à des fonctions d'élus ou de représentants de l'État (et ces derniers ont été renforcés durant les périodes d'indégénération des fonctions publiques), de l'autre côté les *Asians* eux-mêmes préfèrent rester éloignés de la politique formelle (voir chapitre 5). D'autre part, il a été montré que la construction d'une identité culturelle propre aux communautés *Asians* est largement déterminée par un ensemble de pratiques communes comme l'endogamie, ou le partage de narratifs historiques. Pourtant,

le chapitre précédent a aussi mis en lumière des oppositions individuelles à ce qui forme le cœur de cette identité spécifique. En fait, les chapitres précédents ont fait ressortir la tension présentée dans l'introduction : il y aurait, d'une part, une opposition stricte entre la vision qu'ont les populations tanzanienne et ougandaise de ces communautés, qui reste une image d'exploiteurs et celle revendiquée par les *Asians* d'acteurs essentiels au développement des pays. D'autre part, la construction identitaire prenant place dans les espaces communautaires serait traversée par une tension constante entre des structures contraignantes cherchant à maintenir une frontière rigide d'avec l'extérieur et des tentatives individuelles ayant pour visée de fluidifier cette frontière.

Ce dernier chapitre est construit de manière à dépasser ces deux oppositions et à les inscrire dans des dynamiques relevant de ce qui a été présenté comme des navigations identitaires dans la théorie. L'objectif final du chapitre est d'interroger les « images » de domination économique et de marginalisation au prisme de ces navigations identitaires, et donc d'interroger la façon dont les individus et les communautés *Asians* construisent des formes d'identifications différentes, mais toujours inscrites dans le cadre défini par ces images et qui, dans une certaine mesure, en définissent les possibilités et les limites.

Pour cela, la première partie du chapitre est consacrée à la construction des identifications au sein du groupe, aux limites de la construction d'une identité collective au sein d'une population hétérogène, et à la possibilité donnée par l'idée de navigations identitaires de dépasser ces limites. La deuxième section cherche à réconcilier les niveaux individuels et collectifs, en reprenant l'idée de navigation identitaire pour, cette fois, présenter l'investissement d'une catégorisation *Asian* produite par l'extérieur par les individus. Les mécanismes de navigation deviennent ici des outils de redéfinition et de transformation de la place individuelle et collective de ces populations dans les deux sociétés.

I. La construction des *Asians* en tant que groupe particulier en Tanzanie et en Ouganda

Comment des pratiques individuelles s'ajoutent les unes aux autres pour construire des formes collectives d'identification, qui définissent ainsi l'existence d'un groupe ? Il y a ici deux mécanismes à présenter, puisque c'est l'association des deux qui « fait groupe », donc qui construit une identification partagée dans laquelle les individus se reconnaissent et reconnaissent les autres membres. D'une part, il s'agit des mécanismes d'identification endogènes, c'est-à-dire le partage de valeurs et de normes qui produit un « nous » distinct du « eux ». L'autre mécanisme est celui qui renvoie aux actions prises par le groupe au regard de sa propre compréhension de la vision qu'à l'extérieur de lui-même. Plus simplement, il s'agit d'une forme de réponse aux stéréotypes et d'une construction collective d'une identité réactive à ces stéréotypes.

Faire groupe : « cultural stuff » et dynamiques endogènes de relation à l'extérieur

Malgré le fait que Barth soutienne (à l'origine) que « *the ethnic boundary [...] defines the group, not the cultural stuff that it encloses* » (Barth, 1969, p.15), son expression « cultural stuff » est bien adaptée pour qualifier ce qui fait groupe, et ce pour une raison simple : s'il est possible d'identifier et de nommer des valeurs ou des façons de faire

communes aux membres d'un groupe, c'est leur agencement ensemble, leur interrelation qui produit une identification commune et qui fait en sorte que le groupe devient groupe, c'est-à-dire que les intérêts collectifs sont perçus comme concordants aux intérêts particuliers (McArthur, 2013). Il n'est donc pas anodin que l'un des termes les plus répandus lors des entretiens fût celui de « culture » pour justifier l'absence de relation entre *Asians* et Africains. Deux aspects semblent particulièrement importants : d'une part, le travail narratif de l'arrivée sur le territoire et du développement de la famille et l'investissement de traits de caractère communs ; d'autre part, le travail de construction identitaire qui prend place dans les relations avec le reste des sociétés. Comme cela a été montré dans la revue de la littérature, on comprend la construction de la frontière d'un groupe comme la rencontre entre les définitions internes et externes de ce groupe. Ici, la présentation qui sera faite sera celle de la construction interne qui est faite en regard de la compréhension qu'ont les membres du groupe de leur place dans l'organisation sociale.

Les soubassements internes d'une identification commune

En ce qui concerne l'histoire familiale, le travail narratif engagé est extrêmement fort puisqu'il a été montré que celle-ci est presque une leçon apprise par cœur par les individus dès leur jeunesse. Elle forme le socle de référence non seulement de la construction des identifications individuelles, mais surtout celui de la construction collective d'une identification commune. Si chaque famille a ses propres ancêtres, l'histoire racontée (et apprise) est toujours la même. Cette concordance dans les récits permet alors de développer

un « imaginaire commun » sur lequel peuvent ensuite se baser les pratiques d'endogamie, mais surtout de partage entre les membres d'une même communauté. Les fêtes religieuses, les célébrations rituelles collectives prennent leurs sources dans cette histoire partagée, et solidifient le sentiment d'appartenance commune. Cet « imaginaire commun » est également valorisé par la possibilité (plus ressentie que réelle, car la plupart des participants déclarent ne pas avoir de liens familiaux connus avec l'Inde) de se retrouver une terre d'origine commune, comme cela est particulièrement illustré chez les Shia Khoja, des traditions connues par tous. Ces dernières peuvent également devenir des outils de contrôle au sein du groupe, puisqu'il la dérogation à des règles connues de tous ne peut pas être justifiée par des façons de faire historiquement différentes.

Le deuxième objet central qui forme les soubassements de la construction d'une identification commune est celui de l'existence de « façons d'être » partagées au sein des communautés. Là encore, ces traits sont communs à l'ensemble des communautés, sont construits en regard de traits supposément africains, et définissent une rhétorique de communautés « meilleures » que d'autres qui produisent des membres plus vertueux. Cette rhétorique se construit chez les individus au travers d'une dynamique complexe, celle de l'investissement de traits raciaux spécifiques à ces communautés. Par cela, il faut comprendre la construction et la reconnaissance de façons de faire et d'être (soient des comportements spécifiques) attribués aux individus sur la base de leurs origines ethniques. Par construction, on entend la valorisation et le renforcement de certaines façons de faire et d'être entre les générations sous la supposition que ces comportements sont liés à l'identité du groupe. Par reconnaissance, on entend la confiance accordée aux membres du groupe par la supposition que ces derniers vont présenter ces comportements, *parce qu'ils font partie de ce groupe*.

Dans le cas des populations d'origine indienne en Tanzanie comme en Ouganda, ces

façons de faire et d'être se construisent autour de la valeur morale de la vertu, et concernent le travail. Cette dimension d'identification rejoint la précédente, car la première dynamique de construction identitaire se fait autour de l'histoire familiale. Or, cette histoire familiale se construit autour de l'arrivée et de la réussite de l'ancêtre, réussite qui est systématiquement due à des vertus morales positives comme le travail (dur), l'intégrité, le respect et la confiance témoignée par les locaux. En effet, les entretiens montrent l'utilisation de ces traits comme justification de la séparation nette entre les deux populations, et qui constituent la base de l'entre-soi. Il y a donc un double investissement : d'une part, celui qui consiste à doter les *Asians* de traits « positifs » et d'autre part, celui qui affuble les Africains de traits « négatifs ». La jonction des deux dynamiques participe à la construction et à la continuité de mécanismes d'inclusion et d'exclusion forts, par sa capacité à définir le « nous » en opposition au « eux ».

Identité collective et rôle économique — dynamiques endogènes de réponse aux assignations extérieures

La construction d'un espace d'entre-soi et d'une appartenance de groupe pour les membres des communautés *Asians* se fait au sein des communautés, mais il s'exprime également dans les sphères économiques nationales. L'investissement de traits culturels dans le rapport au travail se traduit par une confiance accordée plus facilement aux membres de la même communauté. On a vu que cela avait des conséquences sur les organigrammes des entreprises, mais les implications sont plus larges. En effet, cet entre-soi est à la base de l'organisation économique des communautés. Plus qu'une division des

tâches, c'est en fait une structuration de l'activité économique en termes de réseaux qui s'est mise en place. Initiée lors de l'arrivée sur le continent avec l'ouverture de plusieurs *dukkas* par une famille, cette organisation a perduré et s'exprime aujourd'hui dans la continuité de ces réseaux qui se sont étendus. En liant cela à la prédominance des entreprises *Asians* dans l'ensemble des secteurs économiques, on voit l'émergence de leviers d'action collectifs permettant à ces populations d'assurer et de perpétuer leur place historique. Ainsi, les relations nouées ont pour effet de « coopter » les entreprises et les entrepreneurs, de les garder au sein des relations communautaires, et d'étendre ces dernières. Ces entreprises sont, en effet, en contact étroit entre elles grâce à des réseaux familiaux régionaux (Afrique de l'Est) et internationaux extrêmement développés et entretenus.

Cela signifie que, face aux politiques économiques des années 1980-1990, et l'indigénisation des économies, les communautés sont devenues des lieux de protection des marchés, et ont permis le passage d'une situation de *middle-men*, au cours des décennies précédentes, à celle, actuelle, d'associations transrégionales (Oonk, 2013). Plus simplement, la place de *middle-men* était une place intermédiaire, entre colons et colonisés, et qui était donc largement tributaire des relations entre ces deux groupes. Bien au contraire, celle d'entrepreneurs transrégionaux est une place spécifique qui n'est plus soumise aux aléas des relations de pouvoir entre d'autres groupes. Par-là, c'est en maintenant cet entre-soi qu'ils continuent à être des interlocuteurs économiques indispensables et incontournables dans les deux pays.

C'est aussi dans cet espace que s'illustre la dynamique de préservation d'un socle culturel fort. En effet, les participants sont des hommes (plus rarement des femmes) d'affaires qui mettent en avant l'embauche de travailleurs africains, et insistent sur leur

propre identité tanzanienne ou ougandaise. En même temps, ils utilisent leur identité *Asian* pour justifier l'absence d'Africains dans les postes à responsabilité, utilisant l'argument de la confiance et des capacités des autres membres de la communauté. On assiste donc ici à un cercle vertueux : les communautés produisent un entre-soi qui va de pair avec des services éducatifs, et cet entre-soi est activement reproduit, assumé, et choisi dans la sphère économique. Si ces comportements sont largement assumés par les *Asians*, ils sont tout aussi largement critiqués quand ils proviennent de l'extérieur. Face au racisme qu'ils déclarent subir, ces entrepreneurs dénoncent les relations utilitaires que construisent les Africains, et s'indignent de n'être considérés que comme des partenaires commerciaux. C'est encore là que se joue toute l'ambiguïté de la situation de ces populations : celle d'un groupe largement présent dans le monde économique, qui a construit cette place au regard des stéréotypes qui leur sont associés et par impossibilité d'investir une autre sphère de la vie publique, mais qui doit pourtant composer et nouer des relations allant au-delà de cette sphère pour pouvoir être reconnu dans la vie publique.

En effet, cet investissement du monde économique s'est construit de façon simultanée et réactive à la fermeture du monde politique dès le moment des indépendances. Rappelons que les *Asians* ont été perçus comme des « pièces étrangères » dont la fonction commerciale allait de pair avec une absence politique. Les politiques de nationalisation puis d'indigénisation des administrations les ont écartés de la sphère publique. Les données présentées dans le chapitre 4 montrent un désintérêt des participants pour la vie publique, voire une volonté ferme de ne surtout pas s'engager. Ainsi, les discours comme ceux de Cherry « *I want to live a quiet life* » révèlent une peur de s'impliquer en politique quand on est membre d'une minorité. Tout comme

dans le cas des observations menées par Eriksen, les *Asians* d'Afrique de l'Est n'ont pas eu d'autre choix que d'investir le seul espace qui leur été permis pour se développer et assurer leur subsistance. En cela, le rôle économique de ces populations fait partie de manière intégrante du processus d'identification collectif puisqu'il représente un socle d'activité commun, reconnu et partagé par tous à travers les narratifs familiaux de valorisation de traits liés au commerce et qui sont activement utilisés pour qualifier les membres des communautés. Il y a alors un double effet au sein du groupe : cette place sociale vécue comme relativement précaire par les individus est perçue comme étant partagée par les autres membres du groupe. Cela produit chez les individus le sentiment que les intérêts individuels sont en concordance avec les intérêts du groupe, et permet l'activation et le renforcement du sentiment de « faire groupe », d'avoir « une destinée commune » entre les membres d'une même communauté. En retour, cette compréhension commune de l'organisation sociale est véhiculée et entretenue au sein du groupe par le partage d'un narratif fort qui donne sens à l'entre-soi et à la nécessité d'agir collectivement pour permettre la réalisation de ces intérêts.

Limitations à l'identification collective

Cette organisation collective en tant que groupe spécifique caractérisée par l'activité économique est donc renforcée par un partage culturel fort, qui s'illustre notamment par l'endogamie entre les membres du groupe. Pourtant, il y a là une limitation importante à souligner, car elle a été centrale dans le chapitre précédent, c'est-à-dire la contradiction entre la prégnance des structures communautaires et l'hétérogénéité des regroupements. En effet, il

s'agit plus de regroupements de communautés partageant un passé et une situation commune dans un pays d'accueil, que d'un groupe particulier de la population nationale. Les *Asians* ne partagent finalement que peu de points communs, et tendent à se détacher, dans les discours du moins, de ces structures. L'importance de la transmission familiale et de l'individualisation de cette histoire en est un bon exemple.

La présentation de pratiques communes n'a pas, non plus, fait disparaître la méfiance qu'ont certains membres des communautés vis-à-vis de ces dernières. En fait, les structures communautaires sont fragiles, parce qu'elles ne sont pas pensées comme devant être évolutives. Les communautés ne sont pas décrites comme des organisations d'enfermement et, au contraire, semblent plutôt être un « accessoire » de la vie quotidienne, bien qu'en pratique elles soient très présentes dans la vie quotidienne. L'endogamie est alors centrale dans le maintien du rôle des communautés. Parce qu'elle porte une charge forte d'inclusion et d'exclusion, l'endogamie doit être comprise comme une volonté de limiter les possibilités d'individualisation des expériences. C'est en s'assurant que les expériences individuelles sont partagées que les cadres communautaires peuvent opérer, et cette assurance vient de l'impossibilité d'intégrer d'autres formes d'expériences que celles basées sur la dimension culturelle. L'endogamie est une structure en ce sens qu'elle conditionne la vie quotidienne des individus dans les cadres représentés par les communautés. En cela, les communautés et l'endogamie ne peuvent pas être détachées l'une de l'autre dans l'analyse. Bien au contraire, il est plus juste de dire que les communautés existent en raison d'une très forte endogamie, mais que cette endogamie est elle-même rendue possible par l'existence des organisations communautaires, et de l'entre-soi qu'elles véhiculent.

De la même façon, malgré les volontés de regroupement affichées par les leaders, il y a une profonde distinction entre les anciens *Asians* (c'est-à-dire ceux arrivés sur le continent

avant les indépendances) et les nouveaux (arrivés, principalement, depuis les années 1980 et les ouvertures économiques). Il n'y a pas vraiment de contact entre les deux groupes, et les structures communautaires ne parviennent pas à être suffisamment souples et inclusives pour l'intégration des deux groupes. Ainsi, les populations *Asians* installées sur le continent depuis plusieurs générations et celle arrivant d'Inde depuis les années 1980 ne partagent pas les mêmes normes et valeurs culturelles. Les « anciens » possèdent une vision du monde, et une conception de leur identité en Tanzanie et en Ouganda, qui est décrite comme étant plus proche de celle leurs concitoyens africains que de celles des « nouveaux » *Asians* qui sont des populations migrantes. Face à ces différences profondes, les organisations communautaires ne peuvent pas faire la jonction entre les deux populations, et se retrouvent ainsi à manquer de légitimité vis-à-vis des plus anciennes familles qui se détachent de leurs fondements.

De la même façon, les différences entre générations marquent fortement les dynamiques d'entre-soi. Les participants les plus jeunes affirment clairement leur désapprobation vis-à-vis des dynamiques communautaires, et présentent les absences de relations avec des Africains comme des aspects subis, principalement par leur éducation au sein d'écoles communautaires. Cette observation est parfois vertement critiquée, comme le font Karim ou Safir, respectivement en Ouganda et Tanzanie. Cela est d'autant plus fort à Kampala, puisque ces dynamiques ont été battues en brèche par l'expulsion subie en 1972. À ce moment, les organisations communautaires ont éclaté et, si elles ont continué à fonctionner dans les différents pays d'accueil (Mamdani, 1993), elles n'ont pas pu être réactivées au moment du retour dans les années 1980s. Cela est d'ailleurs confirmé par le rôle central joué par l'*Indian Association of Uganda*, dont le but est l'unification des différentes populations *Asians* sans distinction religieuse.

Le dernier point de limitation d'une construction identitaire collective homogène qui

apparaît essentiel dans les chapitres précédents fait référence aux positionnements individuels dans une structure de classes sociales. En effet, il a été mis en avant dans les deux chapitres empiriques que si les *Asians* sont perçus comme riches par le reste des populations, la réalité factuelle est bien différente avec des membres des communautés qui sont effectivement extrêmement riches (Karim souligne le classement de Forbes dans lequel apparaissent plusieurs *Asians*), mais également des familles extrêmement pauvres qui dépendent des aides au logement, à l'éducation, ou à la santé fournies par les communautés. Dans ce cas précis, la participation active aux structures communautaires prend une dimension utilitariste plus qu'un réel sentiment d'appartenance commune. Ainsi, le discours de Kim sur sa relative non-participation aux activités quotidiennes de sa communauté, mais son implication dans des œuvres caritatives est à lier avec sa situation sociale. Membre d'une famille riche et influente, son rapport à la communauté s'exprime dans une dimension individuelle, par l'expression d'un sentiment d'être socialement et économiquement privilégiée et d'être en devoir d'aider ceux qui le sont moins, qui n'est pas lié à une appartenance religieuse puisque ses activités caritatives dépassent le cadre de sa communauté. En revanche, elle admet n'avoir que peu de choses en commun avec les membres de la communauté qui n'habitent pas son quartier (la péninsule de Dar es-Salaam, lieu de résidence des familles les plus aisées de la ville), et ne les fréquente pas en dehors des offices religieux.

En considérant ces trois limitations, l'argument selon lequel un ensemble d'individus devient groupe quand il y a un sentiment de concordance entre les intérêts individuels et les intérêts collectifs doit être pris avec précaution. En effet, les communautés *Asians* sont particulièrement hétérogènes, et les intérêts individuels que semblent en réalité que rarement correspondre à des intérêts collectifs. Un *Asian* pauvre aura ainsi dans la vie quotidienne plus

de facilité à s'identifier à un Africain pauvre, qu'à un autre membre de sa communauté qui est très riche, puisque leurs occupations quotidiennes (les lieux qu'ils fréquentent, leurs activités) ne sont pas les mêmes. Un Ismaili dont la famille est installée dans le pays depuis cinq générations n'a que peu de référents culturels communs avec un Ismaili arrivé il y a quelques années, même s'ils partagent la même foi et évoluent au sein de la même structure communautaire. Dans ces cas, le travail des *gatekeepers*, c'est-à-dire des individus particulièrement influents dont le rôle social au sein du groupe est de faire respecter la frontière du groupe et à limiter les passages autour de celle-ci apparaît aussi comme périlleux.

Ces limites à la construction collective d'un groupe sont importantes car elles soulignent l'hétérogénéité des individus formant les regroupements communautaires, et les divisions qui traversent ces dernières. Dans la mesure où le renforcement de la frontière par les *gatekeepers* semble ne pas pouvoir harmoniser les spécificités individuelles, il faut se pencher sur les positionnements identitaires individuels et leur effets sur la construction de cette frontière c'est-à-dire poser l'hypothèse selon laquelle les individus participent de façon égale à la rigidification et à la fluidification de la frontière du groupe.

Les navigations identitaires, au-delà des formes d'identification

Cette existence en tant que groupe, de reconnaissance d'ensemble de valeurs et de façon de faire communes malgré les profondes différences individuelles témoigne d'un travail constant de navigation entre plusieurs formes d'identifications, et entre plusieurs statuts. Ces formes d'identifications et ces statuts et les aller-retour entre eux prennent place tout autant au sein du groupe qu'en relation avec l'extérieur. En ce qui concerne les

identifications reliées à l'extérieur du groupe, la littérature insiste sur la prise en compte d'une hybridité permanente selon les champs sociaux. Le cas des *Asians* en Tanzanie et en Ouganda nous amène plus loin, puisque les entretiens et les observations menés sur le terrain montrent une navigation qui va au-delà de la fluidité entre une appartenance « *Asian* » et une appartenance « *Africaine* » selon les espaces sociaux, pour inclure la navigation entre les deux pôles de rigidification et de la fluidification de la frontière du groupe par les membres de ce dernier. En d'autres termes, au-delà d'une hybridité conjuguant des appartenances multiples s'exprimant dans des espaces différents, je pose l'hypothèse de navigations individuelles entre différents positionnements par rapport à la frontière identitaire. Ces navigations prennent place dans un espace, celui du groupe, et intègrent les ambiguïtés et les contradictions inhérentes à l'existence d'identifications multiples et donc à des positionnements différents.

L'hybridité identitaire

L'hybridité identitaire vécue par les populations *Asians* s'exprime dans le fait de revendiquer une identité pleine et entière en tant qu'Africain. e. s, tout en construisant une vie quotidienne basée sur l'appartenance communautaire. Elle révèle ainsi un « jeu » à double face. D'un côté, ces populations s'inscrivent durablement dans l'histoire des deux pays et la font leur, construisant ainsi une légitimité à leur présence. D'un autre côté, le racisme quotidien qu'elles subissent les amène à construire un cadre protecteur autour de leur singularité. Pour le dire plus simplement, les populations *Asians* se revendiquent africaines parce qu'elles se reconnaissent elles-mêmes comme un groupe séparé du reste de la

population. Il y a donc l'expression de différentes identifications selon les espaces dans lesquels les individus évoluent, selon que les interactions prennent place au sein du groupe, ou dans l'espace national.

La complexité et les contradictions qui jalonnent les questions d'identité pour ces groupes sont renforcées par l'absence d'opposition stricte entre l'intérieur du groupe et son extérieur, puisque l'idée de « groupe » est élargie, selon les contextes. En ce qui concerne les discours portant sur les dimensions historiques, le « nous » englobe l'ensemble des sous-communautés. À l'inverse, pour ce qui est de la vie quotidienne et de l'expérience individuelle, le groupe s'arrête à la famille, et n'inclut pas la communauté. En revanche, dans ce cas, l'appartenance revendiquée est celle au pays, et donc à la population africaine. C'est sur ces affiliations multiples que se joue l'idée de négociations. En effet, sans revendiquer une appartenance formelle aux organisations et structures communautaires (puisque celles-ci sont, selon les participants, plus un état de fait que le fruit de volontés conscientes), les individus justifient les services dont ils bénéficient au sein de ces organisations par cette identité spécifique, identité qu'ils refusent par ailleurs quand il s'agit de discours publics les stigmatisant.

Ces identités ne sont bien évidemment pas les seules à être mobilisées dans la vie quotidienne. Chaque individu se définit successivement et également comme entrepreneur, étudiant, médecin, mère de famille, etc. Néanmoins, elles ont ceci de spécifique qu'elles s'expriment indifféremment de celles citées précédemment, et qu'elles permettent leur réalisation. Dans la majorité des cas, l'identification au milieu professionnel est largement conditionnée par l'appartenance ethnique, les entrepreneurs évoluant dans des réseaux dominés par d'autres membres de leur communauté pour les raisons expliquées dans la première section du chapitre.

Pourtant, ces explications d'hybridité ne permettent pas dépasser le questionnement soulevé par la revue de la littérature, à savoir la difficulté des théories sur l'hybridité à inclure les positionnements individuels qui témoignent d'allers-retours entre la double frontière concernant le groupe et l'extérieur, mais surtout celle entre les dynamiques de rigidification (comme l'endogamie) et de fluidification de cette frontière.

Les navigations individuelles

Les théories de l'hybridité posent ainsi l'existence de champs sociaux différents, dans lesquels les individus adoptent différents positionnements identitaires. Ces champs sont contrôlés par des *gatekeepers*, des individus influents dont le « travail » est de faire respecter les frontières entre les espaces, et de s'assurer qu'à l'intérieur du groupe les individus participent activement au maintien de celles-ci par le respect des règles, des normes et des valeurs propres au groupe.

Je propose ici de ne pas considérer ce statut de *gatekeepers*, donc de volonté de rigidification de la frontière du groupe, comme uniquement référant à un type d'individus spécifique, mais comme des processus renvoyant à des positionnements identitaires partagés à divers moments par l'ensemble des membres du groupe selon les situations auxquelles ils font face. Bien évidemment, certaines personnes sont plus *gatekeepers* que d'autres, comme les représentants des communautés, les membres influents par leur statut social ou les maîtres religieux. Néanmoins, ils ne sont pas les seuls à renforcer la frontière du groupe, car ceci ne se fait pas de manière entièrement coercitive, et les individus moins influents sont tout autant actifs dans ce travail de rigidification. De manière inverse, je postule aussi que les tentatives

d'autonomisation des structures contraignantes, donc de volonté de fluidification de la frontière, sont également un positionnement identitaire, et non pas une identification, et que l'ensemble des membres du groupe naviguent entre ces deux pôles.

Cette compréhension du phénomène se base sur les tensions ou les ambiguïtés qui ont émergé au cours des entretiens. Pour illustrer ce que je nomme les tensions et ambiguïtés identitaires, l'exemple le plus flagrant est celui de Safir, présenté dans le chapitre précédent. En tant que personne influente de sa communauté, Safir condamne les relations maritales nouées en dehors de cette communauté, et valorise le maintien de l'endogamie comme mécanisme de préservation culturelle. En revanche, en tant que père de deux petites filles, il leur souhaite de se marier avec la personne qu'elles choisissent même si celle-ci n'est pas membre de la communauté. Ce double positionnement est visible chez la plupart des participants, selon que les questions concernent leur rapport personnel à leur situation dans les pays, ou concernent la situation des *Asians* en général. De la même manière, si Ben affirme la nécessaire collaboration entre les hommes d'affaires africains et *Asians*, il met également en avant le devoir de privilégier les membres de sa communauté dans ses relations économiques. Mais ces différences de position montrent également des navigations entre les deux pôles selon le sujet abordé. Ainsi, si le besoin de préservation des normes culturelles est extrêmement présent chez les participants les plus jeunes (à travers la participation à des clubs ou des événements organisés par la communauté), et montre une volonté de garder cette frontière entre le « nous » et le « eux » qui se perpétue au fil des générations, la plupart d'entre eux valorisent les échanges économiques avec les Africains, et choisissent même de ne pas travailler dans le cadre des relations communautaires.

Par ces exemples, il apparaît qu'au-delà d'une hybridité qui s'exprime dans différents champs sociaux, c'est un positionnement identitaire par rapport à la frontière qui est navigué

par l'ensemble des individus au sein d'un même espace, celui du groupe, et par rapport à leur propre situation. La divergence des positionnements est alors à lier avec la divergence existant à certains moments et sur certains sujets entre les intérêts individuels et collectifs. Les théories de l'hybridité suggèrent que les négociations et les transformations des frontières identitaires se font principalement par la transposition d'une identification développée dans un champ à un autre et les conséquences de cette dynamique à l'intérieur du groupe. L'idée de navigations identitaire propose de considérer, en plus, l'existence d'aller-retour entre différentes formes d'identification par les individus sein de l'espace du groupe, et donc de considérer les négociations de la frontière comme les produits de ces navigations internes.

L'idée de navigations identitaires permet de dépasser l'opposition supposée entre les *gatekeepers* tenants d'une frontière rigide et les individus soumis à cette rigidité dont ils chercheraient à s'émanciper à travers des pratiques de fluidification de la frontière. En effet, chaque individu porte en lui les deux aspects et navigue constamment entre ceux-ci selon ses intérêts et selon la relation qui est en jeu au sein d'un champ, celui du groupe. En d'autres termes, les individus expriment des positionnements par rapport à la frontière sociale différents selon la situation à laquelle ils sont confrontés, passant successivement d'un positionnement de renforcement à celui de négociation de cette frontière. Les représentants des communautés, qui illustrent ces personnages de *gatekeepers* sont peut-être moins soumis à ces navigations, puisqu'ils embrassent ce rôle spécifique de gardiens d'une frontière rigide à travers leurs discours et leurs pratiques de structuration de la vie quotidienne des individus par les organisations communautaires. Il n'empêche qu'ils sont eux aussi insérés dans un tissu d'identifications multiples au sein de leur communauté (identification professionnelle, familiale, etc.) et que, de fait, ces identifications sont parfois ambiguës et traversées par des

tensions menant à différents positionnements identitaires.

L'exemple de Safir illustre les contraintes qui entourent les navigations identitaires : si ses filles choisissaient de se marier en dehors de la communauté, il perdrait automatiquement son statut élevé et ne pourrait pas se présenter aux élections de l'*executive committee* (l'organe décisionnel le plus important). De la même manière, les membres les plus importants des différents comités qui forment la structure organisationnelle des communautés sont élus ou nommés (dans le cas des Ismaili, c'est le Khan qui nomme ses représentants, c'est aussi le cas du Dai pour les Bohras) mais qu'ils soient élus ou désignés, les qualités qui les amènent à assurer ces fonctions sont celles qui réfèrent aux processus de *gatekeeping* de la frontière du groupe. Ainsi, pour « monter » dans la hiérarchie communautaire, il faut, d'une part, être énormément impliqué dans les différentes activités, ce qui demande du temps et donc de construire la majorité de sa vie sociale au cœur de la communauté. Il faut également représenter et véhiculer les valeurs prônées par la communauté.

D'autre part, les possibilités de navigation sont à lier au niveau de dépendance économique vis-à-vis de la communauté. En ce qui concerne les individus qui sont les plus dépendants de l'aide apportée par leur communauté, les terrains de recherche n'ont pas fourni de données permettant d'évaluer cet aspect. En revanche, les récits de vie d'Alex à Kampala, et une rencontre informelle à Dar es-Salaam mettent en avant un paradoxe. Dans les deux cas, les récits qui sont faits sont ceux de familles dont le père ou le grand-père dans le cas d'Alex, donc celui qui nourrit la famille, est décédé. Dans les deux récits, les familles devenues pauvres n'ont pas été réellement aidées par leurs communautés et ont dû se débrouiller. Cela s'est traduit par une plus grande proximité avec les voisins Africains. Dans les deux discours, ce qui ressort est un très grand détachement de la vie communautaire et des règles formelles (les deux familles ont tout de même suivi les règles centrales d'endogamie pour ne pas être

exclus des communautés). Les trajectoires personnelles des deux répondants semblent marquées par ce relatif détachement, l'un étant devenu marin, l'autre n'ayant que des contacts limités avec les membres de sa communauté, des contacts d'affaire.

C'est là le point important. Les participants qui semblent les moins aptes à naviguer sont aussi ceux qui sont le plus largement dépendants de leur communauté pour leurs activités professionnelles. Ainsi, les commerçants qui s'appuient largement sur des marchés internes à leur communauté n'ont que peu de possibilité de contestation ou de détachement des règles, au risque de perdre leurs sources de revenu, s'ils devaient être en faux par rapport aux autres membres. Ainsi, Ranjit, Sanjeev, Lucy ne font que des éloges des règles de leurs communautés. À l'inverse le personnage de Karim est beaucoup plus *borderline* et critique. Mais Karim est aussi relativement détaché de sa communauté, son activité professionnelle n'impliquant pas de liens communautaires, ce qui le rend beaucoup plus apte à être à la fois très critique des règles communautaires, mais sans s'en détacher pour autant complètement.

Les navigations identitaires qui prennent place au sein du groupe ont ainsi pour effet de transformer la frontière sociale par les négociations constantes qui prennent place à l'intérieur du groupe. Le degré d'appartenance et de participation à la vie communautaire est un facteur qui en limite considérablement les possibilités ainsi que celles d'être critique vis-à-vis des règles communautaires. Pour autant, tous les participants naviguent ces processus de *gatekeeping*, même s'ils ne le font pas tous avec la même intensité. Ces navigations internes influent directement sur la construction du groupe par rapport à l'extérieur, en faisant évoluer « ce qui fait la frontière » avec les autres groupes. Plus simplement, les dynamiques internes au groupe et l'évolution des frontières de ce dernier influent et transforment les relations entre ce groupe et l'extérieur, et particulièrement la place hiérarchique du groupe dans

l'espace national.

II. Les aspects collectifs de la navigation identitaire

Les données empiriques présentées dans les chapitres précédents nous invitent à considérer deux aspects de la construction de la frontière entre les *Asians* et le reste des sociétés tanzanienne et ougandaise. Dans la lignée des travaux de Wimmer et de Tilly sur cette question, nous abordons cette frontière dans une dynamique spécifique, celle du contexte institutionnel, qui renvoie ici à deux éléments : d'une part, le rapport aux États en tant qu'entités productrices de catégories sociales et, d'autre part, le contexte historique dans lequel se développent ces catégories. L'enjeu ici est de présenter une compréhension de la frontière sociale comme une dynamique fluctuante et s'adaptant au contexte dans lequel elle prend sens et, par-là, de concevoir l'identité comme une construction dynamique et mouvante. D'autre part, il s'agit maintenant de donner une dimension collective aux navigations identitaires individuelles qui ont été présentées. Cette seconde partie a pour objectif de réconcilier l'individuel et le collectif, c'est-à-dire d'inscrire les dynamiques endogènes aux communautés *Asians* dans un contexte plus large, donc de les replacer dans les relations de pouvoir qui constituent leur place et leur rôle social dans les deux pays, tels qu'ils ont été décrits dans le chapitre 4.

Contexte institutionnel et catégorisation sociale du groupe

Il faut ici faire la distinction entre deux espaces prenant place sur le même territoire et la même temporalité, à savoir l'espace interne au groupe formé par les populations *Asians* et l'espace national plus large. En ce qui concerne l'espace interne au groupe, la frontière est formée par l'appartenance au groupe restreint construit autour de chaque communauté religieuse. Même si cette frontière tend à s'effacer dans certaines circonstances de crise (comme le montre le chapitre précédent), elle reste néanmoins toujours active.

Pourtant, malgré l'importance donnée à cette frontière par les individus, elle n'est pas celle qui fait l'objet de redéfinition dans l'espace national. Parce qu'elle ne renvoie pas directement à une place hiérarchique inscrite dans la société nationale, elle ne fait que peu l'objet de contestations, et n'est pas une variable permettant de comprendre le statut d'une personne hindoue, bohra, etc. dans le pays. Pour cela, même si cette frontière fait du sens pour les individus en ce qui concerne les relations entre les différents *Asians*, elle n'est pas considérée ici. Ce qui fait du sens ici est l'appartenance imposée à un groupe *Asian* détaché du reste des populations tanzanienne et ougandaise. Allant plus loin que l'analyse présentée dans la première partie qui consistait à comprendre les réactions à ces catégorisations étatiques comme des dynamiques endogènes de construction identitaire, cette partie propose d'analyser ces réactions comme des pratiques de navigations identitaires individuelles ayant pour effet collectif la transformation des relations entretenues entre le groupe et l'extérieur.

L'Ouganda et la Tanzanie sont depuis les années 1990s caractérisées par un régime néo-libéral, développé en réaction aux échecs des politiques d'indigénisation des décennies précédentes. À travers ces changements, c'est également le statut des populations *Asians* qui a changé ou plutôt ce statut a été entériné, ses bases ne changeant pas réellement, mais s'inscrivent maintenant dans une nouvelle forme de gouvernance légitimant leur rôle économique et l'inscrivant dans une nouvelle forme de division sociale. Plus simplement, ce

travail a été effectué à travers deux mécanismes.

Le premier renvoie à ce qui a été évoqué dans le chapitre 4, à savoir le développement d'un marché libre et à l'investissement de ce marché par les populations qui bénéficient de suffisamment de capital disponible. Au cœur de ce processus, les investisseurs tanzaniens et ougandais ont été laissés de côté et les *Asians* ont été valorisés, ceux-ci représentant l'existence d'une classe commerciale ou « petite bourgeoisie » pour reprendre les termes de Mamdani (Mamdani, 1975). Il est à noter que, dans les deux pays, les investisseurs ainsi favorisés n'étaient pas détenteurs de larges compagnies, mais plutôt des petits entrepreneurs qui ont bénéficié des politiques de partenariat public-privé (Hundle, 2013). D'autre part, ce développement du rôle économique des *Asians* a également été appuyé par les relations interpersonnelles dont parlent les participants à la recherche, à travers un système de « donnant-donnant » au sein duquel les apports financiers des uns ont permis l'amélioration du bilan politique des autres. Ce qui apparaît alors est plus qu'une transformation du qualificatif d'« exploités » vers celui d'« investisseurs », c'est une transformation du statut des *Asians* dans la hiérarchie sociale. Jusque-là politiquement utilisés comme « boucs émissaires », ils deviennent relativement protégés par les gouvernements successifs qui interdisent les campagnes visant à les montrer du doigt (Fouéré, 2016).

Enfin, le statut d'« investisseur d'origine étrangère » n'est pas non plus anodin, puisqu'il réfère à une nouvelle tendance de la part des hommes politiques, celle de valoriser des valeurs et des façons de faire typiquement associées à ces populations, au centre desquelles figurent l'honnêteté et qui renvoie à cette dynamique décrite par les participants d'inclusion partielle à la population en mettant en avant l'histoire de migration de ces groupes. En revanche, cette définition n'est pas acceptée par le reste de la population, et particulièrement par les représentants de l'État dans les deux pays. Les discours rapportés par

les participants concernant les réflexions au guichet sur la corruption, les tentatives systématiques de corruption de la part des agents de police ou des représentants administratifs montrent bien que la valorisation de la place économique de ces populations par l'État est circonscrite aux hautes sphères politiques, mais ne fait pas l'objet d'un travail profond de redéfinition de leur place vis-à-vis des autres strates de l'État. En cela, le travail de catégorisation ne semble pas avoir pour visée une réelle transformation de la place des *Asians* dans la société, mais plutôt une volonté de transformation de leur perception de leur rapport aux États dans une visée utilitariste.

Le second mécanisme traité ici pour comprendre cet exercice de catégorisation est celui mené dans une volonté d'intériorisation de ce statut d'entrepreneurs par les *Asians* eux-mêmes. La dénonciation faite par Leon et d'autres de ne pas avoir accès au système d'aides mises en place par les gouvernements à destination des populations indigènes les plus pauvres est en effet une forme de racisme d'État. Mais ce refus peut également être compris comme une volonté de circonscire les *Asians* à une place sociale et, par-là, de développer une sorte d'auto-persuasion de ce statut. Ainsi, en refusant de les considérer comme populations pauvres, les gouvernements tanzaniens et ougandais promeuvent une forme d'auto-définition chez ces populations selon laquelle le potentiel échec économique des *Asians* n'a pas de dimension historique ou sociale, mais est un résultat d'incapacité individuelle. Cela se retrouve d'ailleurs dans les discours valorisant le travail, l'épargne et une culture économique que promeuvent les participants et qui valorise leurs apports à la mise en place des systèmes d'économie formelle à travers la valorisation de leur participation aux impôts sur le revenu et, par là, au développement d'un État fort et capable (le « mythe des 1 % »). En d'autres termes, les *Asians* eux-mêmes se considèrent comme redevables à leurs pays, et insistent sur leur devoir à valoriser leurs capacités économiques, en s'identifiant

tour à tour comme issus d'une histoire spécifique, et donc à part du reste de la population, et comme des membres à part entière de la société.

Investir les marges ouvertes par les assignations

Pourtant, il serait trop réducteur d'imaginer que ces processus de catégorisation et d'intériorisation des catégories produites par les populations concernées sont linéaires et à sens unique. Bien au contraire, tout comme les individus naviguent la frontière créée entre le groupe et l'extérieur (qui était le sujet de la partie précédente), le groupe issu de ce travail de catégorisation évolue autour des frontières créées. Cette seconde forme de navigation se fait par l'investissement des marges de la catégorie qui entraîne une production implicite d'ouverture de possibilités pour le groupe d'aller au-delà du statut d'investisseurs économique. Il s'agit donc d'à la fois investir ce statut et le dépasser par des mécanismes de navigation de l'identité imposée.

Redéfinir l'inscription sur le territoire

Sur les deux terrains, la référence au pays d'origine est présente, mais elle prend différentes formes. En Tanzanie, l'Inde est vue comme le pays de racines qu'il faut valoriser et transmettre. Visiter le lieu des ancêtres s'inscrit dans une dynamique de préservation et de continuité d'un héritage. En Ouganda, il s'agit plus d'un choix personnel, lié à l'expérience de vie individuelle. Les visites ont une raison tout autre et le passage dans le village d'origine

est plutôt vu comme une opportunité que comme une démarche nécessaire. Il y a néanmoins un point commun à l'ensemble des discours, qu'ils se situent à Dar es-Salaam ou à Kampala. Tous les récits s'accordent à privilégier l'expérience individuelle de l'installation en Afrique de l'Est au détriment d'une histoire communautaire. Ce fait n'est pas anodin dans la mesure où il synthétise bien la relation qu'ont les *Asians* à l'Inde et à l'Afrique : le premier lieu est celui des racines, mais l'identité portée et revendiquée s'inscrit résolument sur le deuxième territoire. Il s'agit là d'un enjeu central pour les participants interrogés.

Ainsi, la revendication d'africanité se fait dans le rapport à la vie publique et politique. Dans les deux pays, les décennies précédentes ont été des moments de tensions identitaires au niveau politique. La définition de qui est citoyen, et sur quelle base se construit cette citoyenneté a permis l'émergence d'une identité africaine essentialiste concentrée largement sur l'appartenance millénaire au continent. Les *Asians* contestent cette définition et l'opposent à une inscription plus formelle qui vient de leur choix (ou de celui de leur ancêtre) d'adopter la nationalité du pays qui les a accueillis (ou qui les a vus naître). En 2019, les situations tanzaniennes et ougandaises diffèrent quelque peu et illustrent différemment ces luttes. En Tanzanie, les politiques d'indigénisation du pays menées au cours des années 1960s et actualisées par le retour des discours populistes basés sur la race (Fouérée, 2009) sont combattues par la revendication de la présence sur le sol africain depuis des centaines d'années. L'histoire de ces populations n'est donc ni plus ni moins que l'histoire nationale, puisque celles-ci refusent de se distinguer des autres.

Cette volonté d'inclusion s'illustre notamment par le refus de considérer l'existence d'un racisme systématique dirigé contre elles de la part des Africains, pour se concentrer sur les structures étatiques. En Ouganda, en revanche, l'expulsion de 1972 a marqué un tournant dans la construction identitaire. Les Ougandais d'origine indienne ne s'appuient que peu sur

cette présence historique et préfèrent mettre en avant leur sentiment d'avoir été persécutés, au même titre que d'autres groupes ethniques. En cela, ils inscrivent leur histoire particulière dans l'histoire nationale de façon plus tragique, mais tout aussi globale que leurs voisins tanzaniens. Il s'agit alors de ne plus opposer les deux, mais, au contraire, de revendiquer cette différence qui, à travers la valorisation du « nous », permet l'avancement commun. Dans les deux cas, la construction identitaire ne se fait pas par un rapport spécifique à l'Inde, qui impliquerait une compréhension du phénomène dans une optique purement diasporique (Appadurai & Breckenridge, 1989), mais, au contraire, par l'expression d'une identité particulière en termes de cheminement. Plus simplement, il y a une revendication d'une identité Asia-africaine, conjuguant particularité ethnique et inscription profonde sur le sol africain. En se détachant de cette vision communautaire, les individus, paradoxalement, mettent en avant leur absence de singularité, couplée à la dimension spécifique de l'expérience historique qui est la leur sur le continent. En cela, ils reproduisent et continuent les luttes de leurs ancêtres contre l'idée de leur statut d'exploitants, contre le statut de middlemen qui les a cantonnés dans un entre-deux, ni dominants ni dominés.

Néanmoins, le chapitre historique a mis en avant les dynamiques de compréhension de cette identité comme étant de nature diasporique, une nature certes renforcée par les administrations coloniales, mais qui était également vécue comme telle par les populations. Aujourd'hui, cette identité d'étrangers est contestée, les *Asians* revendiquant leur appartenance aux pays africains, et faisant eux-mêmes peu de cas de leurs origines indiennes. En se présentant comme étant détachée des dynamiques historiques ayant caractérisé la période coloniale, la construction actuelle d'une identité collective par ces populations illustre l'adaptabilité de l'identité collective à des moments précis de l'histoire et de la forme prise par les relations entretenues avec le reste de la population.

D'autre part, cette redéfinition de leur histoire sur le continent et de leur appartenance aux sociétés africaines s'illustre également par les demandes d'être reconnus comme tribu. Cette revendication s'inscrit elle-même dans un long processus de reconstruction identitaire, dans les deux pays, par un travail de déconstruction de l'identité collective telle qu'elle existait durant la période coloniale. L'image des *middle-men* devient alors une réussite individuelle des descendants de populations ayant subi le même joug colonial que leurs compatriotes africains. Grâce à cette nouvelle écriture du passé, la mobilisation du « nous », comme groupe économiquement favorisé, sert de jonction avec le « eux ». Cette reconnaissance apporterait un statut nouveau à ces populations et contrebalancerait l'image d'étranger en, justement, inscrivant légalement leur appartenance autochtone aux deux pays. Si, d'après les participants, ces demandes ne sont pas nouvelles, le contexte actuel semble être plus favorable. En effet, l'amélioration des rapports (du moins en apparence) entre les communautés *Asians* et les gouvernements et la catégorisation des premiers comme des membres essentiels au développement des pays apporte une nouvelle légitimité à ces demandes.

Cette revendication d'autochtonie, et surtout de reconnaissance institutionnelle de celle-ci, est paradoxalement partiellement contradictoire avec la dynamique présentée dans la partie précédente. En effet, puisque les communautés *Asians* ont intégré leur place et leur rôle et principalement le statut d'entrepreneurs d'origine étrangère comme un statut revendiqué et valorisé (à travers l'investissement de valeurs qui correspondent à ce statut), demander une reconnaissance de leur autochtonie revient à contester cette catégorie et donc à contester ce qui fait le cœur même de cette identité sociale, leurs origines étrangères. Cet apparent paradoxe fait du sens s'il est lié avec les éléments présentés dans la première partie du chapitre : la catégorisation étatique est acceptée et valorisée par les individus dans certains

espaces, ceux qui expriment dans la vie publique les objets de construction internes au groupe, mais l'identité autochtone est tout aussi valorisée aux moments où les individus se détachent de cette frontière. Finalement, l'exemple de Leon sert bien, encore une fois, à illustrer ces incessants aller-retour : refuser la catégorisation étatique et s'indigner de ne pas être considéré comme autochtone, tout en mettant en avant les valeurs fièrement apportées du pays d'origine des ancêtres.

Naviguer la catégorisation

Le dernier point à aborder est celui de l'utilisation qui est fait par les populations concernées de cette catégorisation, et de la manière dont elles la transforment et l'adapte pour pouvoir naviguer entre un statut imposé et une volonté de se percevoir et d'être reconnues comme « en et en dehors » de cette catégorie.

Ainsi, l'insistance de ces populations sur leur contribution au développement social, politique, et économique des deux pays est une facette de cette navigation. Cette participation est en effet au croisement des deux dynamiques, car elle illustre leur entrecroisement et le détournement d'un statut originellement assigné comme inférieur en un moteur de leur intégration. Quand ils étaient perçus comme des *middle-men*, des intermédiaires entre les colons et les populations, les « sous-maîtres », la réponse a été de mettre en avant les participations individuelles aux mouvements d'indépendance et l'engagement politique aux côtés des leaders nationalistes, en valorisant, justement, ce statut d'entre-deux comme un outil de négociation et une place favorisée dans la discussion avec les puissances coloniales. Aux moments des indépendances, cette place dominante dans l'économie a été présentée

comme se plaçant au service du développement social des États nouvellement indépendants (avec la construction d'hôpitaux, de bâtiments politico-administratifs, etc.). Les petites entreprises tenues par les *Asians* ont été valorisées comme le point d'entrée du commerce international entre les pays du Sud, puisqu'elles fournissaient les produits de première nécessité, importés d'Inde et dont la Tanzanie et l'Ouganda n'étaient pas producteurs, mais de grands consommateurs. Aujourd'hui, le « mythe des 65 % » sert à renforcer cette image d'implication économique permettant la mise en place d'États en mesure d'assurer le développement social de leurs populations. Ce qui est à l'œuvre ici est la revendication d'une place sociale associée à des stéréotypes négatifs par le renversement de ces stéréotypes ce qui conduit à la négation de ce qui constitue l'origine de cette place, à savoir leur appartenance partielle aux nations. Bien au contraire, par leur participation active et impliquée, les populations *Asians* construisent une appartenance pleine et entière aux deux pays, et étendent la participation économique aux domaines relevant du politique et du développement social.

C'est le même processus qui est à l'œuvre dans l'implication des communautés *Asians* dans différents projets de développement et d'œuvres caritatives. La mise en place de programmes d'éducation ou de santé que ce soit par des communautés (les centres hospitaliers éphémères de la communauté Ismaili), des organismes de développement indépendants, mais issus de ces communautés (*Africa Foundation*) ou par les grosses firmes détenues par des individus issus de ces communautés (le groupe Madhvani) participe de cette même dynamique. D'une part, ces activités témoignent de la place économique privilégiée de ces populations (en tant que groupe) et confortent le statut d'entrepreneurs dont le rôle est de produire les conditions de réalisation d'un marché libre (ici le marché du développement social) qui va permettre l'avancement économique et social des deux pays. D'autre part, elles témoignent tout autant de la volonté de ces populations de s'impliquer dans l'avancement

social au nom de leur appartenance de groupe. En effet, la force de ce travail de navigation est sa dimension collective. À travers ces activités de développement, c'est l'identité imposée qui est ainsi soumise à négociation, et qui permet la navigation constante des communautés entre un statut imposé et celui qu'elles revendiquent. Il s'agit de dépasser les relations marchandes entre les marchands *Asians* et les acheteurs africains pour évoluer vers une relation basée sur l'échange mutuel et le partage, sous la bannière d'un développement commun. En cela, l'enjeu n'est pas tant de faire évoluer une relation pour qu'elle soit plus favorable à un groupe particulier, mais bien de transformer les termes mêmes de cette relation.

Pour conclure ce chapitre, il faut ici faire rejoindre les dimensions individuelles et collectives, car il n'est pas anodin que les individus s'impliquent dans des associations régies par leur communauté. Au-delà de la dimension de « faire groupe » qui a été décrite dans la première partie du chapitre et qui s'inscrit dans une construction endogène de l'identité, cette dynamique met en lumière une double navigation dans le travail de transformation de la place assignée tant aux individus qu'au groupement des communautés *Asians* dans les sociétés. Il s'agit d'une part d'un travail individuel de navigation en ce sens que cette implication caritative permet aux individus de naviguer de façon constante entre une appartenance communautaire et une appartenance qui revendique une inscription pleine et entière dans la vie nationale des pays. En retour, cette navigation individuelle s'inscrit dans un mécanisme collectif bien plus large, qui engage le groupe tel qu'il est défini de l'extérieur dans une dynamique de navigation entre une place imposée et une place revendiquée. Il s'agit bien ici de navigation, car le rôle d'investisseurs assigné est réel et est largement investi par les

populations *Asians* et, dans le même temps, ces populations ont des pratiques qui ne relèvent pas de ce rôle. Par l'entrecroisement de ces pratiques, c'est également l'espace investi par les *Asians* qui change. En effet, la valorisation en même temps que le détournement de leur catégorisation d'acteurs économiques entraîne une transformation de leur place dans l'espace public, celui-ci recouvrant alors la dimension économique qui leur est assignée, mais les place également au croisement des dimensions politiques et sociales dont ils sont traditionnellement exclus.

En complément des théories de l'hybridité, qui posent la multitude des identifications et leurs expressions dans différents champs sociaux, l'idée de navigations identitaires permet de comprendre l'expression de ces identifications au sein d'un seul champ social. Cet apport propose ainsi d'investir les dynamiques de construction d'une frontière sociale en considérant de façon complémentaire les dynamiques relevant des positionnements individuels et de groupe. Au contraire de l'existence d'une frontière construite et surtout maintenue par des *gatekeepers* et que les individus intègrent dans la tenue de leurs activités quotidiennes, les navigations identitaires permettent de penser la conscience très précise qu'ont les individus de leurs positionnements et des conséquences qu'ont leurs actions sur cette frontière. Il ne s'agit évidemment pas de déclarer qu'il n'existe pas de *gatekeepers* ou que tous les membres d'un groupe le sont, selon les situations. Bien évidemment, certains membres d'un groupe ont ce rôle et le remplissent. En revanche, ils ne doivent pas être considérés uniquement au prisme de leur rôle et l'analyse de leurs discours et pratiques doit être, tout comme cela est fait pour les autres membres, replacée dans le contexte de l'interaction qui est en jeu. Ainsi, au sein de l'espace du groupe, un individu sera tour à tour professionnel, parent (ou enfant), personnage public, etc. et les positionnements par rapport à la frontière du groupe varient en fonction de ces identifications multiples.

Conclusion

Dans les chapitres précédents, j'ai voulu montrer toute la complexité de la construction de multiples formes d'identification individuelles et collectives des populations *Asians* installées en Tanzanie et en Ouganda au sein de logiques parfois contraires, souvent paradoxales. En partant de l'image que donnent ces populations de l'extérieur, celle d'un groupe uniforme économiquement privilégié, mais socialement et politiquement ostracisé, j'ai exploré les dynamiques de construction identitaire qui prennent place à l'intérieur de ce groupe. En interrogeant la construction identitaire d'une identité collective largement basée sur l'endogamie et le vécu d'une relative marginalisation face à des positionnements individuels qui vont au-delà de cette identité, j'ai fait ressortir les tensions et les ambiguïtés qui jalonnent la construction du « nous », ainsi que leurs implications dans la construction de cette image collective et les évolutions de celle-ci. À travers l'exploration de ce que signifie « être *Asians* en Afrique de l'Est » pour ces populations, j'ai présenté les dynamiques endogènes de construction d'une frontière sociale, portant autant sur la construction de formes d'identification communes qui permettent de « faire groupe » autour d'un appareil culturel partagé que sur les réactions à la manière dont ces populations sont définies et catégorisées de l'extérieur.

Les questionnements conceptuels ont suivi ceux soulevés par la littérature mobilisée. Celle-ci a fait ressortir l'importance de la collectivisation des pratiques quotidiennes dans les dynamiques de construction d'un groupe social, ainsi que les tensions pouvant exister au sein de ce groupe entre les intérêts individuels et les intérêts collectifs. Les tentatives d'articuler ces tensions de manière cohérentes, à travers l'analyse des stratégies d'individualisation et

des théories de l'hybridité identitaire, ont été présentées avec leurs limites. Si ces réponses permettent en effet de penser la fluidité des frontières sociales par la prise en compte de la multiplicité des identifications mobilisées par les individus au sein des différents espaces sociaux dans lesquels ils évoluent, leur principal écueil est de ne pas réussir à intégrer les positionnements parfois contradictoires qu'entretiennent les individus par rapport à cette frontière au sein d'un seul espace.

La présentation des dynamiques quotidiennes d'identification à l'œuvre chez les populations *Asians* de Tanzanie et d'Ouganda qui a été au cœur de la thèse s'est donc inscrite dans la lignée de ces débats et questionnements et a permis d'approfondir les approches présentées en leur ajoutant l'idée de navigations identitaires qui prennent place au sein du groupe et qui illustrent la capacité des individus à naviguer constamment entre positionnement et intérêts personnels, fidélité à leur entourage familial, religieux, communautaire, et engagement dans les sociétés nationales.

Une mise en contexte a inscrit les questionnements de la thèse dans une perspective historique en insistant sur la continuité de la présence *Asian* sur le continent africain et sur leur rôle dans les sociétés coloniales et postcoloniales. Dès le départ, la légitimité de leur présence s'est construite dans un entre-deux, illustré par la place du *middle-man*, chaînon commercial indispensable entre les pouvoirs coloniaux et les populations locales. Leur participation aux indépendances n'a pas modifié leur statut d'étranger, et les politiques économiques des années 1960 ont entériné cette place à part, en les caractérisant par leur identité ethnique. Cette mise en contexte a insisté sur un point central, celui de l'appartenance de ces populations aux sociétés tanzanienne et ougandaise. Leur histoire s'inscrit dans les chamboulements politiques et philosophiques des deux pays, ainsi que dans les conséquences

économiques et sociales qui en ont découlé. Leur histoire n'est donc pas celle d'une diaspora, mais est une expression, parmi d'autres, des trajectoires qui ont marqué différents groupes sociaux dans les deux pays. Il est vrai que le concept de diaspora est très souvent utilisé pour caractériser les *Asians* en Afrique, principalement en les inscrivant dans un objet d'étude plus large « la diaspora Sud-Asiatique ». Cette inscription est très intéressante dans le sens où elle permet de clairement identifier un aspect particulier de ces populations, qui est l'expérience de la migration. Cela permet également d'inscrire des trajectoires particulières (les *Asians* en Afrique, à l'île Maurice, au Canada) dans une histoire commune. Enfin, cette littérature est celle qui aborde le plus frontalement la question de la localité dans la construction d'une identité collective. En revanche, la notion de diaspora manque de précision quand il s'agit de définir le groupe étudié en restant très englobant, et en limitant les populations concernées à leur particularité migrante. Le concept est donc relativement vague et a tendance à « gommer » ce qui est au cœur de la thèse, la très forte hétérogénéité d'une population perçue comme un groupe homogène de l'extérieur.

Le premier aspect à avoir été abordé dans les chapitres empiriques est celui de la situation des populations *Asians* en Tanzanie et en Ouganda. Les marqueurs historiques témoignent de l'ancienneté de leur présence physique, à travers les bâtiments et l'organisation des villes à Dar es-Salaam et à Kampala. Ces marqueurs témoignent aussi d'une forme d'organisation sociale héritée de la colonisation qui a perduré, et révèlent la persistance d'une frontière « physique », c'est-à-dire d'une relative séparation entre la vie quotidienne des *Asians* et celle des Africains. Cette séparation, et l'histoire qui l'accompagne, est rendue particulièrement saillante par les héritages du mobilier urbain, et par l'usage qui est fait de l'espace urbain. D'autre part, la présentation de l'aspect économique de la présence *Asian* a permis de montrer une composante essentielle de l'évolution de la place de ces

populations au regard des transformations politiques qui ont pris place dans les deux pays. En effet, les politiques de libéralisation économique mises en place par les deux pays dès les années 1990 ont permis la diversification et le développement exponentiel des activités économiques des *Asians*. La présentation de la situation de ces populations a également été abordée sous l'angle de leur absence de la vie publique, par la manifestation d'une profonde méfiance à l'égard tant du jeu politique que des représentants de l'État (la police, ou les administrations). Cette méfiance s'inscrit dans une dynamique plus large d'un racisme systémique subi par ces populations en raison de leur identité particulière. Le chapitre a alors mis en avant les dynamiques identitaires à l'œuvre dans ces relations. Il a été montré que l'évolution du rôle économique des *Asians* a largement été liée aux exercices de catégorisation de ces populations par les États par le biais de la mise en place de politiques économiques néo-libérales. Celles-ci ont eu pour effet, d'une part, de valoriser le développement d'une classe moyenne *Asian* qui possédait les moyens de production nécessaires à l'investissement d'un libre marché qui était en train de se développer et, d'autre part, de circonscrire ces populations à une place spécifique dans les relations entre groupes, et ainsi de renforcer l'image d'exploiteurs dont les *Asians* se déclarent victimes. Néanmoins, cette catégorisation a été largement utilisée par les *Asians* eux-mêmes qui ont investi leurs capacités économiques dans les secteurs du développement et de l'associatif et qui contribuent pour une large part aux financements des États, par leur participation majoritaire à l'impôt sur le revenu.

Les fondements de la construction collective de formes d'identification ont été plus largement abordés dans le chapitre traitant des dynamiques identitaires endogènes au groupe formé par les populations *Asians* en Tanzanie et en Ouganda. Cela a été le moyen de relever les dynamiques, pourtant contradictoires, de rigidification et de fluidification de la frontière

sociale. Il a été mis en avant que cette construction identitaire n'est pas aussi évidente ou fluide que le supposent les travaux tendant à considérer les *Asians* comme un groupe spécifique dans les deux pays. Les généralisations faites, par exemple, par Aminzade ou Brennan, sont nécessaires à une étude de l'évolution politique des sociétés tanzanienne et ougandaise, mais elles occultent un point central mis en lumière ici, celui des tensions entre individus et communauté sur le temps long. En effet, les populations *Asians* sont, d'une part, extrêmement hétérogènes, bien au contraire des discours publics les englobant sous une même appellation. Les communautés s'organisent autour d'affiliations religieuses multiples et bien distinctes. Ainsi, musulmans shia et sunni ne se mélangent pas, chacun appartenant à un courant de l'Islam différent. Les communautés hindoues sont elles aussi séparées selon des logiques de castes. Cette hétérogénéité se retrouve également dans la génération d'arrivée en Afrique. Les « anciennes familles » (trois générations ou plus) et les « nouvelles familles » ne se fréquentent pas réellement, et tendent ainsi à encore plus éclater les groupements communautaires. De plus, si les organisations administratives des communautés « contrôlent » la vie quotidienne des individus, elles ne fonctionnent pas réellement comme des référents identitaires. Ceux-ci sont plus construits autour d'un narratif partagé des différentes histoires familiales, et de valeurs ou comportements perçus comme « culturels », c'est-à-dire liés à une identité *Asian*. En cela, malgré l'individualité revendiquée par les participants, il apparaît que ce qui caractérise ces populations est la pratique de l'endogamie et de l'entre-soi. On arrive alors ici au point central, celui des ambiguïtés dans les positionnements identitaires individuels, par rapport aux pratiques qui « marquent » la frontière sociale entre le groupe et l'extérieur.

Il y a en effet des tensions entre individus et communautés, allant du paradoxe entre

une critique vive des règles d'endogamie et son respect à celui du refus de l'appartenance communautaire tout en « profitant » des services offerts par celles-ci. Ces tensions sont illustrées par les aller-retours que font les individus entre des pratiques de rigidification de la frontière (la valorisation de l'endogamie, par exemple) et d'autres pratiques qui tendent à fluidifier cette frontière (l'acceptation de la non-pratique de l'endogamie quand il s'agit de leurs proches). Ces positionnements différents s'expriment chez les participants « lambda », mais aussi, et c'est pourquoi ils sont particulièrement intéressants, chez les *gatekeepers* qui sensés être les moins flexibles sur les questions de fluidification de la frontière sociale. La mise en avant par les *Asians* de leurs pratiques de redistribution des richesses et de partage des compétences a été présentée comme une illustration des exercices de navigation de la frontière sociale : en épousant le rôle qui leur est dévolu et, dans le même temps, en valorisant leurs engagements sociaux, les hommes d'affaires *Asians* participent à un double mouvement de rigidification et de fluidification de la distinction stricte entre un groupe d'origine étrangère économiquement dominant et le reste des populations. Rigidification, car en investissant et en revendiquant le rôle spécifique qui leur est dévolu, ces individus renforcent l'idée d'un groupe à part, homogène et économiquement dominant. À l'inverse, la fluidification s'exprime dans l'affirmation d'une identité partagée avec le reste de la population, une identité citoyenne, et qui dépasse les barrières raciales en un effort collectif de développement des deux pays.

En cela, l'idée de navigation permet de réconcilier les contradictions de l'hybridité en donnant à voir les implications de la multiplicité des positionnements identitaires au sein d'un espace. Cela signifie que les identifications qui coexistent dans un individu ne s'expriment pas uniquement dans les différents champs sociaux, mais aussi dans les interactions qui prennent place dans ces champs. En d'autres termes, si la frontière entre un groupe et

l'extérieur se définit dans les deux espaces de chaque côté de cette frontière, ces derniers ne sont pas figés et les individus évoluent d'un côté comme de l'autre de la frontière telle est définie dans chaque espace. Les évolutions de la frontière sociale sont donc à lier aux aller-retours des individus entre ces positionnements au sein de l'espace du groupe, ainsi qu'aux positionnements qui émergent à travers les interactions qu'ils entretiennent avec les autres membres du groupe, et avec l'extérieur.

Dans ce dernier point, la comparaison des cas tanzanien et ougandais illustre l'importance des contextes historiques dans les dynamiques identitaires. Ainsi, les politiques raciales d'Africanisation en Tanzanie n'ont pas abouti à l'expulsion des populations *Asians*. Pour ces communautés, il n'y a pas eu d'éclatement mais, au contraire, un renforcement et un recentrement des individus autour de leurs communautés, celles-ci apportant un soutien et une protection. À l'inverse, l'expulsion de 1972 en Ouganda a forcé les communautés *Asians* à l'éclatement et les familles ont migré dans différents pays, en raison des liens familiaux ou des politiques d'accueil qui ont été mises en place. Beaucoup sont partis au Royaume-Uni qui a reconnu un rôle de protection vis-à-vis de ses anciens sujets, certains sont retournés en Inde, et également beaucoup se sont installés au Canada. En cela, les liens entre les membres de ces communautés se sont distendus, de même que la capacité des organisations à imposer des règles strictes (l'endogamie). De manière individuelle, ces événements (ou non-événements) nationaux ont aussi joué sur la passation de l'histoire familiale. Si celle-ci est ancrée en Afrique pour le cas des *Asians* tanzaniens, elle se construit plus dans une dynamique transnationale pour le cas ougandais. Elle est également beaucoup plus floue pour ces derniers. En effet, si les participants connaissent l'histoire de leurs ancêtres, celle-ci ne constitue pas réellement un référent pour leur analyse de leur situation actuelle. L'expérience de l'expulsion a entraîné chez les participants un resserrement de leur histoire autour de la

cellule familiale. En Tanzanie, les discours mettent, en revanche, très en avant l'importance des lieux de cultes comme des lieux de rassemblement et de construction de la présence familiale.

En termes de navigations identitaires, cela entraîne certaines différences. Il y a moins de contrôle des organisations communautaires en Ouganda, simplement parce que ces dernières sont beaucoup moins ancrées dans l'existence quotidienne des individus. Les populations qui sont revenues les font revivre, mais elles n'ont pas la même légitimité, le même poids que les organisations tanzaniennes qui n'ont jamais cessé d'exister. En cela, leur capacité de coercition des pratiques individuelles est moindre et, en retour, les individus sont plus aptes à les contester ou les renforcer selon des termes qui sont individuellement définis. Ils ont également moins dépendants de ces dernières pour leurs activités professionnelles que les Tanzaniens.

En raison des difficultés d'accès aux terrains, certaines pistes de cette thèse ont dû être abandonnées. J'en fais ici part, car elles me semblent importantes et peuvent constituer de futures pistes de réflexion.

Je pense en premier aux caractéristiques genrées de la construction identitaire des populations, et des relations de pouvoir qui en découlent. En effet, l'histoire des populations *Asians* sur le continent africain et particulièrement les relations entretenues avec les Africains m'a semblé être, en partie, liée à des notions de genre. Il ne faut pas oublier les cas, certes marginaux, de mariages forcés entre femmes indiennes et hommes africains sur l'île de Zanzibar. Il est remarquable que la mixité entre femmes indiennes et hommes africains soit totalement bannie et proscrite, quand celle impliquant des hommes indiens et des femmes noires est tolérée. Il ne m'a pas été possible d'approfondir ces aspects de façon plus poussée

avec les participants, mais ils doivent néanmoins être approchés pour une analyse des positionnements identitaires et des navigations de ceux-ci. Ainsi, quel est le rôle porté par les genres dans cette construction identitaire ? Pour le dire plus simplement, il m'a semblé que le corps féminin était lui-même un enjeu de pouvoir dans les relations entre *Asians* et Africains, et qu'une forme de tabou se construisait autour des unions mixtes impliquant les femmes indiennes. Il me semble qu'il y a là matière à plus d'investigation, notamment en interrogeant le rôle joué par le genre dans les navigations identitaires des personnes impliquées dans des unions mixtes, ou descendant de ses unions. L'exemple de Sofia, dont la grand-mère était africaine, n'a pas pu donner lieu à une « étude de cas », mais son histoire personnelle (mariée à un *Asian* non membre de sa communauté) révèle certainement une autre forme de fluidité.

Le second point à aborder est celui des classes sociales. Si cette thèse s'est attachée à interroger les relations groupes, au prisme des constructions identitaires, elle a cependant manqué l'aspect des relations de classes. Il serait en effet réducteur de limiter les relations entre *Asians* et Africains à des questions d'identité, de la même façon qu'il a été réducteur, dans le passé, de me concevoir ces relations qu'en termes de luttes de classes (je pense notamment aux œuvres de Shivji (1976), et à l'importance qu'il donne à cet aspect). Pourtant, plusieurs participants m'ont fait remarquer que l'absence de relations avec les Africains semble également être une question de situation sociale. Ainsi, les parents seraient plus ouverts à des relations mixtes pour leurs enfants dans les classes supérieures, ou du moins, cela est supposé par les participants appartenant à des classes sociales plus modestes. De la même façon, ces derniers déclarent avoir plus de contacts avec les Africains, notamment pour ceux dont les emplois de techniciens impliquent de travailler avec des collègues non membres des communautés *Asians*. Cet aspect des classes sociales a été abordé

dans le chapitre 6 pour présenter les limites de la construction identitaire collective, mais n'a pas été soumis à une réflexion plus profonde, qui se couplerait peut-être à celle concernant le rôle des hommes d'affaires puissants dans la redéfinition de l'identité du groupe. Il faudrait alors, dans de futures études, arriver à produire une analyse qui inclurait ces deux derniers thèmes pour offrir une forme de complexité dont il n'a pas été forcément l'enjeu de rendre compte ici.

Pour terminer cette thèse, j'aimerais revenir sur cette idée commune aux littératures portant sur la construction identitaire et sur le pouvoir comme des structures surplombantes ayant une capacité de subjugation, c'est-à-dire produisant chez les individus une absence de prise sur les relations sociales dans lesquelles ils évoluent. En soumettant ce principe à l'analyse des actes quotidiens des individus, on peut en proposer une approche plus fluide : si, en effet, les individus évoluent au sein de structures qui les dépassent, on doit néanmoins considérer la conscience très nette qu'ils ont des conséquences de ces structures sur les relations de pouvoir dans lesquelles ils s'inscrivent en tant qu'individus et en tant que membres d'un groupe. Le cas des *Asians* en Tanzanie et en Ouganda a permis d'illustrer ce point en donnant à voir les dynamiques endogènes de navigation identitaire, et en replaçant celle-ci dans un ensemble de relations sociales plus larges dans lesquelles ils évoluent en tant que groupe.

Ainsi, la vie de chacun se construit dans la proximité, dans le cadre de la famille, de la communauté, avec ses règles, ses cadres de compréhension du monde qui s'articulent eux-mêmes à des ensembles plus larges, économiques, sociaux, et politiques. Cette construction a une visée individuelle relativement simple, celle de l'aisance et de la sécurité pour les siens.

Pourtant, la compréhension collective des constructions individuelles participe plus largement à la préservation et à l'avancement du groupe d'appartenance dans des cadres identitaires propres. La recherche d'une réussite économique par les individus implique la réconciliation entre les ambiguïtés ou les tensions qui jalonnent les positionnements par rapport à la frontière du groupe, mais aussi les engagements économiques, politiques et sociaux qui prennent place dans des espaces plus étendus que ceux circonscrits aux groupes d'appartenances communautaires.

Bibliographie

- Adam, M. (Ed.). (2015). *Indian Africa: Minorities of Indian-Pakistani in Eastern Africa*. Dar es Salam, Mkuki na Nyota Publishers.
- Aminzade, R. (2013a). *Race, Nation, and Citizenship in Postcolonial Africa. The Case of Tanzania*. Cambridge University Press.
- Aminzade, R. (2013b). The dialectic of nation building in postcolonial Tanzania. *Sociological Quarterly*, 54(3), 335–366.
- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London and New York.
- Appadurai, A & Breckenridge, C. (1989). On moving targets. *Public Culture* 2(1), i–iv
- Appadurai, A. (1995). The production of locality. In R. Pardon (Ed.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge* (pp. 204–225). London: Routledge.
- Bachelard, G. (1966). *Le rationalisme appliqué* (Troisième). Les Presses universitaires de France.
- Bamberg, M., De Fina, A., & Schiffrin, D. (2011). Discourse and identity construction. *Handbook of identity theory and research* (pp. 177–199). Springer, New York, NY.
- Barth, F. (1969). Introduction. In F. Barth (Ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference* (pp. 9–38). London: Allen & Unwin.
- Bates, R. (1944). Journal of the History of Ideas. *Mind*, LIII(211), 279–280.

- Bayart, J. (1989). *L'État en Afrique: la politique du ventre*. Paris: Fayard.
- Bayat, A. (1997). Un-civil society: The politics of the “informal people.” *Third World Quarterly*, 18(1), 53–72.
- Bayat, A. (2010). *Life as politics. How ordinary people change the Middle East*.
- Benford, R. D., & Snow, D. A. (2000). Framing Processes and Social Movements : An Overview and Assessment. *Annual Review of Sociology* 26, 611-639.
- Berry, J. W. (2011). Intercultural relations in plural societies: Research derived from Canadian multiculturalism policy. *Canadian Ethnic Studies*, 43(3), 5–18.
- Bouillon, F., Fresia, M., & Tallio, V. (2005). Les terrains sensibles à l'aune de la réflexivité. In *Terrains sensibles. Expériences actuelles de l'anthropologie* (Collection, pp. 13–28). Centre d'études africaines, EHESS.
- Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (1970). *La Reproduction: éléments d'une théorie du système d'enseignement*. Éditions de Minuit.
- Bourgeois, P. (1995). *In Search of Respect : Selling Crack in El Barrio*. Cambridge University Press.
- Brennan, J. R. (2011). Politics and Business in the Indian Newspapers of Colonial Tanganyika. *Africa*, 81(1), 42–67.
- Brettel, C. B. (2003). *Anthropology and Migration: Essays on Transnationalism, Ethnicity and Identity*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Brient, G. (2003). Indiens de Moshi, porteurs d'urbanité? *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 224, 419–442.

- Brubaker, R. (2001). The return of assimilation? Changing perspectives on immigration and its sequels in France, Germany, and the United States. *Ethnic and Racial Studies*, 24(4), 531–548.
- Brunt, L. (1999). Thinking about ethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*, 28(5), 500–509.
- Burton, E. (2013). “...what tribe should we call him?” The Indian diaspora, the state and the nation in Tanzania since ca. 1850. *Stichproben*, 25(25), 1–28.
- Chandra, K., & Wilkinson, S. (2008). Measuring the effect of “ethnicity.” *Comparative Political Studies*, 41(4–5), 515–563.
- Chatterjee, P. (2004). *The politics of the governed: reflections on popular politics in most of the world*. Columbia University Press.
- Child, K. (2009). *Civil society in Uganda : the struggle to save the Mabira Forest Reserve*. 3(2), 240–258.
- Churchill, W. S. (1908). *My African journey*. London.
- Cliffe, L. (1967). *One Party Democracy: The 1965 Tanzania General Elections* (L. Cliffe, Ed.). Nairobi East African Publishing House.
- Cohen, A. P. (1974). *Two-dimensional man: An essay on the anthropology of power and symbolism in complex society*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, A. P. (1985). *The Symbolic Construction of Community*. London and New York: Tavistock publ.
- Dahl, R. A. (1957). The concept of power. *Behavioral Science*, 2(3), 201–215.

- Dawood, F. (2016, May 15). Ugandan Asians dominate economy after exile. *BBC News, Kampala*.
- Despres, L. (1975). *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague: Mouton.
- Desrosières, A. (1993). *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*. La découverte.
- DiMaggio, P. (1987). Classification in art. *American Sociological Review*, (1), 440–455.
- Diphorn, T. (2020). The “pure apples”: Moral bordering within the Kenyan police. *EPD: Society and Space*, 38(3), 490–509.
- Eriksen, T. H. (2010). *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives. Third Edition*. Pluto Press.
- Fenton, S. (2003). *Ethnicity*. Cambridge Polity Press.
- Foucault, M. (1976). *La volonté de savoir t.1 Histoire de la sexualité*. Gallimard.
- Foucault, M. (1982). Le sujet et le pouvoir. *Dits et Écrits*, 4, 64–188.
- Fouéré, M. (2009). “La préférence nationale en Tanzanie postsocialiste” Entre citoyenneté, autochtonie et race. *Politique Africaine*, 3(115), 137–153.
- Fraser, N. (2005). *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*. La découverte.
- Frenz, M., & Barrett, R. J. (2013). Migration, Identity and Post-Colonial Change in Uganda: A Goan Perspective. *Immigrants and Minorities*, 31(1), 48–73.
- Friedman, D., & McAdam, D. (1992). Collective identity and activism. In A. D. Morris, A. D.

- Morris, & C. M. Mueller (Eds.), *Frontiers in social movement theory* (pp. 156–173).
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gershenberg, I. (2018). *Slouching towards Socialism : Obote 's Uganda Author (s) : Irving Gershenberg Published by : Cambridge University Press Stable URL :*
- Ghai, D. P., & Ghai, Y. P. (Eds.). (1970). *Portrait of a Minority. Asians in East Africa*. Oxford University Press.
- Gibbon, P. (1999). *Privatisation and Foreign Direct Investment in Mainland Tanzania, 1992-98* (No. 99.1).
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society: outline of the theory of structuration*. Univ of California Press.
- Gomes, N. (2015). Bohras in East Africa: Orthodoxy and Reformism. In M. Adam (Ed.), *Indian Africa. Minorities of Indian-Pakistani Origin In Eastern Africa* (pp. 247–266). Mkuki na Nyota Publishers Ltd.
- Gregory, R. G. (1971). *India and East Africa. A History of Race Relations within the British Empire 1890-1939*. Clarendon Press, Oxford.
- Hambye, P. (2015). L'ethnographie comme méthode d'enquête sociolinguistique : « faire preuve » à partir d'un cas singulier ? *Langage et Société*, 154(4), 83–97.
- Hechter, M. (1975). *Containing Nationalism*. Oxford University Press.
- Hempel, L. M. (2009). Power , wealth and common identity : access to resources and ethnic identification in a plural society. *Ethnic and Racial Studies*, 32(3), 460–489.
- Horowitz, D. (1985). *Ethnic Groups in Conflict*. University of California Press.

- Hundle, A. K. (2014). The politics of (IN)security: Reconstructing African-Asian relations, citizenship and community in post-expulsion Uganda. *Dissertation Abstracts International Section A: Humanities and Social Sciences*, 75(1-A(E)).
- Hussain, Y. (2019). “I know my roots are Indian but my thinking is Kiwi”: hybridisation, identity and “Indians” in New Zealand. *South Asian Diaspora*, 11(1), 1–15.
- Jackson, J. (2015). Negotiating national identity in Northern Ireland and Quebec Youth perspectives. In J. Jackson & L. Molokotos-Liederman (Eds.), *Nationalism, Ethnicity and Boundaries: Conceptualising and understanding identity through boundary approaches* (pp. 192–219). Routledge.
- Jenkins, R. (1994). “Us” and “Them”: Ethnicity, Racism, Ideology. In R. Barot (Ed.), *Racism and the Social Order*. London: Edwin Mellor Press.
- Jenkins, R. (2008). Categorization and Power. In R. Jenkins (Ed.), *Rethinking Ethnicity* (pp. 54–76). SAGE Publications.
- Jodelet, D. (1991). *Madness and social representations: Living with the mad in one French community (Vol.5)*. University of California Press.
- Juvonen, T. (2014). *PUPPETS OF AN ILLEGITIMATE GOVERNMENT - Ugandan Indians in the eyes of the Baganda*. Department of Political and Economic Studies, University of Helsinki. Master’s Thesis.
- Kotecha, K. (1975). The Shortchanged: Uganda Citizenship Laws and How They Were Applied to Its Asian Minority. *International Lawyer*, 9(1), 1.
- Laitin, D. (2001). The implications of constructivism for constructing ethnic fractionalization indices. *APSA- CP: Newsletter of the Organized Section in Comparative Politics of the*

American Political Science Association, 12(1), 13–17.

Lamont, M. (1992). *Money, morals, and manners: The culture of the French and the American upper-middle class*. University of Chicago Press.

Lamont, M., & Molnár, V. (2002). The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology*, 28, 167–195.

Leach, E. R. (1954). *Political Systems of Highland Burma*. London: Athlone.

Leclerc, É. (2010). Peut-on parler d'une diaspora indienne ? *L'Information Géographique*, 72(1), 70.

Liu, J., & László, J. (2007). A narrative theory of history and identity. In Gail Moloney & I. Walker (Eds.), *Social representations and identity: Content, process, and power*. (pp. 85–107). Springer.

Lukes, S. (2005). Power and the Battle for Hearts and Minds. *Millenium*, 33(3), 477–493.

Lustick, I. S. (2001). Agent-based modeling and constructivist identity theory. *APSA- CP: Newsletter of the Organized Section in Comparative Politics of the American Political Science Association*, 12(1), 22–25.

Lynch, G. (2007). Negotiating Ethnicity : Identity politics in contemporary Kenya. *Review of African Political Economy*, 33(107), 49–65.

MacArthur, J. (2013). When did the Luyia (or any other group) become a tribe? *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne Des Études Africaines*, 47(3), 351–363.

Mamdani, M. (1977). Politics and Class Formation in Uganda. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne Des Études Africaines*, Vol. 11, p. 171.

- Mamdani, M. (1996). *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of late Colonialism*. London: James Currey.
- Mamdani, M. (2005). Political identity, citizenship and ethnicity in post-colonial Africa. *Keynote Address to the World Bank Conference "New Frontiers of Social Policy,"* 12–15.
- Mangat, J. S. (2012). *A History of the Asians in East Africa ca. 1898 to 1945*. Oxford University Press.
- Marie, A., & Mitzman, L. (2000). Individualization Strategies Among City Dwellers in Contemporary Africa : Balancing the Shortcomings of Community Solidarity and the Individualism of the Struggle for Survival. *International Review of Social History*, 45(8), 137–157.
- Markova, I. (2007). Social Identities and Social Representations: How Are They Related? In G Moloney & I. Walker (Eds.), *Social representations and identity: Content, process, and power*. (pp. 215–236). Springer.
- Marshall, C., & Rossman, G. B. (1999). *Designing Qualitative Research*. SAGE Publications.
- Martiniello, M., & Simon, P. (2005). Les enjeux de la catégorisation. Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoires. *Revue Européenne Des Migrations Internationales*, 21(2), 7–18.
- McCarthy, J. D., & Zald, M. N. (1977). Resource Mobilization and social movements: A partial theory. *American Journal of Sociology*, 82(6), 1212–1241.
- Mihelich, J., & Storrs, D. (2003). Higher education and the negotiated process of hegemony: Embedded resistance among Mormon women. *Gender & Society*, 17(3), 404–422.

- Mittelman, J. H. (1975). *Ideology and Politics in Uganda. From Obote to Amin*. Cornell University Press.
- Motani, N. (1975). The Ugandan Civil Service and the Asian Problem 1894-1972. In M. Twaddle (Ed.), *Expulsion of a Minority: Essays on Ugandan Asians* (pp. 98–111). University of London: The Athlone Press.
- Murji, K. (2008). Mis-taken identity: being and not being Asian, African and British. *Migrations & Identities*, 1(2), 17–32.
- Mutibwa, P. M. (1992). *Uganda since independence: a story of unfulfilled hopes*. Africa World Press.
- Nagar, R. (1996). The South Asian Diaspora in Tanzania: A History Retold. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 16(2), 62–80.
- Nagar, R. (1997). The making of Hindu communal organizations, places, and identities in postcolonial Dar es Salaam. *Environment and Planning D: Society and Space*, 15(6), 707–730.
- Nagar, R. (1998). Communal discourses, marriage, and the politics of gendered social boundaries among south Asian immigrants in Tanzania. *Gender, Place and Culture*, 5(2), 117–139.
- Nagel, J. (1994). Constructing Ethnicity : Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture. *Social Problems*, 41(1), 152–176.
- Nguyen, J. (2013). Of pride and pencils: Deconstructing the role of ethnic pride in Hmong adolescent identity formation. *Hmong Studies Journal*, 14, 1–19.
- Nguyen, J. & Ferguson, GM (2019) A Global Cypher : The Role of Hip Hop in Cultural

Identity Construction and Navigation for Southeast Asian American Youth. *New Directions for Child and Adolescent Development* 164, 99-115

Neveu, E. (2011). *Sociologie des mouvements sociaux*. La découverte.

Northey, M., Tepperman, L., & Albanese, P. (2012). *Making sense: A student's guide to research and writing: social sciences*. Oxford University Press.

Nowik, L. (2015). East African Indians: How Many Are They? In M. Adam (Ed.), *Indian Africa. Minorities of Indian-Pakistani Origin In Eastern Africa* (pp. 99–176). Mkuki na Nyota Publishers Ltd.

Nyerere, J. K. (1968). *The Arusha Declaration and Tanu's policy on socialism and self-reliance*.

Obote, A. M. (1970). *The common man's charter*. Government Printer.

Ocaya-Lakidi, D. (1975). Black Attitudes to the Browns and White Colonizers of East Africa. In M. Twaddle (Ed.), *Expulsion of a Minority: Essays on Ugandan Asians* (p. 240). The Athlone Press, University of London.

Olzak, S. (1992). *The dynamics of ethnic competition and conflict*. Stanford University Press.

Oonk, G. (2005). Gujarati Business Communities in East Africa: Success and Failure Stories. *Economic and Political Weekly* 40(20), 2077-2081

Oonk, G. (2013). South Asians in East Africa, 1800-2000. *The Low Countries Journal of Social and Economic History*, 10, 59–81.

Oonk, G. (2015). Gujarati Asians in east Africa, 1880-2000: Colonization, de-colonization and complex citizenship issues. *Diaspora Studies* 8(1), 66-79.

Patel, Z. (2010). *Manilal Ambalal Desai. The Stormy Petrel*. Zand Graphic Ltd.

Patterson, O. (1975). Context and choice in ethnic allegiance: a theoretical framework and Caribbean case study. In N. Glazer & D. . Moynigan (Eds.), *Ethnicity: Theory and Experience* (pp. 339–419). Harvard university press.

Pitcher, A., & Askew, K. M. (2006). African socialisms and postsocialisms. *Africa*, 76(1), 1–14.

Polletta, F., & Jasper, J. M. (2001). Collective Identity and Social Movements. *Annual Review of Sociology*, 27(1), 283–305.

Prunier, G. (1990). *L'Ouganda et la question indienne (1896-1972)*. Editions Recherche sur les Civilisations.

Reicher, S. (2004). The context of social identity: Domination, resistance, and change. *Political Psychology*, 25(6), 921–945.

Rubongoya, J. B. (2007). *Regime Hegemony in Museveni's Uganda. Pax Musevenica*. Palgrave MacMillan.

Scheyvens, R., & Storey, D. (2003). *Development Fieldwork: A Practical Guide*. London: SAGE.

Scott, J. C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale university press.

Scott, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. Yale university press.

Shils, E. (1957). Primordial, personal, sacred and civil ties. *British Journal of Sociology*, 8(2), 130–145.

Shivji, I. G. (1976). *Class Struggles in Tanzania*. London: Heinemann.

Sinha, B. L. (2014). Social movements of the historical Indian Diaspora in South Africa: binding the 'home' and 'homeland' creatively? *Diaspora Studies*, 7(1), 1–17.

Steinberg, M. W. (1999). The Talk and Back Talk of Collective Action: A Dialogic Analysis of Repertoires of Discourse among Nineteenth-Century English Cotton Spinners. *American Journal of Sociology*, 105(3), 736–780.

Steinberg, M. W. (2002). Toward a more dialogic analysis of social movement culture. *Social Movements: Identity, Culture, and the State*, 208, 210.

Tajfel, H. (1972). La catégorisation sociale. In S. Moscovici (Ed.), *Introduction à la psychologie sociale Vol. 1* (pp. 272–302). Paris, Larousse.

Tambiah, S. J. (2000). Transnational Movements, Diaspora, and Multiple Modernities. *Daedalus*, 129(1), 163–194.

Tilly, C. (2004). Social boundary mechanisms. *Philosophy of the Social Sciences*, 34(2), 211–236.

Touraine, A. (1984). Les mouvements sociaux: objet particulier ou problème central de l'analyse sociologique? *Revue Française de Sociologie*, 3–19.

Van Maanen, J. (2011). *Tales of the Field: On writing ethnography*. University of Chicago Press.

Weber, M. (1995). *Economie et société, tome 1: Les Catégories de la sociologie*. Agora. Plon/Presses Pocket, Paris.

Wenger, E. (1998). Communities of practice: Learning as a social system. *Systems Thinker*, 9(5), 2–3.

Wimmer, A. (2008). The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries : A Multilevel Process

Theory. *American Journal of Sociology*, 113(4), 970–1022.

Yancey, W. L., Eriksen, E. P., & Juliani, R. N. (1976). Emergent Ethnicity: A Review and

Reformulation. *American Sociological Review*, 41, 391–403.

Young, C. (1983). The temple of ethnicity. *World Politics*, 35(4), 652–662.

Annexe 1

Questionnaire pour les récits de vie

Note: The interviews are life-long stories. They will require participants to talk about their current life, and how they apprehend their ambiguous situation. In addition, the interviews will also cover the past history of participants and their families. For doing so, the questions below are designed in order to be a flexible tool, to create a confident relationship with the participants and to put them at ease while gathering information. Questions are therefore mostly open-ended to give participants the space to highlight what they consider as important and what is meant to be known. It also give them the possibility to chose how they will approach key issues, including sensitive ones.

The order of questions may change depending of what and how the participant chooses to address the global themes. Questions may be skipped if answered in another segment of the interview. Questions may also be adapted, based on who is being interviewed and how the participant responds. Questions will be submitted to participants in a sensitive manner, to ensure to remain respectful of participants' social and psychological boundaries.

Prompts are here to suggest ways to make the discussion more conversational, to "jump on" participants' answers.

INTRODUCTION

Hello, my name is Mathilde. I am a researcher at the University of Ottawa in Canada.

How are you today? Is your home far from here? I hope it was not too hard travelling to meet with me. Habari nzima?

I want to thank you for taking some time to meet with me today.

Before we start, you should know that I have been authorized by the Ugandan National Council for Science and Technology to do my research. However, this research is independent: it is specifically my research and does not have ties to state institutions. It is also totally independent from any organization or group that may have put you in touch with me or that you may have seen me interact with. What you say to me will remain strictly private and what you say to me will only be used for this research.

Let me explain the research. The purpose of the research is to understand the situation of people called as "of Indian origin" and their relation with the rest of the society. This will be done at the urban level, and particularly in specific neighbourhoods. The research looks at how relationship between these specific people and the rest of the society define a very specific economic situation and help to construct a shared particular identity.

Your participation in the research will consist in an interview of several hours, that we will audiotape, if you agree. As there is a lot of questions, and I would appreciate to take time

with you to discuss these topics, we will ask you if you agree to meet me two or three times, at your convenience. I will ask you questions about your current, daily life and about your past life and your family. There are also questions about your perception on the People of Indian Origin's economic, and social situation.

Because some questions raise sensitive issues, they may bring back difficult memories. I will make sure to try and minimize these risks by: informing you of the broad content of the questions, as I have just done, giving you the right to refuse to answer any question you do not want to answer or to stop the interview at any point if you wish to. I also want to give you a list of resources you may contact following the interview if you feel you need to. These include the contact information of health facilities nearby in your town. You can also contact me, at anytime following the research if you feel you need to. Finally, you can also contact the Ethic Committee of the University of Ottawa if you have any ethical concerns in regard to this research.

Also, people may see you talk to me. I understand it could put you in a delicate situation in regards to other members of the community, or from other people in general. I will try to limit this possibility in order to preserve your anonymity, but in any cases, be sure that only I will have access to what you say and I will make sure no information identifying you is connected to your interview.

Finally, this interview would be quite long. That's why, you are the one choosing if you want to do it in one or several times, at your convenience. Please, do not make our discussion takes time for your essential activities.

There are no direct benefits to you for taking part in this research, except to give you the opportunity to talk about your life and situation as an anonymous. The benefits of the research, however, are to better understand specific situations related to the organization of societies.

I will take all necessary measures to make sure you remain anonymous and to keep the information you give me in the interview private. The interpreter have signed a confidentiality agreement. You will be assigned a pseudonym, which will be the only information connected to your interview. Any other contact information you have provided me with is saved in a separate password protected document. Once the interview is done, I will save the audio-recorded interview as a password protected file on a password protected computer and an encrypted memory device and delete the original audio-recording from the audio-recorder. Once the interview has been transcribed, I will save the recording and transcriptions on the encrypted memory device. If I use extracts of your interview in talks or in publications I will only refer to the pseudonym I assigned you and will not use any information that could identify you.

Back in Canada, electronic copies of the audio-recordings and the interview transcriptions will be kept on a password protected and encrypted device. These electronic audio-recordings and interview transcriptions will be kept for a minimum of 20 years following the completion of the project, planned on August 2019.

We want to remind you that you are under no obligation to participate. If you choose to take part in our research, you can refuse to answer any question. You can also choose to stop the interview at any time. If you chose to stop the interview, I will delete your interview

recording and the transcription of your interview, if it has been transcribed, and not use any information you provided.

Here is the contact information sheet for local health resources. Here is a document summarizing what I have just said and including contact information for the research team. It also includes the contact information of the Office in charge of Ethics at the University of Ottawa, in case you have any ethical concerns in regard to this research.

[Hand out business card and contact information sheet.]

CONSENT

Do you agree to talk to me, to give me an interview?

[If yes, go to next step. If no, thank the person for their time. Ask them if they have anything else to say or ask.]

Do you agree to let me audiotape this interview? It is to help me focus on you and what you say, instead of focusing on taking notes. But you can choose to refuse if you prefer not to be audiotaped. Can I audiotape?

[If yes, take out audio-recorder. Ask “Before we start, do you have any questions or comments for us?”. Once the participant’s questions or comments have been addressed or if there are no questions or comments start recording. If no, ask “Before we start, do you have any questions or comments for us?”. Once the participant’s questions or comments have been addressed or if there are no questions or comments then proceed by taking notes of the interview.]

INTERVIEW

Theme 1: Personal Life

- Where were you born? Where did you grow up?
- What and where was your education?
Prompts: In which country did you study?
- How many languages do you speak? Which one is your mother tongue? Which one do you mostly use on a daily basis?
- What do you do for a living? Where?
- Do you have kids? Where do they go to school?
- Can you show me on this map of Dar where you go in a weekly routine? *i.e: groceries,*

work, school, temple, restaurants...

- Can you tell me about one or several specific moments in your life that you consider as determinant in your current situation?

Prompts: Where were you in 1972? How did you feel at this time?

- What do you know about your family's history?

Prompts: Do you know where they are from, when and why they came to Africa? What have you heard by them about their situation?

- Had you been to India? Do you want to go there?

- Do you feel you are connected to India?

- What are the main differences between PIOs and black people?

We will now ask you questions about your identity as “of Indian origin” and the community.

Theme 2: Group affiliation

- Do you have any religious affiliation?

- What are your parents' one?

- Do you know what are your friends and neighbours' ones?

- What do you do for leisure? Where? With who?

- Do you have any political or associative affiliation? What did you make engage yourself in it?

- Do you think there's a large community of PIOs?

Prompts: Do you have friends and family outside of your cast, place of origin in India, or religious group?

- Do you have any specific implication in the community, within people help each others?

-Is there any kind of leadership inside the community? If yes, who and what is it?

- Are there any tension between people in the community?

Prompts: Between people originating from different regions of India? Between religious groups? Between different casts?

- Do you feel close to them, as from Indian origin?

Prompts: for theses questions, the answers must help to define 'sub-categories' in the community.

SPECIFIC QUESTIONS ACCORDING TO THE COUNTRY

Uganda

- What do you remember of the years under Idi Amin? The years under Obote?

- Were you surprised of Idi Amin's decision?

Prompts: Was the implementation of a racist policy "in the air" before his mandate?

- Did you lose your job/property?

Prompts: When did you/your family leave? How did you organize and manage your transfer?

- If you stayed, how was life like politically? Economically?

- What do you think of Museveni?

Prompts: Could he use the same racist rhetoric?

Tanzania

- What do you remember of the years under Nyerere and the nationalization of economy?

Prompts: Had you/your family been affected by the nationalization? Was it linked to a political discourse against PIOs?

- How was your life like economically?

- What was the situation for Asians at this time?

Prompts: Was the community scared of an institutional racism? How did you react to Ugandans' expulsion?

- Is your Indian background important to you? Would you say it is a determinant part of your identity?

Prompts: Do you consider it as something determining the social relations you have with other people in and out the community?

- When do you "use" this background as a reference?

Prompts: Did you get your job (or will you employ someone) on this basis? Would you trust more someone from the community?

- Would say that there are important differences between people of Indian origin and other?

Prompts: Are there some activities or beliefs or ways to do things that only black people do?

We will now start the last theme of the interview. These questions are mainly to make you talk about your perception of the situation of PIOs in the country, the social relations with other ethnic groups and with the government.

Theme 3: Ambiguous situation

- In your work, who are people around you? *i.e: if it's a small business, big one, Indians or*

not co-worker, how it is to work with Indian and non-Indians, if there is preference.

- Do you have friends who are non-Indian?

- Do you have family who are not-Indian?

- How do you feel about mixed relationships?

- How are social relations between Indians and non-Indians?

Prompts: Do people get along? Are there some activities at which people do not mix?

- Do you think that there is some racism toward PIOs?

Prompts: Had you already been confronted by black people because of your origin? Do you think that political discourse are creating or encouraging a feeling of difference in the society?

- Have those social relation change over the past years? If so, when? How?

- Do you feel any difference of treatment because of your Indian identity?

Prompts: In your interactions in daily life, as in your workplace?

- How are relations with the government?

Prompts: Do you think there is a difference of treatment by State structures between Indians and non-Indians? Why? Have you heard about this kind of problem?

- What are your personal relations with politics?

Prompts: Are you interested in national politics? Do you talk about it with friends or relatives?

- Do you consider national politics as an important matter, because of your particular situation?

Prompts: How do you engage yourself in political debates? By your vote, an adhesion to a particular political party?

- Are there some specific political issues which resonate strongly in the community?

- Do you think there are some public activities you can not do, or you can not access to certain public responsibilities because of your Indian origin?

Prompts: Do you think it is easy to make a political career for someone of the community? Would black people support this?

CLOSING THE INTERVIEW

Thank you so much for your time and answers.

Before we end the interview,

Is there anything else you think I should have asked about? A theme or issue I should have brought up? Something else I should know, I should understand?

Is there anything else you would like to add? Or do you have questions for me?

Do you think others in your community would like to talk to us about the same topics? If so, please feel free to give them my information. I would be happy to hear from them.

Once again, thank you! [Say once again that the respondent can contact me at any time for further questions or information.]

Annexe 2

Questionnaire pour les entretiens spécifiques

Note: The interviews are specific and their aims is to gather particular information about the community. They will require participants to talk about their activities in or related to the community, and how they apprehend their ambiguous situation. For doing so, the questions below are designed in order to be a flexible tool, to create a confident relationship with the participants and to put them at ease while gathering information. Questions are therefore mostly open-ended to give participants the space to highlight what they consider as important and what is meant to be known. It also give them the possibility to chose how they will approach key issues, including sensitive ones.

The order of questions may change depending of what and how the participant chooses to address the global themes. Questions may be skipped if answered in another segment of the interview. Questions may also be adapted, based on who is being interviewed and how the participant responds. Questions will be submitted to participants in a sensitive manner, to ensure to remain respectful of participants' social and psychological boundaries.

Prompts are here to suggest ways to make the discussion more conversational, to "jump on" participants' answers.

INTRODUCTION

Hello, my name is Mathilde. I am a researcher at the University of Ottawa in Canada.

How are you today? Is your home far from here? I hope it was not too hard travelling to meet with me. Habari nzima?

I want to thank you for taking some time to meet with me today.

Before we start, you should know that I have been authorized by the Ugandan National Council for Science and Technology to do our research. However, this research is independent: it is specifically my research and does not have ties to state institutions. It is also totally independent from any organization or group that may have put you in touch with me or that you may have seen me interact with. What you say to me will remain strictly private and what you say to me will only be used for this research.

Let me explain the research. The purpose of the research is to understand the situation of people called as "of Indian origin" and their relation with the rest of the society. This will be done at the urban level, and particularly in specific neighbourhoods. The research looks at how relationship between these specific people and the rest of the society define a very specific economic situation and help to construct a shared particular identity.

Your participation in the research will consist in an interview of one to two hours, that I will audiotape, if you agree. I will ask you questions about your activities in the community, your

relation to it and what seems to be its key issues. So, these questions about your own perception on the People of Indian Origin's economic, and social situation.

Because the research is carried on a very specific group, people may see you talk to me. I understand it could put you in a delicate situation in regards to other members of the community, or from other people in general. I will try to limit this possibility in order to preserve your anonymity, but in any cases, be sure that only I will have access to what you say and I will make sure no information identifying you is connected to your interview. I also want to give you a list of resources you may contact following the interview if you feel you need to. These include the contact information of health facilities nearby in your town. You can also contact me, at anytime following the research if you feel you need to. Finally, you can also contact the Ethic Committee of the University of Ottawa if you have any questions about the research.

There are no direct benefits to you for taking part in this research, except to give you the opportunity to talk about your life and situation as an anonymous. The benefits of the research, however, are to better understand specific situations related to the organization of societies.

We will take all necessary measures to make sure you remain anonymous and to keep the information you give me in the interview private. All assistants and interpreters have signed a confidentiality agreement. You will be assigned a pseudonym, which will be the only information connected to your interview. Any other contact information you have provided me with is saved in a separate password protected document. Once the interview is done, I will save the audio-recorded interview as a password protected file on a password protected computer and an encrypted memory device and delete the original audio-recording from the audio-recorder. Once the interview has been transcribed, I will save the recording and transcriptions on the encrypted memory device. If I use extracts of your interview in talks or in publications I will only refer to the pseudonym I assigned you and will not use any information that could identify you.

Back in Canada, electronic copies of the audio-recordings and the interview transcriptions will be kept on a password protected and encrypted device. These electronic audio-recordings and interview transcriptions will be kept for a minimum of 20 years following the completion of the project, planned on August 2019.

We want to remind you that you are under no obligation to participate. If you choose to take part in our research, you can refuse to answer any question. You can also choose to stop the interview at any time. If you chose to stop the interview, I will delete your interview recording and the transcription of your interview, if it has been transcribed, and not use any information you provided.

Here is the contact information sheet for local health resources. Here is a document summarizing what I have just said and including contact information for the research team. It also includes the contact information of the Office in charge of Ethics at the University of Ottawa, in case you have any ethical concerns in regard to this research.

[Hand out business card and contact information sheet.]

CONSENT

Do you agree to talk to me, to give me an interview?

[If yes, go to next step. If no, thank the person for their time. Ask them if they have anything else to say or ask.]

Do you agree to let me audiotape this interview? It is to help me focus on you and what you say, instead of focusing on taking notes. But you can choose to refuse if you prefer not to be audiotaped. Can I audiotape?

[If yes, take out audio-recorder. Ask “Before I start, do you have any questions or comments for us?”. Once the participant’s questions or comments have been addressed or if there are no questions or comments start recording. If no, ask “Before I start, do you have any questions or comments for us?”. Once the participant’s questions or comments have been addressed or if there are no questions or comments then proceed by taking notes of the interview.]

INTERVIEW

These first question are about you, your relation with the PIOs.

Theme 1: Personal

- Are you from Indian origin?

- What is your job?

Prompts: Can you describe what kind of tasks you routinely do?

- In what way is your job related to PIOs?

- What kind of people are you working with? Any specific group? (as women, disadvantaged, elders, youths, specific cast or religious group etc.)?

- How would you describe your relationship with people of Indian origin?

Prompts: Are you part of the community? If not, how are you perceived by them?

- If you're not a PIO yourself, do you attend events organized by members of the community?

We will now start to ask you about your work, your motivations and the global goals of your implication.

Theme 2: Working with PIOs

- What are the goals of your work with this community?

Prompts: Do you work for a health association? Political one? What is the “mission” of the association?

- Are your colleagues members of the community? In general, is the staff from the community?
- Why did you choose to work with this community?

We now reach the final section. I would like to hear you about the social relation between the PIOs and the rest of the society.

Theme 3: PIOs and the rest of society

- Are there key issues addressing specifically this population?
- Are there political debates or issues regarding PIOs because of their origins?
- Do they represent specific economical or political interests? Do political men and women look specifically after them to gain public support?
- What is the nature of their political implication?
Prompts: Do they have political representatives? If no, how do they secure their political interests and make public stakeholders accountable to them?
- Are PIOs the targets of specific policies?
- Would you say that PIOs are a marginalized group?
- How are they perceived by non-Indians?
Prompts: Have you heard or saw about threats toward the community?
- Are there any kind of discrimination toward them?
Prompts: Are there political discourses promoting discrimination or exclusion?
- Are there specific topics or economic sectors PIOs are central in?
- Some people sometimes say it is a community that keeps to itself. Do you agree? How do you explain this?
Prompts: After the independence and until the 1970's, there were a lot of political discourses about the nation, what it means to be Ugandan/ Tanzanian. Do you think it was a factor which lead PIOs to "close" the community?
- Do you think we can talk about one community, or would you rather describe it as several groups sharing the same name?
- Do you know if there are any tensions between the sub-groups?

CLOSING THE INTERVIEW

Thank you so much for your time and answers.

Before we end the interview,

Is there anything else you think I should have asked about? A theme or issue I should have brought up? Something else I should know, I should understand?

Is there anything else you would like to add? Or do you have questions for me?

Do you think others in your networks would like to talk to me about the same topics? If so, please feel free to give them my information. I would be happy to hear from them.

Once again, thank you! [Say once again that the respondent can contact me at any time for further questions or information.]