École des Hautes Études en Sciences Sociales

Ecole doctorale de l'EHESS

Centre d'Étude de l'Inde et de l'Asie du Sud (CEIAS)

Doctorat

Discipline : Sociologie

ZASLAVSKY FLORIANE

Mouvements sociaux et internet en Inde: stratégies de visibilité médiatique et d'intégration à l'espace public.

Le cas du mouvement dalit.

Thèse dirigée par: Loraine Kennedy et Valérie Beaudouin

Date de soutenance : le 1er février 2019

Rapporteurs 1 Dominique Cardon, Sciences Po (Paris)
2 Geoffrey Pleyers, Université de Louvain

Jury 1 Daniel Cefaï, EHESS
2 Blandine Ripert, CNRS
3 Loraine Kennedy (directrice)
4 Valérie Beaudouin (directrice)

Remerciements

La thèse est une épreuve singulière : empreinte de liberté et d'excitation, marquée par la réalité d'un terrain vertigineux que l'on apprend peu à peu à déchiffrer, enfin scellée par la solitude de l'écriture. Cet exercice prend son temps et imprègne différents espaces de la vie de son auteur. Ainsi, j'ai croisé au fil des années bon nombre de personnes qui, bon gré mal gré, se sont trouvées sur la route de mon doctorat. Avec ces remerciements, je souhaiterais mettre en avant celles qui ont particulièrement compté au cours de ces cinq ans de découvertes, de réflexions, de travail, de doutes et de joies.

Ma gratitude va tout d'abord à Loraine Kennedy et Valérie Beaudouin qui m'ont accompagnée de façon précieuse. Leur disponibilité, la qualité de leur écoute et la justesse de leurs conseils ont marqué ces années au cours desquelles j'ai eu la grande chance d'échanger avec elles, de bénéficier de leurs connaissances et de toujours pouvoir compter sur leur soutien.

De plus, ces recherches n'auraient pas été possibles sans l'appui de plusieurs institutions.
Le Pres Hésam, qui m'a octroyé un contrat doctoral ainsi qu'une bourse de terrain a fourni une aide fondamentale à la réalisation de mon travail.
Le Centre de Sciences Humaines de Delhi a également été un appui important en acceptant de m'accueillir lors de mon second terrain de recherche. J'y ai rencontré des personnes passionantes que j'ai pu retrouver par la suite dans les couloirs de l'EHESS et du Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud.
En plus d'une aide financière destinée à la participation à des conférences à l'étranger, le CEIAS a été une source d'apprentissage et de réflexion dès 2012, lorsque j'y ai pour la première fois été affiliée dans le cadre d'un master. J'ai bénéficié en son sein de la richesse de ses séminaires et de retours qui ont nourri ma réflexion, notamment de la part de Jules Naudet que je remercie pour ses suggestions.

Une large partie de cette recherche repose sur mes expériences de terrain. Or, elles n'auraient pas été possibles sans la présence de quelques personnes à qui je suis redevable : Devika Singh et Gautier Kohler qui m'ont si généreusement hébergée au printemps 2014 dans leur *lovely flat* de Greater Kailash, mais aussi Praveen Thalapelli qui m'a assistée dans la réalisation d'entretiens et groupes de discussion.

Je suis très heureuse d'avoir pu croiser la route d'autres doctorants, de Delhi à Paris, collègues de bibliothèque, de cafét ou de « salle des profs », bienveillants, motivants, enrichissants… en premier lieu Jean-Thomas Martelli, Xavier Houdoy, et Flavie Leroux.
Je pense particulièrement à Iva Čapova, qui depuis 2012 apporte avec elle sa lumière des salles de séminaires aux comptoirs des cafés, en passant par la programmation du Festival du Film d'Asie du Sud et je l'espère beaucoup d'autres choses à venir !

Je souhaite à présent remercier celles et ceux qui me sont les plus proches. D'abord mes parents, Martine Valentin et Philippe Zaslavsky à qui je dois tant, pour leur soutien indéfectible et le regard bienveillant qu'ils ont toujours posé sur mes choix. Ensuite mon frère Arnaud, dont la brillance et l'humour ont su insuffler la légèreté nécessaire à certains moments de doute.
Lola Mathus et Pauline Faure : du fond du cœur, merci pour toutes les échappées que vous avez rendu possibles, en forme de soirées bavardes, de projets un peu bancals, d'un certain goût pour l'absurde, d'un déménagement mal pensé et de mille autres choses qui font le ciment (le génie ?) de notre amitié. Sans vous la route serait moins belle.
Je remercie Célia *R.* Héron, qui par-delà les océans et les montagnes, m'a toujours assuré un canapé-lit, une fondue et les meilleurs messages motivationnels que le monde ait vus.
Mes pensées voguent aussi vers Antoni de Moragas Sanchez, qui m'a accompagnée une grande partie de ce travail par les rues et les bibliothèques de Florence, Barcelone et Paris.
Enfin, je pense à tous ceux que j'ai un peu délaissés ces derniers mois, mais qui ont toujours été présents, gentils, drôles, à l'écoute, bref la grande classe. Agathe le Taillandier du ring au Carillon, la clique d'enfance (Oumou Sow, Julie Jézéquel, Camille Évard, et Mélanie Tillous), Lucas Chancel, Hugo Alvarez au bout du monde, Clémence Belin, Christian Brugerolle, Samuel André-Bercovici, Ariane Picoche, Emeric Sallon, Claire Babany, Renaud Aledo et les twittos, Katia Belmadani, Erin Crawford…
Merci d'avoir rendu la vie douce pendant que ces pages s'écrivaient.

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

Avec plus de cent vingt-cinq millions d'utilisateurs et un taux de croissance d'environ 40 % par an, l'Inde est devenue en 2012 le troisième marché numérique mondial et l'un des plus jeunes, avec environ 75% des internautes âgés de quinze à trente-quatre ans. Les gouvernements successifs ont d'ailleurs été conscients de l'importance des enjeux qui y sont liés et n'ont pas hésité à faire des nouvelles technologies l'étendard de « l'Inde qui brille ». Les nouvelles technologies d'information et de communication transforment par ailleurs le paysage médiatique et les voies d'accès à l'espace public. Malgré cela, l'impact de ce nouveau média sur la société indienne demeure peu étudié. Ce travail de thèse s'attache à comprendre la façon dont l'essor d'internet a contribué à façonner de nouveaux modes d'organisation des mouvements sociaux en Inde, des actions et mobilisations collectives à leur stratégie de visibilité.

La recherche se focalise plus précisément sur le mouvement dalit, porté par et pour les populations anciennement désignées comme « intouchables », et qui correspond à ce que Nancy Fraser a désigné comme un contre-public subalterne. Cette réflexion se situe au croisement de la sociologie des mouvements sociaux et de la sociologie des médias, et repose sur une approche de terrain double, construite entre deux territoires régis par des rapports différents à l'espace et au temps : en ligne, et hors-ligne, sur le terrain, en Inde.
Cette démarche a permis d'observer le rapport complexe entre les militants dalits et les médias de masse indiens, marqué par la défiance et l'exclusion, avant de nous concentrer sur l'analyse d'une nouvelle élite au sein de ces groupes, qui au tournant des années 2000 a peu à peu investi internet comme un prolongement de son activité médiatique communautaire. Centrée sur un groupe resserré d'acteurs et leurs activités militantes depuis 2002, cette thèse met en exergue la façon dont s'est structuré un nouveau réseau militant, à cheval entre deux espaces aux logiques parfois antagonistes, et les dynamiques internes qui y ont été initiées : une nouvelle identité et des discours renouvelés, malgré l'éclatement géographique de cette communauté.
Peu à peu, de nouveaux leaders ont émergé au sein de ce groupe dans lequel les logiques d'influence ont pris le pas sur celles de la représentation ; nos observations donnent à voir les points de tensions qui le traversent, pour maintenir une cohérence et une cohésion interne.
Ces problématiques pèsent en particulier sur les porte-paroles qui placent la construction d'une nouvelle identité et le retournement du stigmate au cœur de leur démarche. La position d'intellectuel organique qui leur est désormais attribuée apparait à certains comme une aporie à la fois éthique et idéologique.

Au-delà du cas indien, ces parcours - et la très grande réflexivité produite par ces militants – témoignent du fait que l'analyse des rapports entre mouvements sociaux et médias est une opportunité inégalée de sonder les évolutions contemporaines de l'espace public, entre intégration et fragmentation.

Mots-Clés

Inde
Mouvements sociaux ; subalternes ; dalit ; caste
Médias ; internet
Espace public

ABSTRACT AND KEYWORDS

With more than twenty-five million internet users and an average growth-rate of 40% per year, India became in 2012 the world's third largest digital market as well as one of the youngest with 75% of its internet users aged between fifteen and thirty-four. The successive governments have been well aware of the key importance of this trend and did not hesitate to raise the new information technologies as the banner of a "Shining India". NICTs tend to transform the media landscape and to shape new ways of entering the public space. However, the impact of the "new media" on Indian society has yet to be fully analyzed. This PhD dissertation seeks to apprehend the way the internet contributes to shaping new organisation strategies among Indian social movements, from their collective actions to their visibility strategies.

Our research focuses on the dalit movement, which is led by and for the populations who used to be designated as "untouchables", and corresponds to what Nancy Fraser defined as a "subaltern counter-public". This reflexion lies at the crossroads of the sociology of social movements and media analysis. It implies a specific fieldwork approach, equally based on two different territories that follow different space and time-relationship patterns: in India, online and off-line.
This methodology enables an observation of the complex relationship between dalit activists and the mainstream media, marked by mistrust and exclusion. Then, we focus our analysis on a new emerging elite within these groups that have gradually invested the Internet since the early 2000s, as an extension of their media community. This dissertation is centred on a small group of social actors and their militant activities from 2002 to present day. It thus highlights the structuration a new activist network evolving between two spaces led by sometimes antagonistic logics, and its internal dynamics: the construction of an identity and renewed discourses, despite being a geographically scattered community.
Little by little, new leaders have emerged within this group in which the notion of "influence" has become more important than that of "representation". Our observations show where the tensions lie within this community, facing several struggles to be coherent and cohesive.
These issues weigh particularly on the shoulders of the spokesmen of the community, who consider that the construction of a new identity and stigma reversals lie at the heart of their approach. For some of them, their new position as "organic intellectuals" appears to be both an ethical and ideological aporia.

Beyond the Indian case, these individual journeys - and the very high level of reflexivity produced by these activists - are a testimony to the fact that analysing the relationship between social movements and the media is an unequalled opportunity to probe the contemporary evolutions of public space, between integration and fragmentation.

Keywords

India
Social movements ; subaltern ; dalits ; caste
Media ; internet
Public space

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS 3

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS 4

ABSTRACT AND KEYWORDS 5

TABLE DES MATIÈRES 7

TABLE DES ILLUSTRATIONS 13

CARTE ET GLOSSAIRE 16

INTRODUCTION 24

Le temps de la découverte : des premiers pas en Inde déterminants 26

Un objet qui s'inscrit dans les évolutions contemporaines des mouvements sociaux indiens 31

Une réflexion qui se situe au croisement de la sociologie des mouvements sociaux et des médias 34

CHAPITRE 1. LE MOUVEMENT DALIT : FRUIT COMPLEXE DE LA SOCIETE INDIENNE ET DE SON SYSTEME « D'INEGALITES GRADUEES » 38

I. LA SOCIETE INDIENNE, AU-DELA DE « LA PLUS GRANDE DEMOCRATIE DU MONDE » 38

A. Retour sur les théorisations du système de castes 40

B. « La haine et le mépris » permis par l'institutionnalisation de l'inégalité graduée 46

II. CLASSIFICATION ET REJET DES POPULATIONS « INTOUCHABLES » 50

A. La construction sociale de ces catégories par l'administration et les statistiques nationales 50

B. Leur rejet par le reste de la société indienne 59

III. LE MOUVEMENT DALIT : UN MOUVEMENT COMPLEXE, TRAVERSE PAR D'IMPORTANTES FRACTURES 63

A. Des populations et des mobilisations très fragmentées 63

B. Le mouvement dalit aujourd'hui 68

1) Rassembler autour de buts et de symboles communs pour devenir un acteur de changement 69

2) Réappropriation de l'espace public domestique ou mobilisation de la société civile nationale et internationale : fracture contemporaine fondamentale 73

CHAPITRE 2. LE DEVELOPPEMENT D'INTERNET : L'ECLOSION DE NOUVELLES DYNAMIQUES ENTRE L'ESPACE PUBLIC ET SES PERIPHERIES 79

I. L'ESPACE PUBLIC : L'IMPORTANCE D'EN CONSIDERER LES PERIPHERIES 80

A. L'espace public et ses périphéries : le mouvement dalit, un exemple de contre-public subalterne 80
1) Pour une appréhension pragmatique de la société civile 81
2) De Habermas à Fraser : le mouvement dalit comme un contre-public 82

B. Éclosion d'un contre-public et condition d'accès à l'espace public dominant 84
1) Contexte politique et social : l'explosion de la société civile indienne 85
2) Les avancées technologiques : potentiels avantages stratégiques pour les contre-publics ? 88

II. MOBILISATIONS EN LIGNE ET NOUVEAUX RAPPORTS A L'ENGAGEMENT 97

A. Un cas d'école international : le mouvement zapatiste 97

B. La mobilisation de nouveaux espaces médiatiques en ligne : « démocratisation ou renforcement » ? 100
1) L'essor d'internet : porteur de craintes et d'illusions 100
2) « Théorie de la mobilisation » et « théorie du renforcement », points cardinaux des débats autour de la mobilisation en ligne 101

III. SE RECENTRER SUR LE TERRAIN ET DES RESEAUX D'ACTEURS DETERMINES 105

A. Une nouvelle génération d'activistes médiatiques 105

B. L'investissement militant des espaces numériques : source de nouvelles articulations socio-spatiales 108

C. Une invitation au décentrement : le développement d'internet, moteur de nouveaux imaginaires militants 111

CHAPITRE 3. DE L'ECRAN AU RICKSHAW, ELABORATION D'UNE POLITIQUE DE TERRAIN SINGULIERE 114

I. CONSTRUCTION DU TERRAIN : RICHESSE ET COMPLEXITE DU TERRAIN DOUBLE, EN LIGNE ET HORS-LIGNE 115

A. Deux espaces (en ligne et hors-ligne) régis par des géographies et des temporalités différentes : un défi méthodologique 115

B. De l'écran… Observation en ligne et première étape de construction de l'objet de recherche 118

C. …Au rickshaw Terrain hors-ligne : consolidation de l'objet d'étude 123
1) Approche réticulaire du travail ethnographique et effet boule de neige 123
2) Constitution du panel et profils des enquêtés 127

II. RATIONALISATION, AFFECTS ET CYNISME : APPROCHE REFLEXIVE DU TERRAIN 144

A. Zelig et l'ethnographe 144

1) Le complexe de Zelig 144
2) Craintes initiales, perturbations et leurs mises à profit 146

B. Entre engagement et neutralité axiologique, quel équilibre pour le chercheur ? Le difficile idéal wébérien de Wertfreiheit 155

C. Pratiques de distanciation et réflexivité 158
1) Observation et positionnement sur le terrain : différentes réflexivités à adopter 158
2) Sortie du terrain et cynisme de l'enquêteur 163

CHAPITRE 4. LE MOUVEMENT DALIT ET LES MEDIAS, « *WHO CAN BE TRUSTED ?* » 166

I. LES EXCLUS DE LA « REVOLUTION MEDIATIQUE » INDIENNE ? 169

A. L'Inde marquée par une « révolution médiatique » récente 171

B. Parmi les militants dalits, des discours en apparence monolithiques 175
1) La mise en cause des structures dirigeantes des médias indiens : haute caste – haute classe au sommet 175
2) Les médias, véhicules puissants de violences symboliques 177

II. MILITANTS DALITS ET MEDIAS DE MASSE : UNE DIFFICILE RECONCILIATION 185

A. Étude de cas : le massacre de Khairlanji 185
1) Un massacre à l'origine de la première vague dalit de mobilisation en ligne 185
2) Khairlanji, source d'hypothèses relatives au fonctionnement interne des rédactions indiennes 188

B. « Looking for a dalit journalist » 190
1) Des populations et un mouvement dépourvus de capitaux 190
2)L'absence des journalistes dalits dans les salles de rédaction 191
3) Travail de cadrage au sein des rédactions 195

III. LE MOUVEMENT DALIT : HISTOIRE D'UN INVESTISSEMENT MEDIATIQUE MILITANT 202

A. L'ambedkarisme et les médias : la promotion d'un projet politique 202
1) Soutenir la stratégie médiatique d'Ambedkar 203
2) Rétablir un équilibre des voix dans la sphère publique 205

B. D'autres voies d'expression que la voix du journaliste : une tradition de transmission d'expérience 209

CHAPITRE 5. LE DEVELOPPEMENT D'UN RESEAU MILITANT DALIT EN LIGNE, ET DE NOUVEAUX RAPPORTS A L'ESPACE PUBLIC 215

I. LA DECOUVERTE DU MILITANTISME EN LIGNE : L'EMERGENCE D'INITIATIVES AU SEIN D'UN ESPACE PUBLIC COMMUNAUTAIRE 217

A. La découverte des listes de diffusion : première migration en ligne et formation d'un noyau dur de militants 218
1) Le rôle moteur de la diaspora 218
2) Le contre-public dalit national s'empare à son tour de ces outils 221

B. Émergence d'une technoélite dalit et développement d'une première couronne de blogs et de forums 225

1) Un détachement progressif du papier 225
2) Sécurités physique et financière : les motivations d'un passage au numérique 227
3) La découverte d'un nouveau rapport au public et de nouveaux instruments de construction communautaire : l'émergence d'un réseau d'acteurs nodaux 229

II. DENSIFICATION DU RESEAU DALIT EN LIGNE ET NOUVEAUX RAPPORTS A L'ESPACE PUBLIC : VERS LA STABILISATION D'UNE TECHNOELITE 237

A. L'éclosion de nouvelles configurations relationnelles 237
1) Les commentaires à l'origine de nouveaux rapports entre producteurs de contenus et lecteurs 237
2) L'essor des réseaux sociaux numériques : de la « communication des intériorités » à une « communication continue » 240

B. À partir de 2006, une polarisation accrue de la représentation en ligne du réseau dalit 244
1) L'utilisation d'internet par les ONG : vitrines de marque et projets ciblés 244
2) La formation d'une technoélite, traversée par de nouveaux enjeux 248

CHAPITRE 6. FAIRE COMMUNAUTE EN LIGNE : ENJEUX ET DIFFICULTES 255

I. LES NOUVEAUX ESPACES COMMUNAUTAIRES EN LIGNE ET LEURS PILIERS : LA CREATION D'UNE MEMOIRE ET DE NOUVELLES LOCALITES 256

A. La construction d'une mémoire collective : le web comme lieu de mémoire 256
1) La documentation des suicides étudiants : première pierre numérique du travail de mémoire 256
2) YouTube, au cœur de ces nouvelles archives 263

B. La mise en place de « bulles communautaires » l'invention de nouvelles localités 269
1) Mise en contact de paroles éloignées sur des espaces sécurisés 269
2) Le maintien des liens avec le terrain et les actions collectives locales 272

C. Le suicide de Rohith Vemula : illustration d'un déploiement militant multiplateforme 276

II. L'EMERGENCE DE NOUVELLES LIGNES DE FRACTURE ET TENSIONS ENTRE DIFFERENTES FORMES DE PRESENCE DANS L'ESPACE PUBLIC 279

A. « Menaces externes » : champ de bataille et conséquences sur les pratiques en ligne 280
1) La présence en ligne d'ennemis idéologiques identifiés 280
2) Garantir le maintien des bulles communautaires en renforçant leurs barrières à l'entrée 283
3) Contre-attaques symboliques, silence et exclusion : les trois armes privilégiées pour défendre leur territoire 285

B. « Menaces internes » : du fait de l'hétérogénéité de la communauté 291
1) Pratiques discriminatoires intracommunautaires : la caste et l'argent 292
2) La question du genre : militantisme et discriminations intersectionnelles 295
3) Mécanismes de protection : forte réflexivité et lissage des discours 299

CHAPITRE 7. LES NOUVEAUX CHEMINS DE L'ESPACE PUBLIC : CONTROVERSES ET HIERARCHISATION DES VOIX LEGITIMES 304

I. LES CONTRADICTIONS INHERENTES AU STATUT DE PORTE-PAROLE : LA PAROLE SUBALTERNE PEUT-ELLE DEVENIR PUBLIQUE ? 305

A. L'autorité des plateformes, le malaise des acteurs 306

1) L'écart entre la popularité des plateformes et le discours de leurs administrateurs témoigne d'un malaise d'intensité variable 306
2) La liminarité : se trouver entre deux espaces antagonistes 311

B. La contradiction inhérente au statut de porte-parole 315
1) Un « mystère du ministère » lourd à porter 316
2) Les « porte-paroles » issus de la technoélite dalit : l'obligation d'une allégeance aux deux espaces pour exister ? 318

II. UNE BATAILLE POUR LA REPRESENTATION DES MOUVEMENTS SUBALTERNES : RETOUR SUR LA CONTROVERSE ARUNDHATI ROY 320

A. L'intellectuelle et les saints : retour sur la réédition d'Annihilation of Caste 320

B. Les acteurs, le chercheur et la controverse 325

C. Chronologie et cartographie de la controverse 327
1) Déterminer l'objet de la controverse : la publicité et la transmission de la parole d'Ambedkar 327
2) Chronologie de la controverse : mars 2014 – février 2016 332
3) Cartographie de la controverse 343

III. PROMOUVOIR UNE CAUSE OU FAIRE ENTENDRE UNE VOIX ? L'APORIE DES PORTE-PAROLES SUBALTERNES 345

A. La reconnaissance du cadre hégémonique dans lequel ils se situent 346

B. Promouvoir une cause : assumer sa position d'intellectuel organique 350

C. Porter une voix : laisser les subalternes parler ? 353

CONCLUSION 359

REPRISE DES GRANDS AXES DE LA RECHERCHE 360

ÉLARGISSEMENTS EMPIRIQUES ET THEORIQUES EVENTUELS : DES QUESTIONS A APPROFONDIR 366

À l'échelle de la société indienne : évolution de l'écologie médiatique nationale, castes et nouveaux imaginaires 367

Autour des mouvements subalternes et des dynamiques internes à l'espace public contemporain : quelles implications pour la pratique des sciences sociales ? 372

BIBLIOGRAPHIE 375

INDEX 396

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Capture d'écran 1 : Insight (Blogger, 2005) 231
Capture d'écran 2 : architecture du site Round Table India en date du 28 novembre 2009 234
Capture d'écran 3 : page d'accueil du site Round Table India en date du 12 mai 2015 235
Capture d'écran 4 : the Death of Merit, le discours du policier 259
Capture d'écran 5 : the Death of Merit, le discours du frère 259
Capture d'écran 6 : the Death of Merit, le discours des parents 260
Capture d'écran 7: *idem* 260
Capture d'écran 8 : bandeau de présentation de la chaine Dalit Camera 265
Capture d'écran 9 : extraits des listes en page d'accueil de la chaine Dalit Camera 265

Carte 1 : Répartition géographique des castes répartoriées 51
Carte 2 : Crimes commis à l'encontre des membres des castes répertoriées (2012) 57
Carte 3 : Crimes commis à l'encontre des membres des castes répertoriées (2014) 58
Carte 4 : Géographie du terrain effectué 128

Dessin 1 : Communication d'un collectif féministe (2014) 93
Dessin 2 : Nehru, Ambedkar et la Constitution (K.S. Pillai) 178

Graphique 1 : l'âge des militants 141
Graphique 2 : le niveau d'éducation des militants 141
Graphique 3 : le genre des militants 141
Graphique 4 : l'origine géographique des militants 142
Graphique 5 : le profil militant des enquêtés 142
Graphique 6 : une évolution de la presse indienne : 1951-1996 171
Graphique 7 : traitement des actualités relatives aux castes répertoriées et au mouvement dalit : 01/04/2017-06/08/2017 182

Photographie 1 : Chaythia Bhoomi, l'arrivée (Mumbai, 6 décembre 2014) 161
Photographie 2 : Chaythia Bhoomi, l'entrée du Shivaji Park (Mumbai, 6 décembre 2014) 161
Photographie 3 : Chaithya Bhoomi, pancartes ambedkaristes (Mumbai, 6 décembre 2014) 329
Photographie 4 : Chaythia Bhoomi, textes et discours d'Ambedkar (Mumbai, 6 décembre 2014) 330

Schéma 1 : web et dévoilement de soi 92
Schéma 2 : la technoélite dalit et l'espace public, 2003-2006 251
Schéma 3 : la technoélite dalit et l'espace public, 2006-2009 252
Schéma 4 : Chronologie et dynamique générale du réseau dalit en ligne par rapport à l'espace public dominant, 2003-présent 302
Schéma 5 : *idem*, 2009-présent 319
Schéma 6 : cartographie de la controverse autour de "the Doctor and the Saint" et la parole d'Ambedkar 344

Tableau 1 : Distribution des castes répertoriées dans les services du gouvernement central (1953-87) (%) 55
Tableau 2 : Distribution des castes répertoriées dans les services du gouvernement central (1994-2004) (%) 55
Tableau 3 : Représentation de l'exclusion sociale subie par les Dalits 60
Tableau 4 : Profil des internautes en Inde (2015) 89
Tableau 5 : Pratique du terrain double et récolte des données émiques et étiques 129
Tableau 6 : entretiens auprès des militants dalits (ONG) 130
Tableau 7: entretiens auprès des militants dalits (étudiants syndiqués et anciens syndiqués) 131
Tableau 8 : entretiens auprès des militants dalits (pure players et activistes médiatiques) 132
Tableau 9 : entretiens auprès de soutiens du mouvement (professeurs, artistes) 132
Tableau 10 : entretiens auprès de médiactivistes non-dalits (terrain préliminaire) 133
Tableau 11 : entretiens auprès de journalistes 133
Tableau 12 : entretien auprès d'un représentant institutionnel 133
Tableau 13 : groupes de discussion 134
Tableau 14 : observations directes, en Inde 134
Tableau 15 : observations : listes de diffusion, sites officiels, blogs 135
Tableau 16 : observations : réseaux sociaux numériques 136

CARTE ET GLOSSAIRE

Inde



Source
www.mapsofindia.com

Géographie

Bengali : relatif à la région du Bengale ; dans le cadre de ce texte, plus spécifiquement de l'État du Bengale occidental, dans l'Est de l'Inde.

Gujarati : relatif à l'État du Gujarat.

Hindi Belt : expression qui désigne la « ceinture hindiphone » du pays, soit la région linguistique dans laquelle sont majoritairement parlées le hindi et l'ourdou. De façon plus stricte, désigne les États dans lesquels le hindi est la langue officielle et majoritairement parlée, soit : le Bihar, le Chhattisgarh, Delhi, l'Haryana, l'Himachal Pradesh, le Jharkhand, le Madhya Pradesh, le Rajasthan, l'Uttarakhand, l'Uttar Pradesh.

Malayalam : langue d'Inde du Sud, essentiellement parlée dans l'État du Kerala.

Marathi : relatif à l'État du Maharashtra.

-

Vie quotidienne

Biryani : plat de riz aux épices, garni de légumes, de viande ou d'œuf. Il est particulièrement populaire dans les régions marquées par la culture musulmane.

Chai : thé sucré, aux épices et au lait, très populaire en Inde, particulièrement dans le nord du pays.

Dabba-wallah : de *dabba* (boite) et *wallah* (celui qui fait) ; livreur de repas intégré à un système logistique particulièrement complexe déployé à Mumbai, qui récupère des plats préparés à domicile, généralement à l'épouse du client, et qui les amène à ce dernier sur son lieu de travail.

Kurta : chemise traditionnelle ample, qui arrive à la taille ou au genou, porté par les hommes comme les femmes.

Newspaper-wallah : livreur de journaux.

Paratha : pain plat, épais, parfois fourré de légumes.

Puri : petit pain frit, qui se présente sous forme d'une galette gonflée, servi en accompagnement d'un plat.

Rickshaw : moyen de locomotion tricycle, le plus souvent motorisé, et adapté à un transport individuel ou d'un nombre limité de personnes (trois ou quatre le plus souvent), très populaire dans les villes indiennes.

Roti : petit pain plat, généralement servi en accompagnement d'un plat de légumes ou de viande.

Sindur : poudre rouge vermillon traditionnellement utilisée par les femmes hindoues mariées, à la racine de leurs cheveux.

-

Système politique / judiciaire / légal

Atrocité : expression employée ici pour désigner les crimes commis à l'encontre des castes répertoriées. Ils font l'objet d'un texte de loi particulier, voté en 1989, le « *Prevention of Atrocities Act* » qui reconnaît les violences et humiliations de la part d'autres communautés sur ces populations comme relevant d'un régime spécial ; ce texte a notamment vocation à condamner la pratique de l'intouchabilité, déjà interdite par la Constitution de 1950.

FIR (*traduit de façon approximative par « dépôt de plainte » dans le corps du texte)* : « First Information Report » : premier document rempli par les forces de police lorsqu'elles prennent connaissance d'une atteinte à la loi, nécessaire au déploiement de tout travail d'enquête.

Lok Sabha : littéralement « la Chambre du Peuple ». Il s'agit de la chambre basse du Parlement Indien où siègent les députés élus au suffrage universel direct dans 543 circonscriptions. Le Premier Ministre est désigné par le parti recevant une majorité de voix.
Elle est doublée de la **Rajya Sabha** (« la Chambre des États »), chambre haute composée de 245 membres élus pour un mandat de six ans par les assemblées législatives de chaque État, et renouvelés par tiers.
Pour qu'une loi passe, elle doit être sanctionnée par les deux chambres.
Cependant, le gouvernement n'est responsable que devant la Lok Sabha ; seule cette dernière peut être dissoute et a le pouvoir d'adopter des lois de finance.

NHRC : *National Human Rights Commission*. Établie à l'issue du vote de la loi pour la protection des Droits de l'Homme (PHRA), en octobre 1993, cette institution est en charge de garantir et promouvoir les Droits de l'Homme sur le territoire indien : elle peut mener des enquêtes, intervenir dans une procédure judiciaire en cours, faire des recommandations pour accompagner les victimes et leurs proches.

-

Organisations politiques (sigles)

ABVP : *Akhil Bhartiya Vidyarthi Parishad (Conseil de tous les étudiants de l'Inde)* Mouvement étudiant indien nationaliste s'inspirant du RSS ; fondée en 1948, l'organisation comporte plus de 1,4 millions de membres.

BJP : *Bharatiya Janata Party (Parti du Peuple Indien)* Parti de droite nationaliste créé en 1980, considéré comme la branche politique du RSS ; il s'agit du parti arrivé au pouvoir au début de ce travail de recherche, au printemps 2014, avec l'élection de Narendra Modi au poste de Premier Ministre.

BSP : *Bahujan Samaj Party (Parti de la population majoritaire)* Fondé en 1984, dirigé par Mayawati (une femme dalit), il se positionne comme le principal parti représentant les intérêts des basses castes et castes répertoriées. Il est très implanté dans le nord du pays, particulièrement dans l'État d'Uttar Pradesh qu'il a dirigé à plusieurs reprises entre 1995 et 2012.

CPI (M) : *Communist Party of India (Marxist) (Parti Communiste d'Inde (Marxiste))* Fondé en 1864, il est très présent au Kerala, au Tripura et dans l'État du Bengale Occidental. Il a dirigé ce dernier en tant que leader du Front de gauche de 1977 à 2011.

CPI (ML) : *Communist Party of India (Marxist-Leninist) (Parti Communiste d'Inde (Marxiste-Léniniste))* Il est le fruit d'une scission du CPI(M) actée en 1969 lors du Congrès de Calcutta. Il intègre les membres du mouvement maoïste naxalite, qui mène une révolte armée contre le gouvernement fédéral, pour la protection des petits paysans et des plus démunis, particulièrement actif dans le centre du pays. Il a éclaté en 1972, et de nombreux groupuscules ont gardé son nom : certains intégrant le système local ou régional local, d'autres demeurant sur le terrain de la lutte armée.

RSS : *Rashtriya Swayamsevak Sangh (Organisation patriotique nationale)* Groupe de droite nationaliste, paramilitaire, fondée en 1925. Il promeut une idéologie qui repose sur une conception raciale et religieuse du peuple indien, ayant vocation à sceller l'unité du peuple hindou.

-

Hindouisme : dénomination, rites et anti-rites

Dharma : loi universelle, cosmogonique, qui détermine le destin de chaque individu selon sa position dans la société et qu'il importe de respecter de façon à ne pas détruire l'équilibre du monde.

Dusshera : fête hindoue, très populaire, qui célèbre un épisode central du récit épique du Rāmayana : la victoire du Prince Rāma sur le démon Rāvana. Une lecture critique de ce mythe le présente comme une glorification de la domination des hautes castes sur les populations dalits et tribales.

Mahatma : ce terme, communément utilisé pour désigner Gandhi, signifie en Sanskrit « Grande Âme ».

Manusmriti Dahan Din : *la mise au feu des Lois de Manu.* Le 25 décembre 1927, B.R. Ambedkar a publiquement brûlé un exemplaire des Lois de Manu. Ce texte est l'un des plus importants de l'hindouisme et de la tradition du dharma car il détermine l'ordre socio cosmique du monde, dont la hiérarchie des *varnas*. Le 25 décembre est depuis l'une des dates symboliques les plus importantes dans le calendrier dalit et un jour de célébration pour les groupes militants, dont certains se réunissent chaque année pour brûler ces textes.

Veda : ensemble de textes révélés, qui remonteraient au quinzième siècle avant Jésus-Christ, au fondement du védisme, puis du brahmanisme et de l'hindouisme. Traditionnellement les Brahmanes ont la charge de leur enseignement.

-

<u>Système de castes</u>

Règle de typographie dans le corps du texte : majuscule lorsqu'utilisé comme un substantif, minuscule comme un adjectif.

Bania : *(caste)* communauté dont les membres occupent traditionnellement des fonctions de commerçants, banquiers, bailleurs et entrepreneurs. Ce terme désigne localement des castes spécifiques, mais peut aussi s'entendre dans un sens plus large qui pourrait se rapprocher de celui de « marchands ».

Bahujan : littéralement « le peuple majoritaire », se réfère aux membres des castes et tribus répertoriées, ainsi qu'aux OBC.

Brahmanique / système brahmanique : désigne l'hindouisme en général, ou se réfère à la reconnaissance de la légitimité du système de castes et de la hiérarchie sociale qu'il implique.

Castéiste : *(état d'esprit)* qui légitime par son discours ou son comportement le bien-fondé du système de castes.

Chamar : *(caste)* caste répertoriée traditionnellement associée au travail du cuir (de l'équarrissage au tannage), ses membres sont surtout présents dans le nord de l'Inde.

Dalits : terme (dérivé du sanskrit, qui signifie « brisé », « opprimé ») choisi par les populations anciennement désignées comme intouchables, vecteur d'une nouvelle identité.

Dvija : littéralement « né deux fois » en sanskrit ; désigne l'un des membres des trois plus hauts groupes de castes (*varnas*) : les Brahmanes, les Kshatryias, et les Vaishas.

Intouchables : terme qui se réfère aux groupes de populations désignés comme trop « impurs » dans les textes sacrés de l'hindouisme pour être intégrés à la société de castes. Ils héritent traditionnellement des activités les plus ingrates, et subissent discriminations sociales, spatiales et économiques. Ses membres sont désignés par l'État indien contemporain comme appartenant à des « castes répertoriées », et représentent environ 16,5% de la population indienne (d'après le recensement de 2011). Leur répartition sur le territoire indien est très inégale : variant de 30 à 32% de la population d'un État comme le Punjab, à moins de 8% pour le Gujarat.

Jāti : caste d'appartenance, comprise comme groupe dont les membres partagent la même occupation. La division de la société indienne en jātis correspond ainsi en théorie à un découpage par profession ; chacune s'inscrit dans un continuum hiérarchique défini par les notions de pur et d'impur. On en dénombre plus de 4600 sur le territoire indien.

Madiga : *(caste)* caste d'artisans intouchables présente dans le sud de l'Inde. Des tensions importantes peuvent exister entre cette communauté et les membres des castes Malas, en particulier dans l'État du Telangana et de l'Andhra Pradesh.

Mahar : *(caste)* caste d'intouchables particulièrement nombreuses dans l'État du Maharashtra. B.R. Ambedkar lui-même était Mahar et de nombreux membres de cette communauté ont suivi sa au bouddhisme le 14 octobre 1956, à Nagpur.

Mala : *(caste)* groupes dalits présents dans le sud de l'Inde (voir « madiga »).

Mang : *(caste)* caste d'intouchables du Maharashtra.

O.B.C : *(Other Backward Classes)* Terme employé par l'administration indienne pour désigner les catégories sociales, autres que les castes et tribus répertoriées, économiquement désavantagées. Un recensement national mené en 2006 a établi qu'elles constituaient 46% de la population indienne.

Varna : « Couleur » en sanskrit ; les *varnas* désignent les quatre principales catégories du système de castes.
- les **Brahmanes** correspondent traditionnellement au clergé
- les **Kshatriyas** aux princes et aux guerriers
- les **Vaishas** aux marchands
- les **Shudras** aux artisans, paysans et servants

Cordon sacré : composé de trois fils de coton, il est remis aux garçons au cours de *l'upanayana*, un rite de passage qui marque leur entrée dans la vie d'étudiant et la communauté religieuse (aux alentours de dix ans). Il est traditionnellement réservé aux trois *varnas* les plus élevées (*dvija*).

-

Internet et Culture web

IRL : abréviation pour « *in real life* » qui désigne le monde physique des rencontres par opposition aux espaces en ligne.

Followers : utilisateurs d'un réseau social numérique qui font la démarche de s'abonner à un autre compte utilisateur (de le « suivre »). Ce terme est employé sur les plateformes Twitter et Facebook.

« # » Hashtag : Mot-clé cliquable, précédé du signe dièse (#), permettant de faire du référencement sur une plateforme en regroupant des contenus autour d'un même thème, renseigné par les utilisateurs – essentiellement employé sur Twitter et Facebook. Par exemple, le #Ambedkar regroupera sur ces plateformes l'ensemble des contenus qui auront été étiquetés avec ce mot-clé.

Lien hypertexte : contenu d'une page web qui, lorsqu'on clique dessus, permet d'accéder à un autre contenu en ligne, sur le même site (lien interne) ou sur un site extérieur (lien externe). Il s'agit d'un outil de référencement central dans l'architecture du web.

Liens entrants : du point de vue d'une plateforme en ligne donnée, les liens hypertexte qui redirigent vers elle les utilisateurs d'autres sites.

Liens sortants : du point de vue d'une plateforme en ligne donnée, liens qui sont intégrés à son contenu et dirigent vers des sites extérieurs.

Like : du verbe anglais qui signifie « aimer » ; outil numérique qui permet de témoigner son appréciation d'un contenu par un bouton cliquable individuel.

Profil nodal : profil d'utilisateur apparaissant comme central au sein d'un réseau en ligne, caractérisé par un grand nombre de liens entrants.

Site mort : site encore en ligne, sur lequel plus aucune activité n'a cependant lieu : ni publications, ni commentaires.

Tag : « *étiquette* », instruction, mot-clé, qui permet d'identifier les caractéristiques ou les éléments d'un contenu en ligne.

Introduction

Dans la maison de Nitin[1], règne une agitation peu commune.

C'est l'une des plus grandes bâtisses de l'Ambedkar Colony de Chattharpur, un village urbain enclavé dans le sud-ouest de New-Delhi. Elle borde une ruelle étroite et poussiéreuse. À ce qu'on dit, ses portes sont toujours ouvertes. Vingt-deux personnes y habitent ; les grands-parents paternels de Nitin, leurs quatre fils (leurs filles sont parties depuis longtemps dans leurs belles familles respectives), leurs femmes et leurs enfants. Le patriarche est arrivé au début des années 1960, quelques temps après son mariage. Son épouse, encore jeune, est restée cinq ans au village avant de le rejoindre, le temps qu'il se trouve une petite situation. Sur ce bout de terrain pas encore englouti par ce qui allait devenir une mégapole tentaculaire de plus de vingt millions d'âmes, ils ont d'abord construit deux pièces en *kuccha*, avec de la boue et du bois. Peu à peu, au fil des années, du travail et des naissances, deux étages se sont élevés en *pakka,* en dur, avec du béton et des fondations solides. Quatre chambres s'y trouvent aujourd'hui, chacune occupée par un de leurs fils, sa femme et leurs enfants. La vie s'organise autour de la grande pièce centrale, dont le toit grillagé s'ouvre vers le ciel. C'est une sorte de patio gris, étonnamment loin du bruit de la ville et traversé d'effluves épicées qui émanent de la cuisine dans laquelle trois femmes s'affairent. La quatrième tante de Nitin est sur le toit-terrasse où elle a monté, avec la bénédiction de ses beaux-parents, un petit salon de beauté où elle forme les jeunes filles du quartier. Dans cette pièce aux murs nus, seul un miroir est accroché ; deux chaises en plastique sont posées au sol, qui est jonché de vernis à ongles bon marché, de poudre de henné et de *sindur*[2] vermillon. D'ici quelques minutes, ses jeunes élèves devront passer un test, et réaliser un maquillage de mariage bengali à la perfection : tout doit être en ordre.

Plus de cinquante ans après leur arrivée, les grands-parents de Nitin sont fiers de voir tous leurs petits-fils inscrits à l'université, les premiers de la famille. Nitin connaissait déjà le campus de l'Université de Delhi (DU) pour y avoir vu travailler son père. Ce dernier y occupait un poste de petit fonctionnaire en tant « qu'employé non enseignant » et s'est beaucoup investi dans la vie syndicale. Dans cette famille, l'engagement se porte de génération en génération, mais seuls les plus jeunes sont engagés dans la lutte pour les droits

[1] Tous les prénoms dans ce récit ont été modifiés pour protéger l'anonymat de mes interlocuteurs.
[2] Le sindur est une poudre de couleur rouge, que les femmes mariées s'apposent à la racine de leurs cheveux une fois mariées.

et la fierté de leur communauté. Comme tous les habitants du quartier, ce sont des *Dalits*[3] : ils appartiennent à une catégorie particulière de la population indienne, dont les membres ont longtemps été désignés comme *intouchables*, trop impurs pour être approchés. Ce stigmate originel, apposé par les textes sacrés de l'hindouisme, a eu une série de répercussions sur la vie de ces populations maintenues au fil des siècles par une endogamie qui imprègne le système de castes, au ban duquel elles évoluent : vivre en périphérie des villages, prendre en charge les métiers les plus ingrats, subir discriminations et violences, se voir refuser l'entrée des temples… Autant de pratiques interdites par la loi mais qui continuent aujourd'hui de faire des victimes, nombreuses. Nitin juge le syndicalisme de son père inefficace. Lui s'investit autrement, aux côtés de jeunes appartenant à sa communauté qu'il a rencontrés à l'université et sur internet, où il est très actif. Il n'a pas suffisamment d'argent pour s'acheter un smartphone puissant, mais sa connexion 3G lui permet d'utiliser l'application WhatsApp à plein, pour envoyer des citations de leaders qu'il admire ou relayer des informations relatives à des rassemblements et des réunions. Pour le reste de son activité, il utilise l'ordinateur familial, un PC du début des années 2000**,** lent mais toujours fonctionnel. Il s'en sert pour taper des textes ou enregistrer sur une clé USB des images, qu'il publiera sur son profil Facebook une fois de retour à l'université.

Nitin s'arrête quelques instants, le temps de tremper ses lèvres dans le *chai*[4] qui vient de nous être apporté par l'une de ses tantes. Il reprend son récit alors qu'atterrissent sur la table une pile de petits pains gonflés, des *puris*, bientôt suivie d'un curry de légumes fumant. Je profite de cette courte pause pour annoter le haut d'une page déjà cornée. Nous sommes le 27 décembre 2014. Mon travail de terrain s'achèvera dans un peu plus d'un mois, et j'ai déjà rencontré une soixantaine de militants membres de cette communauté, actifs en ligne. Comme Nitin, leur présence sur internet et leur appréhension de ce nouveau médium ont été le motif principal de nos rencontres. Chacune d'elle a révélé des trajectoires qui, bien que singulières, sont porteuses de similarités remarquables. Toutes ont contribué à désamorcer l'idée préconçue de populations dominées, qui se trouveraient exclues en bloc de la révolution numérique. Elles ont interrogé certaines prénotions, résumées par la réaction d'un collègue de Delhi qui, au printemps 2014, s'étonnait : « *en considérant que les trois-quarts*

[3] L'emploi de ce terme a aussi une connotation politique, comme nous le verrons au cours de notre premier chapitre.
[4] Thé au lait et aux épices particulièrement apprécié en Inde du Nord.

d'entre eux, sans doute, n'ont pas même accès à l'électricité[5]*, comment veux-tu qu'internet change quoi que ce soit ?* ».

Sans le savoir, cette personne avait ce jour-là contribué à reformuler sur une ligne claire mon questionnement initial, qui s'est imposé comme ma problématique centrale : dans quelle mesure et de quelle façon une nouvelle technologie et de nouveaux espaces médiatiques peuvent avoir une incidence quelconque sur les modes d'engagement, les discours et représentations de populations marginalisées, alors même qu'en demeure *a priori* exclue la majorité non seulement des membres de ces communautés, mais de la population indienne ?

Cette interrogation s'est affinée au fil des mois passés en Inde, des observations et des entretiens réalisés sur le terrain. Elle a peu à peu délimité les contours d'un objet d'étude complexe, qu'il m'avait déjà été donné d'approcher lors de mon premier long séjour en Inde.

Le temps de la découverte : des premiers pas en Inde déterminants

Il existe en occident une image fantasmée de l'Inde, largement nourrie par la littérature et le cinéma ; en témoignent le dégout, la fascination, puis l'agacement d'Henri Michaux, qui présentait ainsi son élan d'écriture dans Un Barbare en Asie : « *Certains s'étonnent qu'ayant vécu en un pays d'Europe plus de trente ans, il ne me soit jamais arrivé d'en parler. J'arrive aux Indes, j'ouvre les yeux et j'écris un livre* » (Michaux 1933). Viennent s'y ajouter, au milieu de tant d'autres, le fantasme orientaliste de Pier Paolo Pasolini perdu dans les nuits de Bombay avec Alberto Moravia (Pasolini 1962), l'hypnose et le désarroi de Louis Malle, narrateur de plus en plus silencieux de l'Inde Fantôme (Malle 1969), et Roberto Rossellini qui sembla trouver les vestiges d'un temps perdu, une madeleine de cinéma, dans ce pays « *si différent de l'Italie* » où il crut pourtant revoir « *la maison paternelle* » - « *j'ai eu l'impression de retrouver Naples* », dit-il (Rossellini 1959). Ces regards d'artistes, d'auteurs, de cinéastes, ont contribué à former un imaginaire solide autour de ce pays, et duquel j'arrivais chargée en juillet 2007, dans le cadre d'un échange avec l'université de Pune.

C'est avec une gigantesque valise verte alourdie d'une moustiquaire qui n'en sortit jamais, que je débarquai, prête à en découdre avec cette « *moisissure géante* » d'où peuvent sortir des « *déesses cradingues* » et des « *mômes de la route* » (Cerf 1974). Quelques mois plus

[5] De fait, il n'y a pas de données officielles sur ce sujet ; en mars 2018, le Premier Ministre indien Narendra Modi s'est félicité de voir « *tous les villages d'Inde dotés d'un accès à l'électricité* ». Dans les faits, seuls 8% des villages sont entièrement électrifiés (Dhoshi 2018).

tard, trois ou quatre peut-être, ces images commencèrent pourtant à s'étioler. Ce ne sont pas tant les voyages aux quatre coins du pays qui y contribuèrent, que les heures d'enseignement que je devais suivre au département de sociologie. De tous les cours, celui intitulé « Sociology of India » se démarquait par sa clarté et le degré d'engagement de son professeur, Sharmila Rege. Cette dernière a consacré une grande partie de sa carrière aux problématiques intersectionnelles auxquelles sont confrontées les femmes de basses castes, et avait choisi avec ce cours de revenir sur les grands principes ordonnateurs de la société indienne contemporaine. Elle présentait de façon critique les travaux de ceux qui ont développé une « pensée sociologique » à leur sujet, parmi lesquels Louis Dumont, M.N. Srinivas ou André Béteille. Plusieurs séances ont par ailleurs été consacrées à B.R. Ambedkar, dont je saisissais alors qu'il avait été une figure historique importante ainsi qu'un grand leader de « la cause intouchable ». La classe de Sharmila Rege était toujours pleine. Il s'agit de la seule qui, toute l'année, a fait salle comble, avec la particularité de rassembler des étudiants parfaitement anglophones et d'autres ne maitrisant que le marathi6. L'Université de Pune était en effet relativement mixte, contrairement aux colleges de Ferguson ou Symbiosis, dans lesquels se pressaient les enfants de la haute bourgeoisie venus de tout le pays. Une partie non-négligeable des étudiants était issue de classes populaires, des villages alentours, d'autres venaient de régions lointaines, ou encore d'Iran, du Kenya et du Bhoutan : la variété des idiomes parlés sur le campus faisait que la plupart des cours se terminaient en imbroglio linguistique, avec des professeurs mêlant marathi, hindi et anglais - parfois dans la même phrase. Aussi, le choix de Sharmila Rege de tenir deux cours identiques, une première fois en marathi pour ceux qui ne maitrisaient aucune langue véhiculaire et une seconde en anglais où l'intégralité des étudiants avaient l'obligation de se rendre, était aussi inédit qu'appréciable.

C'est à la fin du deuxième semestre, de façon à clôturer une série de cours consacrés au système de castes, qu'elle donna à une poignée d'étudiants la consigne suivante : chacun d'entre eux devrait préparer un exposé d'une dizaine de minutes au cours duquel il présenterait une expérience personnelle liée à sa caste d'appartenance. Trois jours plus tard, la dernière heure de classe fut consacrée à cet exercice. L'ensemble des étudiants concernés venait manifestement d'un milieu modeste ; aucun ne maitrisait l'anglais, tous parlaient vite, et je me trouvais peu à peu absorbée dans la contemplation d'un ventilateur à l'arrêt. La dernière personne à prendre la parole était une jeune fille de vingt ans. À peine était-elle

[6] Le marathi est la langue principalement parlée dans l'État du Maharashtra, qui se situe au cœur de la péninsule et dans lequel se trouve Pune. Sa capitale est Mumbai.

montée sur l'estrade pour raconter son histoire qu'elle fut secouée d'un long sanglot. Sous les encouragements de la professeure, elle reprit ; quelques mots, avant que des phrases articulées ne surgissent au milieu des larmes. Nous nous regardions avec la poignée d'étudiants étrangers présents dans la salle, interdits. Un malaise perceptible s'était installé, lourd - et opaque pour une partie de l'assistance. La fin du cours arriva comme une délivrance. Une camarade originaire de Mumbai m'expliqua à la sortie ce qu'il venait de se produire : tous les étudiants qui avaient été invités à évoquer leurs expériences personnelles étaient issus des plus basses castes, et avaient raconté les différentes discriminations auxquelles ils avaient été confrontés au long de leur vie. La dernière à s'être exprimée était issue d'une communauté particulièrement méprisée, et avait fondu en larmes en évoquant la figure de sa mère, analphabète, dont le travail consistait à nettoyer les latrines du village dans lequel elle avait grandi, les violences et les humiliations qu'elle avait subies. « *Tu comprends, elle était très émue, car c'est la première fois qu'elle en parlait ou qu'une personne lui demandait de raconter son histoire* ».

Ces cours ont été l'occasion de constater le pouvoir performatif de l'expression publique d'une histoire personnelle. Celle-ci, bien qu'inapprochable alors par le biais du langage, laissait transparaitre un traumatisme lié à l'appartenance à certaines catégories sociales. Les castes, qui jusqu'alors m'apparaissaient rattachées à une distinction essentiellement théorique, venaient de prendre une nouvelle dimension. Cela faisait plusieurs mois que j'habitais en Inde ; je faisais mon marché plusieurs fois par semaine, parlais avec mes voisins, voyageais pour des périodes plus ou moins longues aux quatre coins du pays. Je fréquentais à l'université des étrangers et des indiens essentiellement anglophones. Sans le savoir je vivais dans un quartier habité majoritairement par des personnes appartenant aux plus basses castes. Ma rue était un drôle d'endroit qui au cours des onze mois que j'y ai passés a connu une série de transformations radicales : elle a été goudronnée, puis un parc consacré aux nouvelles technologies y a été implanté (l'un de ces « *IT parks* » qui se sont multipliés depuis la fin des années 1990 dans les villes comme Bangalore ou Pune). Son nom, *Bhau Patil Road*, n'était indiqué nulle part : pas de panneau de signalisation ou de pancarte, on savait qu'elle était là, « *dans la prolongation d'Ambedkar Chowk »* – un carrefour au milieu duquel se dressait une statue à l'effigie d'Ambedkar, régulièrement enguirlandée de fleurs – « *pas très loin du temple de Ganpati*[7] ». Cela faisait donc un bon

[7] Ganpati, également connu sous le nom de Ganesh, est l'un des dieux les plus populaires du panthéon hindou. Reconnaissable à sa tête d'éléphant, il est le dieu du savoir, de l'intelligence et de la prudence, qui lève les obstacles

moment que j'habitais dans ce lieu dont la portée symbolique ne devait apparaître qu'après coup : à la fois épicentre d'un mouvement politique et communautaire qui s'oppose à la reproduction millénaire de discriminations et violences, et espace traversé par les modifications géographiques, économiques et sociales imposées par l'intégration de l'Inde au marché mondialisé des nouvelles technologies de l'information et de la communication. Dix ans après cette première expérience, mon incapacité à voir et comprendre ce qui se déroulait pourtant sous mes yeux de façon quotidienne a quelque chose de sidérant. Or, elle témoigne aussi de la nature particulière de cette structuration de la violence sociale : potentiellement invisible au regard étranger qui ne s'en soucie pas, qui devient omniprésente lorsque le voile se lève sur son existence et ses manifestations.

Ce détour par l'Université de Pune en 2007 n'est pas une simple digression. D'abord parce qu'il importe de rendre hommage à Sharmila Rege disparue en 2013, dont l'intelligence, l'engagement pédagogique, l'intégrité intellectuelle et la bienveillance auront marqué plusieurs générations d'étudiants. Ensuite parce qu'elle avait placé au cœur de son dispositif d'enseignement la parole et le témoignage[8], comme des outils de distanciation et d'affirmation de soi. L'expression d'une histoire personnelle, par la force des mots et de l'affect, avait rendu perceptible une réalité qui jusque là m'échappait. La parole, la visibilité, les identités des locuteurs, des spectateurs ou auditeurs : autant d'enjeux qui ont jalonné tout mon travail de thèse, du terrain au**x** derniers instants de la rédaction. Ils se sont imposés peu à peu comme des éléments centraux de cette recherche, sans avoir été prédéfinis comme tel.

Cette période de découverte a néanmoins joué un rôle dans le choix de mon sujet de doctorat, qui a représenté une réorientation après mon mémoire de master[9]. Ce dernier portait sur l'influence du développement d'internet sur l'économie du mariage arrangé en Inde, en se focalisant sur deux sites matrimoniaux particulièrement populaires sur le territoire indien et au sein de la diaspora. Le développement d'internet et son influence sociale étaient donc déjà des enjeux présents, bien qu'étudiés sous un autre prisme. Sans doute, l'expérience de Pune, les travaux et l'enseignement de Sharmila Rege ont contribué à réorienter ma réflexion. Le cheminement qui aura entraîné cette redirection vers un sujet plus politique peut dans une certaine mesure être présenté rationnellement. Au premier rang

sur la route de ses fidèles. Il est considéré comme le patron des travailleurs du savoir, de l'apprentissage et de l'écriture.

[8] L'importance accordée au témoignage se retrouve dans plusieurs de ses travaux, à l'instar de l'ouvrage Writing Caste/Writing Gender: Narrating Dalit Women's Testimonies (Rege 2006).

[9] Mémoire soutenu à l'EHESS en octobre 2013 et réalisé sous la direction de Blandine Ripert.

de ces arguments, le souhait d'étudier les transformations de l'espace public contemporain et des mouvements portés par des populations dominées, en explorant la façon dont les nouveaux médias peuvent ou non constituer une ressource pour celles-ci. Cette motivation est non seulement valable, mais vraie.

Pourtant, l'énumération des motivations rationnelles qui amènent un chercheur à s'emparer d'un sujet plutôt qu'un autre se heurte à une limite plus floue et difficilement définissable : celle de l'histoire personnelle et d'une boite noire plus ou moins psychologique. Bien sûr, ce qui se rapporte au goût, à l'appétence plus prononcée pour certains sujets que pour d'autres, relève aussi d'une construction sociale : ainsi, il doit bien y avoir l'ombre d'un habitus derrière la décision d'une jeune fille rangée, issue d'une classe moyenne supérieure plutôt bien dotée en capital culturel, de se rendre un jour en Inde, puis quelques années plus tard de s'attacher à l'analyse d'un mouvement militant. Il apparaît que cette expérience de 2007 aura contribué à nourrir cette histoire et cette inclination. Par ailleurs, la décision de recentrer mon terrain sur le mouvement porté par et pour les populations appartenant aux plus basses castes n'était pas prévue au départ de cette recherche. C'est en effet au cours du premier terrain réalisé en Inde au printemps 2014, largement exploratoire, qu'il a semblé pertinent de s'interroger spécifiquement sur les modalités d'appropriation des NTIC et des outils sociotechniques du web par cette catégorie d'activistes. Mon projet initial, dont l'ambition relevait avec le recul soit d'un délire mégalomane, soit d'un simple manque de réalisme, consistait en l'étude comparative de l'appropriation d'internet par trois mouvements sociaux indiens, dont les luttes et les modes de déploiement territorial variaient très largement. La problématique de caste apparaissait de prime abord comme plutôt absente de leurs objets et discours. C'est sur le conseil de mes directrices de recherche que j'ai abordé ce terrain de façon ouverte, dans l'idée d'observer sur place comment cette dimension pourrait être ajoutée à mon sujet. Très vite *(voir chapitre 3)*, j'ai pu intégrer un réseau d'activistes qui, comme Nitin, s'attachent à construire des discours, une histoire et un imaginaire militant nouveaux au sein de leur communauté : « se réapproprier une voix » et « redonner une fierté » à leurs compagnons sont apparus comme leurs principaux objectifs, et internet comme un outil prometteur. Les ramifications, les discordes et les différents types d'organisation qui se déploient au sein de ce mouvement en font un objet riche dont l'approche ne requérait pas de délaisser totalement une dimension comparatiste.

Ce mouvement résulte d'une histoire complexe, porteur d'enjeux identitaires, mais aussi de remises en question des inégalités économiques et sociales en Inde dans un contexte

mondialisé ; il se révèle ainsi dans sa forme actuelle comme le fruit des évolutions contemporaines des mouvements sociaux indiens, qu'il permet d'éclairer et de questionner.

Un objet qui s'inscrit dans les évolutions contemporaines des mouvements sociaux indiens

L'Inde indépendante est marquée par une longue histoire des mobilisations sociales, avec des mouvements qui se sont développés dès les réformes agraires des années 1950. Dans l'analyse de référence qu'elles en livrent, Raka Ray et Mary Katzenstein mettent en exergue la manière dont la structuration du politique a façonné la société civile ; elles organisent leur argumentaire en deux grandes périodes (Ray et Katzenstein (eds) 2005). L'époque de Nehru au pouvoir et sa prolongation plutôt chaotique dans les années 1970 ; puis le tournant des années 1980 qui a impliqué pour les mouvements progressistes un effort de réinvention au sein d'une société marquée par l'essor des sentiments nationalistes et des liens accrus avec le marché (Heller 2013).

Le développement économique s'est imposé comme le grand enjeu de l'ère Nehru. Un prisme essentiellement marxiste imprégnait alors les grilles d'analyse politique, l'appartenance de classe restait perçue comme le premier vecteur de pauvreté et le milieu des années 1950 a marqué l'avènement d'une stratégie d'industrialisation à grande échelle. Nehru meurt le 27 mai 1964, sans que l'État indien ne soit parvenu à tenir ses promesses vis-à-vis des plus pauvres ; Les années 1970 ont correspondu à une stratégie plus orientée vers la production sous l'impulsion de l'administration de Lâl Bahâdur Shâstri (Frankel 2006). Elles voient aussi s'imposer sous l'ère d'Indira Gandhi (de janvier 1966 à mars 1977, puis de janvier 1980 à octobre 1984) un discours officiel de lutte contre la pauvreté. Pourtant, les inégalités socioéconomiques ont persisté.

Quatre grandes doctrines proposent d'expliquer le fort degré d'injustice sociale en Inde à l'issue de cette première période, qui ont en commun de faire le pont entre des difficultés qui pointaient à cette période et les grands enjeux socioéconomiques de l'Inde contemporaine. D'abord, une analyse matérialiste met en avant l'inefficacité des transferts redistributifs en Inde depuis le tournant des années 1970, qui n'ont pas su toucher les populations les plus démunies et ont abouti à une répartition des richesses de plus en plus inégale (Bardhan 1984). Une autre analyse tend de façon plus structurelle et institutionnelle à blâmer un État faible, qui serait incapable de garantir à la fois une juste répartition des fruits de la croissance et un cadre démocratique à même d'intégrer les populations les plus démunies à

l'échelle politique locale, malgré une organisation des basses classes[10] (Kohli 1980). Un troisième modèle analytique propose *a contrario* l'idée que trop d'attentes auraient été placées dans un État qui, sous l'ère Nehru, aurait fait l'erreur de trop se concentrer sur l'industrie lourde, délaissant aux barons locaux une grande partie des réformes agricoles et de leurs enjeux – c'est le cas notamment d'Ashutosh Varshney (Varshney 1997) qui crédite un certain nombre de mouvements de la société civile, dont des mouvements anticastes, dans l'amélioration des performances gouvernementales des États du sud de l'Inde (Varshney 2000). Enfin**,** une réponse post-coloniale qui place le lien entre État et culture au cœur de sa réflexion, une donnée trop longtemps négligée, y compris dans une ère post-coloniale dont les élites auraient continué de la placer au second plan, diminuant ainsi leur faculté à appréhender les spécificités de la société indienne (Nandy 1984).

Les liens entre l'État et la société restent le point de focale de chacune de ces analyses. Or, au milieu des années 1970 dominées par Indira Gandhi, dont le pouvoir - avant même la déclaration de l'Etat d'Urgence en 1977 - a été marqué par le populisme, la domination du leadership et une faiblesse organisationnelle des autorités (Kohli 1980), une transition s'est amorcée. En effet, plusieurs mouvements méfiants vis-à-vis de l'État ont cherché à investir la société civile, à l'instar du Mouvement Indien des Femmes (MIF). L'année 1972 a de plus constitué une charnière dans la consolidation de cette tendance, avec la formation de plusieurs mouvements portés par des populations dominées qui ne se sont pas inscrites dans un schéma de lutte des classes ou de requête vis-à-vis de l'État : le mouvement Chipko (lancé par des villageois de la région du Garhwal dans le nord du pays, contre la déforestation), et les Dalit Panthers (contre les discriminations de caste, surtout actif au Maharashtra) (Ray et Katzenstein (eds.) 2005). Par ailleurs, une multitude de mouvements opposés au système de caste se sont développés dès avant l'Indépendance de l'Inde, en opposition à la vision réformiste du Congrès, et se sont *« battus pour l'accès aux espaces publics du travail, de la consommation et de la vie citoyenne*[11] » (Omvedt 2003, p.137). Ces mouvements correspondent à une cristallisation des discours et des mobilisations autour d'une identité, d'une nouvelle fierté communautaire revendiquée.

[10] Atul Kohli écrit ainsi qu'un *« optimisme simultané pour la démocratie indienne et pour les pauvres de l'Inde n'est pas chose réaliste* » (« *Simultaneous optimism for India's democracy and for India's poor is not realistic. »* (Kohli 1980, p. 636).

[11] Traduction personnelle de l'extrait original suivant : « *fought for access to « public » spaces of work, consumption and citizen's life* ».

Cette orientation semble depuis s'être maintenue, voire consolidée au sein de la société civile indienne. Elle s'est cependant vue rejoindre à partir du milieu des années 1980 par deux tendances qui prennent aujourd'hui la sphère publique indienne en tenaille : une montée en puissance du nationalisme religieux et un phénomène de mondialisation. Ray et Katzenstein notent que les mouvements sociaux se sont adaptés de différentes manières à ces deux dynamiques. D'une part, leurs acteurs ont cessé d'aligner leurs discours uniquement sur les enjeux économiques et de diminution des inégalités, pour y intégrer une dimension plus ou moins identitaire. D'autre part, une nouvelle forme d'engagement s'est développée avec la multiplication des organisations non gouvernementales, qui ont mis en place divers programmes d'autonomisation, sur la base d'une relation duale à l'État indien : comblant par endroit les failles d'une politique publique défaillante, tout en bénéficiant de subventions publiques et internationales (Ray et Katzenstein (eds.) 2005).

Le mouvement porté par et pour les populations anciennement désignées comme intouchables, et qui aujourd'hui encore sont porteuses de stigmates rattachés à ce statut, a intégré au cours des dernières décennies ces deux dimensions. Ce qu'il convient de désigner comme le *mouvement dalit* (chapitre 1) est marqué par des dissensions internes qui peuvent suivre des lignes idéologiques, géographiques, identitaires et organisationnelles. Il représente pour cette raison un objet d'étude caractéristique des évolutions contemporaines de la société civile indienne et des mouvements qui la traversent. Depuis le début des années 1990, une nouvelle dynamique s'est développée au sein de ce mouvement sous l'impulsion d'organisations non-gouvernementales qui se sont insérées dans des réseaux d'acteurs transnationaux. En parallèle, de nouveaux instruments de communication ont permis de structurer des réseaux militants élargis sur le territoire indien, qui pourraient devenir des lieux de consolidation de discours de fierté identitaire. Parmi ces nouveaux outils, internet a pu se présenter comme un tout premier choix. Depuis les cybercafés de l'Université de Pune en 2007, dans lesquels se rendait la majeure partie des étudiants qui résidaient sur le campus, aux clés USB de Nitin chargées de discours et d'images vouées à être largement diffusées : les modes d'utilisation du net par ces réseaux ont jalonné mes séjours en Inde.

La combinaison de ces enjeux a constitué les fondements de mes questions et de ce travail de recherche. Il en résulte une réflexion qui se trouve au croisement de la sociologie des mouvements sociaux et des médias.

Une réflexion qui se situe au croisement de la sociologie des mouvements sociaux et des médias

Les médias jouent un rôle crucial dans l'arène des mobilisations sociales. Ils ont une fonction indispensable dans le cycle de vie d'une mobilisation, bien que leurs effets varient selon leur nature (de masse ou communautaire) et l'ampleur de leur distribution. Ils constituent la clé de la visibilité ; or sans cette-dernière, il convient d'estimer qu'une mobilisation n'existe pas dans l'œil public. Cruciale, l'intégration de la publicité dans l'équation des mobilisations implique pour leurs acteurs de penser leurs modalités d'expression, depuis la formation des discours jusqu'à la mise sur pied d'actions collectives.

L'existence des mouvements sociaux est *in fine* corrélée à leur rapport à la sphère médiatique (Voirol 2005). Celle-ci a connu d'importantes évolutions au cours des deux dernières décennies, au premier rang desquelles l'essor des nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC), qui se sont imposées en Inde comme un enjeu économique majeur : avec plus de cent vingt-cinq millions d'utilisateurs et un taux de croissance d'environ 40 % par an, l'Inde est devenue dès 2012 le troisième marché numérique mondial et l'un des plus jeunes au monde, dont environ 75% des internautes sont âgés de quinze à trente-quatre ans. Les gouvernements successifs ont d'ailleurs été conscients de l'importance des enjeux qui y sont liés (Satapathy 2000) et n'ont pas hésité à faire des nouvelles technologies l'étendard d'une « Inde qui brille » stimulée par une main d'œuvre qualifiée et compétitive, ou à lancer des projets « d'e-governance » avec comme nouveau mantra la transparence, prolongeant la promesse faite en 2005 par un *Right to Information Act* votée au Parlement. L'impact de cette nouvelle technologie sur la société indienne reste cependant peu étudié (Abraham, Shah 2009). Internet, par l'absence des *gate-keepers* traditionnels, incarnés dans l'espace public classique par les journalistes, peut pourtant apparaître comme une ressource inespérée pour des populations marginalisées. La prise de parole y est par ailleurs facilitée, tandis que son organisation en réseau et son échelle globale de développement en font un véhicule efficace pour faire circuler des discours par-delà les frontières nationales.

Néanmoins, si l'Inde comptabilisait en 2016 plus de deux-cent-soixante millions d'abonnements au large bande mobile, les trois-quarts de sa population demeurent sans accès à internet (Broadband Commission for Sustainable Development 2016). Ainsi, la position de Nitin et ses acolytes peut sembler paradoxale : à quelle dynamique participent-ils

en investissant ces espaces encore peu accessibles ? Leur apparente volonté de rompre avec le mode d'engagement classique (celui incarné par leurs pères) passe par une activité en ligne : cependant, dans une société comme l'Inde, marquée par d'importantes inégalités économiques, d'accès à l'espace public, et une fracture numérique profonde, quel peut être son poids ?

Cette première question amène à interroger la façon dont le développement d'internet est susceptible de rendre visible un mouvement porteur des revendications d'une population marginalisée. Du point de vue des acteurs, cette problématique de la visibilité revêt plusieurs facettes puisqu'il s'agit d'appréhender d'une part le degré de cette visibilité (le mouvement et ses actions sont-ils plus ou moins visibles qu'avant, et auprès de qui ?) et d'autre part la nature de celle-ci (qui parle ? Quelle est la parole publicisée ? Laquelle se trouve éventuellement mise en sourdine ? Quelles dynamiques entraînent de telles conséquences ?). L'ensemble de ces questionnements implique une méthodologie et une position théorique particulière, au croisement de la sociologie des médias et de celle des mouvements sociaux. Il s'agit ainsi de saisir la façon dont le développement de nouvelles interfaces entraîne une redéfinition des rapports des mouvements aux médias, dessinant par là de nouvelles stratégies de visibilité et d'accès à l'espace public.

De plus, s'attacher à un mouvement porté par des populations marginalisées au sein d'une société marquée par une forte hiérarchie sociale et une fracture numérique profonde, correspond à une démarche idéal-typique. Sans mésestimer les spécificités de la société indienne, l'enjeu de cette recherche est de contribuer à la compréhension des dynamiques d'inclusion et d'exclusion contemporaines qui traversent un espace public globalisé.

Notre réflexion sera organisée en trois grands mouvements. D'abord, une circonscription de notre objet d'étude, des interrogations théoriques qu'il soulève et des enjeux méthodologiques qu'il impose. Il conviendra en premier lieu de présenter le mouvement *dalit,* porté par et pour les populations anciennement désignées comme « intouchables » : mouvement complexe et traversé par d'importantes fractures, il est le fruit de la société indienne et de sa stratification en castes - une division fine, hiérarchisée et quasi inaltérable de la population en milliers de sous-groupes. Des tensions se cristallisent en son sein sur des lignes idéologiques, mais aussi géographiques, historiques, et linguistiques (chapitre 1). Il correspond par ses discours, son organisation et sa position vis à vis de l'espace public indien à un « mouvement subalterne », un terme que nous emprunterons ici à la philosophe

Nancy Fraser. Dans la lignée de ses réflexions, il conviendra de revenir dans une perspective critique sur la définition fondamentale de l'espace public qu'a proposée Jürgen Habermas mais aussi sur celle, centrale et floue, de ce qu'est la « société civile ». Cet effort de définition s'impose avant de centrer notre analyse sur des dynamiques précises et des réseaux d'acteurs déterminés : l'évolution de l'écosystème médiatique due à l'essor des NTIC et la nouvelle génération de militants dalits qui a pu s'en emparer (chapitre 2). L'approche de ces acteurs, l'étude de leurs discours et leurs actions ont requis une méthodologie particulière. En effet, la construction d'un terrain double, à la fois sur internet et hors-ligne, en Inde, s'est présentée comme la méthode la plus à même de saisir la constitution de cette communauté militante, qu'il convient de désigner comme une nouvelle élite : ses liens avec les anciennes générations et la diaspora, sa répartition sur le territoire indien, ses rapports aux médias et ses grandes caractéristiques sociologiques. 2014 et 2015 ont constitué des périodes d'observations marquées par des va-et-vient entre internet et l'arène physique de mon objet d'étude, mais aussi entre ses manifestations empiriques et des réajustements théoriques nécessaires. Ce processus itératif a par ailleurs nourri une importante démarche réflexive (en questionnant ma place par rapport à ce réseau d'activistes, ses discours et mobilisations) qui interroge la viabilité de l'impératif wébérien de « neutralité axiologique » (chapitre 3).

Ensuite, un deuxième temps sera consacré à l'analyse des rapports qu'entretiennent les militants dalits aux médias. Il permettra de comprendre et de mettre en perspective les liens, les tensions et les points de fracture qui ont pu advenir entre ce milieu militant et les grands journaux indiens. Cela imposera d'explorer l'histoire de leurs rapports avec les médias de masse et leurs traditions internes de médias vernaculaires. Mise en perspective, l'évolution de leurs pratiques médiatiques pourra revêtir un intérêt d'ordre généalogique ; mais elle s'avère aussi nécessaire à l'étude des discours qui s'étoffent au sein de l'espace public et qui se construisent dans ses marges. Ainsi, plusieurs tendances se dévoilent : un cadrage essentiellement victimaire apposé par les médias de masse sur les populations de basses castes couplé à l'absence des dalits dans les rédactions, et en miroir un rejet de la parole médiatique *mainstream* par la communauté militante (chapitre 4). Incapable de se reconnaître dans les colonnes des grands journaux, cette dernière a trouvé en ligne une possibilité de repli et de déploiement. Au tournant des années 2000, de petits groupes de militants étudiants ont ainsi peu à peu commencé à s'exprimer en ligne, où ils ont rejoint les voix de leurs pairs membres de la diaspora. Leurs discours s'y sont déployés en tuilage : des

listes de diffusions aux réseaux sociaux numériques, en passant par les blogs. Chacune de ces nouvelles plateformes, caractérisée par des outils sociotechniques propres, a contribué à faire émerger une « technoélite » dalit, géographiquement éparses, et dont les membres peuvent construire une culture militante commune (chapitre 5).

Enfin, un dernier temps sera consacré au rapport de ces militants aux espaces publics et communautaires. Un nouvel éclairage sera ainsi fait sur l'investissement d'internet comme lieu de construction d'une mémoire collective, mais aussi d'une nouvelle géographie militante porteuse d'actions collectives qui se déploient désormais sur plusieurs espaces et temporalités. Mais les outils sociotechniques du web sont aussi les révélateurs d'enjeux de cohésion et de représentation auxquels cette communauté est confrontée du fait de la présence en ligne de leurs ennemis idéologiques, et de son hétérogénéité intrinsèque (chapitre 6). Les nouveaux chemins qu'elle trace vers l'espace public sont sinueux**,** et la position des porte-paroles qui en émergent apparait particulièrement complexe. Néanmoins, des voix subalternes commencent à se faire peu à peu entendre. Ces discours ne sont pas toujours le fruit d'une délibération, ne font pas l'unanimité, et sont souvent contraints de passer sous les fourches caudines de légitimités antagonistes, entre base militante et piliers de la société civile (chapitre 7).

Tous, pourtant, contribuent à redessiner les frontières de l'espace public, la diversité des discours et représentations sociales en son sein.

Chapitre 1. Le mouvement dalit : fruit complexe de la société indienne et de son système « d'inégalités graduées »

I. La société indienne, au-delà de « la plus grande démocratie du monde »

L'aporie démocratique, qui met face à face idéaux d'égalité et de liberté dans le cadre d'un état de droit, est un sujet on ne peut plus classique de philosophie politique. Cette expression constitue une sorte de marronnier du genre, capable depuis des générations de donner du grain à moudre aux étudiants de philosophie, et plus généralement aux citoyens des sociétés modernes, bourgeoises et libérales.

Si ses termes fondamentaux demeurent inchangés, cette problématique prend une nouvelle ampleur une fois transposée à la société indienne. En effet, l'Inde s'est imposée depuis quelques décennies dans notre imaginaire collectif comme le pays des superlatifs. Sans que l'on sache trop ce que cela signifie, on la présente comme le pays de la hiérarchie sociale indépassable, que l'on se plait à définir dans le flou de la « tradition » et de la « spiritualité » ; parfois encore, on la peint comme une terre contrastée de misère sociale et de croissance exponentielle, nourrie à grand renfort de « nouvelle Silicon Valley » et de *Shining India*[12] ; surtout, ne s'agit-il pas comme il nous l'est rappelé tous les cinq ans, de « la plus grande démocratie du monde » ? En droit, cette qualification se vérifie sans doute grâce à un certain nombre d'attributs. En premier lieu, son système parlementaire repose sur des élections démocratiques au suffrage universel, généralement marquées par un fort taux de participation (les élections générales au Parlement de 2014 ont rassemblé huit-cent-trente-quatre millions de votants, soit un taux de participation de 66,44% (Election Commission of India 2015), et qui aboutissent à une alternance régulière des partis au pouvoir. Ensuite, la séparation des pouvoirs y est assurée, avec un pouvoir judiciaire autonome. Quant aux médias, leur offre est florissante. Le nombre de titres de presse n'a cessé de croître au cours des trente dernières années : en anglais, en hindi ou en langues vernaculaires, ils constituent aujourd'hui le cœur d'un environnement médiatique indien qui se diversifie avec des

[12] Slogan popularisé par le parti nationaliste du BJP (Bharatyia Janata Party) lors de la campagne éléctorale de 2001.

propositions de plus en plus nombreuses sur les plateformes audiovisuelles et sur internet[13]. Ce milieu médiatique s'inscrit dans une logique de marché concurrentielle, et son indépendance des instances de pouvoir gouvernementales n'empêchent pas les titres qui le constituent d'être rattachés à de grands groupes privés susceptibles d'avoir sur leur ligne éditoriale une certaine influence. Cette concentration est particulièrement forte pour l'offre audiovisuelle payante et les supports en ligne[14] (Noam et Concentration Collaboration 2016). Quoiqu'il en soit, la presse indienne apparait à la fois comme influente et indépendante du pouvoir politique.

L'une des principales raisons pour lesquelles la question démocratique prend une saveur particulière dans le cadre indien est la prégnance du système de castes. Dans un discours célèbre prononcé devant l'Assemblée Constituante de la toute jeune République Fédérale le 25 novembre 1949, Bhim Rao Ambedkar souligna avec justesse la contradiction que la société indienne devait affronter après l'Indépendance :

> *« La démocratie politique ne peut pas durer à moins qu'elle n'ait comme fondement une démocratie sociale. (…) Le 26 janvier 1950, nous allons entrer dans une vie de contradictions. Dans le monde politique nous connaîtrons l'égalité et dans la vie sociale et économique l'inégalité*[15]*. »* (Ambedkar 1949a)

Son discours doit être perçu avec d'autant plus de poids qu'il s'exprimait ainsi en tant que principal rédacteur de la Constitution Indienne, et en tant qu'intellectuel majeur issu d'une caste intouchable de l'État du Maharashtra, celle des Mahars. L'histoire lui a donné raison, faisant de ce pays « *un cas extrême de démocratie politique sans démocratie sociale* » (Jaffrelot 2003, p. 3).

Bien entendu, l'Inde n'a pas le monopole de la stratification. Mais le système de castes représente un ordre bien particulier de hiérarchisation des groupes sociaux. Ce premier

[13] La présentation plus précise des médias indiens fera l'objet d'un développement ultérieur (chapitre 4).
[14] Notons qu'il n'existe pas de lois permettant de réguler les monopoles horizontaux au sein de l'industrie médiatique indienne.
[15] Traduction de l'extrait suivant : *« Political democracy cannot last unless there lies at the base of it social democracy. (…)On the 26th of January 1950, we are going to enter a life of contradictions. In politics we will have equality and in social and economic life we will have inequality »*

chapitre a vocation à guider le lecteur au sein de structures qu'il peut être complexe d'appréhender. Il ne s'agit pas de fournir une réflexion exhaustive quant à la confrontation entre castes et démocratie - plusieurs doctorats n'y suffiraient probablement pas. Nous n'aspirons pas non plus à présenter une étude sociologique complète du système de castes. De nombreux chercheurs en sciences sociales s'y sont déjà attachés[16]. Cependant, nous nourrissons comme principale ambition de fournir les éléments nécessaires à l'appréhension du mouvement choisi ici pour objet d'étude : le mouvement *dalit*. Porté par et pour les populations considérées comme « intouchables », ce mouvement lutte pour le respect de leurs droits les plus élémentaires et contre les différents types de domination qui leur sont imposés par la société de castes. Leur action correspond d'une certaine manière à la cristallisation dans le champ des espaces publics national et international, de l'aporie démocratique indienne : en cerner les principaux éléments s'impose donc comme une première étape impérative à ce travail de recherche, ainsi qu'à son suivi.

A. Retour sur les théorisations du système de castes

Complexe et éloigné de la façon d'appréhender le monde social dans lequel nous avons baigné en occident, il semble difficile d'échapper à un certain nombre de généralités lorsqu'il s'agit de présenter le système de castes en quelques paragraphes introductifs d'une thèse de doctorat. Plusieurs textes fondateurs peuvent néanmoins nous aider à en saisir ses principes organisateurs. La théorisation qu'a proposée Louis Dumont de la société hindoue, aussi datée puisse-t-elle sembler, compte sans doute parmi les textes les plus influents du XXe siècle. Confrontation du chercheur à ce qu'il considère comme une forme d'altérité absolue, illustration du holisme théorique et méthodologique, génie du titre, Homo Hierarchicus a marqué les sciences sociales contemporaines. Dumont y expose une division de la société qui repose sur une hiérarchie claire, trouvant ses sources dans les textes sacrés de l'hindouisme : elle consiste en un régime de mariage endogame strict ainsi qu'une division du travail qui impose à chacun, en même temps qu'elle leur assure, de faire partie d'un « corps » social qui ne saurait fonctionner sans l'un de ses membres (Dumont 1966). Les textes védiques recourent de fait à une métaphore organique, instituant une correspondance entre chaque partie du corps et une catégorie sociale. Au sommet, la bouche

[16] Se référer notamment aux travaux de M.N. Srinivas (Srinivas 1957), A. Béteille (Béteille 1995), L. Dumont (Dumont 1966), plus récemment à ceux de S. Jodhka (Jodhka 2015), C. Jaffrelot (Jaffrelot 2002), et plus spécifiquement sur l'intouchabilité les travaux de G. Omvedt (Omvedt 1995), E. Zelliot (Zelliot 2001), ou encore N. Jaoul (Jaoul 2014), R. Deliège (Deliège 1995), et H. Gorringe (Gorringe et Rafanell 2007).

incarnée dans le monde social par les *Brahmanes* en charge des fonctions cléricales ; puis les bras, par les guerriers et les princes (les *Kshatryias*) ; les cuisses, par les fonctions marchandes (*Vayshias*) ; et enfin les pieds, par les serviteurs et paysans (les *Shudras*). En dehors du système de castes sont reléguées les populations considérées comme « intouchables », jugées les plus impures du fait des tâches ingrates qui leurs sont attribuées et métaphoriquement foulées au pied par le reste de la société. La hiérarchie entre ces méta-catégories issues des textes, appelées *varnas* (terme qui signifie « couleurs »), est ainsi illustrée par une image chargée de sens que l'on peut lire comme une voie de justification des inégalités qu'elle promeut.

Une division sociale plus fine que celle des *varnas* est à l'œuvre au sein du monde social hindou : celle des castes, dont on dénombre plusieurs milliers sur l'ensemble du territoire indien. La dénomination de ces *jatis*[17] et leur place dans la hiérarchie sociale s'inscrivent au niveau local et sont traditionnellement rattachées à un corps de métier ou une activité sociale spécifique. Le degré de pureté estimée de cette dernière détermine son statut au sein du corps social. Comme le résume André Béteille, *« le terme jati se réfère plutôt aux unités qui constituent le système – les castes et les communautés – que le système compris comme un tout. (…) Tandis que le terme varna se réfère de façon primaire à l'ordre et la classification, la référence primaire de jati est la naissance et l'identité sociale assignée par la naissance. Elle est pensée comme quelque chose de naturel, dont les membres partagent une substance commune, que le sens de cette dernière soit fort ou faible selon la façon dont le groupe est conçu. Les jatis, contrairement aux classes, sont pensées comme des divisions organiques, auto-générées, et qui se reproduisent d'elles-mêmes.*[18] *»* (Béteille 1995, p. 22). Les *jatis* bien plus que les *varnas*, impliquent l'existence d'une identité collective spécifique à un groupe social (large ou restreint) et une forme d'ethnicité[19] ravivée lors des étapes clés de la vie des individus, comme le mariage.

[17] Dans la suite de ce travail j'utiliserai indistinctement les termes « castes » et « jatis ». Le terme « jati » peut également être traduit du sanskrit par le mot « naissance ».

[18] Traduction personnelle de l'extrait suivant : *« the term jati refers more to the units that constituted the system – the castes and communities – than to the system viewed as a whole. (…) Whereas varna refers primarily to order and classification, the primary reference of jati is to birth and the social identity ascribed by birth. It is thought of as a natural kind whose members share a common substance, although the sense of that may be weak or strong, depending on how broadly the group is conceived. Jatis, unlike classes, are thought of as organic divisions, self-generated and self-reproducing. »*.
En-dehors des textes et extraits mis en exergue dans leur version originale pour leur importance de première main, les citations directement inclues dans le corps du texte seront susceptibles d'avoir fait l'objet d'une traduction. Dans le cas d'une traduction personnelle, cela sera mentionné en note de bas de page, suivi de l'extrait original en question.

[19] Béteille utilise dans son texte le terme « ethnicity ».

Elles demeurent particulièrement complexes à définir du fait de leur multiplicité et de leur inscription dans un entrelacs d'interdépendances sociales. Face à cette difficulté, Dumont s'attache aussi à comprendre et caractériser ce système d'organisation comme une *« idéologie »* (Dumont 1966, p. 35), *« un système d'idées et de valeurs »* (Dumont 1966) qui tient avant tout à son enracinement territorial local : *« bien plus qu'un « groupe » (...), une caste est un état d'esprit »* (*Ibid.*). Bien qu'il s'agisse d'éléments unitaires, elles n'ont de signification que par rapport au tout qu'elles composent, et plus spécifiquement par rapport aux castes qui leurs sont directement supérieures et directement inférieures. De plus, la superposition de la hiérarchie des *varnas* au système de castes revêt différentes implications sociales selon les territoires où elle se déploie. En effet, la caste et son positionnement dans l'échelle sociale sont déterminés au niveau local (à l'échelle du village, du district, tout au plus de la région) au regard des autres castes en co-présence. Leur représentation sur l'ensemble du territoire indien n'est absolument pas uniforme – il y a par exemple beaucoup moins de castes intermédiaires (c'est à dire appartenant à la *varna* des Vaishyas ou représentant les castes les plus élevées de la *varna* des Shudras) au Tamil Nadu qu'en Uttar Pradesh : l'ordre des *varnas* apposé sur le système de hiérarchie locale des castes n'a donc pas la même prégnance selon l'environnement dans lequel chaque individu évolue, et la notion de caste « inférieure » ou « supérieure » demeure relativement floue.

Le concept de « caste dominante » constitue une bonne illustration du statut mouvant des castes et des divers facteurs de hiérarchie sociale existant à l'échelle locale. L'anthropologue indien M.N. Srinivas en est à l'origine et sa lecture permet de voir combien il est fondamental à la juste compréhension de la société indienne. Il l'a d'abord utilisé dans les années 1950, dans le cadre d'une étude sur le village de Rampura qui se situe dans la province de Mysore (dans l'actuel Karnataka), et désigne de la sorte une caste qui sans être nécessairement de haut rang rituel jouit d'une influence qui recouvre de très nombreux domaines, de la résolution des querelles de villages aux styles de vie et pratiques matrimoniales. Quatre éléments principaux contribuent à la domination d'une caste sur une collectivité : sa prépondérance numérique, sa prospérité économique, un statut qui ne soit pas trop bas dans l'ordre hiérarchique général (l'intouchabilité y constituant une barrière infranchissable), et un niveau d'éducation relativement élevé parmi ses membres. De tous, c'est le facteur numérique qui est le plus déterminant dans la capacité d'influence des castes : leur répartition varie énormément entre les villages, et avec elle leur statut d'une localité l'autre. Srinivas a particulièrement étudié une caste dominante de Shudras (désignée dans

ses écrits par le terme *« peasants »,* « paysans »), ce qui lui a permis de souligner la distinction susmentionnée entre l'ordre des *varnas* et la position de pouvoir locale des castes : *« en termes de varna, ce sont des Shudras, la quatrième catégorie de l'ensemble de la hiérarchie qui a cours sur le territoire indien. Mais cela ne signifie que peu de chose à Rampura où il n'y a pas de «réels» Kshatriyas ou Vaishyas ».* Et de continuer, quelques paragraphes plus loin : *« la position rituelle élevée qu'occupe le Brahmane ne le libère pas du contrôle séculier de la caste dominante.*[20] *»* (Srinivas 1959, p. 3-8).

Bien que sa définition des « castes dominantes » ait été critiquée pour son incomplétude, notamment par T.K Oommen (Oommen 1970), le travail de Srinivas continue d'être au fondement de la compréhension des dynamiques de castes dans l'Inde contemporaine. Nous pouvons notamment mentionner les récents travaux de Dalal Benbabaali, qui en se penchant sur la caste des Kamma en Andhra Pradesh, a œuvré à l'actualisation du concept (Benbabaali 2013). À l'aune de l'urbanisation rapide et des mobilités socio-spatiales accrues, elle souligne ainsi qu'une caste n'est plus dominante simplement dans un village mais peut le devenir à l'échelle d'un État, où sa sphère d'influence opère une mue hégémonique, ajoutant domination politique et culturelle à son assise économique.

Au niveau local, les interactions déterminées conjointement par l'ordre hiérarchique des castes et l'existence de groupes dominants peuvent être appréhendées par le biais du système *jajmani*. Ce dernier peut être défini comme une relation de clientélisme instituée entre maisonnées domestiques. Il s'agit d'un système d'échanges nécessaires inter-castes, liés à des occupations traditionnelles, en dehors des échanges marchands et rattachés au mode de production pré-industriel. Le terme *jajmani* est d'ailleurs dérivé du terme védique *yajman*, qui peut être traduit par le syntagme « patron sacrificiel », et désigne un chef de famille qui embauche différents *kamins,* ou *kam karne-wale* (« servants ») : du Brahmane en charge de la tenue des offices religieux, aux travailleurs de basse caste. Le *jajman* est généralement issu d'une famille de propriétaires terriens appartenant à une caste dominante et hérite par filiation de son statut, ce qui permet d'asseoir la pérennité de ce système. De fait, comme pour toute forme de réciprocité préindustrielle, l'aliénation des servants s'accompagne pour eux d'une forme de protection héréditaire. Dans son étude ethnographique réalisée dans les années 1930 dans un village de la région de Lucknow, William H. Wiser décrit ce système

[20] Traductions personnelles de : *« in terms of varna they are Shudras, the fourth category in the all-India hierarchy. But this doesn't mean much in Rampura as there are no « genuine » Kshatriyas or Vaishyas » ; « the high ritual position which the Brahmin occupies does not free him from the secular control of the dominant caste ».*

compensatoire institué par l'existence du jajman qui peut parfois devenir le « *kam-karne wale* » : *« chaque caste du village à un moment de l'année se doit de rendre un certain type de service à chacune des autres castes*[21] *»* (Wiser 1936, p. 6). Ainsi le charpentier doit-il se tenir prêt à réparer les charrues des paysans à tout moment pendant les semailles ; à la saison des récoltes, il recevra en échange un poids prédéterminé des denrées produites sur chacune des parcelles cultivées par ses « clients » - qu'il ait eu à y intervenir ou non. Dans le système *jajmani*, les basses castes entre elles ont des rapports symétriques d'échanges de services simples : ainsi n'y a-t-il pas, entre le potier, le barbier et le lavandier, d'échange pécuniaire prévu en supplément du service réalisé.

La pratique du système *jajmani* ne relève pas à proprement parler de la matérialisation par un système d'organisation économique et sociale de préceptes strictement religieux. Dans son article « l'Ethnographie contre l'Idéologie », Robert Deliège s'en prend à juste titre à l'idée d'un lien direct entre les textes védiques et la religion vécue, dénonçant la *« pusillanimité intellectuelle »* de certains ethnologues qui maintiendraient cette mythologie par besoin de légitimer leur pensée face aux travaux des sanskritistes tout-puissants (Deliège 2001, p. 3). Il présente Dumont comme le chantre de la promotion de cette continuité texte-expérience, nous ayant livré des écrits dont l'aspect remarquable tiendrait avant tout à leur capacité à satisfaire *« nos soifs d'exotisme et d'intelligence »* (*Ibid.*, p. 5)[22]. Outre quelques saillies rhétoriques, l'un des principaux points de crispation de Deliège face aux théories formulées par les indianistes classiques est l'indépassabilité apparente des notions de pur et d'impur, qui empêche de considérer l'expérience face aux textes, contribuant à masquer la réalité des relations d'interdépendances sociales et économiques dans l'Inde des villes et des villages.

La raison pour laquelle cet article nous intéresse particulièrement réside dans le travail de terrain effectué par Robert Deliège parmi les communautés intouchables de villages du Tamil Nadu – centré sur les communautés Periyar et Pallar – et croisé avec des données similaires recueillies dans le nord du pays : l'idée promue par les textes d'un ordre universel traversant la société hindoue ne coïncide pas avec la réalité vécue par la majorité des petites gens qui évoluent en son sein. En réalité, la très grande majorité des populations

[21] Traduction personnelle de : « *each caste of the village at some time during the year is expected to render a fixed type of service to each other caste* ».
[22] Deliège lui reproche également dans ce texte certaines imprécisions, comme la confusion plusieurs fois réitérée dans Homo Hierarchicus entre « rituel » et « religieux ».

intouchables n'entretient pas de rapport particulièrement spirituel à l'ordre social, et quasiment aucun ne se contente de son rang au nom d'un au-delà inconnu, résolu qu'il serait à espérer une meilleure allocation des places lors d'un prochain cycle de réincarnation. Ils sont pour la plupart maintenus dans une simple logique de survie, et travaillent à la subsistance de leur famille. Le système *jajmani* ne serait-il pour autant qu'une « *fiction anthropologique* » (*Ibid.*, p. 13) ?

Ces deux visions ne sont pas irréconciliables ou strictement incompatibles : si les analyses textuelles permettent d'appréhender les logiques de justification de l'ordre social, notamment déployées par les hautes castes et régissant en grande partie les fondements des pratiques endogames, la société hindoue et le système *jajmani* peuvent et doivent être analysés à l'aune des individus, de l'économie, de la violence sociale et politique. Ainsi, au cœur de la dynamique de désintégration de ce système à partir du XIX^{e} siècle, git le changement de modèle économique amorcé sous l'Empire Britannique - notamment les nouvelles formes de taxation des revenus de la terre, et le passage d'une logique d'autosuffisance villageoise à celle d'une économie de marché intégrée aux niveaux national et global.

Vestiges de ce système, beaucoup des populations intouchables sont pourtant encore aujourd'hui contraintes de garder leurs occupations, aussi nécessaires que relevant d'une impensable pratique pour les strates de la société qui leurs sont supérieures ; si le presseur d'huile a pu devenir gérant d'un commerce quelconque dans la ville voisine, restent au village les charognes à équarrir, les latrines à récurer, et les naissances qui requièrent des sages-femmes attentives[23]. Les tensions et violences inter-castes qui s'étalent régulièrement dans les colonnes de certains journaux semblent souvent jaillir de frictions économiques, et touchent particulièrement les populations intouchables. En réalité, elles se trouvent au carrefour de ces différentes sources de légitimation de pouvoir socio-économique et de construction identitaire. Ainsi, c'est souvent lorsque des familles de castes intouchables aspirent à une trajectoire d'ascension sociale, affirmant par exemple un droit d'accès à la propriété, qu'ont lieu les molestations et autres incendies volontaires, souvent menés par des castes dominantes locales qui craignent de voir leur privilège menacé. Ces éclats de violence liés à des enjeux profondément économiques, se trouvent attisés par l'appartenance à une caste spécifique, gonflée des réflexes identitaires qu'elle implique.

[23] Dans la tradition hindoue, donner naissance entache la femme d'une impureté passagère ; il est par conséquent logique que la principale profession qui y est liée soit reléguée dans le champ d'activité des intouchables.

La confrontation de ces différentes approches et analyses du système de castes nous incite à privilégier, dans le cadre d'un travail de sociologie, une approche par le terrain[24] à celle par les livres (Béteille 1995), de façon à questionner la relation entre caste, aspiration démocratique et mobilisation sociale de façon concrète (Jodhka 2015). Un dernier élément essentiel à la compréhension du système de castes doit cependant être ajouté : le champ des affects, qui nous aide à percevoir les mécanismes d'intériorisation de la hiérarchie des castes, véritables chevilles ouvrières de sa reproduction (Bouglé 2010)[25].

B. « La haine et le mépris » permis par l'institutionnalisation de l'inégalité graduée

Plusieurs expressions ont été façonnées par les chercheurs en sciences sociales pour définir la nature des inégalités instituées par le système de castes (André Béteille parle par exemple d'«*inégalité cumulative* » (Béteille 1971)). Il semble pertinent de se tourner ici vers les discours de Bhim Rao Ambedkar, figure de proue de la défense des intouchables, qui parlait d'« *inégalité graduée* », soulignant lui aussi la puissance des affects pour analyser la reproduction de ces entités sociales. Par la puissance de son analyse politique et sociologique, mais aussi par l'influence qu'il a eue sur le mouvement qui servira de cas d'étude tout au long de ce travail de thèse, Ambedkar s'impose comme une référence absolument essentielle à la compréhension d'un tel système. Ses écrits ont souvent été mis de côté dans le champ académique, l'histoire et l'imaginaire collectif l'ayant relégué au rang de juriste brillant, de principal architecte de la Constitution de 1950 et leader des communautés intouchables (parfois limitant même sa sphère d'influence à la communauté Mahar, dont il était issu). Pourtant, ses travaux marquent par leur indéniable brillance sociologique, amenant l'anthropologue Olivier Herrenschmidt à le considérer comme une incarnation *« de la figure réconciliée du savant et du politique, (…) qui, pour Max Weber, paraissait impossible »* (Herrenschmidt 1996, p. 6).

Ambedkar perçoit dans le système de castes la version aboutie d'un système interne de différenciation par petits écarts, ceux-là mêmes qui permettent de déterminer l'identique de l'autre, clé d'une intolérance indépassable et d'une logique de privilèges gradués qu'il est impossible de renverser – *« la constitution de l'Autre en Autre absolu et exécré par le*

[24] Voir le texte fondateur de M.N Srinivas, « Varna and Caste », et son analyse qui oppose « filed-view » à « book-view ».

[25] Cette attention portée aux processus d'autocontrôle est bien antérieure à l'analyse des « techniques de soi » foucaldiennes, desquelles elle peut être rapprochée.

regard qui est porté sur lui », comme le formule Françoise Héritier dans son texte sur les fondements de la violence, dans lequel elle se réfère d'une manière passionnante à l'analyse ambedkarienne de la société hindoue (Héritier 2003, p. 17). Celle-ci repose sur deux piliers majeurs : d'abord un continuum hiérarchique qui traverse du plus haut au plus bas statut l'ensemble du corps social, impliquant la pratique de l'intouchabilité au sein même des communautés perçues comme « intouchables ». Ensuite, l'expression de cette hiérarchie *« dans le religieux, dont fait partie le langage du pur et de l'impur »* (Herrenschmidt 1996, p. 3). Or, Ambedkar va plus loin que les lectures académiques classiques. D'après lui l'ordre hindou impose une hiérarchie aux fondements religieux, édictée par le Brahmane, *« détenteur du monopole du savoir et du savoir-faire religieux, qui a le pouvoir absolu d'attribuer à chacun son statut »* (*Ibid.*, p. 8). Le coup de maître des populations jouissant du plus haut statut social a été de transformer par l'intermédiaire d'écrits révélés des inégalités sociales de fait en un idéal cosmique et religieux, présenté comme la source d'un état de droit imposé à tous :

> *« le Purusha Sukta*[26] *est une production unique de l'intellect humain (…). Le schéma présenté par le Purusha Sukta est le seul cas dans lequel le réel est élevé au niveau de dignité d'un idéal. Voici le premier trait singulier du modèle avancé dans le Purusha Sukta. En deuxième lieu, aucune communauté n'a concédé d'effet légal à un état de classe de facto, en l'acceptant comme une implication de jure qui aurait été rattachée à un idéal de société.*[27] *»* (Ambedkar 1949b)

Cette organisation ne se contente pas d'instaurer une division du travail ; elle implique une « *division des travailleurs* »[28] (Ambedkar 1936) et institue une psychologie sociale, qui repose sur les petits écarts distinctifs entre castes. L'identité de chaque caste y est assurée

[26] Le Purusha Sukta est un passage des textes sacrés hindous (l'hymne 10.90 des Rig Vedas), consacré à l'ordre cosmique et qui narre la naissance des quatre varnas qui compose la société hindoue, de la bouche, des bras, des cuisses et des pieds du Virat (ordre cosmique). Le verset en question a été contesté par plusieurs scientifique, dont le philologue Max Müller, qui y voyait une corruption ou un ajout tardif au texte initial, à la période médiévale.

[27] *Traduction de l'extrait suivant : « The Purusha Sukta is a unique production of the human intellect (…). The scheme of the Purusha Sukta is the only instance in which the real is elevated to the dignity of an ideal. This is the first unique feature of the scheme set forth in the Purusha Sukta. Secondly, no community has given the de facto state of class composition a legal effect by accepting it as a de jure connotation of an ideal society »*

[28] Il souligne ainsi dans Annihilation of Caste : « the caste system is not merely a division of labour. *It is also a division of labourers* (…) The caste system is not merely a division of labourers – which is quite different from division of labour- it is a hierarchy within which the divisions of labourers are graded one above the other » (italiques dans le texte) : c'est selon lui ce qui rend inapplicable une lecture marxiste de la société indienne (*ibid.*, p.233-234, section 4.1).

contre celle de chaque autre, « *développant la culture de ce que l'on pourrait appeler l'obsession de la petite différence* » (Herrenschmidt 1996) ; et chaque groupe, sauf la petite minorité qui s'y trouve au fin fond, bénéficie d'un certain privilège. Dans ces conditions aucune perspective de renversement du pouvoir en place ne semble possible.

> *« Tous ont des griefs à l'encontre des plus élevés et souhaiteraient les voir chuter. Mais ils n'uniront pas leurs forces. Celui qui occupe un très haut statut social est impatient de se débarrasser de celui qui se trouve au-dessus de lui, mais ne souhaite pas s'allier avec ceux qui occupent une place élevée, moyenne ou basse, de peur qu'ils ne se hissent à son niveau et atteignent un rang équivalent au sien. Celui qui se trouve en bas est désireux de faire chuter ceux qui ont un statut supérieur au sien, mais ne ferait pas cause commune avec plus bas que lui de peur que ceux-ci n'obtiennent un rang plus élevé, devenant ainsi ses égaux.*[29]*».* (Ambedkar 1989, p. 101-102)[30].

Ce diagnostic s'étend aux castes d'intouchables, comme peuvent l'illustrer les importantes tensions communautaires existant entre Malas et Madigas au Telangana, ou encore entre Mahars et Mangs au Maharashtra : l'intermariage est prohibé, et parfois l'intériorisation d'une inégalité graduée au sein de ces communautés en fait des ennemis de caste. Un militant Madiga rencontré à Hyderabad, issu de la plus basse caste (celle en charge de nettoyer les latrines) déclarait ainsi au cours d'un entretien que le point de vue d'un Mahar[31] sur le sort de sa communauté n'aurait pas plus de valeur à ses yeux que celle d'un Brahmane.

Conscient de ces divisions manifestement indépassables, Ambedkar n'aura de cesse de durcir ses discours tout au long de sa vie, atteignant un pic en 1933[32], lorsqu'en refusant les

---

[29] Traduction de l'extrait suivant : « *All have grievance against the highest and would like to bring about their downfall. But they will not combine. The higher is anxious to get rid of the highest but does not wish to combine with the high, the low and the lower lest they should reach his level and be his equal. The high wants to over-throw the high that is above him but does not want to join hands with the low and the lower, lest they should rise to his status and become equal to him in rank. The low is anxious to pull down the highest, the higher and the high but he would not make a common cause with the lower for fear the lower gaining a higher status and becoming his equal.* »

[30] Ce texte de référence, « Untouchables or the Children of India's Ghetto » est une collection de réflexions, sous forme d'un manuscrit publié à titre posthume.

[31] Caste intouchable dominante essentiellement dans l'Etat du Maharashtra, dont était par ailleurs issu B.R. Ambedkar.

[32] Soit peu de temps après l'échec de son opposition à Gandhi et la signature du Pacte de Poona. En effet, dans la perspective d'une Inde indépendante, Ambedkar s'était déclaré favorable à l'établissement d'un électorat séparé pour les populations intouchables. En 1932, suite à la deuxième Round Table Conference, le gouvernement

propositions de loi rédigées par le Parti du Congrès pour permettre aux intouchables d'accéder aux temples hindous, il dénonça dans le système de castes *« une échelle ascendante de haine et une échelle descendante de mépris*[33] *»*. Les hautes castes sont haïssables ; les basses castes sont méprisables, quant à l'intouchabilité, elle peut se concevoir comme une sorte de « *nausée* » sociale (*Ibid.,* p. 384).

Outre une révolution théologique et intellectuelle majeure, l'unique possibilité pour ces castes de mettre un terme à ce système d'inégalité graduée est aujourd'hui de lutter pour le respect de leurs droits et garanties constitutionnelles. Or, ils bénéficient désormais d'aides nouvelles : en effet, depuis la promulgation en 1950 de la Constitution, ces populations bénéficient d'un certain nombre d'armes juridiques : l'article 17 de la Constitution abolit l'intouchabilité tout en condamnant sa pratique[34], et l'article 15 interdit les pratiques discriminatoires sur la base de la caste ou du lieu de naissance[35].

De plus, pour améliorer leurs conditions de vie, une série de lois et d'amendements constitutionnels a été mise en place. Nous pouvons notamment mentionner la criminalisation des violences de castes (Untouchability Practices Act, 1955, Scheduled Caste and Scheduled Tribe (Prevention of Atrocities) Act, 1989, The Employment of Manual Scavengers and Construction of Dry Latrines (Prohibition) Act, 1993), la politique de discrimination positive avec l'institution de quotas dans la fonction publique et dans les institutions universitaires publiques, ou encore l'institution par les articles 338-338a d'une commission nationale pour assurer le respect de ces textes. Dans ce texte, nous devrons abandonner dès lors l'emploi du terme « intouchable », et lui préférer d'autres mots (« castes répertoriées » et « dalit ») pour désigner ces populations : ce choix de vocabulaire suit des logiques de classification administratives et communautaire, que nous allons expliciter ci-après.

---

britannique accorde un électorat séparé à ce qu'il nommait alors les « Depressed Classes ». Radicalement opposé à cette proposition qui risquait selon lui de diviser la communauté hindoue (dans une lettre écrite aux autorités britanniques, il soulignait que ces communautés « are part of an indivisible family »), Gandhi débuta une grève de la faim face à laquelle Ambedkar dû céder. Cette défaite politique fut entérinée le 24 septembre 1932, dans la ville de Poona. Gandhi considérait l'intouchabilité comme un problème religieux bien plus qu'un problème social, et s'est d'ailleurs souvent fait l'écho de la métaphore védique du corps, manière de promouvoir et justifier une certaine forme d'harmonie sociale.

[33] Traduction personnelle de : « an ascending scale of hatred and descending scale of *contempt* ».

[34] « Abolition of Untouchability Untouchability is abolished and its practice in any form is forbidden The enforcement of any disability arising out of Untouchability shall be an offence punishable in accordance with law. »

[35] « Prohibition of discrimination on grounds of religion, race, caste, sex or place of birth »

II. Classification et rejet des populations « intouchables »

Ainsi, les populations intouchables portent le poids cumulé des inégalités graduées du système de castes. Elles n'en forment pas moins un ensemble très disparate, dont la fragmentation est souvent gommée par les typologies dans lesquelles elles sont inscrites. Nous nous pencherons ici particulièrement sur trois visions englobantes, qui nous permettront de mieux cerner ces populations : leur catégorisation administrative, leur rejet par le reste de la population, et les discours militants qui ont émergé à différentes périodes en leur sein.

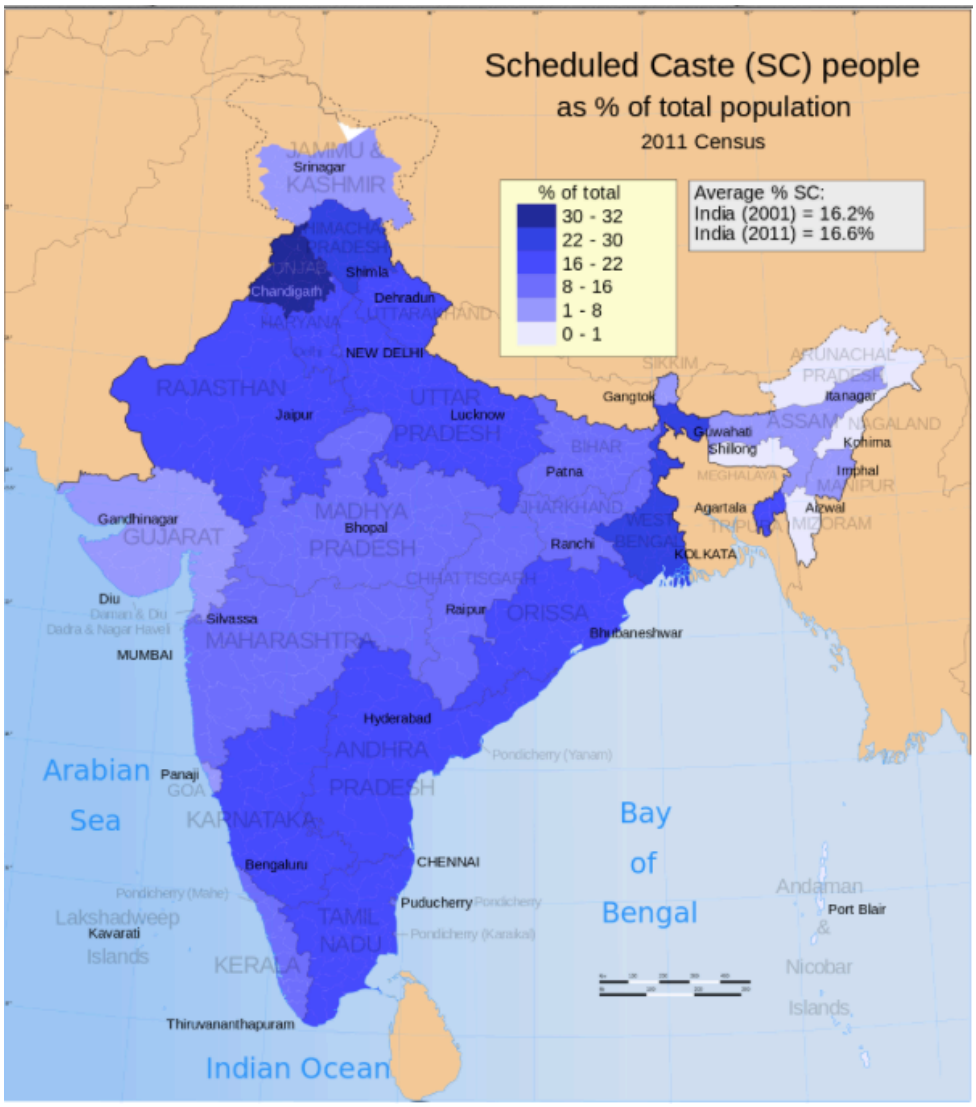
A. La construction sociale de ces catégories par l'administration et les statistiques nationales

Malgré le continuum hiérarchique qui les traverse, l'ensemble des castes anciennement dites « intouchables » a été administrativement regroupé sous le terme de *Scheduled Castes*[36] (castes répertoriées). D'après le dernier recensement officiel, effectué en 2011, les populations SC représentent sur l'ensemble du territoire indien 16,6% de la population[37] (Ministry of Home Affairs 2011) *(voir carte 1)*. Elles ont été les premières à être spécifiquement recensées par l'administration indienne, dans le but de mettre en place des politiques publiques de discrimination positive.

Ces politiques ont débuté sous le British Raj dans le domaine de l'éducation, avec l'organisation dès 1892 d'un premier réseau d'établissements scolaires réservés aux populations intouchables, permettant une croissance relativement forte du taux d'alphabétisation parmi elles (passant d'un niveau nul ou quasi nul à 6,7 et 4,8%, respectivement pour les garçons et filles, en 1921)[38], avant de s'étendre aux administrations. En 1934, suivant la logique de représentation communautaire chère au modèle britannique, 25% des postes administratifs étaient réservés aux musulmans et 8,1% aux autres minorités, dont les populations intouchables. À chaque nouveau recensement et tout au long du XXe siècle, cette part a progressivement augmenté de façon à mieux refléter leur place au sein de la population indienne : en juin 1946, quelques mois avant l'Indépendance, le quota les concernant passe ainsi à 12,8%, à 15% en 1951 pour atteindre aujourd'hui 16,2%.

[36] Nous utiliserons dans la suite de ce texte l'abréviation « SC » pour désigner ces communautés, ou la traduction française suivante de cette expression : « castes répertoriées ».
[37] 201 378 372 personnes; milieu rural : 153 850 848 / milieu urbain : 47 527 524 (source : Indian National Census 2011).
[38] Source : Christophe Jaffrelot, 2003.

Carte 1 : Répartition géographique des castes répartoriées



Source : recensement 2011[39]

La carte 1 témoigne de l'inégale répartition des castes répertoriées sur l'ensemble du territoire indien. L'ensemble des groupes sociaux suit cette logique de répartition : d'où la valeur essentiellement locale de la caste, et de la notion de « caste dominante ».

[39] Le dernier recensement date de 2011, et cette carte n'inclut par conséquent pas un changement administratif important : la séparation de l'État d'Andhra Pradesh (que l'on voit représenté sur cette carte) en deux États distincts : l'Andhra Pradesh qui longe la cote de la baie du Bengale et le Telangana au nord-ouest. Hyderabad restera la capitale des deux États pour dix ans - jusqu'à la fin de la construction de la ville d'Amaravati, prévue en 2024.

Rappelons tout de même que d'après le Scheduled Castes Amendment Act de 1990, les populations qui peuvent bénéficier de ces plans de protection et de promotion sont uniquement celles qui appartiennent aux religions hindoue, sikhe ou bouddhiste – qui représentent respectivement 14%, 30,7 %, et 89,5% de ces communautés[40]. Or, la hiérarchie des castes a traversé les barrières théologiques et est reproduite (de façon légèrement variable) parmi les différents groupes religieux présents sur le sous-continent indien. Il existe par conséquent des intouchables chrétiens ou musulmans (respectivement 0,8% et 8% des membres de ces communautés), qui se trouvent exclus des programmes de discrimination positive.

Une autre limite importante de ces quotas est la perte de vue progressive de ce qu'était leur objectif initial : compenser une discrimination historique importante et assurer un minimum de protection aux minorités les plus vulnérables, dont il apparaissait au moment de l'Indépendance qu'elles ne pourraient rattraper leur retard de développement sans la mise en place de politiques discriminatoires temporaires. Le plus fervent avocat de ces mesures compensatoires était d'ailleurs B.R. Ambedkar, qui les concevait comme une exception transitoire, à surveiller et circonscrire dans le temps, pour éviter qu'elle ne « *supplante la règle* [égalitaire]» (C.A.D 1950). Or, l'histoire récente l'a montré, l'exception s'est révélée pérenne et la démocratie indienne paye aujourd'hui l'ambiguïté problématique d'avoir choisi la caste comme base d'identification du retard socio-économique de sa population (Heredia 2011). Se voulant au service d'une logique émancipatrice visant les plus démunis, ce système portait en lui une série de conséquences politiques et sociales. Ce qui s'apparente à un effet domino s'est fait jour suite à son extension aux castes directement supérieures aux intouchables, définies par l'administration comme *« Other Backward Classes »* (que l'on peut traduire par le syntagme maladroit « autres classes arriérées », auquel nous privilégierons sa version anglophone).

L'expression « Backward Classes » est née à la fin du XIXe siècle à Madras, dont la région

[40] Chiffres 2004-2005 du 61e rapport du NSSO (National Sample Survey Organisation) – organisme qui dépend du Ministry of Statistics and Program Implementation.
C'est l'une des nombreuses sources de critiques du système de « reservations ». Nous n'allons pas développer ici les nombreux débats au sujet du bien-fondé de ce système d'allocation de discrimination positive, qui ne sont pas au cœur de notre sujet. Notons simplement que des tensions émergent très régulièrement : avec des revendications, d'une part du côté des minorités intouchables parmi les communautés religieuses non prises en compte par les textes actuels ; d'autre part par des castes intermédiaires de petits propriétaires terriens, qui face à la chute des revenus agricoles souhaitent bénéficier des quotas mis en place pour les basses castes (Other Backward Castes – OBCs), comme les Jats dans l'Etat de l'Haryana, ou les Patels au Gujarat.

était alors traversée par un mouvement anti-brahmanes emmené par les Shudras, *varna* majoritaire sur l'intégralité du territoire indien, et subdivisée en une multitude de castes aux conditions de vie très diverses : encore aujourd'hui, certaines occupent une activité dite noble (d'agriculteurs par exemple) et une position locale dominante, d'autres sont à peine mieux considérées que les intouchables (comme les barbiers). L'expression « Other Backward Classes », avec son abréviation « OBC »[41], est devenue leur désignation officielle à l'Indépendance, marquant l'ambition nehruvienne d'un détachement de la société de castes. L'Assemblée Constituante a désigné alors une commission en charge de les identifier et de formuler des mesures susceptibles d'améliorer leur condition. En 1980, c'est cette même commission, dirigée à l'époque par B.P. Mandal, qui préconise la mise en place de quotas dans la fonction publique et l'université pour un peu plus des trois-mille-sept-cents castes alors recensées comme telles. Un geste à la portée *« pas tant sociale que politique »* selon Christophe Jaffrelot, qui estime qu'il *« ne s'agissait pas d'abord d'améliorer la condition socio-économique d'une population déshéritée mais de lui faire acquérir une confiance nouvelle dans son rapport au pouvoir, voire de la mobiliser politiquement »* (Jaffrelot 2002, p. 12). C'est bien ce qui se produit en 1989, lorsque l'ensemble très disparate des OBC oppose un front uni aux protestations des hautes castes outrées par une telle proposition, acquérant de ce fait une épaisseur et une conscience politique commune. Les castes répertoriées se rallient alors à leur cause, essentiellement par crainte de voir le bien-fondé de leurs propres quotas contesté. De ce mouvement émergent de nouvelles forces politiques ainsi qu'une nouvelle légitimation de la caste dans l'espace publique : c'est la fameuse *« révolution silencieuse »* ainsi théorisée par Christophe Jaffrelot (2002).

Du côté des castes répertoriées, les conditions de vie de leurs membres ne se sont pas fortement améliorées, mais les quotas ont permis l'émergence d'une petite élite en leur sein dont on retrouve aujourd'hui les émanations dans le monde politique, et notamment dans les rangs du Bahujan Samaj Party (BSP, qui peut être traduit par « parti de la majorité »). Ce parti politique fondé en 1984 sous la houlette de l'activiste et homme politique Kanshi Ram, censé représenter la voix et les intérêts des SC et basses castes, est particulièrement influent dans le nord de l'Inde, et notamment en Uttar Pradesh (le plus grand Etat de l'Union Fédérale Indienne), qu'il a dirigé à plusieurs reprises grâce à des jeux d'alliances et de

[41] Que nous utiliserons dans le reste de ce texte.

coalitions (notamment avec le parti nationaliste hindou BJP [Bharatyia Janata Party]) : en 1995, 1997, 2002-2003 et 2007-2012. La mise en place des politiques de discrimination positive s'est finalement imposée comme un coup à trois bandes : si ses buts primaires n'ont pas été parfaitement atteints, elle a largement contribué à transformer l'arène politique indienne.

Au-delà de cette nouvelle affirmation politique, le système de quotas a récemment dérivé vers la recherche de garanties socio-économiques étatique de la part de certaines castes, qui se mobilisent parfois violemment pour en bénéficier, à l'instar des Patels au Gujarat, ou plus récemment des Jats en Haryana. L'enjeu pour ces castes parfois dominantes dans leur région, est d'être recensées par le gouvernement comme OBC, dont l'ensemble représente désormais plus de 40% de la population indienne[42].

Outre le dévoiement de l'esprit originel de ces politiques de discrimination positive, leur efficacité socio-économique doit également être nuancée. Rares sont les recrues issues des rangs des plus basses castes dans les plus hautes strates de l'appareil administratif : cela peut s'expliquer par le manque de qualification des candidats, mais aussi par un certain manque de bonne volonté de la part des administrateurs en charge du suivi des taux de recrutements communautaires. De fait, si cette politique a permis à plusieurs générations de castes répertoriées depuis l'Indépendance de bénéficier d'un emploi dans la fonction publique, nombreux sont ceux qui y ont exercé et y exercent encore une activité liée à leur statut, comme les activités de nettoyage. En revanche, nous pouvons noter, en observant les tableaux 1 et 2 (ci-dessous) qu'il y a eu une évolution positive entre 1953 et 2004 : en effet, la part des fonctionnaires de première classe (« class 1 » et « class A » dans les tableaux) issus des castes répertoriées est passée de 0,53 à 12,20% au cours de cette période. Or, la hausse relativement faible de cette part (10,25 à 12,20 entre 1994 et 2004) semble correspondre à une consolidation de la petite élite qui s'est formée au sein de ces populations.

De même, si l'écart entre le niveau d'accès à l'école primaire des castes répertoriées et du reste de la population a diminué, les résultats sont moins probants dans le monde

[42] Le Indian National Sample Survey de 2006 estimait que les OBC représentaient 41% de la population indienne.

universitaire, dans lequel plusieurs institutions continuent de passer outre les quotas qu'elles devraient suivre (Desai et Kulkarni 2008).

Tableau 1 : Distribution des castes répertoriées dans les services du gouvernement central (1953-87) (%)

	1953	1961	1963	1967	1974	1980	1987
Class 1	0,53	1,2	1,78	2,08	3,2	4,95	8,23
Class 2	1,29	2,5	2,98	3,1	4,6	8,54	10,47
Class 3	4,52	7,2	9,24	9,33	10,3	13,44	14,46
Class 4	20,52	17,2	17,15	18,18	18,6	19,46	20,09

Source : The Commissioner for Scheduled Castes and Scheduled Tribes. – *Report volume 1*, New Delhi : Udyogshala, 1969, cité dans Christophe Jaffrelot (Jaffrelot 2003).
« Class 1 » correspond aux catégories de postes les plus élevées et les mieux rémunérées de la grille du fonctionnariat.

Tableau 2 : Distribution des castes répertoriées dans les services du gouvernement central (1994-2004) (%)

	1994	1999	2004
Class A	10,25	11,29	12,20
Class B	12,06	12,68	14,50
Class C	15,75	15,78	16,90
Class D	20,47	19,99	18,40
Total	16,9	16,70	17,05

Source : The National Commission of Scheduled Castes – *Report 2004-2005* - *https://data.gov.in/catalog/sc-representation-central-government-services*
« Class A » : correspond au « class 1 » du rapport de 1969.

Enfin, leur mise en place n'a pas toujours été respectée au niveau local, et a souvent été à l'origine de réactions violentes et de tensions inter-castes (*Ibid.*). Premières victimes de ces dernières, les castes répertoriées payent souvent le prix de leur volonté d'émancipation (au-delà des quotas, du fait de leur demande d'accès à la propriété, de meilleures rétributions salariales, ou d'accès aux sources d'eau potable). Les violences à leur encontre, comptabilisées par le National Crime Bureau sous l'étiquette du Prevention of Atrocity Act (1989), ont même connu une augmentation, particulièrement dans certains États du nord du pays comme le Rajasthan, le Bihar, ou l'Uttar Pradesh. Les cartes 2 et 3 illustrent cette tendance. Une superposition de celles-ci avec la carte 1 permet par ailleurs de tirer une corrélation claire entre les régions où les populations répertoriées sont les plus nombreuses, et celles où les violences à leur égard sont les plus fortes. De fait, il s'agit des zones

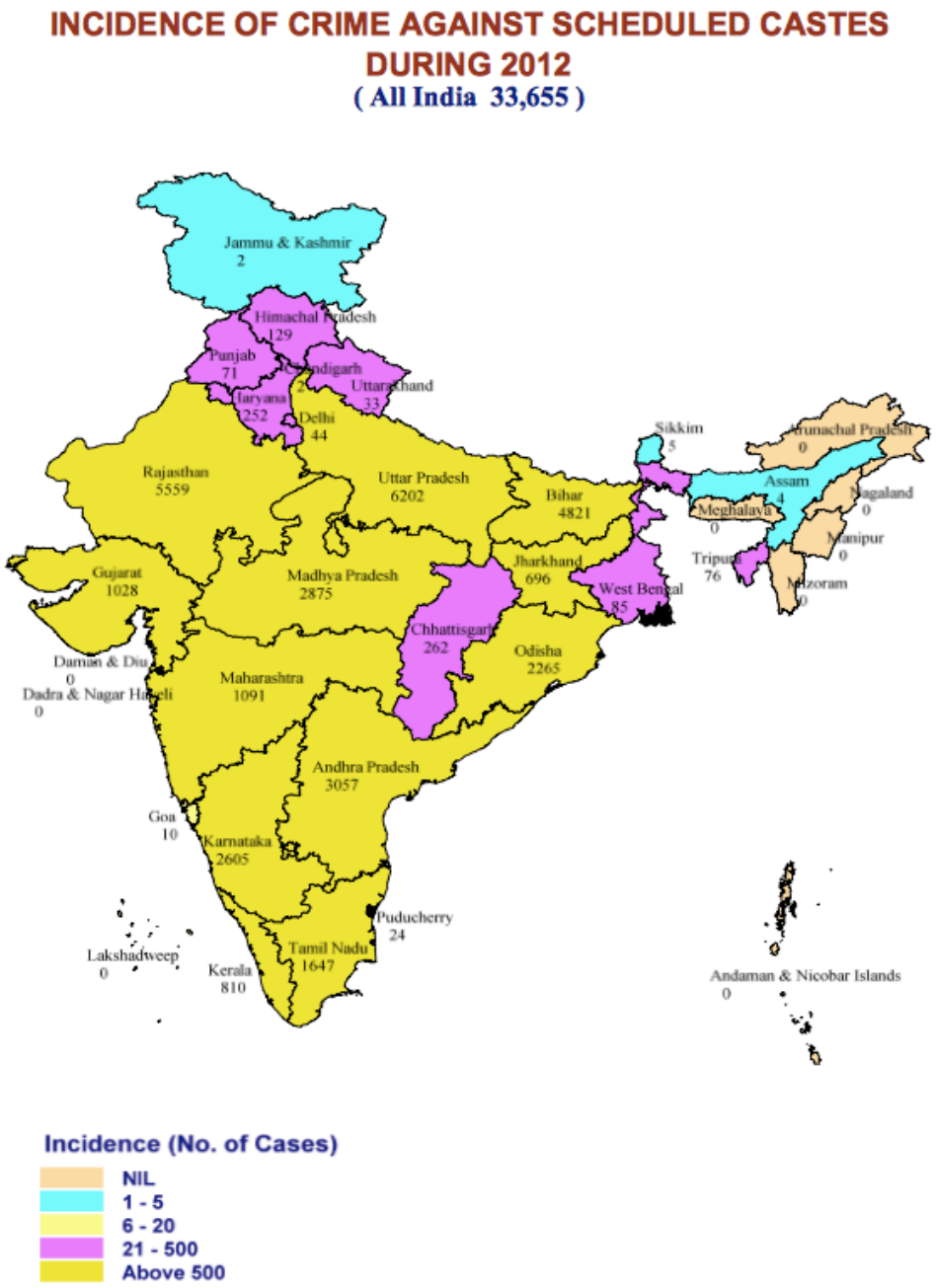
géographiques dans lesquelles une meilleure organisation des revendications qu'elles portent est possible et représente une menace beaucoup plus directe vis-à-vis du statu quo.

Nulle surprise dès lors de lire le constat d'échec suivant, dans le rapport 2010-2011 de la Commission Nationale pour les SC (NCSC) :

> *« Qu'ont signifié soixante-quatre ans « d'indépendance » pour les pauvres et les opprimés ? Une façon acide d'évaluer nos processus de développements et prises de décision est de regarder si ces processus ont permis aux castes répertoriées (« intouchables ») d'atteindre la dignité humaine, la justice sociale et l'égalité. Quelques rares contacts avec les vies de ces intouchables suffisent à prouver le contraire. Malgré des garanties constitutionnelles, des législations protectrices et des programmes de développement, la vaste majorité des membres de cette communauté continue de vivre dans la pauvreté, souffre d'exclusion sociale et est la cible d'atrocités épouvantables. Rares sont ceux qui sont propriétaires de ressources productives.*
>
> *Malgré les efforts sérieux de certains braves, leurs nombreux soutiens et partisans et malgré la présence de l'Article 17 de la Constitution et l'Untouchability Act, la pratique de l'intouchabilité marque toujours profondément les modes de comportement traditionnels. Ajoutons à cela le sabotage social correspondant, mené par les « forces obscures » de la société indienne*[43]*. »*

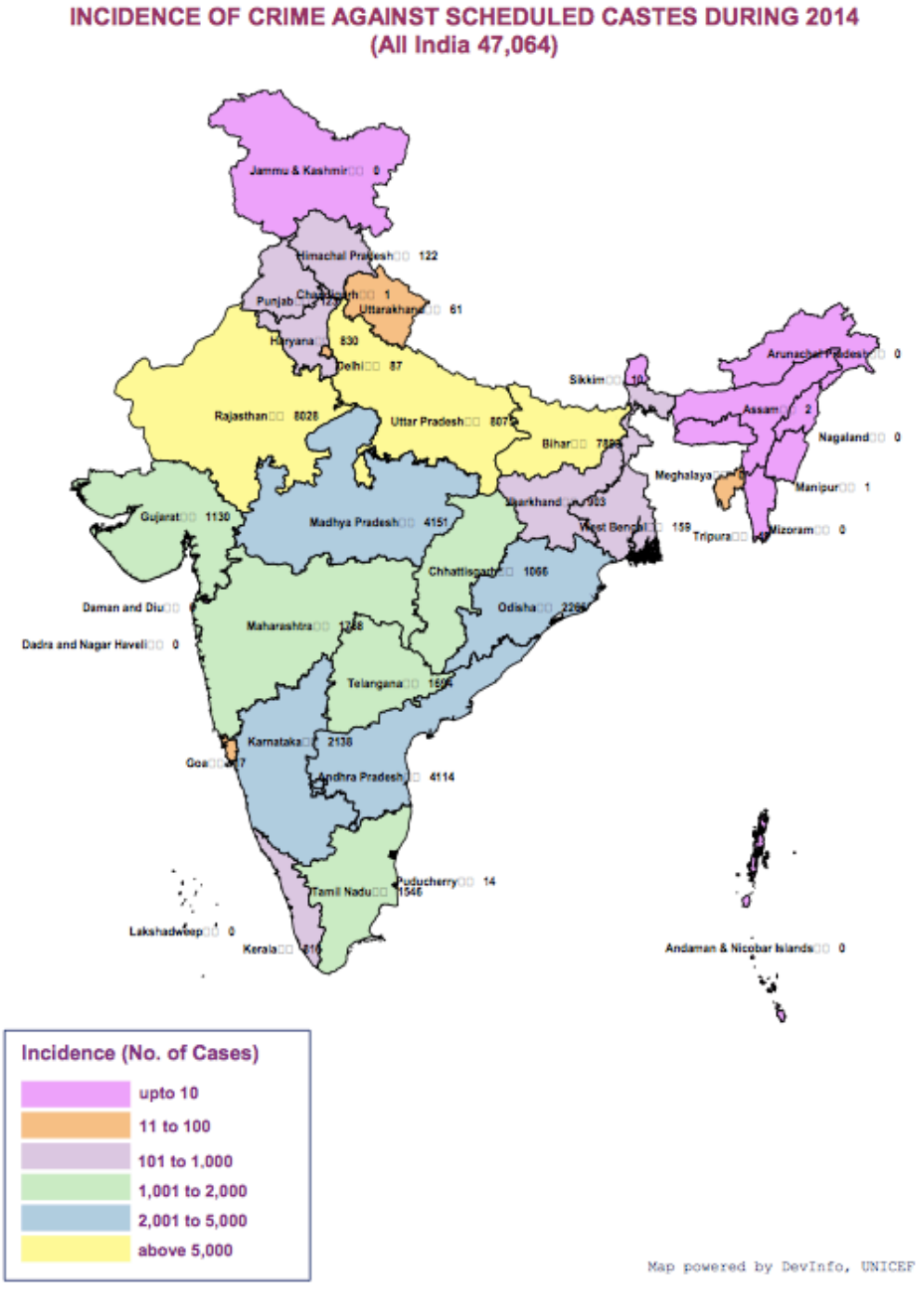
[43] Traduction de l'extrait suivant : « What has 64 years of 'independence' meant for the poor and oppressed? The acid test for our developmental and decision - making processes is to see whether these processes have contributed to the attainment of human dignity, social justice and equality for scheduled castes ('untouchables'). Mere casual contacts with the lives of these untouchables are sufficient to prove the contrary. Inspite of constitutional guarantees, protective legislations and developmental programs, the vast majority of the members of this community still continue to be impoverished and suffer from social ostracism and ghastly atrocities; seldom are they owners of productive resources. Despite the earnest efforts of the stalwarts and their many followers and despite the presence of Article 17 of the Constitution and the Untouchability (offences) Act, the practice of untouchability still has its grip over the traditional pattern of behavior. Coupled with this has been the corresponding social sabotage by the "dark forces" of Indian society. »

Carte 2 : Crimes commis à l'encontre des membres des castes répertoriées (2012)



Source : Indian National Crime Records Bureau, rapports « Crime in India » (2012)

Carte 3 : Crimes commis à l'encontre des membres des castes répertoriées (2014)



Source : Indian National Crime Records Bureau, rapports « Crime in India » (2014)

Le constat est sans appel : un arsenal législatif incapable d'emmurer les discriminations de castes, des violences en hausse, des castes répertoriées qui, en conséquence, se trouvent encore pour beaucoup mises au ban de la société et de l'économie indienne. Il semble difficile de remédier à cette situation : en cause, un « sabotage social » qui trouve ses racines dans les piliers d'un obscurantisme attaché à la société indienne.

B. Leur rejet par le reste de la société indienne

Les résultats des « *forces obscures* » mentionnées par les rapporteurs de la NCSC ont des effets très concrets pour ces populations au sein de la société indienne : discriminations spatiales (y compris sur les campus universitaires), humiliations et violences, dénégation de l'accès à l'emploi et à la propriété (rendu d'autant plus difficile par le fort taux d'illettrisme parmi ces populations, qui avoisine les 44%[44], et qui freine l'amélioration de leurs conditions économiques - environ 37% d'entre eux vivent sous le seuil de pauvreté[45]), dysfonctionnement de la machine judiciaire (manque d'accès à l'information et manque de connaissance de leurs droits, réticence des policiers à enregistrer leur plainte[46]). Outre les cas de violence relevant de la justice pénale, l'Indian Human Development Survey relève qu'un quart des indiens admet pratiquer l'intouchabilité, lorsque 38% des écoles publiques pratiquent encore aujourd'hui une ségrégation sur la base des castes, particulièrement en milieu rural (Desai et Venneman 2012) (*voir le tableau 3*).

Aussi, on a pu parler de « dalitisation » de la pauvreté en Inde, nourrie par les effets mutuellement cumulatifs et renforçants des hiérarchies de castes et de classes. Ainsi, au milieu des années 2000, ces populations représentaient les trois-quarts des catégories les plus pauvres de l'Inde. 81% d'entre elles vivaient dans des villages en milieu rural, pour la majorité (75%) paysans sans terre. Autant d'éléments qui contribuent à expliquer l'importance pour la majorité de ces familles, de voir tous leurs membres travailler – et de manière corrélée, l'importance du taux d'abandon scolaire après le primaire (plus de 66 %

[44] Source : 2011 Indian Census.
[45] Source : Sachar Report, 2006 – 35,9% d'entre eux vivent sous le seuil de pauvreté en milieu rural, et 38,3% en milieu urbain (rappelons que le seuil de pauvreté est défini en Inde comme suit : par individu, dépense inférieure ou égale à 327 roupies par mois en milieu rural, et 454 roupies en milieu urbain).
[46] Le rapport 2004-2005 de la Commission Nationale pour les SC soulignait la défaillance de la machine judiciaire indienne en ces termes: « a large number of cases go unregistered because of reluctance on the part of the police officer to register the cases and also because of lack of awareness among the members of these communities about the provisions under the PCR Act 1955 and SC-ST POA Act 1989. Delay in investigation, collusion with offenders and manipulation of witnesses are evidence which all contribute to reduce the effectiveness of these protective measures. » (National Commission for Scheduled Castes 2005).

d'abandon scolaire étaient ainsi relevés auprès de ces populations en 2005) (Guru et Chakravarty 2005).

Tableau 3 : Représentation de l'exclusion sociale subie par les Dalits

Types d'exclusion	*Nature de l'exclusion*
Exclusion sociale	
	Absence des *Rig-Veda* (textes sacrés)
	Absence de l'organisation des *varna*
	Pas le droit d'arborer l'*upanayana*, le « cordon sacré » remis aux garçons au cours d'un rite de passage qui marque le début de l'étude des textes sacrés - et plus largement de l'éducation. Il est traditionnellement réservé aux trois *varnas* les plus élevées.
	Exclusion des Ashrams
	Pas de prescription de leur *Dharma* – à comprendre ici comme une loi universelle qui détermine le destin de chaque individu selon sa caste d'appartenance et de laquelle il est possible de s'extraire en même temps que du cycle de réincarnation.
	Exclusion des *Purusharta*, les quatre « grands buts » de l'existence humaine selon l'Hindouïsme.
	Refus d'une prédestination au *Moksha*, qui dans l'hindouïsme correspond à la délivrance de l'âme humaine des cycles de réincarnation.
Pratique de l'intouchabilité	
	Exclusion spatiale (sont cantonnés au sud du village)
	Refus d'accepter l'eau qu'ils offrent
	Privation de l'accès aux ressources en eau
	Refus d'accepter leur nourriture
	Rassemblements limités (y compris festifs)
	Pas le droit d'entrer dans les maisons des castes supérieures
	Pas le droit d'entrer dans les cuisines
	Pas le droit d'entrer dans les temples
	Pas le droit de porter n'importe quels vêtements, parfois interdiction de porter des chaussures, ou de porter un parapluie.
	Pas le droit d'accéder aux lieux de culte funéraire
Atrocités	
	Viol des femmes
	Meurtre
	Blessure aggravée
	Incendies volontaires, pillages
	Humiliation en société ou dans un cadre religieux

Occupations risquées ou stigmatisantes	
	Nettoyer les excréments humains
	Nettoyer les bouches d'égouts
	Sage-femme (occupation exclusivement féminine)
	Gestion des carcasses d'animaux (retrait, équarissage)
	Creuser les tombes / Gérer la crémation / En charge des percussions lors de l'annonce d'un décès
	Abattage des cochons et des bœufs
	Nettoyage des vêtements
Exclusion politique	Peuvent être empêchés de prendre part au processus électoral
	Peuvent être empêchés de prendre part au processus de prise de décision
(…)	
Exclusion Économique	N'ont pas la liberté de choisir leur occupation
	Manque d'accès aux ressources économiques
	Pas le droit de posséder un animal autre qu'un âne ou un cochon
Exclusion éducationnelle	Exclusion de la direction de centres éducatifs
	Exclusion de la position de sachant / chercheur
	Exclusion de la position d'enseignant
	Exclusion des programmes scolaires
Ennemis intérieurs	Oppresseurs de la même couleur
	Oppresseurs de la même religion

Source : Vivek Kumar, 2007 : 73-75, *in* (Kumar 2014, p. 112-113)[47]

Ce tableau regroupe de façon parlante les discriminations et exclusions qui peuvent être imposées au nom de l'intouchabilité. Il divise ainsi en grandes catégories les domaines au sein desquels celles-ci ont lieu. La première catégorie, la plus longue, s'attache à faire une liste des différentes formes d'exclusion sociale imposées à ces populations. Vivek Kumar débute sa liste par la place qui leur est attribuée dans les textes sacrés, soulignant l'absence complète de leur représentation dans les Védas, et l'exclusion des droits et devoirs religieux qui en découlent[48]. Il énonce à la suite les différents types de discrimination sociale liés à la pratique de l'intouchabilité dont les cas d'atrocités, qui recouvrent les violences de castes parfois liées à des revendications sociales et politiques. L'auteur termine cette première

[47] Traduction et ajout de définition personnels.
[48] Le tableau cite : leur exclusion du système des *varnas* ; l'interdiction de revêtir des symboles religieux et l'exclusion des *ahsrams*, lieux de pénitence et d'enseignement religieux ; leur déconnexion des principes du *dharma* (prescription des devoirs de chacun qui garantir l'équilibre du monde), et plus largement du *Purusartha* (but, sens de la vie humaine), ce qui les condamne de fait à ne jamais connaître le stade ultime de la délivrance (*Moksha*).

catégorie par l'évocation des activités dégradantes que ces populations sont contraintes d'effectuer. Il est intéressant de noter que Kumar lie dans un même ensemble le traitement – ou plutôt l'absence de traitement- qui leur est réservé dans les textes à l'exclusion sociale et aux violences auxquels ils sont confrontés. Cette démarche peut en effet sembler en contradiction avec la pensée générale qu'il développe dans son ouvrage, contre tout principe de justification des inégalités par le religieux. Le tableau comporte trois autres parties qui permettent de visualiser les différentes formes d'exclusions politiques et économiques qui leur sont imposées, de la participation aux élections à l'accès au marché du travail, en passant par les bancs de l'école[49]. En énumérant les interdictions auxquelles ils sont soumis et les discriminations qui les visent, ce tableau nous laisse entrevoir les nombreuses marques de soumission que les membres des castes répertoriées doivent observer en présence de castes supérieures. Y sont dessinés en creux des corps disciplinés par un pouvoir coercitif local et incarné par les castes dominantes qui n'hésitent pas à recourir à la violence en guise de rappel à l'ordre (Gorringe et Rafanell 2007). L'intériorisation de la domination et la réflexivité aigüe que chaque individu est amené à développer, quelque soit sa caste, fait du village une scène de théâtre, sur laquelle se déploie la dramaturgie des relations entre groupes sociaux.

La dernière catégorie du tableau, intitulée *« ennemis intérieurs*[50] *»* est particulièrement intéressante. Vivek Kumar souligne par ce biais la principale spécificité des discriminations de castes, qui tient à la communauté partagée entre l'oppresseur et l'opprimé (même pays, même religion, même couleur de peau). Il dénonce ainsi la perversité d'un système qui se nourrit lui-même et désigne sans les nommer les hautes castes comme des « ennemis ». Demeure la question soulevée par l'acception de l'adverbe initial « within », qui semble rentrer en contradiction avec la première partie de ce tableau dans laquelle les populations intouchables sont présentées comme exclues par essence du reste de la société. Ce terme est accolé à un mot fort qui contribue à placer ce tableau dans le champ du discours militant (Vivek Kumar, professeur à la Jawaharlal Nehru University et lui-même issu d'une caste répertoriée, ne cache d'ailleurs pas cette dimension de son travail) : « *ennemi* ». Or, la désignation d'un ennemi implique l'amorce d'une lutte. Celle-ci peut déboucher sur un combat contre une incarnation physique de ce dernier, contre les idées qu'il porte, ou contre

[49] Les humiliations à l'école (comme l'accès interdit à la cantine) voire l'exclusion des enfants de castes intouchables est encore une réalité dans certaines régions de l'Inde.
[50] Dans la version originale : « enemy within ».

le système d'organisation politique qu'il soutient. C'est là que l'emploi du terme « within », abandonné à sa polysémie contextuelle, peut prendre une nouvelle ampleur. Ce combat devra se jouer au sein de la société indienne, mais devra aussi impliquer un changement de dynamique intellectuelle, tant à l'échelle individuelle que communautaire, pour pouvoir mettre un terme à la caste comme état d'esprit.

Cette vision du monde social constitue le pilier d'un système hégémonique, contre lequel des militants issus des castes répertoriées luttent depuis de nombreuses années.

III. Le mouvement dalit : un mouvement complexe, traversé par d'importantes fractures

Nous l'avons vu, le sort de ces populations dépend largement de leur désignation par diverses instances de construction de catégories sociales : d'un côté, la nomenclature administrative qui aplanit les différences susceptibles d'exister en leur sein, de l'autre, les castes supérieures qui n'hésitent pas à recourir à la violence pour maintenir leurs privilèges. Partant d'initiatives très éparses au sein de ces communautés, un mouvement s'est peu à peu consolidé, sous l'influence conjointe de la mobilisation répétée de symboles unificateurs et de l'évolution du cadre politique et social indien.

A. Des populations et des mobilisations très fragmentées

À l'échelle de l'Inde, tout mouvement peut vite se trouver confronté à un certain nombre de limites. Il en existe tout d'abord d'ordre pratique : celle d'une difficile communication entre des groupes militants épars et séparés par une barrière linguistique parfois difficilement franchissable entre États-régions. La stratification de la société indienne nourrit ensuite le risque du développement d'un fort sentiment d'appartenance communautaire et de solidarité accrue entre les membres d'une même caste, désigné par G. S. Ghurye comme un « *patriotisme de caste*[51] » (Ghurye 1990). Nourri par l'intériorisation de ces « inégalités graduées », ce dernier est susceptible d'empêcher la mise en place de mobilisations transversales. Nous pouvons aussi imaginer une caste plus nombreuse et plus influente prendre le pas sur les autres au sein d'un mouvement de défense des droits des populations intouchables qui se prétend englobant (Shah 2014). Or, ces mouvements s'inscrivent dans

[51] Logique que l'on peut ici rapprocher de l'imaginaire national d'Anderson (Anderson 1983).

une longue histoire de mobilisation capable d'expliquer pour large partie leurs différences et fractures.

Plusieurs mouvements se sont développés dès la fin du XIXe siècle, suivant des voies différentes selon les régions du sous-continent, et marqués par une importante division Nord/Sud. Avant-même l'Indépendance, les castes dominantes du Sud de l'Inde ont connu une trajectoire ascendante aux dépens des hautes castes et principalement des Brahmanes, au contraire du Nord hindiphone. Cette différence peut s'expliquer à la fois par la structure du système de castes, beaucoup plus proche de la hiérarchie des *varnas* dans la partie nord du pays (avec une représentation relativement forte des castes hautes et intermédiaires) que dans le sud (où celles-ci sont relativement peu nombreuses) ; et par les modes de répartition des terres mis en place sous le British Raj, plus égalitaires dans le Sud du pays que le système hiérarchique *zamindari*[52] de sa ceinture septentrionale hindiphone (Jaffrelot 2003). En lien avec ces histoires militantes différenciées, les intouchables ont connu des trajectoires de mobilité sociales très diverses, à la fois en lien avec leur emplacement géographique et la place qu'elles occupent dans la hiérarchie sociale.

Les populations du Nord sont largement demeurées « *imprégnées de l'éthos de sanskritisation*[53] *ou de celui d'une égalité spirituelle et mystique* » (*Ibid.*, p. 146)[54]. Au contraire, l'Inde du Sud fut le théâtre d'une mobilisation et d'une stratégie d'élévation sociale reposant sur l'affirmation d'une identité ethnique différenciée, source d'une nouvelle fierté. L'État du Maharashtra notamment, en a été l'un des principaux bastions, théâtre d'un mouvement d'émancipation orienté vers l'éducation et l'affirmation d'une culture propre sous l'influence de Jyotirao Phule, dont les théories anti-brahmanes visaient tout autant à

[52] Les *zamindars* étaient des membres de la noblesse locale, dont la charge héréditaire était d'administrer des territoires agricoles (dont la collecte de l'impôt). Dans la partie sud de l'Inde dominait le système *Ryotwari,* d'imposition directe, exempt d'un quelconque intermédiaire entre individus soumis à l'impôt et le gouvernement britannique. John Stuart Mill, alors administrateur au sein de la British East India Company le définissait en 1857 comme suit : « *Under the Ryotwari System every registered holder of land is recognised as its proprietor, and pays direct to Government. He is at liberty to sublet his property, or to transfer it by gift, sale, or mortgage. He cannot be ejected by Government so long as he pays the fixed assessment, and has the option annually of increasing or diminishing his holding, or of entirely abandoning it ». (Source complète)*

[53] La *Sanskritzation* est un concept d'ascension sociale des basses castes prenant appui sur des bases rituelles d'imitation des hautes castes ; s'il permet à une communauté de s'élever légèrement dans l'ordre hiérarchique hindou, il n'en demeure pas moins une reconnaissance et une acceptation de ce dernier. Il n'est source d'aucun changement structurel. M.N. Srinivas, le sociologue qui a façonné ce concept, le définit ainsi dans son ouvrage Social Change in Modern India (1967, p.6) : « the process in which a « low » Hindu caste, or tribal or other group, changes its cutsoms, ritual, ideology and way of life in the direction of a high, and frequently, « twice-born caste » that is the Brahmins, but also the Kshatriyas or even the Vaishyas ».

[54] Citation exacte : « the lower castes of North India tend to remain imbued with the ethos of Sanskritisation or with that of spiritual, otherwordly equality ».

construire un éthos alternatif des basses castes qu'à unir la majorité paysanne, les Shudras et les intouchables. Ce sont également les castes répertoriées du Maharashtra qui furent influencées en premier lieu par la philosophie d'Ambedkar dans la première moitié du XXe siècle. Ce fut particulièrement le cas de la caste des Mahars, la plus importante numériquement à l'échelle de la région.

Cette communauté constitue un exemple parlant de parcours communautaire différencié. Lorsqu'Ambedkar, Mahar lui même, décida de quitter l'hindouisme et d'embrasser la philosophie égalitariste du Bouddhisme en octobre 1956 à Nagpur, ses membres constituèrent l'immense majorité du mouvement de conversion en masse qui eut lieu au même moment – bien plus que les Mangs et les Chambhars, autres castes intouchables de la région qui en furent quasiment absentes. Ce cheminement spirituel leur a ouvert la voie d'une émancipation politique et sociale bien plus qu'économique, qui a entraîné un double mouvement réprobateur : de la part des castes dominantes qui ont porté sur cette évolution un regard plutôt malveillant (entraînant parfois des éclats de violences), et de la part des castes répertoriées inférieures qui ont développé à leur égard un mélange complexe de respect, d'envie, et de rancœur. Soixante ans après la conversion du Diskha Bhoomi[55], il existe par ailleurs des distinctions internes à leur communauté même, entre ceux qui sont restés dans le système hindou, ceux qui se sont convertis mais continuent à respecter les rites de l'hindouisme, et enfin ceux qui se sont convertis et ont intégré toute la philosophie et les rites bouddhistes à leur vie quotidienne (Patwardhan 2012). Un court séjour à Nagpur en décembre 2014 a permis d'appréhender le relatif mépris que nourrit une partie des néo-bouddhistes vis-à-vis des autres communautés, particulièrement de celles qui continuent à respecter certaines divinités et rituels hindous malgré la conversion de leurs aïeux. Hébergée quelques jours dans un faubourg de la ville par une famille ambedkariste bouddhiste militante, je notai l'agacement que l'évocation de ces derniers pouvait provoquer. Un dimanche matin, alors que nous revenions d'une lecture de Bouddha and his Dhamma[56] professée comme chaque semaine par un moine devant le Diskha Bhoomi, je demandai à la fille ainée de la famille si elle connaissait ou fréquentait certains de ces « semis-convertis ». Elle devait alors longuement s'étendre sur ces *« faux ambedkaristes »* qui gardent chez eux

[55] le Diksha Bhoomi est le principal lieu de culte bouddhiste de Nagpur, où Ambedkar déclara sa nouvelle profession de foi à l'automne 1956.

[56] Texte classique d'Ambedkar, paru en 1957.

des statuettes hindoues tout en prétendant soutenir la cause[57]. De retour dans le salon de la maison dont la principale décoration consistait en une tête du Bouddha en plâtre doré d'environ deux mètres – *« unique dans toute la région, et réalisé pour [son] père »*, un homme influent de la communauté – je posai la même question à sa mère, qui mit un terme à la conversation avant même qu'elle n'ait pu commencer par un revers de main ferme, accompagné d'un sourire froid et d'un plat de parathas[58] fumants. Cette famille aisée convertie au bouddhisme, dans laquelle les parents consacrent leur temps à l'enseignement à l'université, aux bonnes œuvres et à la planification d'actions collectives pacifiques témoigne à elle seule, par son mode de vie et son rapport aux autres communautés de la nature très disparate de celles-ci.

Sur l'ensemble du territoire indien, les communautés intouchables ont été soumises à des trajectoires de capacitation différenciées. Nous pouvons par exemple penser aux Madigas du Karnataka, au plus bas de l'échelle, qui ont bénéficié d'un mouvement endogène d'émancipation économique à partir des années 1950, non centré sur une volonté d'amélioration du statut religieux, mais sur la recherche d'une élévation laïque, par l'école et la diversification des activités économiques, souvent grâce à des avancées juridiques et sociales introduites sous le British Raj, comme la conversion à la maçonnerie, la charpenterie, voire à des petites occupations de service pour les plus éduqués (Chandrashekhar 2012). En Andhra Pradesh et au Telangana, la communauté Madiga reste aujourd'hui la plus démunie, et l'acrimonie voire la haine que ses membres nourrissent vis-à-vis des castes Malas (qui constituent aussi des groupes de castes répertoriées mais dont les membres revendiquent une supériorité statutaire par rapport aux Madigas) peut être surprenante pour un œil étranger. Plusieurs membres d'un syndicat étudiant actif sur le campus de la Hyderabad Central University dénonçaient par exemple au cours d'une discussion de groupe la difficulté à travailler sur des actions conjointes avec l'autre syndicat étudiant dalit, ce dernier ne représentant d'après eux *« que les intérêts des Malas »*[59].

Outre ces distinctions géographiques et communautaires, la lutte contre l'intouchabilité a suivi au fil de l'histoire deux grandes voies mobilisatrices. D'une part un mouvement

[57] Paragraphe qui repose sur des notes d'observation prises le 13 décembre 2014, au lendemain de la visite du Diksha Bhoomi.
[58] Pains plats, parfois fourrés aux pommes de terres.
[59] Groupe de discussion réuni sur le campus de la Hyderabad Central University le 17 décembre 2014.

réformateur, qui cherche à transformer le rapport de chaque homme au divin et au système de castes comme ce fut le cas du mouvement Bhakti[60], particulièrement important dans le nord de l'Inde au XV^e^ et XVI^e^ siècle. D'autre part, un mouvement alternatif, qui prône la rupture avec ce mode de stratification de la société. C'est le cas de militantismes dont la première contribution est de façonner une estime de soi au travers d'actions, discours et expériences prenant le contre-pied des « mouvements de statuts » généralement portés par les hautes classes de la société afin de préserver leur position sociale et les privilèges qui en découlent (Gaxie 1977). En détruisant symboliquement – par l'organisation de festivals et célébrations symétriquement et idéologiquement opposés aux rites hindous – et discursivement, le statut rituel et social des hautes castes, une partie des militants dalits (en particulier dans le sud de l'Inde) s'inscrit dans cette dynamique. La célébration du démon Ravanna[61], ou l'autodafé des Lois de Manu chaque 25 décembre sur plusieurs campus universitaires [62] comptent parmi les exemples les plus célèbres de ces initiatives carnavalesques. La manifestation la plus suivie de cette voie de la rupture demeure néanmoins la profession de foi bouddhiste énoncée par Ambedkar à Nagpur, dont voici un extrait qui expose son rejet des divinités hindoues, et des ordres cosmique et social qui en découlent (Shah 2014) :

> *« 1. Je ne regarderai pas Brahma, Vishnu, Mahesh comme des Dieux ; je ne les vénèrerai pas non plus.*
> *2. Je ne regarderai pas Rama et Krishna comme des Dieux ; je ne les vénèrerai pas non plus.*
> *3. Je ne considèrerai aucun des Dieux du Panthéon hindou comme des Dieux, à l'instar de Gauri-Ganapati ; je ne les vénèrerai pas non plus.*
> *4. Je ne crois pas en la réincarnation.*
> *5. Je ne crois pas que Bouddha est une incarnation divine, qu'il est un avatar de Vishnu. Au contraire, je considère cela comme une propagande mensongère.*

[60] Le mouvement Bhakti est un mouvement théologique qui a émergé au sein de l'hindouisme au VII^e^ siècle au sud de l'Inde, avant de s'étendre vers le nord du pays où il connut son apogée aux 15^e^ et 16^e^ siècles. Il s'est principalement constitué autour de saints et de poètes qui se sont opposés à plusieurs points philosophiques de leur religion. Ils prônaient essentiellement une vision introspective de la foi, quelque soit son appartenance de caste.
[61] Nous pouvons notamment penser à la célébration du démon Ravanna le jour de Dussehra. Cette fête célèbre un épisode relaté dans le texte épique du Ramayana, soit la victoire de Rama sur le démon et roi de Lanka Ravanna. En célébrant ce dernier, les militants dalits qui voient dans Rama le visage de l'idéologie brahmanique, affirment leur identité en contrepoint des croyances majoritaires.
[62] Célébration du *Manu Smriti Dahan Din*, le jour où Ambedkar brûla les Lois de Manu publiquement, le 25 décembre 1927.

6. Je ne me pratiquerai pas Shraddha[63] *et ne ferai pas les offrandes de pinda-dan*[64].

7. Je n'adopterai aucune pratique allant à l'encontre des enseignements de Bouddha.

8. Aucun rite ni aucune cérémonie ne sera jamais pratiquée par un Brahmane à mon initiative[65] *»*

Source : Vœux prononcés par Ambedkar lors de sa conversion au Bouddhisme à Nagpur le 14 octobre 1956, en présence d'au moins 380 000 intouchables.

De plus, Ambedkar avait déjà appelé ses supporters à la rupture dans son ouvrage Annihilation of Caste, dans lequel l'adage marxiste selon lequel le prolétariat n'a « rien d'autre à perdre que ses chaînes », inapplicable à une société aussi divisée que la société de castes se trouve transformé en une exhortation à la destruction de la religion, une conversion à laquelle Ambedkar préfère dans son texte le terme de « nouvelle vie » (Ambedkar 1936). Il apparaît à l'aune de l'histoire récente, que la stratégie de la rupture a coïncidé avec une ferveur militante et une fierté identitaire accrue : elle s'est éloignée peu à peu d'une lecture de classes, suivant un mouvement commun au reste de la société indienne (Srinivasan 2016).

B. Le mouvement dalit aujourd'hui

Les mobilisations menées par les populations intouchables continuent aujourd'hui d'être marquées par des différences régionales : les langues et les répertoires d'action mobilisés varient grandement selon les États.

---

[63] « Sraddha » est un terme de sanskrit qui se réfère aux actes de dévotion religieuse. Dans ce contexte, il désigne une sorte de « jour des morts » : un jour de mémoire particulier où les individus commémorent la mort de leurs proches (généralement les jours respectifs du décès de leurs parents). Chaque automne a lieu également un jour de *sraddha* collectif (*Sraddha Paksha*, qui pourrait être traduit par « nuit des ancêtres)

[64] *Pinda-daan* : dans l'hindouisme existe la croyance selon laquelle après la mort, l'âme du défunt reste attachée au monde matériel au sein duquel elle a précédemment évolué. Sans matérialité, elle erre sans jamais parvenir à accomplir les volontés qui la traversent. L'offrande de *pindas* (boulettes de riz) aux esprits permet d'éviter à l'âme du défunt une éternité d'errances douloureuses en la mettant sur la voie de la paix éternelle.

[65] Traduction de l'extrait suivant : « *1. I shall not look upon Brahma, Vishnu, Mahesh as Gods ; nor shall I worship them.*
2. I shall not look upon Rama and Krishna as Gods ; nor shall I worship them.
3. I shall not consider any of the Gods and Goddesses of the Hindu Pantheon as Gods, like Gauri-Ganapati ; nor shall I worship them.
4. I have no faith in reincarnation.
5. I do not believe that Buddha is god incarnate, that he is an avatar of Vishnu. On the contrary, I consider it is false propaganda.
6. I shall not perform Shraddha nor offer pinda-dan.
7. I shall not adopt any practice which goes against the precepts of Boudha Dharma.
8. No manner of rite, ceremony shall I get done at the hands of a Brahmin. »

1) Rassembler autour de buts et de symboles communs pour devenir un acteur de changement

Une tendance globale à la convergence se développe cependant depuis le milieu du siècle dernier, qui se cristallise essentiellement autour de deux éléments, d'ordre sémantique et symbolique.

« Dalit », un terme porteur de sens

Tout d'abord, la majeure partie des militants issus de leurs rangs se reconnait aujourd'hui dans un mot fort, et porteur de sens, que nous devrons employer pour les désigner dans le reste de notre travail. Ce sont des militants *dalits*. Terme dérivé du sanskrit signifiant « opprimé », « brisé » son utilisation par les activistes relève d'un choix politique et sonne comme un refus conjoint de la nomenclature imposée de l'impureté, et de la rhétorique gandhienne perçue comme victimaire autant que paternaliste ; Gandhi les appelait en effet « harijan », que l'on peut traduire par « enfant de Dieu »[66]. Pour reprendre les termes de l'anthropologue Nicolas Jaoul, ce mot doit être compris comme une « *image de l'écrasement, qui constitue une accusation contre la société de castes* » (Jaoul 2014, p. 53).

L'identité dalit a gagné en importance dans les années 1970, comme une réponse et une stratégie d'affirmation de soi face à une situation cumulée de pauvreté et de marginalisation. Cette affirmation tant sémantique que politique se rattache par ailleurs à l'éclosion puis au développement d'une conscience et d'une lutte, comme le souligne la spécialiste du mouvement Eleanor Zelliot, dans son introduction à la troisième édition de son ouvrage From Untouchable to Dalit - titre employé justement *« pour indiquer l'idée que les Intouchables d'Inde s'étaient eux-mêmes choisis une nouvelle identité, celle des « dalit » - mis à terre, opprimés- pour indiquer leur absence de croyance dans l'idée qu'ils seraient polluants, leur sentiment que leur condition était la faute du système de caste*[67]*»* (Zelliot 2001, p. 267). Ce principe présidait à l'un des premiers mouvements à avoir fait de ce terme un étendard : les Dalit Panthers, mouvement anticaste s'inspirant des Black Panthers aux Etats-Unis et fondé à Bombay en 1972[68]. Zelliot se réfère par ailleurs à un discours de

[66] « Hari » fait référence au dieu Vishnu ; « jan » peut être traduit comme « aimé ».
[67] Traduction personnelle de l'extrait suivant : *« to indicate the idea that the Untouchables of India had themselves chosen a new identity, that of « dalit » - ground down, oppressed- to indicate their lack of belief in being polluting, their sense that their condition was the fault of the caste system. »*
[68] Ce mouvement s'est principalement implanté sous la houlette d'intellectuels intouchables dans les grandes villes du Maharashtra, (Bombay, Pune, Nashik, Aurangabad), où il a connu son apogée dans les années 1970-1980. Ses militants jouaient sur une imagerie révolutionnaire appelant à la lutte armée, essentiellement symbolique.

Gangadhar Pantawane, intellectuel marathi proche des Dalit Panthers et fondateur de la revue *Asmitadarsh*[69], l'une des grandes références de la littérature dalit contemporaine :

> *«La promesse de l'identité dalit git dans sa capacité épistémologique à forger une unité en faisant appel à l'expérience sociale et matérielle des sujets qu'elle cherche à simultanément représenter et constituer. Il a été affirmé que « dalit » ne désigne pas une caste. Mais un homme exploité par les traditions sociales et économiques de ce siècle. Il ne croit pas en Dieu, en la réincarnation, dans les textes sacrés qui enseignent la séparation, le Destin et le Paradis parce qu'ils ont fait de lui un esclave. Il croit en l'Humanisme. « Dalit » est un symbole de changement et de révolution*[70]*. »* (*Ibid.*, p. 268)

L'idée même d'une identité dalit revêt ainsi une capacité épistémologique double, puisqu'elle serait capable non seulement de représenter mais aussi de constituer une communauté.

Ainsi, plusieurs enjeux fondamentaux émergent. D'abord, la possibilité, par le truchement du langage, d'envisager une unité identitaire entre ces communautés disparates. Ensuite, la définition de l'individu *dalit* d'abord en creux par ce qu'il rejette – Dieux et textes sacrés qui en ont fait un esclave – puis par la désignation positive de celui-ci comme ontologiquement révolutionnaire.

Le mouvement dalit aujourd'hui : acteur à part entière du changement social en Inde

Certains des enjeux portés par les militants sont également représentées dans le champ de la politique institutionnelle, par des partis comme le BSP ou avant lui le Republican Party of India. Mais ce sont bien les mobilisations sociales porteuses d'actions collectives qui seront au cœur de notre travail de recherche.

---

[69] terme qui pourrait être traduit par « miroir de l'identité ».

[70] Traduction de l'extrait suivant : *The promise of the « dalit » identity lay in its espistemological capacity to forge a unity drawing on the material social experience of the subjects it sought to simultaneously represent and constitute. It was asserted that « dalit » is not a caste. He is a man exploited by the social and economic traditions of this century. He does not believe in God, Rebirth, Holy Books teaching separatism, Fate and Heaven because they have made him a slave. He does believe in Humanism. Dalit is a symbol of change and revolution. »*

Le « mouvement social », au cœur de notre recherche

Nous nous appuierons ici sur les définitions que donne Daniel Cefaï des actions collectives, entendues en tant qu'actions impliquant « *une intention consciente de la part des acteurs qui y participent* » et qui excluent ce faisant les phénomènes de mode, les rumeurs ou les émeutes, qui tous concourent cependant à la « *diffusion et la cristallisation d'univers symboliques, de croyances culturelles ou de problèmes publics* » (Cefaï 2007, p. 8) ; nous intégrons aussi celle qu'il donne des mouvements sociaux, compris en tant qu'actions collectives orientées « *par un souci du bien public à promouvoir ou d'un mal public à écarter, et qui se donnent des adversaires à combattre, en vue de rendre possibles des processus de participation, de redistribution ou de reconnaissance.* » (*Ibid.*, p. 15).

Le mouvement dalit est aujourd'hui un acteur majeur du changement social en Inde : par les questions qu'il pose (bien-fondé du système de castes) et les conflits qu'il provoque (cadrés lors d'actions collectives ou non-maîtrisés lors de représailles violentes subies suite à d'éventuelles campagnes d'affirmation). La valeur publique du bien visé par tout mouvement est liée aux adversaires qu'il se fixe, aux mots d'ordre que les militants déterminent et aux actions qu'ils mènent, enfin au système de représentation dans lequel ils s'inscrivent et qui tire sa signification de la sphère publique au sein de laquelle il se déploie : soit ici l'abolition du système de castes, et de façon pragmatique, le respect du droit commun, jouant sur les différentes arènes (médiatique, politique, lutte sociale) qui composent la sphère publique indienne. Autour de ce fond idéologique commun, les problématiques défendues et les identités construites par les militants dalits peuvent être protéiformes, avec des mobilisations pour le maintien ou l'augmentation des quotas les concernant, des campagnes pour le respect des Droits de l'Homme, ou la participation à des mouvements paysans, comme à l'Association of Rural Poor au Bengale occidental dans les années 1970 et 1980.

Ambedkar, figure tutélaire du mouvement

Au-delà des repères idéologiques et sémantiques, il importe pour tout mouvement d'ériger des symboles autour desquels peuvent se rassembler les militants. La figure d'Ambedkar est sans aucun doute l'emblème de ralliement le plus fort qui existe aujourd'hui au sein de cette communauté. Nous avons déjà évoqué son aura intellectuelle et l'importance de ses textes dans la structuration d'un mouvement dalit en rupture avec le système de caste. Mais Ambedkar s'impose aussi comme une figure tutélaire dans la vie quotidienne de millions de

personnes appartenant aux castes répertoriées, y compris loin des sphères intellectuelles ou militantes. Les différentes étapes de sa vie tout d'abord, rythment le calendrier militant et plus largement celui d'une partie des populations de castes répertoriées. C'est particulièrement le cas au Maharashtra où il est né et où se réunissent chaque année des centaines de milliers de personnes pour célébrer sa conversion à Nagpur ou se recueillir à la date anniversaire de sa mort, chaque 6 décembre à Mumbai. Sa représentation est de plus omniprésente : dans les discours, sur les tracts ou les banderoles, son portrait est peint et porté en étendard. Enfin, les statues d'Ambedkar recouvrent une importance particulière dans le domaine symbolique. Dans les villes, elles se sont multipliées suite aux célébrations officielles du centenaire de sa naissance en 1990, et ont accompagné l'émergence de nouveaux mouvements dalits éclatés sur le territoire indien. Elles ont marqué le début d'une « ambedkarisation » de l'espace public urbain, comme une forme de réappropriation d'un lieu dont les populations intouchables ont longtemps été marginalisées. Ces statues sont vite devenues des objets de forte crispation symbolique. Généralement érigées par des dalits eux-mêmes, ces représentations cristallisent aussi sur la place publique leurs aspirations (Jaoul 2006) : Ambedkar y arbore un costume complet traditionnellement interdit aux personnes de son rang, se tient droit, livre dans la poche et lunettes rondes sur le nez, soit autant de marqueurs d'un rejet de sa condition et d'une réussite sociale définitive (Tartakov 2000). Peu à peu, elles ont été associées à la lutte des militants dalits, générant parfois l'hostilité de membres des castes supérieures opposées à leurs revendications. Plusieurs sont ainsi régulièrement dégradées ou affublées de colliers de chaussures en signe de mépris. Cela a été le cas au Tamil Nadu, où la réponse du gouvernement a été de les entourer d'une cage - décision à la portée symbolique là encore problématique. Voir ces statues devenir l'enjeu de luttes de castes révèle un amer paradoxe. Elles sont désormais, selon les mots de Gorringe et Karthikeyan, des « *métonymies des assertions dalits et du travail inachevé de construction d'une nation*[71] » (Karthikeyan et Gorringe 2012, p. 3).

Ainsi, des assertions partagées, des luttes communes et la réunion de mouvements épars autour de symboles forts ont émergé depuis l'Indépendance. Nous pouvons y voir un mouvement de centrage des luttes et des mots d'ordre, autour d'un enjeu qui, outre le respect des droits, devient également celui de la place et représentation de ces populations au sein de l'espace public indien. Dans cette double poursuite de reconnaissance plusieurs stratégies

[71] Traduction de l'extrait suivant : « these statues stand as metonyms for Dalit assertion and the unfinished business of nation-building. »

sont possibles, et il est apparu au cours de ce travail de recherche que deux principales lignes de fractures affleurent chez les militants dalits aujourd'hui[72]. Les voies de légitimation de l'adhésion au mouvement, et les stratégies de visibilité des mots d'ordre et actions collectives sur les scènes nationales ou globales se révèlent ainsi être deux grands champs de réflexions et d'affrontement, fortement liés l'un à l'autre. De façon schématique, ces oppositions peuvent être résumées de la façon suivante : d'un côté, une ligne identitaire de reconnaissance de l'engagement, qui déploie des formes de mobilisation créatives et centrées sur une logique de réappropriation de l'espace public, associées à une logique bottom-up ; de l'autre, une stratégie de pression politique qui fait appel aux autorités étatiques tout en misant sur une logique top-down de déploiement des solutions dans une sphère publique globalisée.

2) Réappropriation de l'espace public domestique ou mobilisation de la société civile nationale et internationale : fracture contemporaine fondamentale

Identité et militantisme dans le mouvement dalit

L'appartenance au mouvement dalit repose sur deux principaux piliers de légitimation possibles : la reconnaissance identitaire et l'engagement choisi, soit la continuité militante de la distinction classique entre identité héritée et identité choisie. Il est fréquent de voir au sein des mouvements sociaux se cristalliser des tensions, parfois très fortes, autour de l'opposition entre « *logique subjective* », mettant en avant l'expérience vécue par les individus membres de la communauté en lutte, et une « *logique de raison* » généralement portée par des acteurs institutionnels à même de développer des discours visant les adversaires idéologiques et construits sur une connaissance froide, et relativement économique du sujet[73] (Pleyers et Touraine 2010). Or, cette distinction revêt dans le cas du mouvement dalit une importance particulière.

L'identité et la construction identitaire sont au cœur de ce mouvement. Pour une grande partie des militants, l'identité dalit implique un élément essentiel : l'attachement par la naissance à cette communauté de destin – et ce, malgré les dissensions entre les différentes castes qui la composent. Nous l'avons vu, cette communauté est définie et délimitée par l'administration, via les recensements et politiques de quotas menées, et désignée comme

[72] Nous détaillerons en aval (Partie I, chapitre 3) l'organisation du terrain et les caractéristiques des panels d'acteurs rencontrés.
[73] Voir à ce sujet les travaux de Goeffrey Pleyers, en particulier le chapitre introductif à l'ouvrage Alter Globalization, Becoming Actors in a Global Age (2010)

telle par le reste de la société : la ségrégation géographique dans l'Inde des villages, l'interdiction de s'adonner à certaines pratiques sociales et rituelles, l'attribution de tâches dégradantes n'ont de cesse de rappeler à ses membres leur origine malheureuse, quelle que soit leur caste. Dans son récit autobiographique Joothan, l'auteur Omprakash Valmiki résume à travers les mots impuissants de son père l'impasse sociale dans laquelle il semble se trouver :

> *« le visage et les mots de mon père me revenaient sans cesse : « Tu dois améliorer la caste grâce aux études. » Il ne savait pas que la caste ne s'améliore pas à travers l'éducation. Elle ne s'améliore qu'en étant né dans la bonne caste.*[74] *»* (Vālmīki et Mukherjee 2003)

De fait, même dans les milieux intellectuels, comme sur les campus universitaires, ils sont nombreux à être considérés comme n'ayant pour seul mérite celui d'avoir rempli le bon formulaire, qui leur assure une place sur des bancs prestigieux ; un article édifiant publié par l'Indian Express suite au suicide d'un jeune chercheur dalit en janvier 2016, relevait ainsi les marques de mépris et d'exclusion que doivent y subir les étudiants de ces communautés (Janyala 2016)[75] : dormir dans des dortoirs à part, énoncer publiquement leurs castes, s'asseoir dans une partie spécifique de la salle de cours, entre autres marqueurs. Bien qu'il s'agisse d'une communauté extrêmement fragmentée, cette identité héritée, et dans ce cas imposée, existe bien.

L'identité militante est quant à elle renforcée par l'engagement et l'appartenance à un groupe politique, cristallisés par la tenue de réunions et d'actions collectives. Dans son ouvrage consacré à la sociologie des mouvements sociaux, Erik Neveu se réfère à Claude Dubar pour proposer une définition de ce qu'est cette identité : « *à la fois le sentiment subjectif d'une unité personnelle, d'un principe fédérateur durable du moi et un travail permanent de maintenance et d'adaptation de ce moi à un environnement mobile. L'identité est le résultat d'un travail incessant de négociation entre des actes d'attribution, des*

[74] Traduction de l'extrait suivant : « *father's face and words kept coming back to me: "You have to improve the caste by studying." He did not know that caste cannot be improved by education. It can be improved only by being born into the right* caste. »

[75] Le suicide du jeune chercheur et militant Rohith Vemula sur le campus de la Hyderabad Central University a été à l'origine d'un scandale d'une ampleur internationale, qui a nourri pendant plusieurs semaines les colonnes des journaux. Nous reviendrons dessus dans la deuxième partie de cette thèse.

principes d'identification venant d'autrui et des actes d'appartenance[76]*, qui vise à exprimer l'identité pour soi, les catégories dans lesquelles l'individu entend être perçu* » (Neveu 2014, p. 77).

La naissance au sein de la communauté est conçue par certains militants comme porteuse d'un devoir d'engagement. Ici, le sentiment d'unité personnelle et la cohésion du moi militant sont permis par l'idée d'accomplissement d'un destin, considéré chez les membres de l'élite issue des castes répertoriées comme une façon de *« rendre aux leurs ce que la société leur a donné »*, en assurant le respect et l'élévation des membres de ces communautés[77]. Mais la naissance est aussi perçue par de nombreux militants comme nécessaire pour s'engager et parler au nom du mouvement de façon légitime. S'engager permet aux acteurs de détruire l'image dépréciative qui leur est imposée par la société. L'enjeu devient alors la réappropriation d'une donnée socialement exogène, et le développement par l'engagement d'une « identité collective » entendue comme une connexion intellectuelle, morale, et émotionnelle entre un individu et une communauté plus large (Polletta et Jasper 2001). Dans cette vision du militantisme, et comme souvent dans le cas des mouvements subalternes communautaires, seule la naissance implique la validation nécessaire à la prise de parole au nom du mouvement.

Outre sa dimension symbolique de réappropriation, cette dynamique centrée sur l'identité communautaire des dalits a aussi été renforcée par l'échec régulier des campagnes de développement exogènes qui ont été menées au cours de l'histoire. Lalita Chandrashekhar mentionne par exemple l'insuccès d'un mouvement d'émancipation par l'éducation des populations madigas du Karnataka dans les années 1930-1940, emmené par des hautes castes locales sous l'égide du mouvement de réforme social gandhien (l'Adi-Jambava, formé en 1920) (Chandrashekhar 2012). Ce type de politiques de capacitation a échoué à redonner une estime de soi aux castes d'intouchables du fait de son approche résolument paternaliste, et s'est de fait révélé vain. C'est au contraire l'idée d'une mobilisation endogène qui s'est imposée, avec son corollaire géographique : une mobilisation nationale rendue possible par des théâtres d'action essentiellement locaux.

[76] Italiques issus du texte original.
[77] Au cours d'une très grande partie des entretiens réalisés en Inde au printemps et à l'automne-hiver 2014, cette idée de « give back what the society gave us » est revenue ; tant dans la bouche des militants étudiants présents sur les campus de prestigieuses universités, que chez des militants plus âgés, appartenant à un réseau lâche d'activistes en ligne.

Engagement non-identitaire et résonnance internationale

Au sein de ce mouvement, une autre vision s'est développée au cours des deux dernières décennies, privilégiant un rapport à l'engagement qui repose moins sur l'expérience vécue que sur une accointance intellectuelle avec la lutte. Au sein de ce « nouveau mouvement dalit », l'identité militante se développe au fil des réunions et actions collectives, souvent dans le cadre de luttes institutionnalisées. Cette approche est souvent liée à une appréhension professionnelle du militantisme, et une approche plus strictement utilitariste des espaces publics au sein desquels une action est déployée. Les arènes internationales y sont notamment envisagées comme d'intéressants champs d'opportunités : de connexions militantes et de renversements des rapports de force entre État et société civile (Lerche 2008).

Fondée en 1998 dans le but de représenter les populations dalits lors de la conférence internationale contre le Racisme de Durban en 2001, l'organisation non-gouvernementale NCDHR (National Campaign for Dalit Human Rights), est une bonne illustration de cette stratégie, qui vise avant tout à *« mettre l'État face à ses responsabilités »*[78]. Si la campagne a initialement été lancée à la fin des années 1990 par des militants dalits de différentes origines (notons par exemple que son fondateur et directeur est issu d'une communauté chrétienne), le profil des recrues qui travaillent au siège, à Delhi, est assez varié, avec une part importante d'entre elles diplômée d'un master professionnel en travail social. Une salariée d'une petite trentaine d'années, détentrice d'un master en sociologie d'une bonne université de New Delhi, confiait ainsi en mars 2014 avoir débuté sa carrière dans les Droits de l'Homme huit ans auparavant :

> « *Avant, je travaillais sur le droit des enfants et je voulais travailler sur un thème plus large, pour faire de la recherche et prendre en charge l'élaboration de stratégie de défense et recommandation. (…) Je ne suis pas une dalit : je ne peux que publiciser ce problème, mais d'autres personnes ici sont passées par là. »*[79]. `

[78] Expression exacte : « Holding the State Accountable ». Source : site internet officiel de la NCDHR : http://www.ncdhr.org.in/aboutncdhr.

[79] Entretien réalisé dans les locaux de la NCDHR, dans le quartier de Karol Bagh à New Delhi, le 1er mars 2014. Traduction de l'extrait suivant : *Before, I used to work on children's rights and I wanted to work on a broader issue, to work on research and advocacy charges (…). I am not a dalit : I can only advertise, but some other people here have gone through it, you know ».* Précisons que l'ensemble des extraits d'entretiens recueillis sur le terrain feront l'objet

Son discours témoigne ici du fait que ne pas être née au sein de cette communauté n'est pas un obstacle à ce type d'engagement professionnel, et ne constitue pas non plus un obstacle pour ses collègues, dont certains appartiennent à ces communautés.

Parmi les principaux objectifs de cette organisation figurent la mise en lumière de la pratique illégale de l'intouchabilité à l'échelle internationale, et l'instrumentalisation de l'opinion publique globale pour faire pression sur le gouvernement indien dans l'espoir qu'il assure le respect du droit. Elle rejoint une logique stratégique qui s'est largement développée depuis la fin des années 1970 dans la lignée d'un grand nombre d'acteurs nationaux voire locaux, qui en s'agrégeant à un courant ou à un réseau transnational (souvent sous la forme relativement institutionnalisée d'ONG) ont misé sur une mobilisation transversale pour gagner en visibilité, et par conséquent en poids au sein de l'espace public dominant. Cela requiert l'inscription de la lutte dans un courant global fédérateur, comme celui des Droits de l'Homme ou du droit des Femmes (les deux courants dans lesquels la NCDHR cherche particulièrement à s'inscrire). Ces courants et réseaux (l'expression *« transnational advocacy networks* de Keck et Sikkink en résume bien les ressorts et enjeux) permettent le développement de puissants canaux de communication alternatifs par lesquels des voix étouffées dans leur contexte national peuvent s'exprimer, contribuant de ce fait à l'évolution de la scène politique globale (Keck et Sikkink 1998).

Ces réseaux sont particulièrement susceptibles de se développer si les chaines de communication avec les États ou au sein de la société civile nationale sont inefficaces voire inexistantes, et si la cause choisie est susceptible de bénéficier d'une large caisse de résonnance. Cela nécessite un travail de cadrage du discours militant, qui implique tant un lien avec l'activisme de terrain (qui fournit la « matière première », soit dans ce cas les principales illustrations des cas d'atrocités et de discriminations), ainsi qu'un certain nombre d'aptitudes professionnelles permettant d'intégrer aux revendications un certain nombre de marqueurs discursifs des Droits de l'Homme[80] : en effet, la méthodologie propre aux

d'une traduction personnelle dans le corps du texte, et seront accompagnés de leur version originale en note de bas de page.

[80] Cette évolution de cadrage est également liée aux évolutions du monde médiatique, comme le souligne Marcel Gauchet : « *le discours des droits de l'Homme, dans son nouveau rôle, ne s'entend que dans le nouveau cadre de la société d'information, c'est à la caisse de résonnance qu'elle lui offre qu'il doit son efficacité* ». (Gauchet 2006)

réseaux de défense et promotion des Droits de l'Homme a été particulièrement influente dans ce domaine, en promouvant des politiques de changement par une stratégie d'exposition des faits (d'où l'importance du travail de documentation). Ce travail de cadrage sert le cœur battant de ces réseaux : les flux d'informations, qui y jouent un rôle fondamental de leviers. Ces réseaux sont donc avant tout des structures de communication autant que des espaces de négociations entre acteurs quant « *aux significations sociales, culturelles et politiques de leur entreprise commune* » (*Ibid.*, p. 3). Leur influence peut être estimée en fonction de leur capacité à mettre en place, aux niveaux national et international, un ordre du jour politique et social susceptible d'avoir un impact sur la position et le comportement des acteurs concernés (États et Organisations Internationales). Un certain nombre d'acteurs de la cause dalit s'inclut dans cette dynamique, tranchant avec le ciblage essentiellement local et national des militants centrés sur une réappropriation identitaire et la construction d'une nouvelle fierté à l'échelle de la communauté.

Notre premier chapitre a permis de poser les bases de notre travail. Revenir sur les fondements du système de castes et l'histoire récente des mouvements qui l'ont contesté est une démarche essentielle pour comprendre les origines du mouvement dalit. Les groupes militants qui le constituent sont mus par un même but de long terme, l'abolition de la dialectique de haine et de mépris promue par cette stratification spécifique à la société indienne. Ils n'en sont pas moins traversés par des différences idéologiques et stratégiques profondes, en plus d'être géographiquement épars. Divers positionnements stratégiques, discours, et rapports au(x) pouvoir(s) et à l'altérité : les lignes de fractures au sein du mouvement doivent nous amener à interroger la place qu'il occupe au sein de, et par rapport à l'espace public indien.

Chapitre 2. Le développement d'internet : l'éclosion de nouvelles dynamiques entre l'espace public et ses périphéries

Le positionnement dans ou par rapport à l'espace public est une variable importante de l'approche sociologique des mouvements sociaux. Dans cette dynamique, prendre en considération les médias permet d'appréhender des forums de mise en scène qui forment des piliers de l'existence des luttes dans la sphère publique. Cela nous amènera dans le développement de cette thèse à mettre en relation, mais aussi à confronter deux champs de représentations : ceux des médias et ceux des militants. Il nous faudra ainsi garder en mémoire que les médias ne correspondent pas seulement à des espaces à ethnographier mais à des vecteurs d'interrelations (Neveu 2014). Ils s'imposent comme des acteurs à part entière capable d'influer sur la forme et le cours d'un mouvement. Or, cette idée a pris une nouvelle dimension avec l'essor d'internet et de ceux qui ont été désignés comme de « nouveaux médias », à l'origine de mécaniques originales d'occupation de l'espace et de gestion des flux d'informations entre acteurs.

Nous allons ici positionner ce travail par rapport au champ théorique existant, de façon à énoncer les nouvelles perspectives de recherche qu'ouvre notre sujet. Ce sera l'occasion de revenir sur des concepts qui se trouvent au cœur de ce travail, au premier rang desquels l'espace public et la société civile. Cela permettra aussi de revenir sur des débats qui ont agité le monde académique à l'aube du développement d'internet. Comme nous le verrons, ces discussions autour de l'influence sociale et politique d'un nouvel espace médiatique assorti de nouveaux outils sociotechniques rejoignent une sorte de folklore qui entoure l'émergence des vagues d'innovations technologiques. Elles sont par ailleurs ancrées dans une vision très théorique dont il est bon de se détacher, pour se rapprocher des réalités de terrain et modes d'appropriation des outils par les acteurs sociaux.

Nous proposons à présent de revenir sur les enjeux théoriques soulevés par l'investissement de nouveaux espaces médiatiques par les mouvements sociaux. Nous reviendrons dans un premier temps sur les notions d'espace public et de société civile, en convoquant les écrits fondateurs de Jürgen Habermas et les réflexions critiques qu'ils ont nourries, menées par la philosophe Nancy Fraser et la politologue Neera Chandhoke. Puis, nous nous pencherons

sur les réflexions autour de l'investissement d'internet par les acteurs sociaux : nous reviendrons ainsi sur le débat qui a vu s'opposer partisans *technophiles* d'une démocratisation à ceux technophobes d'un renforcement des inégalités et fractures de l'espace public. Notre recentrement sur un réseau d'acteurs spécifiques nous amènera dans un troisième et dernier temps à déplacer notre pensée et élargir nos perspectives, pour mieux appréhender une série d'articulations fondamentales entre « monde numérique » et « monde hors-ligne ». Au cours de ce chapitre essentiellement théorique, l'évocation de cas concrets de mobilisations permettra d'illustrer des modes d'investissement originaux des nouveaux dispositifs médiatiques liés à l'essor d'internet, dans des contextes géopolitiques variés. Cette mise en perspective de la littérature portant sur les enjeux de la mobilisation des médias et des outils sociotechniques du web nous permettra de faire émerger une série d'hypothèses centrales, qui dessineront un cheminement interrogatif en entonnoir.

I. L'espace public : l'importance d'en considérer les périphéries

A. L'espace public et ses périphéries : le mouvement dalit, un exemple de contre-public subalterne

Les mouvements sociaux sont des acteurs de la société civile. Bien. Cependant, comment définir cette dernière ? Dans son recueil de textes, Carolyn M. Elliott souligne la difficulté de cette tâche, face à un mot devenu *« un raccourci auquel tout le monde aspire pour nourrir des idées d'équité, de participation et de justice publique, qui (…) a atteint une proportion mythique en tant qu'outil d'imagination sociale et de construction idéologique pour une bonne société »*[81] (Elliott 2003, p.3). Ce concept trop large risque de ne plus avoir qu'une signification très vague. Nous utiliserons par conséquent comme base de travail la définition wébérienne qui l'entend comme l'espace entre la famille et l'État, soit la scène des regroupements d'acteurs sociaux sur des lignes d'affinités, en dehors du marché. Il importe par ailleurs d'insister sur le rôle que jouent les réseaux d'acteurs dans sa composition et son organisation, à l'instar de Michael Walzer qui la définit comme « *l'espace de l'association humaine non-forcée ainsi que le cadre des réseaux relationnels – formés pour le bien de la famille, de la foi, des intérêts et de l'idéologie qui remplissent cet*

[81] Traduction personnelle de l'extrait suivant : *« an aspirational shorthand for ideas of equity, participation and public fairness that […] has assumed mythic proportion as a tool of the social imagination, an ideological construct for a good society ».*

espace »[82] (Walzer 1990, p. 64).

Il est aussi primordial de se pencher sur les dynamiques qui traversent cet espace. Deux influences théoriques orientent ce travail : la vision gramscienne qui le considère comme l'arène d'une domination non-violente par une élite intellectuelle, et la définition idéelle habermassienne de la sphère publique bourgeoise.

1) Pour une appréhension pragmatique de la société civile

S'inspirant de ces réflexions, Neera Chandhoke a développé une critique pointue du processus de neutralisation épistémologique[83] dont a fait l'objet le concept de « société civile » depuis les années 1980. Elle résume ainsi avec grande clarté dans son article *« The « civil » and the « political » in civil society »*, les limites intrinsèques de cette expression-valise (Chandhoke 2001). La vision aussi normative qu'irréaliste d'une sphère qui serait indépendante à la fois des mondes politiques et économiques telle que définie par Cohen et Arato (Cohen et Arato 1992) s'est imposée au cours des années 1990 comme une sorte de consensus mou. Or, cette vision idéalisée, dont l'intérêt s'avère strictement heuristique, d'une société civile réconciliant bien public et volonté individuelle, repose de fait sur une séparation artificielle entre vie collective et sphère privée. Chandhoke s'attache à énoncer un certain nombre « *d'évidences* » (nous reprenons ici son terme) à l'aune du cas indien. La majorité d'entre elles va à l'encontre de la définition précédente, et elle présente une série de principes cardinaux dont découle l'impossible considération d'une société civile « *comme émancipée ou abstraite de l'éthos des sphères [économiques et politiques]* »[84] (Chandhoke 2001, p. 9). Cette distinction apparaît en effet inimaginable au vu des liens forts qui existent entre cette sphère et l'État. Dans la lignée de Hegel et Gramsci, Chandhoke rappelle que l'État est à la fois la pré-condition de l'existence de la société civile, et l'entité qui en fixe les limites par un habile jeu d'influences qui repose sur ses élites politiques et sociales. Il semble donc préférable d'appréhender la société civile comme la condition *sine qua non* d'une démocratie formelle saine, plus proche d'un processus que d'une institution, et qui permet d'aboutir à un relatif équilibre des forces en présence face à l'État.

---

[82] Traduction de l'extrait suivant : *« the space of uncoerced human association and also the set of relational networks – formed for the sake of family, faith, interest, and ideology – that fill this space ».*

[83] Elle estime que ce concept est devenu consensuel et par conséquent problématique. Le manque de discussion dans le champ académique autour de ce que revêt le terme de « société civile » et le fait que des acteurs aussi éloignés que des bailleurs de fonds internationaux, des organisations non-gouvernementales, et des agences de l'Etat s'accordent sur la définition de cet espace est mauvais signe quant à la pertinence épistémologique du concept.

[84] Traduction partielle de l'extrait suivant : « *we can hardly assume that civil society is either emancipated or abstracted from the ethos that permeates these two spheres ».*

Chandhoke souligne par ailleurs l'existence d'enjeux de pouvoir dans le milieu associatif qui, loin d'être un modèle de démocratie, peut contribuer à accroître des fractures préexistantes dans le monde social sur des lignes de genres, de classes et de castes. Placer la société civile en dehors de la sphère politique reviendrait finalement à ne pas voir les luttes de pouvoir qui s'y jouent. De fait, « *la société civile est constituée tant par la politique du pouvoir que par celle de la contestation* »[85], et il s'agit d'un « *domaine d'associations sociales profondément fracturé et hiérarchiquement organisé* »[86] (*Ibid.*, p. 22). Cette hiérarchie revêt une importance particulière dans les pays du Sud ayant connu un échec plus ou moins prononcé de l'État, et dont l'intelligentsia a vite été séduite par la définition large d'un espace tiers prétendument indépendant. Si l'Inde indépendante est très loin d'être un État failli, elle n'en est pas moins marquée par le poids cumulé d'une bureaucratie écrasante et d'une indéboulonnable élite politique. Dans ce contexte, les jeux de pouvoir existant à l'intérieur de la société civile indienne ont été dominés, comme dans une grande partie des mouvements citoyens des pays du Sud, par une classe moyenne éduquée et majoritairement urbaine (Chandhoke 2003).

Or, pour comprendre les dynamiques internes de la société civile, il faut aussi se pencher sur les groupes marginalisés qui évoluent à sa périphérie. De fait, les difficultés qu'ils rencontrent pour s'y faire entendre témoignent du double caractère « *restreint* » et « *restrictif* » (Chandhoke 2001) de cette sphère, et vers laquelle ils doivent se frayer un chemin de force pour faire entendre leurs voix et faire valoir leurs droits. Le mouvement dalit, par sa composition sociologique et ses mots d'ordre, évolue dans cette périphérie. Les enquêtes de terrain, que nous mobiliserons en profondeur par la suite, ont par ailleurs montré combien les militants dalits sont conscients des schémas de domination conjoints qui sont établis au sein de la société civile indienne, où castes et classes se superposent.

2) De Habermas à Fraser : le mouvement dalit comme un contre-public

La lecture que livre Jürgen Habermas de l'espace public constitue une base fondamentale pour notre réflexion : à la fois par les outils théoriques qu'elle offre aux lecteurs, et par les relectures qui en ont été faites.

---

[85] Traduction de l'extrait suivant : « *civil society is constituted by the politics of power as much as it is constituted by the politics of protest* ».
[86] Traduction partielle de l'extrait suivant : « *civil society emerges as a deeply fractured and hierarchically structured domain of social associations* ».

Habermas s'appuie sur l'exemple de l'espace public bourgeois du siècle des Lumières et fait de la raison langagière, condition première de l'expression émise dans les salons, son rouage essentiel. Il déplore notamment le développement des médias de masse, accélérateurs d'après lui du déclin de la raison face à la montée en puissance de la subjectivité médiatique (Habermas 1988). Cette description idéalisée permet de mettre en exergue des éléments nécessaires à l'appréhension des voies d'accès à l'espace public : l'importance d'exercer sa raison discursive au sein de cercles de pairs relativement exclusifs et constitués sur la base d'affinités électives, pour ensuite se confronter, sur un pied d'égalité, à des visions du monde divergentes, ainsi qu'à l'éventuelle subjectivité journalistique.

Fondatrice, cette vision n'en demeure pas moins éloignée de la réalité des sphères publiques contemporaines. De fait, la sphère publique décrite par le philosophe allemand reflète un espace prérévolutionnaire exclusif de l'immense majorité de la population (dont les femmes et les populations pauvres) et fait fi des inégalités à l'œuvre en son sein. Cette critique de la déconnexion, ou de la mystification, de la réflexion habermassienne a été popularisée par Nancy Fraser et son concept de « *contre-espaces* » (Fraser 1992). Pour la philosophe, l'espace public est constitué de publics subalternes additionnés qu'elle nomme des « *contre-publics* », et qu'elle définit comme des groupes polycentrés et potentiellement contradictoires. Le principe de démocratisation de l'espace public, au cœur de nombreuses luttes – fussent-elles simplement discursives, consiste alors en son élargissement successif, de manière à intégrer progressivement ces cercles à l'espace dominant des représentations. Les enjeux de représentations sont donc constitutifs des frontières mouvantes de l'espace public, qui n'ont de cesse de se déplacer. Plus le niveau de stratification, institutionnalisé ou non, est élevé au sein d'une société, plus les voix des groupes dominés sont tues au sein de l'espace public. Elle explique :

> *« il n'est pas possible d'isoler des arènes discursives particulières des effets des inégalités sociétales, (…) et là où ces inégalités persistent, les processus délibératifs des sphères publiques opèreront plutôt à l'avantage des groupes dominants et au désavantage des subordonnés*[87]. » (Fraser 2003, p. 90).

[87] Traduction de l'extrait suivant :«*it is not possible to insulate special discursive arenas from the effects of societal inequality and (…) where societal inequality persists, deliberative processes in public spheres will tend to operate to the advantage of dominant groups and to the disadvantage of subordinates ».*

Un fort niveau d'inégalités sociales implique donc que les processus de délibération au sein de l'espace public seront favorables aux groupes dominants.
Dans le cadre des sociétés inégalitaires, le développement d'une multiplicité de publics divergents contribue ainsi de façon plus efficace à l'idéal d'une participation démocratique, qu'un espace public unique. La constitution de sphères publiques alternatives, les contre-publics subalternes, permettrait ainsi aux populations marginalisées d'inventer de nouveaux discours, de nouvelles projections de leur identité et de leurs intérêts. Cette analyse semble particulièrement adaptée à la société indienne marquée par de profondes inégalités économiques, sociales et rituelles.

Où situer les populations appartenant aux castes répertoriées ? *Quid* des militants dalits face à ces propositions analytiques ? Nous pouvons considérer que les différentes castes d'intouchables ayant connu des trajectoires d'élévation sociale différenciées au cours du XIX^{e} siècle ont bénéficié de la constitution de publics subalternes distincts. Quant aux militants dalits actuels, géographiquement éclatés sur l'ensemble du territoire indien et légataires divisés des discours d'Ambedkar, il apparaît pertinent de les appréhender en tant que contre-public polycentré et contradictoire. De fait, nous l'avons évoqué au cours du premier chapitre, il ne s'agit pas d'un mouvement centralisé et unifié. La répartition des militants dalits est éparse, et ces écarts géographiques se superposent parfois aux dissensions idéologiques qui marquent le mouvement.

B. Éclosion d'un contre-public et condition d'accès à l'espace public dominant

La formation de contre-publics peut être encouragée par différents facteurs. Ils peuvent être d'ordre politique (nature du régime en place, encadrement légal des discours et de l'activité médiatique), social (degrés d'inégalité, accès à l'éducation), mais aussi technologique (développement de nouveaux moyens de transports, de communication, donc de supports de mobilisation). Nous l'avons évoqué, la société civile indienne se caractérise par de multiples spécificités enracinées dans ses structures sociales uniques. Dans le champ des mobilisations sociales, Charles Tilly rappelle qu'il s'agit de l'une des seules sociétés où en un même lieu sont susceptibles de cohabiter des répertoires d'action rattachés à différentes temporalités, précapitalistes et contemporaines (Tilly 2006). Plus qu'ailleurs, les particularités de l'ordre social indien amènent à toujours prendre en considération non seulement les associations

volontaires d'individus à des causes, mais leurs « *loyautés attribuées* »[88], sources possibles de morcellement comme de transversalité.

L'histoire contemporaine mouvementée de la société civile indienne et de la sphère publique qui lui tient lieu de théâtre témoigne de ces difficultés.

1) Contexte politique et social : l'explosion de la société civile indienne

Dans un article récent, Neera Chandhoke se réfère aux travaux de Dipankar Gupta (Gupta 1997) pour présenter une analyse chronologique de la formation de la société civile en Inde depuis la montée en puissance des mouvements indépendantistes dans les années 1920 (Chandhoke 2011). Ce développement par vagues successives peut être synthétisé comme suit. Jusqu'à la fin des années 1940 se sont affrontées, dans un schéma relativement classique, différentes mouvances idéologiques en vue d'une indépendance à portée de main ; puis les mouvements citoyens ont fait preuve d'une relative mollesse liée à la légitimité nouvelle de l'État et de ses dirigeants jusque dans les années 1970. C'est au milieu de cette décennie troublée par les dérives autoritaires du gouvernement d'Indira Gandhi et un contexte économique particulièrement difficile qu'un mouvement contestataire d'ampleur a émergé, entraîné par le leader populaire Jayaprakash Narayan[89]. La réponse d'Indira Gandhi à l'ensemble de ces difficultés s'est trouvée dans la déclaration en juillet 1975 de l'État d'Urgence. Cette période a duré jusqu'en janvier 1977 et a correspondu à une croissance exponentielle de réseaux contestataires. Cette parenthèse a finalement abouti à une redynamisation d'envergure de la société civile. Les organisations de lutte contre la violation des droits civiques, cherchant à combler les manques économiques et sociaux de l'État se sont alors multipliées sur le territoire indien. Comme le résume l'auteure, *« s'il y a une leçon à tirer de l'Inde et d'ailleurs*[90]*, c'est que les États autoritaires provoquent le développement et l'affirmation de leurs propres sociétés civiles »*[91] (*Ibid.*, p.174) : l'organisation de nouvelles élections au premier semestre 1977 a balayé le gouvernement mené par le Parti du

[88] Mark Robinson, à qui cette expression est empruntée, parle dans son texte original « Civil Society and Ideological Contestation in India » *d'ascriptive loyalties* : l'appartenance de caste correspondant à un cadre de loyauté attribué particulièrement puissant.

[89] Renommé « Lok Nayak » (héros du peuple), JP Narayan a d'abord été un militant indépendantiste reconnu avant d'organiser un large mouvement de protestation contre le gouvernement d'Indira Gandhi. D'abord lié à un contexte économique et social difficile - l'année 1974 ayant été marquée par une forte inflation, une augmentation des prix des ressources primaires et une montée en flèche du chômage - il débute sa campagne d'agitation au Bihar, son état d'origine et l'un des plus pauvres de la fédération indienne. En 1975, alors qu'Indira Gandhi a été déclarée coupable d'avoir enfreint les lois électorales, il appelle à la démission de celle-ci et à une « révolution totale ». L'engouement populaire autour de ce mouvement contribuera à amener Indira Gandhi à déclarer l'Etat d'Urgence, le 25 juin 1975.

[90] Chandhoke se réfère ici essentiellement aux états d'Europe de l'Est.

[91] Traduction personnelle de l'extrait suivant : *« if there is one lesson to be learned from India and elsewhere, it is that authoritarian states trigger off the development and assertion of their own civil societies ».*

Congrès. S'appuyant sur les bases d'une société civile dynamisée, les revendications liées à la caste, au genre ou plus généralement aux droits fondamentaux, sont montées en puissance jusqu'au tournant des années 1990. Enfin, deux tendances de fond se sont affirmées au cours des vingt-cinq dernières années. D'une part, les revendications citoyennes se sont recentrées sur les questions de développement socio-économique, rendues prioritaires au vu de l'exclusion des fruits de la croissance d'une majorité de la population indienne. Ensuite, le nombre de mouvements et de groupes d'actions a très fortement augmenté, faisant de la société civile indienne un espace dense et fragmentaire.

Résultat d'une professionnalisation progressive de la société civile, les organisations non gouvernementales (ONG) se sont peu à peu taillées la part du lion. La définition de ces nouveaux types d'acteurs pose une série de questions épistémologiques. De fait, ils ne sont ni des mouvements sociaux, ni des groupes citoyens et sont porteurs de nouveaux modes revendicatifs qui misent sur des campagnes de mise en visibilité, un soutien (notamment financier) de l'État, l'incursion dans de nouvelles arènes internationales, et témoignent d'une forte dépendance aux médias et au système judiciaire. L'État indien a lui-même encouragé les ONG à prendre plus de responsabilités dans le courant des années 1980, principalement dans le domaine du développement social. Cette tendance à l'individualisation de l'engagement a correspondu à l'avènement d'une vision néo-libérale de la société, pivot en 1991 d'une série de réformes économiques et de l'amorce d'un relatif désengagement de l'État de la sphère sociale. Les années 1990 ont ainsi été la scène d'importantes remises en question du bien-fondé et de l'efficacité des politiques mises en place par le gouvernement et soutenues par des organismes publics, qui se sont traduites par une « ONGisation » de la sphère publique, une intégration accrue des revendications à des causes internationalisées, mais surtout une multiplication de nouvelles formes de mobilisations, particulièrement portées dans les zones urbaines par les représentants de la classe moyenne. En 2000, on estimait le nombre d'ONG présentes sur le territoire indien à environ trente-mille (Baviskar 2001). Or, par leur cadre d'actions et leurs modes de financement, ces acteurs peuvent difficilement émettre un discours véritablement critique vis-à-vis de l'État.

La voie principale qui se dessine aujourd'hui pour la société civile indienne apparait comme la combinaison des stratégies et méthodes des trois grands types d'acteurs qui la composent : les ONG, les mouvements sociaux et les groupes citoyens. Ces réseaux peuvent être tissés dans plusieurs espaces de revendications (Chandhoke 2011).

Mark Robinson dénombre trois arènes principales au sein de la société civile indienne, qui se sont respectivement construites autour : des volontés de suprématie du discours politique et idéologique des nationalistes hindous ; de l'hégémonie capitaliste et la place de l'Etat vis-à-vis de la société ; et des formes d'actions autonomes, dont le but est de rappeler les responsabilités de l'Etat face aux citoyens (Robinson 2003). Si l'attribution des places militantes - sur une base largement identitaire - du mouvement dalit lui confère une place à part, il s'intègre de façon transversale à cette typologie. Si l'on croise les différentes mouvances qui coexistent en son sein, nous pouvons estimer que l'ensemble des militants : voit dans les nationalistes hindous les chantres de l'idéologie brahmanique ; n'a de cesse de rappeler l'importance du respect des budgets et politiques de discriminations positives souvent malmenées ; a su développer d'efficaces discours et la mise en place de politique de responsabilisation et transparence en s'appuyant sur des réseaux internationaux de contestation[92].

En plus de son positionnement transversal vis-à-vis de l'espace public et de ses institutions, nous devons interroger la capacité du mouvement dalit à créer de nouvelles arènes. Tous les mouvements sociaux produisent des espaces de mise en visibilité du problème qu'ils portent, et amassent ainsi de nouvelles ressources. Au-delà des arènes institutionnalisées desquelles ils jouent (médias, tribunaux, parlement), les mouvements sont créateurs d'une arène à part entière, celle des conflits sociaux. Il importe donc de ne pas opposer de façon simplificatrice les « arènes institutionnelles » aux « arènes subalternes », autrement dit le monde de l'organisation à celui de l'action collective. Il s'agit plutôt de considérer les porosités qui existent entre ces milieux, où se constitue véritablement l'espace des mobilisations (Friedberg 1992).

Nous devrons ainsi analyser comment le mouvement dalit a bénéficié au fil des trois dernières décennies d'une situation politique et sociale propice à l'éclosion de contre-publics et à la formation de nouvelles arènes, pour donner plus de puissance aux discours, parfois contradictoires, coexistant en son sein.

[92] Ces différentes préoccupations militantes ne sont pas exclusives les unes des autres, elles peuvent parfois se compléter ou se chevaucher.

2) Les avancées technologiques : potentiels avantages stratégiques pour les contre-publics ?

Outre les évolutions qui ont marqué la scène politique et sociale indienne depuis le début des années 1980, un élément exogène doit être pris en considération dans les possibilités d'éclosion de nouveaux publics : les avancées techniques. De même que la révolution industrielle avait permis de développer au niveau inter-régional des échanges idéologiques et des formes de solidarités horizontales, le développement de nouveaux moyens de communication a permis le développement d'aspirations militantes et contestataires partagées.

L'Inde connaît une forte croissance du taux de pénétration des NTIC

L'essor de la presse, de nouveaux moyens de transport, mais aussi l'amélioration des services postaux ont eu par le passé une influence non négligeable sur la formation, fût-elle embryonnaire, d'un premier public militant interrégional. Il semble aujourd'hui légitime, dans un contexte de forte croissance des nouvelles technologies de l'information et de la communication en Inde, d'interroger leur impact éventuel sur un public militant qui semble s'être consolidé, notamment porté par une élite en grande partie urbaine.

L'Inde est devenue dès 2012 le troisième marché numérique mondial et l'un des plus jeunes au monde, avec environ 75% des internautes entre quinze et trente-quatre ans. Essentiellement grâce à l'essor de la téléphonie mobile[93], le taux de pénétration d'internet a connu un taux de croissance de 49% en 2015 sur l'ensemble du territoire (taux qui s'élève à 77% pour les zones rurales), amenant le nombre d'utilisateurs actifs estimés à trois cent dix-sept millions d'utilisateurs[94] : 69% de ces derniers s'y connectent quotidiennement (Times of India, 2015). Les gouvernements successifs ont d'ailleurs pris la mesure des enjeux qui sont liés à un tel développement et n'ont pas hésité à faire des nouvelles technologies l'étendard d'une « *Inde qui brille* » ou à lancer des projets d'*e-gouvernance*, prolongeant la promesse faite en 2005 avec le vote du Right to Information Act.

[93] 90% des usagers considèrent le téléphone portable comme première voie d'accès à internet (source Times of India, IAMAI).

[94] Deux éléments sont à prendre en considération dans l'appréhension des chiffres qui sont donnés ici : tout d'abord, la notion d'utilisateurs actifs dépend des pays et correspond en Inde à toute personne se rendant sur Internet au moins une fois par mois. Ensuite, en l'absence de données officielles, les sources sont les rapports des chambres de commerces et professionnels du secteur (ici celles du IAMAI, Internet and Mobile Association of India).

Tableau 4 : Profil des internautes en Inde (2015)

Population indienne	
Totale	1,2 milliards
urbaine	31,16%
rurale	68,84%
Taux d'alphabétisation	
Hommes urbains	89,7%
Femmes urbaines	72,9%
Hommes ruraux	70,7%
Femmes rurales	46,1%
Source : Recensement 2011	
Taux de connectivité	
Utilisateurs d'internet (octobre 2015)	317 millions
Connexion mobile	92,5%
Connexion wifi	0,2%
Connexion modem	7,3%
Taux de pénétration d'internet	
Inde rurale	37,4%
Inde urbaine	8,6%
Profil des internautes	
Urbains	66,2%
Ruraux	33,8%
Quotidiens	69%
Occasionnels	31%

Source : IAMAI, infographie publiée dans le Times of India au 18 Novembre 2015 [95]

Le récapitulatif statistique du tableau n°4 permet l'émergence d'un portrait-robot de l'utilisateur type d'internet en Inde, similaire au reste du monde : masculin, urbain, éduqué. Si ces taux de pénétration peuvent sembler relativement faibles par rapport au gigantisme de la population du sous-continent, le nombre d'utilisateurs et le taux de croissance précédemment mentionné présagent de la possibilité d'un impact important des NTIC sur la société indienne. Ce dernier demeure pourtant peu étudié (Abraham et Shah 2009). Ce manque de littérature est surprenant pour deux raisons. D'abord, du fait de ces chiffres impressionnants, qui invitent à sortir des analyses portées sur les prospectives économiques,

[95] Lien vers l'article : http://timesofindia.indiatimes.com/india/Infographics-State-of-internet-in-India/articleshow/49823472.cms. Nous devons souligner qu'en l'absence de statistiques officielles sur le sujet, ce sont les chambres de commerce et les regroupements de professionnels du milieu qui, à l'instar de la IAMAI (Internet and Mobile Association of India) constituent les principales sources d'informations quant aux taux de pénétration et modes d'utilisation d'internet en Inde.

et à questionner les modifications sociales qu'un tel développement peut induire. Ensuite, car l'essor d'internet ne s'inscrit pas dans la continuité directe des médias traditionnels, et appelle au développement de nouveaux modes d'analyse médiatique (Cardon 2010).

Le développement d'internet, à l'origine de nouvelles questions épistémologiques

Les balbutiements d'internet ont coïncidé avec l'émergence de débats épistémologiques, dont celui portant sur la pertinence de l'expression « nouveaux médias ». Cette locution devenue populaire depuis la fin des années 1990 est à la fois floue et peu questionnée. « *Qualifier X de « nouveau »* [revient-il] *à le catégoriser, à le décrire et à le prescrire, tout en soulignant dans le même temps combien X est merveilleux, singulier, sans contraire ni précédent*[96] », comme l'écrit Wendy Hui Kyong Chun (Hui Kyong Chun 2006, p. 14) ?

Dominique Cardon explique dans son essai portant sur « *la démocratie internet* », que ce réseau d'une ampleur nouvelle ne correspond pas à un « *aboutissement naturel des médias de masse* » (Cardon 2010, p.8), mais est un instrument qui exige une rupture analytique profonde. Ce changement de focale épistémologique repose sur les nouveaux liens entre individu et espace public permis par le réseau, qui *« en réunissant sur la même interface les outils de l'échange interpersonnel et ceux de la communication de masse, (…) instaure un nouveau type de relation entre la sphère de la conversation et celle de l'information* » (*Ibid.,* p.9). À ses débuts, il constituait dans le même temps un nouvel espace à investir, porteur de potentialités infinies. Ces horizons multiples ont entraîné des débats théoriques parmi les pionniers du réseau, marqués par une tension historique entre tradition anarcho-situationniste utopiste (se réclamant notamment de Hackim Bey[97]) et une vision libérale apolitique en faveur d'une liberté d'initiative individuelle.

Que l'on soit partisan d'une école idéologique ou que l'on se retrouve dans la neutralité relative de l'utilisateur quotidien, nous assistons tous à un élargissement de l'espace public de grande ampleur. D'après Cardon, ce mouvement a été rendu possible par le

[96] Traduction personnelle de l'extrait suivant : *« to call X « new » is to categorize it, to describe it and prescribe it, while at the same time to insist that X is wonderful, singular, without opposite or precedent, » avant de rappeler l'importance d'aller « from what is « new » to analyzing what work the new does. ».*

[97] Auteur américain se qualifiant « d'anarchiste ontologiste », il est principalement connu pour sa théorisation des *zones d'autonomies temporaires*, qui forment le titre de son livre *Temporary Autonomous Zone*, qu'il publie en 1991. S'il ne donne pas de définition précise de ces dernières, il les présente comme une forme d'idéal – largement nourri par les utopies pirates- de transition vers une société anarchiste. D'aucuns le considèrent comme le père idéologique des *hackers*.

« *[découplement] des notions de visibilité et de publicité* » (*Ibid.*, p.36) : si les faits jusque-là rendus publics tendaient à relever de l'intérêt général, ce sont désormais des éléments de la vie privée des internautes qui sont projetés dans l'espace public. La clé de ce processus réside dans les nouvelles lois de production et de délimitation de la publicité sur cet espace ouvert : celle-ci n'est plus régulée par des professionnels des médias, mais par des amateurs en ligne. Dans ces nouvelles arènes médiatiques peuvent se développer deux piliers de la sphère publique habermassienne : la valeur socratique de la conversation raisonnée, et la porosité exacerbée entre les sphères privées et publiques. Amplifiées par les médias et réseaux sociaux numériques, les dynamiques de passage de l'une à l'autre de ces sphères doivent être étudiées. Cette perméabilité spécifique à internet, accentuée par le développement des réseaux sociaux numériques, se traduit par ce que Dominique Cardon définit comme le « *web en clair-obscur* ». Dans la cartographie qu'il dresse des espaces discursifs en ligne (*voir schéma 1*), cet espace constitue la principale nouveauté. Il résulte de la production par un locuteur amateur (en opposition aux professionnels des médias) d'un discours portant sur un individu quelconque[98], et permet de rendre visible et d'archiver des conversations privées : c'est la première fois dans l'histoire des médias que se côtoient sur un même espace production et réception de l'information.

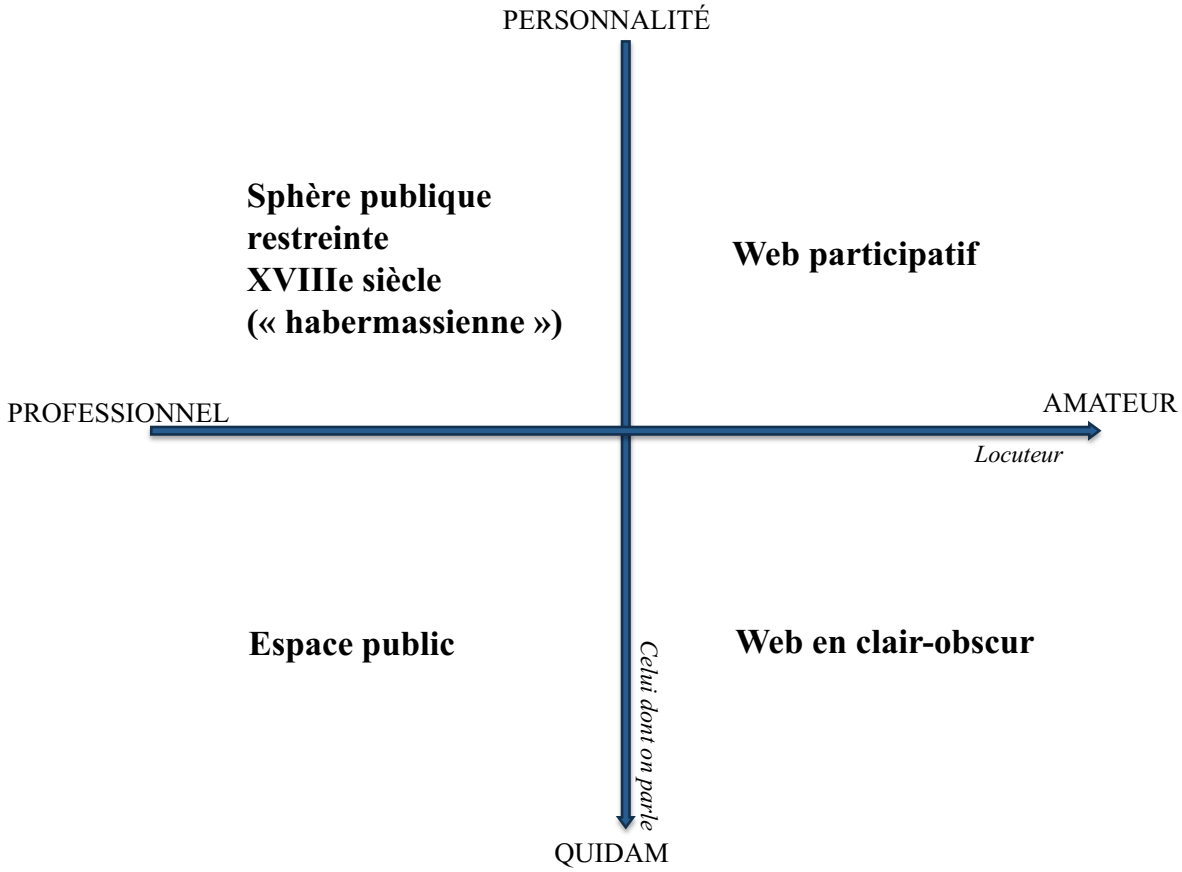
L'essor d'internet soulève de nouvelles questions. La pertinence terminologique et épistémologique de la notion de « nouveaux médias » se justifie tout à fait, puisque ce réseau implique le développement d'un nouvel espace médiatique caractérisé par : une porosité accrue entre sphère publique et sphère privée, une visibilité nouvelle de discours jusqu'ici cantonnés à la sphère privée, la rencontre entre production et réception de l'information.

Activisme et NTIC en Inde

Malgré un taux de pénétration encore relativement faible, plusieurs acteurs sociaux ont investi internet depuis le début des années 2000 en Inde. Des modes d'investissement plus ou moins élaborés se sont ainsi développés, impulsés par des groupes divers qui ont su employer de manière originale les spécificités de ce nouvel espace médiatique.

[98] De façon très concrète, nous pouvons penser à la conversation susceptible d'avoir lieu dans les commentaires au-dessous d'un statut ou d'une photographie mise en ligne sur Facebook par un utilisateur du réseau social.

Schéma 1 : web et dévoilement de soi



Source : CARDON D. (2010), *La démocratie Internet : promesses et limites*, Paris : éd. du Seuil : p. 43.

Les actions et campagnes menées en ligne sont très diverses, tant par les acteurs qui les portent que par les outils sociotechniques du web mobilisés. Ainsi des dispositifs relativement sophistiqués ont pu éclore, comme une série d'initiatives lancées par des organisations féministes au lendemain du viol collectif et du meurtre d'une étudiante dans un bus de Delhi en Décembre 2012[99]. Nous pouvons par exemple mentionner le site safecity.in, une carte interactive et actualisée en temps réel des endroits les moins sûrs pour les femmes en Inde, avec possibilité de géolocalisation immédiate et de commentaires anonymes. La nébuleuse du Mouvement Indien des Femmes (MIF) a en son sein plusieurs acteurs dont la bonne maîtrise du langage web international leur permet de façonner des

[99] Le cas « Nirbhaya », qui a connu une couverture médiatique de grande ampleur.

mots d'ordre viraux. C'est le cas du collectif *Got Stared At* et de ses campagnes de sensibilisation qui reposent essentiellement sur des mèmes[100] au message fort et à l'indéniable succès (voir l'illustration 1 ci-dessous).

Dessin 1 : Communication d'un collectif féministe (2014)

Mème initialement réalisé et mis en ligne par l'équipe de Got Stared At, en février 2014, qui a largement circulé sur les réseaux sociaux numériques.



Cette image témoigne d'une bonne maîtrise de la grammaire des mobilisations en ligne. Il s'agit d'une iconographie travaillée, qui happe l'œil. Nous pouvons aussi relever l'utilisation de *hashtags* (#) mobilisateurs, qui permettent par système de rattachement d'un mot-clé à un lien hypertexte d'intégrer l'image à des flux de publication déjà existants, ou d'en lancer de nouveaux.

Plus rudimentaires, d'autres campagnes ont été développées au service de populations marginalisées ; elles ont su rattraper en originalité leur manque de sophistication initiale.

[100] Un « mème » (anglicisme) désigne dans son acception la plus large un élément culturel qui se propage au sein d'une société en suivant une voie de transmission par mimétisme d'un individu à l'autre. Sur Internet, ce terme désigne des éléments – souvent une image – déclinée et reprise en masse par les internautes.

C'est le cas de la plateforme CGNet Swara[101] qui s'est trouvée sous le feu des projecteurs en 2014 après que son initiateur, le journaliste Shubh Ranshu Choudhary, a reçu le « Google Digital Activism Award ». Mise en place au Chhatisgarh, un État pauvre du centre de l'Inde, marqué par la présence d'un mouvement de guérilla maoïste (les naxalites) et une administration indienne souvent dépassée, CGNet Swara permet aux communautés locales de communiquer entre elles à l'échelle régionale, mais aussi avec l'administration. Cette courroie de transmission d'un nouveau genre a été rendue possible par un système simple de mise à disposition de téléphones mobiles auprès de ces populations, leur permettant de laisser des messages vocaux sur une plateforme publique en ligne. La majorité des doléances concerne les services publics, comme l'accès à l'eau, et sont par la suite transmises à l'administration. La mise en ligne de ces requêtes et la publicisation de ce nouveau lien quasi direct entre populations tribales et administration permet à la fois de court-circuiter le réseau naxalite et de faire pression sur les services administratifs. L'une des réflexions souvent entendues au cours des premières recherches de terrain était que s'interroger quant à l'influence d'internet sur des populations dont une grande partie n'a pas accès à l'électricité pouvait relever du non-sens. Or cet exemple illustre la façon dont, dans des environnements en marge des populations connectées des grands centres urbains, des manières originales et autochtones de bénéficier des NTIC peuvent se développer.

Enfin le web indien est aussi la scène d'expériences de construction et de renforcements communautaires en ligne. Maya Raganathan et Shiva Roy-Chowdhury ont ainsi appréhendé les modes de construction et de renforcement de discours nationalistes dans l'État du Nagaland, au nord-est de l'Inde : ils ont montré comment ce sentiment s'est renforcé en ligne, par la reproduction de la même dynamique fermée et communautaire que celle qui anime les groupes Naga, historiquement très indépendants, sur leur territoire (Ranganathan et Roy-Chowdhury 2008).

Malgré ces initiatives, l'intérêt académique pour l'investissement d'internet par des mouvements sociaux en Inde demeure faible. Les chercheurs du Center for Internet and Society établi à Bangalore, sous l'impulsion de son co-fondateur Nishant Shah, sont les premiers à s'être intéressés à la façon dont des acteurs sociaux indiens s'emparent de ces nouveaux outils sociotechniques. Dans l'ensemble de ses travaux Shah souligne que, dans

[101] Accès à la plateforme par le lien suivant : http://cgnetswara.org

une région où l'activisme a souvent été en peine de se développer à grande échelle pour des raisons linguistiques et de culture militante, l'activisme en ligne ouvre la voie à une plus grande intégration des acteurs à la mêlée des actions collectives.

Outre les ressources produites par le Center for Internet and Society, un recueil de réflexions et d'expériences de terrain intitulé Digital Activism in Asia (par ailleurs co-édité par Nishant Shah) a été publié dans le but de combler cette brèche bibliographique (Shah, Purayil Sneha et Chattapadhyay 2015). Cette collection d'articles est née de la nécessité manifeste de développer une recherche régionale sur ces questions[102], dans des pays *« qui se désignent comme des centres informatiques, s'inscrivant dans une logique circulaire de travail migratoire et de ressources distribuées, amenant un sens d'immédiateté, de proximité, et d'urgence qui continue de modeler l'imagination asiatique d'une nouvelle manière »*[103] (*Ibid.*, p. 9).

De plus, notons que plusieurs textes et ouvrages s'attachent à analyser l'impact d'internet et des nouveaux espaces qui y sont liés - à l'instar des cyber-cafés - sur la géographie et les modes de sociabilité urbaine. Bangalore, ville étendard de la croissance numérique indienne, a souvent été le lieu de ces réflexions, dont le très beau travail ethnographique de Nicholas Nisbett, qui a suivi pendant plusieurs mois un groupe d'adolescents et de jeunes adultes qui fréquentait « *l'espace du modeste cybercafé au coin de la rue*[104] », vécu comme un lieu alternatif de sociabilité masculine à la fin des années 2000 (Nisbett 2009, p. 49).

Quant à l'investissement d'internet par les mouvements subalternes indiens comme le mouvement dalit, la littérature est encore plus mince. Il s'agit d'un thème souvent abordé en quelques pages ou paragraphes dans des ouvrages consacrés à des sujets plus vastes, à l'instar de ce que l'on trouve dans l'ethnographie multisite du mouvement dalit menée par l'anthropologue Maria-Eva Hardtmann (Hardtmann 2009). Le traitement de ce sujet y est généralement rattaché à une problématique plus vaste, comme l'intégration à des réseaux d'acteurs transnationaux. Le reste de la littérature sur ce sujet est essentiellement composé d'articles, auxquels nous nous réfèrerons au fil de la thèse.

[102] Nishant Shah réitère par ailleurs ici la volonté formulée en 2009 dans son introduction au rapport produit pour Hivos en 2009, *Digital Native with a cause ? A knowledge survey and framework.*
[103] Traduction de l'extrait suivant : *« marking themselves as informatics hubs, working through a circulated logic of migrant labour and distributed resources, [amenant] a sense of immediacy, proximity, and urgency that continues to shape the Asian imagination in a new way »*.
[104] Traduction de l'extrait suivant : « *the space of the humble street-corner cybercafé* ».

Hypothèse 1.

L'investissement d'internet par les mouvements liés à des publics subalternes peut être un vecteur d'élargissement par vagues de l'espace public dominant. Cette dynamique peut être catalysée par l'émergence d'une élite d'un nouveau genre : technologique.

Compte-tenu de la forte croissance d'internet en Inde, il semble important de s'intéresser de façon plus approfondie à l'influence que ces nouveaux outils sociotechniques peuvent avoir sur la société civile indienne. Une juste compréhension de ces enjeux nécessite de se pencher plus spécifiquement sur les usages qu'en font les mouvements subalternes. Nous l'avons souligné, le mouvement dalit demeure en périphérie de la société civile et de l'espace public indiens dominants ; il correspond par ailleurs à ce que Nancy Fraser définit comme un « contre-public subalterne », polycentré et contradictoire. Pour exister dans la sphère publique, ses acteurs doivent par conséquent développer des stratégies d'accès à celle-ci, dont les principaux ressorts sont non seulement l'élaboration de discours et l'organisation d'actions collectives, mais leur mise en visibilité. Dans cette quête, manier habilement les médias est absolument fondamental.

Nous pouvons penser qu'internet bien qu'il ne touche *a priori* qu'une partie restreinte du mouvement – celle, éduquée et susceptible de bénéficier d'un accès à internet : sa « *technoélite* » (Lim 2006) – a eu une influence sur l'élaboration de nouvelles stratégies. Cela apparaît d'autant plus probable que, comme l'explique Dominique Cardon, internet est un vecteur d'innovation tel qu'il brise la linéarité qui pouvait être tracée entre les principales évolutions médiatiques depuis la fin du XIXe siècle : en permettant une mise en contact à plus grande échelle des militants, et en offrant une publicité inédite à la parole privée. La première partie de notre corpus nous amène à penser que l'investissement d'internet par cette élite d'un nouveau genre, à la fois technologique et subalterne, faciliterait l'élargissement de l'espace public indien par vagues successives. Pareille dynamique contribuerait à corroborer la définition que livre Chandhoke d'une société civile vécue comme un processus permettant de tendre vers une plus grande participation démocratique.

Ce sujet mérite une littérature étoffée et des analyses de terrain approfondies. Il s'agira ici de comprendre les modes d'intégration à la fois des médias traditionnels et des outils sociotechniques du web par le mouvement dalit, et leur impact sur la place qu'occupent ses militants dans l'espace public indien.

II. Mobilisations en ligne et nouveaux rapports à l'engagement

Dans cette démarche, plusieurs cas d'étude peuvent nous servir d'étalon. Si en Inde ce sujet mérite encore d'être défriché, plusieurs exemples ont émergé dans le reste du monde depuis le milieu des années 1990. Parmi eux le mouvement zapatiste, au Mexique, s'impose comme une référence.

A. Un cas d'école international : le mouvement zapatiste

Sur la scène internationale, l'intérêt porté à ces questions a explosé à la fin des années 1990 avec un premier cas de mobilisation médiatique décentralisée en ligne : le mouvement zapatiste. En effet, il s'est agi du premier mouvement à avoir bénéficié des spécificités d'internet, entrées en résonnance avec ses propres particularités : horizontalité, décentralisation, nouveaux jeux d'échelle sont de fait autant d'éléments qui ont pu se décliner sur la base de la structure rhizomatique d'internet.

Le mouvement zapatiste est né au Chiapas, région agricole au sud du Mexique où, nous devons le souligner, les points d'accès à internet dans les années 1990 étaient particulièrement rares (Froehling 1997)[105]. Cette mobilisation emmenée par le sous-commandant Marcos a pourtant bénéficié d'un écho international lié à son utilisation des médias, et particulièrement du web qui s'est imposé comme une caisse de résonnance mondiale pour ses mots d'ordre. Or, du fait du taux de pénétration quasi nul des NTIC dans cette région, le soutien en ligne du mouvement a essentiellement été produit en dehors du cercle des luttes locales –particulièrement via des listes de diffusion et des pages web gérées en majorité depuis Mexico, les États-Unis, et l'Italie. Le recours à ces listes a permis de dépasser la couverture nationale de l'événement.

L'ampleur de cette résonnance n'a cependant pas été uniquement le fruit de l'investissement d'internet. Ce réseau s'est en réalité trouvé en adéquation avec des discours tenus par des militants et sympathisants étrangers, cristallisant une certaine convergence des luttes mondiales. Les militants en ligne ont en effet orienté leur soutien au mouvement en fonction de leurs motivations : mouvements indigènes, contre la zone de libre-échange ALENA, pour

[105] Dans la seconde moitié des années 1990, les points d'accès à internet dans cette région étaient centralisés dans les villes de San Cristóbal de la Casas et de Tuxtla Gutiérrez. Les parties rurales de cette région – majoritaires, étaient quant à elle généralement dépourvues de téléphone et d'électricité.

le droit des femmes… Le mouvement zapatiste a ainsi servi de catalyseur et de point de ralliement. Cette convergence a aussi su capitaliser sur la personnalité du Sous-Commandant Marcos, dont les images relayées sur les canaux de transmission internationaux pouvaient sembler déconnectées de la lutte en tant que telle, mais donnaient à voir un homme cultivé, plein d'humour, manifestement sensible à la poésie classique et aux cultures indigènes. Oliver Froehling souligne dans son analyse de la communication du mouvement qu'il s'agit d'autant de traits de personnalité *« sélectionnés et habilement transférés par email et des sites internet au-delà des frontières nationales et idéologiques. Un tel refus d'être défini selon les lignes idéologiques traditionnelles a attiré un public bien plus large que n'importe quel tract idéologique aurait jamais pu*[106] *»* (*Ibid.*, p.300). Soutiens d'agendas politiques divers (Droits de l'Homme, gauche anti-libérale) les « cyberzapatistes » qui sont devenus les principaux promoteurs de ces images rassembleuses, étaient partout sauf au Chiapas. Cette lutte pour la visibilité, qui s'est donc jouée bien plus à l'extérieur que dans les régions touchées par le conflit a pourtant eu une influence décisive sur l'issue nationale de celui-ci. Comme devait le confier le Sous-Commandant Marcos à Yvon le Bot : *« Des personnes nous ont mis sur internet, et le zapatisme a occupé un espace que personne n'avait imaginé. (…) Le fait que des nouvelles de ce type se soient dispersées par une voie incontrôlable, efficace, et rapide, est un coup très dur [pour le gouvernement]. Le problème qui angoisse Gurria*[107] *est qu'il a à combattre une image qu'il ne peut contrôler depuis le Mexique, car l'information est simultanément partout »* (Le Bot 1997, p.273).

Que retenir de l'exemple zapatiste ?

Tout d'abord que le degré de circulation des informations et mots d'ordre peut être déconnecté du taux de pénétration d'internet dans le territoire où s'inscrit la lutte. Ensuite que cette caisse de résonnance s'appuie sur une spécificité technique d'internet – sa structure en rhizome – et sur la plasticité des mots d'ordre capables de s'adapter à divers cadres militants, conditions *sine qua non* d'un relai de mobilisation décentralisé. Cela nous ramène aux stratégies classiques des mouvements transnationaux, à l'instar de la « politique du *boomerang »* (Keck et Sikkink 1998) qui s'appuie sur la visibilité maximale d'une lutte à l'échelle internationale, et la pression exercée sur l'entité (généralement le gouvernement)

[106] Traduction de l'extrait suivant : « *picked up and swiftly circulated through email and websites accross national and ideological boundaries. A refusal to be defined according to traditional ideological bourndary lines appealed to a much wider audience than any ideological tract ever could* ».

[107] A l'époque ministre des affaires étrangères du Mexique.

mise en cause, de façon à pouvoir l'utiliser comme levier de négociation politique. Ce cas témoigne des bénéfices que peut tirer un mouvement d'internet, sans que sa base militante ait un accès direct. Il renvoie enfin à une tension qui existe dans de nombreux mouvements, dalit y compris : entre une dynamique d'internationalisation des actions et mots d'ordre, et une tendance qui assoit sa légitimité militante sur un engagement local. Ce cas d'étude montre qu'au-delà de cette polarisation commune, une complémentarité entre ces deux approches est envisageable.

Depuis le tournant des années 2000, la littérature théorique autour des potentialités du web s'est étoffée à mesure que ses outils sociotechniques se sont développés. Le mouvement zapatiste permet d'appréhender le potentiel de mise en visibilité et de circulation des revendications subalternes grâce à la structure de ce médium. Mais le rapport à internet des activistes demeure peu exploré. La fracture numérique s'est par ailleurs en partie résorbée depuis, dans le sud du Mexique comme en Inde. Or le nombre d'internautes grandissant, y compris dans des publics militants marginalisés, nous encourage d'autant plus à prendre en considération le rapport mouvant de l'utilisateur d'internet à l'engagement.

Hypothèse 2.

L'investissement d'internet par le mouvement dalit pourrait coïncider avec sa déterritorialisation accrue, susceptible d'être la source de fractures approfondies chez ses militants.

Nous l'avons évoqué dans le précédent chapitre, il existe une tension idéologique parmi les militants dalits ; entre tenants d'une intégration à une lutte transversale adossée à un réseau transnational d'organisations et partisans d'actions locales au service d'une fierté identitaire à reconquérir. L'exemple zapatiste montre l'internet comme le juste instrument de communication et de visibilité pour les mouvements transnationaux, en même temps qu'il peut accroître la disjonction entre les niveaux local et global d'une lutte militante.

Or, outre les bénéfices qu'elle comporte, cette déconnexion du territoire peut aussi coïncider avec la mise en avant de voix internationalistes, qui ne sont pas nécessairement les plus importantes ou les plus influentes. Un tel effet-loupe pourrait déformer l'appréhension du mouvement dalit par des observateurs extérieurs et attiser des tensions internes, cristallisées autour de l'épineuse question de la légitimité des voix militantes audibles au sein de l'espace public.

B. La mobilisation de nouveaux espaces médiatiques en ligne : « démocratisation ou renforcement » ?

1) L'essor d'internet : porteur de craintes et d'illusions

Dès leurs balbutiements, les sciences sociales ont commenté les médias. Qu'il s'agisse de l'analyse du travail des journalistes faite par Max Weber dans le Savant et le Politique (Weber 1919), ou de débats plus larges sur l'influence sociale des vagues d'innovation médiatiques : ce sujet a souvent nourri des discussions à couteaux tirés. La plus ancienne controverse en date remonte à plus de deux mille ans, lorsque Socrate nous mettait en garde face aux effets néfastes de l'écriture sur l'intelligence de l'Homme (Platon, sect. 274b 275b). Or, depuis le mythe de Theuth[108], cette question n'a eu de cesse d'être transposée : les nouvelles technologies de communication ont-elles des effets sociaux bénéfiques, ou portent-elles le germe d'une dégénérescence ? La crainte de voir émerger une *« dumbest generation »* (Bauerlein 2008) intellectuellement démunie et incapable de tirer d'internet un savoir quelconque, ou encore le débat sur l'hypothétique fin de la confrontation en face à face comme lien social (qui avait par ailleurs déjà suivi la popularisation du téléphone) ont ainsi marqué l'avènement du web. En opposition à cette forme de pessimisme désenchanté se sont cristallisés autant de discours utopiques[109] (Vandendorpe 2006), expressions d'un « technicisme prométhéen » (Maigret 2014) devant un médium à la plasticité jusque-là jamais atteinte.

Olivier Froehling souligne la richesse de cette structure rhizomatique, qui lui confère une ressemblance morphologique avec les structures horizontales des mouvements sociaux (Cleaver 1998). La dissémination des lieux de production des discours, mots d'ordre et mises en scène militantes, peut être un formidable atout. Nous pouvons ainsi définir internet comme une espace relationnel, qui par sa structure permet de déconnecter les évènements des lieux géographiques où ils se déroulent (Froehling 1997). La puissance de cet espace relationnel tient notamment à la « *force des liens faibles* » qui y prévaut. Cette expression façonnée par le sociologue Mark Granovetter en 1973 recouvre l'idée selon

[108] Dans le Phèdre, Platon met en scène Socrate se remémorant un mythe égyptien, qui remonte à la source de l'écriture. Il décrit la rencontre entre le Roi Thamous de Thèbes et Theuth, divinité créatrice de nombreux arts et sciences. Parmi ceux-ci, l'écriture, contre laquelle Thamous le mit en garde : car là où le dieu y voyait un « *remède [pharmakon] pour soulager la science et la mémoire* », le bon Roi souligna que ses disciples n'auraient plus, dès lors, que la présomption de la connaissance et non la science elle-même :« *Quand ils auront beaucoup appris sans maître, ils s'imagineront devenus très savants, et ils ne seront pour la plupart que des ignorants de commerce incommode, des savants imaginaires.* »

[109] Éric Maigret parle de la vision fantasmatique d'un « super-média », Christian Vandendorpe mentionne quant à lui l'engouement provoqué par ce « média ultime ».

laquelle chaque individu sera plus influencé par ses relations de liens faibles – soit celles entretenues avec des cercles élargis de connaissances – que par celles de liens forts – entretenus avec les membres de sa famille et les amis proches. Ces liens, qui permettent de jeter des ponts locaux entre les individus qui, autrement, resteraient isolés[110] (Granovetter 1973) sont particulièrement efficaces pour faire circuler les informations. Ainsi, le pouvoir de dissémination de ces liens, la structure horizontale et décentralisée du réseau, font qu'internet peut jouer un rôle *a priori* majeur dans les stratégies de visibilité des mobilisations. Pour reprendre les termes de Froehling, *« le rôle d'internet est d'accroître l'échelle d'un événement de façon à augmenter sa visibilité et attirer des acteurs extérieurs à l'aire de lutte immédiate. L'échelle devient ainsi un objet du combat dont une partie est menée sur le cyberespace »*[111] (Froehling 1997, p. 292).

La visibilité est une composante importante des mouvements sociaux, mais il ne faut pas en oublier l'élément central, sans lequel les mobilisations n'ont aucune chance d'exister : l'engagement. Compte-tenu des nouvelles possibilités d'interaction et du nouveau rapport à la publicité permis par ses outils, de nombreux chercheurs se sont penchés sur l'influence qu'est susceptible d'avoir internet sur la participation politique et sociale de ses utilisateurs. Deux grandes écoles théoriques se sont développées autour de cette problématique. Leur opposition frontale permet de développer plusieurs hypothèses, mais aussi des opportunités de décentrement de notre réflexion.

2) « Théorie de la mobilisation » et « théorie du renforcement », points cardinaux des débats autour de la mobilisation en ligne

Les disparités d'accès aux ressources numériques et l'élargissement sur internet de l'espace public sont deux réalités indéniables, desquelles découlent deux écoles de pensées qui s'opposent. D'un côté les théories qui s'appuient sur le profil des utilisateurs et considèrent internet comme une « arme du fort » dont bénéficient prioritairement les catégories dominantes de la population. De l'autre, une vision plus optimiste des nouvelles possibilités d'engagement qu'offrent les NTIC, qui met en avant la démocratisation des voies d'accès à l'espace public et qui coïnciderait avec la possibilité pour la majorité silencieuse d'être

[110] Cette idée est clairement exprimée dans l'extrait original suivant, qui se trouve en conclusion de l'article :
« *(…) weak ties, often denounced as generative of alienation are here seen as indispensable to individuals' opportunities and to their integration into communities ; strong ties, breeding local cohesion, lead to overall fragmentation. Paradoxes are a welcome antidote to theories which explain everything all too neatly.* »

[111] Traduction de l'extrait suivant : *« the role of the Internet is to enhance the scale of an event in order to increase its visibility and draw in actors from outside the immediate area of struggle. Scale thereby becomes an object of the struggle, part of which is carried on in cyberspace. »*

entendue.

Le cadre principal de ce débat a été posé par Pippa Norris, l'une des premières à formuler la distinction entre thèse de la mobilisation et thèse du renforcement. Elle propose dans son ouvrage A Virtuous Circle une approche historique des liens entre médias et démocratie, à l'aune des évolutions récentes des stratégies de communication politique, perceptibles lors des campagnes électorales (Norris 2000). Si l'ambition de son approche comparatiste est sujette à critique, les jalons analytiques qu'elle pose sont importants pour cette discussion théorique. Elle souligne ainsi de façon nuancée que l'avènement d'internet, plutôt que d'entraîner une mobilisation citoyenne accrue chez les publics auparavant peu investis dans la vie politique, aura tendance à mobiliser encore plus les personnes déjà engagées. Si elle s'intéresse particulièrement à la scène politique électorale, cette analyse peut aussi s'appliquer au théâtre des mouvements sociaux. Norris propose donc une approche fine de la « théorie du renforcement ». D'après celle-ci, le développement des NTIC contribue à renforcer les modèles de stratification politique, sociale et culturelle déjà existants. Au mieux, elles reproduiraient comme un miroir les relations de classes et les stratifications inhérentes à la société (Henwood 1995). Internet serait dans cette optique « une arme du fort », un nouvel outil au service d'une classe dominante pour asseoir son pouvoir et ses privilèges. L'argument principal avancé par ses défenseurs est qu'internet est utilisé en majorité par ceux qui dominaient l'espace public avant son développement (Verba, Schlozman et Brady 1995). C'est l'argument que développent Schlozman, Verba et Brady dans un article intitulé *« Weapon of the Strong ? Participatory inequality and the Internet »* (Schlozman, Verba et Brady 2010). Au lendemain de la campagne présidentielle américaine de 2008, ils se sont intéressés au rôle qu'a joué internet sur le niveau de participation politique aux États-Unis. L'originalité de leur article réside dans l'orientation de leur questionnement, non vers l'augmentation totale du niveau de participation, mais vers l'intégration éventuelle à la scène politique de nouvelles catégories de personnes. Ils posent comme base de travail que le déficit de participation politique est lié à trois types de manque : de temps, d'argent, et/ ou de compétences. Le développement d'internet réduisant chacune de ces barrières, une augmentation du niveau général de participation politique devrait en découler. Or, ils remarquent que le profil sociologique des internautes les plus actifs correspond à celui des personnes qui participent traditionnellement à la vie politique, à une exception notable : celle des jeunes, historiquement peu engagés dans la vie électorale. Ce sont eux qui sont les plus concernés par la rapidité avec laquelle les outils sociotechniques

du web évoluent ; d'où l'intérêt de considérer les voies alternatives de participation politique en ligne. S'ils ne les détaillent pas dans cet article, qui livre peu d'éléments d'analyse qualitative quant aux usages des NTIC, les auteurs nous fournissent deux pistes de réflexion à ce sujet.

Internet pourrait d'une part faciliter le recrutement de militants ; d'autre part offrir une nouvelle possibilité d'engagement à travers des réseaux sociaux numériques qui reflètent certains des goûts civiques des post-babyboomers, formant un nouveau forum d'expression de la parole politique. Ils rappellent cependant qu'une augmentation de la participation n'implique pas une distribution moins inégalitaire de l'activité politique, et tirent comme conclusion que l'activité politique en ligne reproduit globalement les stratifications socioéconomiques présentes dans le monde hors-ligne. Le corollaire de cette limite est la faible capacité d'internet à être source de changement social (Maesy 2015). Verba et ses confrères soulignent néanmoins le temps *a priori* très court avant que leurs résultats ne deviennent obsolètes, les capacités politiques d'internet se développant avec une très grande rapidité.

À l'opposé de ce corpus s'est développée une série d'analyses que l'on peut rapprocher de la dynamique utopique des débuts d'internet, nourrie par la contre-culture des années 1960 et 1970 : en faveur de la gratuité de l'accès à l'information, la décentralisation de sa production et de ses centres de distribution. Une vision dans laquelle le sens de l'Histoire aurait dû rendre possible le passage de la « *galaxie Gutenberg* » (Habermas 1988) à la « galaxie internet », et une transformation profonde dans la logique de partage et de diffusion de l'information : d'une transmission du sommet vers la base, gérée par un club fermé de *gate-keepers*, à un mécanisme de diffusion de bas en haut. Gratuit de surcroît, comme le rappelle Benjamin Loveluck, « *internet se présente comme le média de l'abolition de la médiation* » et nourrit « *l'utopie d'une parole libre, sans instance de censure, voire un idéal de démocratie participative fondée sur une délibération permanente. (…) Un média qui ne fait qu'accélérer des tendances préexistantes dans les démocraties libérales, dont l'individu de droit représente la valeur cardinale* » (Loveluck 2008, p. 2).

La nature et la croissance de la participation politique en ligne dans les démocraties occidentales ont fait l'objet d'une littérature importante au cours des années 2000. L'idée d'une participation accrue de citoyens qui ne s'exprimaient auparavant pas sur la place

publique a ensuite connu un engouement important au moment du Printemps Arabe, porté par des titres de presse (trop ?) enthousiastes[112] et une littérature scientifique qui a mis en exergue trois grands mécanismes de la mobilisation en ligne : la diminution des coûts de collecte d'information et de communication ; la nature interactive d'internet, qui peut renforcer des liens entre individus d'ordinaire peu engagés et le monde politique grâce à une série d'institutions médiatrices ; enfin, l'idée qu'internet peut avoir une influence sur les inclinaisons politiques de ses utilisateurs, indépendamment de leur condition socioéconomique.

De façon plus théorique enfin, les travaux de Brian Krueger nuancent les apports des « théoriciens du renforcement » et plus largement des recherches qui se concentrent sur l'accès à internet. Se positionnant dans un contexte prévisionnel de quasi égalité d'accès à internet, il estime que ce médium a un potentiel de stimulation de la participation politique de populations auparavant peu mobilisées et/ou peu visibles (Krueger 2002). Ses résultats sont à prendre avec la distance qu'impose l'analyse prospective dont ils sont issus. Sa démarche nous incite cependant à ne pas figer nos recherches autour des problématiques d'accès, qui sont vouées à évoluer très rapidement. Il importe plutôt de nous pencher sur les potentiels de participation et les modalités d'appropriation des outils sociotechniques d'internet.

Hypothèse 3.

L'investissement d'internet par une technoélite au sein d'un mouvement subalterne comme le mouvement dalit, est susceptible d'entraîner l'émergence de nouvelles logiques de domination en son sein.

Une perspective techno-optimiste nous amènerait à considérer que le développement d'internet est susceptible d'accroitre la participation d'une partie des militants dalits, qui n'avait pas pour habitude d'être active ou audible. Notre recherche implique donc de se pencher avec soin sur leur présence en ligne : de façon à cerner le profil des militants internautes, et comprendre la formation et les ambitions de ce réseau, ainsi que les nouvelles formes de communication qui s'y développent.

La dichotomie théorique entre « renforcement des inégalités » et « démocratisation accrue

[112] De fait, si de nombreux journaux enthousiastes ont évoqué une « révolution Facebook », une série d'études notamment consacrées au soulèvement tunisien a souligné combien les mouvements de révolte populaire étaient ancrés territorialement, et particulièrement forts dans des zones où le taux de pénétration d'internet était très faible, avant de se propager aux grands centres urbains.

de l'espace public » nous sera utile. De fait, si elle apparaît comme déconnectée du terrain et un peu grossière, elle n'en soulève pas moins une problématique fondamentale : celle de la violence et de la domination des voix au sein d'un espace partagé et potentiellement politique. Par les outils sociotechniques mis à disposition de ses utilisateurs, internet est susceptible d'avoir engendré au sein du contre-public dalit des stratégies nouvelles de mise en visibilité, mais aussi d'avoir initié de nouvelles dynamiques de domination. Au sein de cette technoélite, dont nous pouvons penser qu'elle appartient à la *« creamy-layer »*[113] des castes répertoriées, déjà politisée et inscrite dans des dynamiques de globalisation (du moins médiatique), ce médium pourrait correspondre à l'avènement d'un nouveau groupe dominant. Nous pouvons l'envisager, du fait de la combinaison entre un effet de génération, et un espace dans lequel la logique d'influence prime sur celle des représentations.

III. Se recentrer sur le terrain et des réseaux d'acteurs déterminés

Les débats théoriques qui ont émergé depuis le début des années 2000 se sont construits autour de l'influence d'internet sur la participation politique, en prenant le niveau d'accès des populations comme référentiel principal. Ces discussions se caractérisent par l'analyse de larges bases de données, leur approche macroscopique et quantitative. L'opposition entre théories du renforcement et de la démocratisation correspond à autant de réflexions qui rejoignent une « vue d'en-haut ». Or, il importe de s'intéresser aux réseaux d'acteurs et aux dynamiques qui sous-tendent leurs interactions. Cela implique de développer une réflexion plus fine et microsociologique, d'intégrer une vision de terrain à ces questionnements, et de nous pencher sur un réseau d'acteurs déterminés : de façon à sortir de ces discussions et mieux comprendre la façon dont les acteurs de terrain s'emparent des nouveaux outils sociotechniques.

Nous allons définir sur une base générationnelle le réseau d'acteurs dalits qui nous intéresse, avant de le caractériser par une série d'articulations entre différents espaces dans lesquels ses membres évoluent.

A. Une nouvelle génération d'activistes médiatiques

À l'échelle mondiale, les 16-32 ans passent en moyenne trois heures de plus sur internet que

[113] Se référant à la fine pellicule de crème que l'on trouve à la surface du lait, cette expression est employée dans la vie politique indienne pour désigner la marge haute et minoritaire des populations de basses castes, éduquées et relativement riches – et qui devraient à ce titre ne pas être bénéficiaires des politiques de discrimination positive.

les 53-64 ans[114]. Cela vaut à la fois pour l'Inde[115] et pour les publics militants. Leurs répertoires d'actions sont régulièrement marqués par des vagues générationnelles de renouvellement et parmi eux, l'investissement d'internet par les plus jeunes peut être considéré comme un point de rupture. Une rupture particulièrement marquée lorsqu'il s'agit des stratégies médiatiques mises en place pour accroître la visibilité et l'attractivité du mouvement.

Les acteurs qui se trouvent au cœur de notre recherche appartiennent à la technoélite du mouvement dalit, au sein de laquelle ils peuvent être définis en tant qu' « activistes médiatiques ». Nous nous appuierons sur la définition qu'en donnent Dominique Cardon et Fabien Granjon en désignant par *« le néologisme « médiactivisme » les mobilisations sociales progressistes qui orientent leur action collective vers la critique des médias dominants et/ou la mise en œuvre de dispositifs alternatifs de production d'information »* (Cardon et Granjon 2010, p.8). Ces militants ont formulé deux grandes critiques des médias de masse : expressiviste et contre-hégémonique. La première souligne le pouvoir d'émancipation des médias dans une démarche participative qui insiste sur « *l'autonomisation, la réflexivité, l'autodidaxie, l'expérimentation et la réappropriation de la parole* » (*Ibid.* p.17). La seconde met en cause les publications médiatiques considérées comme *mainstream*[116] et promeut la création de sources informationnelles dites « fiables », incarnant un contre-point critique aux grands médias (Allard et Blondeau 2007)[117].

Ces critiques nourrissent deux dynamiques mobilisatrices. D'abord dans une logique de diagnostic, par laquelle il s'agit de dénoncer un environnement médiatique : qui s'y exprime ? Qui y est visible ? Qui possède les organes de presse ? Quel est le degré de collusion entre ces différents acteurs ? Ensuite, dans une logique de pronostic dont l'objectif public est de servir la cause militante. Il s'agit alors d'encourager les militants à investir les espaces médiatiques, à créer des médias *alternatifs*. Pour des acteurs sociaux marginalisés et dont les capitaux sociaux et économiques sont limités, internet représente un espace

[114] Source : site statista.com, qui décompose le temps quotidien passé sur internet par tranche d'âge comme suit : 7,25h pour les 16-19 ans, 7,43h pour les 18-32 ans, 5,69h pour les 33-52 ans, 4,41 pour les 53-64 ans.
[115] 75% des internautes réguliers indiens ont entre 15 et 34 ans. Source IAMAI.
[116] Soit comme produits en masse par et au service des strates dominantes de la société.
[117] Voir notamment sur ce sujet : (Allard et Blondeau 2007) S'ils mobilisent dans leur titre la célèbre expression de Gayatri Spivak *(« can the subaltern speak ? »*), les auteurs rédigent ce texte suite aux émeutes qui ont éclaté en 2005, à la périphérie des grandes villes françaises. Ils analysent « l'expressivisme digital » permis par Internet, dans des lieux où les individus peuvent se composer une identité via une utilisation originale des dispositifs socio-techniques du web, pour aboutir à un ce qu'ils appellent un « bricolage esthético-identitaire ».

d'opportunités incomparable avec les médias alternatifs traditionnels (pamphlets, magazines, tracts) : plus économe, et susceptible de toucher une base militante géographiquement éparse. De plus, l'ampleur et l'organisation du réseau permettent aux plateformes internet d'être utilisées comme autant de médias tactiques efficaces. La parodie, le détournement et la réappropriation de symboles culturels peuvent devenir des voies de diffusion virale de mots d'ordre et d'un engagement (Juris et Pleyers 2009). Ces différentes approches peuvent nourrir des discours militants complémentaires, mais elles peuvent aussi se faire le révélateur des rapports conflictuels entretenus par les militants à la technologie. Au contraire des tenants de la critique expressiviste, les défenseurs de la critique contre-hégémonique voient souvent d'un mauvais œil les avancées technologiques dans le monde des médias, susceptibles d'aboutir à la formation de nouvelles avant-gardes technologiques élitistes par nature et « *aveugles aux rapports de force qui structurent le champ de la communication condamnées à mourir et renaître de leurs cendres à chaque nouveauté médiatique* » (Cardon et Granjon 2010, p. 21).

Or, internet marque une rupture dans la chronologie des évolutions médiatiques des décennies passées. Nous pouvons nous interroger quant aux possibilités permises par cet outil porteur de valeurs dans lesquelles se retrouvent les post-babyboomers, pour qui l'individualité apparaît comme fondamentale. Ainsi peuvent-il s'imposer dans le monde « d'auto-communication de masse » (*« mass self communication »*, ainsi que Manuel Castells désignait la blogosphère) (Castells et Touraine 2013). Par ses spécificités, internet permet l'éclosion d'un espace de militantisme où trois dynamiques médiactivistes peuvent se développer : outre les deux voies pré-mentionnées, s'y ajoute la multiplication des mobilisations décentralisées et spontanées, qui se caractérisent par une appropriation originale des technologies par les acteurs sociaux.

Notre réflexion théorique au sujet de l'influence des nouveaux médias sur les stratégies militantes repose donc sur deux piliers : l'appréhension des outils et dispositifs accessibles en ligne, leur influence potentielle sur les participations politiques, et la délimitation d'un réseau spécifique de militants que nous définissons en comme des « médiactivistes ». La littérature sur ce sujet n'a eu de cesse d'évoluer, suivant l'essor des réseaux sociaux numériques, ainsi qu'une série de mouvements d'émancipation politiques qui se sont

appuyés sur les outils sociotechniques du web au tournant des années 2010[118]. Ces derniers ont illustré l'importance des nouvelles articulations entre espaces en ligne et hors-ligne.

B. L'investissement militant des espaces numériques : source de nouvelles articulations socio-spatiales

Les grands mouvements d'investissement des places publiques qui se sont multipliés au tournant des années 2010 dans des contextes géographiques, politiques et sociaux chaque fois très différents – qu'il s'agisse de la Place Taksim à Istanbul, du Zuccotti Park à New York, ou de la Puerta del Sol à Madrid, ont été autant d'illustrations de la connexion entre les territoires de revendication et la mobilisation en ligne. À l'aune de ces exemples, il importe de ne pas considérer cette dernière comme un phénomène indépendant du reste du monde social. Au contraire, nous devons nous pencher sur les nouvelles articulations révélées par des militants qui investissent désormais l'espace physique des mobilisations en même temps que l'espace relationnel d'internet. Cette démarche nous évitera des raccourcis ou des dichotomies trop brutes qui pourraient résulter d'une vision déconnectée du terrain. L'investissement militant d'internet nourrit deux articulations sociospatiales majeures : entre l'espace relationnel (en ligne) et l'espace physique (hors-ligne) des mobilisations, et entre l'espace privé et l'espace public sur lesquels se déploient les militants.

Les mobilisations en ligne n'ont pas pris le pas sur les mobilisations physiques (Pleyers 2013). L'articulation entre espace relationnel en ligne et espace public hors-ligne n'aboutit pas à une déconnexion radicale entre la mobilisation en ligne et l'ancrage territorial des luttes. L'engagement sur internet entraîne au contraire de nouveaux liens entre les causes défendues par les militants et leurs enjeux locaux, comme le souligne Geoffrey Pleyers dans ses analyses des mobilisations altermondialistes (Juris et Pleyers 2009). Il s'agit d'un constat valable dans plusieurs régions du monde, comme peuvent le suggérer les travaux présentés dans le recueil Digital Activism in Asia précité, qui regroupe des cas d'études de la Syrie à Singapour en passant par l'Inde, l'Indonésie ou Israël (Shah, Purayil Sneha et Chattapadhyay 2015).

Ces « *réseaux d'indignation* » dont parle Manuel Castells se développent en ligne et font office de « *zones tampons* » entre l'espace privé en ligne à l'espace public des places

[118] Notamment consacrées aux Printemps Arabes, aux mouvements transnationaux (notamment altermondialistes), ainsi qu'au mouvements #occupy aux Etats-Unis, Indignés en Espagne, #Soy132 au Mexique.

physiques (Castells 2012), par la mise en contact de militants, la dispersion de mots d'ordre, ou l'organisation d'actions collectives. Ils nourrissent ainsi les liens entre action protestataire et travail identitaire. Les conversations en ligne et les récits de vie que s'échangent les militants sur des blogs ou des réseaux sociaux sont en effet des moyens de réactivation quotidienne d'appartenance au groupe. Ces plateformes, en permettant aux militants d'échanger leurs idées mais aussi d'évoquer leurs parcours et actions, prolongent le « *travail de conversion permanente des expériences quotidiennes dans le langage de la cause sur le mode du personnal is political, processus clé de connexion entre le nous du mouvement et la définition du je*» (Neveu 2014, p. 79). Ces nouvelles relations influencent par conséquent l'expérience subjective des militants, qui se construit tant en ligne que hors-ligne. Souvent, les militants actifs en ligne n'envisagent pas leur action comme déconnectée du territoire où se déroulent les actions collectives et critiquent sévèrement les sympathisants qui se contenteraient d'un simple soutien numérique au mouvement (Cardon 2010), désignés de façon péjorative comme des « clicactivistes » (Morozov 2011)[119]. Cela tend à relativiser la crainte selon laquelle les individus « connecteurs », membres d'une petite élite, risqueraient de se trouver en porte-à faux avec les activistes locaux.

Internet n'affranchit pas du territoire et les actions connectives[120] doivent être analysées en interaction avec les actions collectives, à l'aune des réalités de terrains. Ces dynamiques varient selon les réseaux étudiés, et il faudra donc voir ce qu'il en est au sein du mouvement dalit.

Il importe aussi de s'intéresser à la face non tangible de la construction des identités militantes (Maesy 2015). C'est pourquoi nous devons considérer les rapports entre deux articulations socio-spatiales essentielles : celle qui lie l'espace relationnel du web à l'espace physique de l'engagement, et celle qui aboute en ligne espace privé des militants et caractère public de l'engagement.

Les nouveaux réseaux qui se créent en ligne contribuent à élargir les relations interpersonnelles dans lesquelles s'insèrent les individus, qui représentent autant de

[119] De l'anglais « slacktivists », néologisme formé sur la base du terme « slack », qui signifie « lache » ou « distendu » > voir à ce sujet Morozov (2009) et Gladwell (2010).
[120] Actions organisées en ligne.

nouvelles voies d'accès au militantisme[121] et à son expérience. Aussi, ils permettent de créer des liens avec un cercle élargi de personnes et d'avoir un accès à ce que ces dernières décident de dévoiler de leur vie privée. Ces réseaux permettent donc de développer conjointement ce que Syndey Tarrow désigne comme les liens « *relationnels* » et « *non-relationnels* » entre activistes. Cela peut se révéler important car l'adoption de nouvelles idées et pratiques militantes ne dépend pas uniquement des informations transmises, mais aussi d'une possible identification de « *l'adopteur* » à « *l'innovateur* » (McAdam, Tarrow et Tilly 2004).

Hypothèse 4.

Au sein de cette technoélite dalit s'est développée une nouvelle génération d'activistes médiatiques. Sur internet pourrait s'y retrouver, voire s'y amplifier, une fracture entre deux stratégies : se frayer un chemin jusqu'aux médias dominants, ou créer des espaces de renforcement communautaire.

Ce réseau de médiactivistes devrait regrouper les porteurs d'une dénonciation du système médiatique, reflet des intérêts des classes dominantes, et de la nature hiérarchique et exclusive du système de castes. Les membres de ce public militant, dont une grande partie reste démunie de capital social et financier, sont *a priori* bénéficiaires du développement d'internet. Demeure l'inconnue des modes d'articulation entre deux logiques potentiellement contradictoires, voire conflictuelles, chez ces militants. D'un côté, se tiennent ceux qui souhaitent s'intégrer à l'espace médiatique *mainstream* pour être entendus, et utilisent internet comme une voie d'accès à cette sphère. De l'autre, ceux qui souhaitent investir ce nouvel espace pour servir un projet de construction identitaire. Nous pouvons penser que de nouvelles tensions seront susceptibles de se développer entre les tenants de la vision communautaire et une nouvelle élite au discours potentiellement confiscatoire. Cette ligne de fracture pourrait être d'ordre générationnel.

Nous pensons qu'une démarche s'appuyant sur une méthode qualitative et microsociologique nous permettra de tester cette hypothèse. Cela devra aussi nous permettre d'appréhender si – et le cas échéant comment – l'utilisation d'internet par ces militants les mène à emprunter une troisième voie originale, qui recouvre une multitude de mobilisations spontanées, auto-organisées, et décentralisées (Cardon et Granjon 2010).

[121] De nombreux travaux, dont ceux de Donatella Della Porta ont montré l'importance des réseaux de connaissances dans l'intégration des individus à des mouvements sociaux.

La prise en compte de ces nouveaux terrains de recherche implique de comprendre le fonctionnement des plateformes internet et de leur appropriation par les activistes dalits. Or, ces espaces ne permettent pas uniquement la mise à disposition de nouveaux outils sociotechniques. Ils peuvent aussi être conçus comme des lieux de création et de projection d'un nouvel imaginaire, susceptible de jouer un rôle dans la constitution des réseaux, identités et discours militants.

C. Une invitation au décentrement : le développement d'internet, moteur de nouveaux imaginaires militants

Dans son essai Après le Colonialisme, Arjun Appadurai développe une série d'arguments qui invite à sortir d'une discussion strictement technique de l'influence d'internet sur les mobilisations (Appadurai 2005). Il se réfère ainsi à une idée riche : le concept de « communauté imaginée » façonné par Benedict Anderson pour définir les nations en tant que réalités projetées (Anderson 1983). Des précisions restent à être apportées à cette notion qui a rencontré un immense succès depuis son lancement sur le marché académique. Le flou qui l'entoure y est peut-être pour quelque chose, et certains, à l'instar d'Ernst Bernard Haas ont considéré d'ailleurs que « *la meilleure chose à propos des « Imagined Communities », c'est le titre* » (Haas 1986, p. 717). D'autres se sont contentés de repréciser cette « théorie inachevée » marquée par certaines lacunes épistémologiques (Chivallon 2007)[122].

De prime abord, l'idée avancée par Anderson semble relativement simple : il présente les nations comme des « *communautés imaginées* », dans le sens où ses différents membres ne connaîtront jamais les autres individus qui les composent, leurs concitoyens. Il énumère leurs trois grandes caractéristiques : les nations sont « limitées », « souveraines », et « imaginées ». Toutes ne sont pas réplicables dans d'autres contextes sociaux, mais l'idée centrale demeure la puissance de l'imaginaire, quant à elle transposable à d'autres réalités.
Si cette grille d'analyse est jugée trop large et par conséquent risquée par ses critiques[123], Arjun Appadurai s'empare avec justesse de ce flou conceptuel pour saisir les dynamiques sociales contemporaines. Il tisse un lien entre la notion d'imaginaire et la production de localité à l'heure des flux d'informations mondialisés permis par le développement d'internet. Ces flux sont à l'origine de nouveaux espaces, où peuvent se jouer des

[122] (Chivallon 2007) : cet article propose de manière extrêmement fouillée un « essai de clarification théorique d'une notion restée floue ».
[123] (*Ibid.*) Christine Chivallon parle notamment du risque « d'hypertrophie de la grille d'analyse » que court le chercheur qui se réfèrerait de trop à cette notion riche mais potentiellement polysémique qu'est l'imaginaire.

constructions déterritorialisées du local, des identités, et des enjeux qui y sont rattachés (Appadurai 2005). Cela est notamment rendu possible par ce qu'il nomme le technoscape, et définit de la façon suivante : « *la configuration globale et toujours fluide de la technologie, et le fait que cette dernière, haute ou basse, mécanique ou informationnelle, se déplace aujourd'hui à grande vitesse entre des frontières jusque-là infranchissables* » (*Ibid.*, p. 72). Ce technoscape permet d'accroître non seulement la diffusion des discours, mais aussi la puissance des images, qui figurent parmi les premiers vecteurs de construction de toute communauté imaginée.

Le dernier chapitre de son ouvrage est consacré à ce qu'Appadurai perçoit comme une nouvelle forme de « *production de la localité* », et décrit un monde « *devenu déterritorialisé, diasporique et transnational. (...) Un monde où les médias électroniques transforment les relations entre informations et médiation, et où les États-nations luttent pour conserver le contrôle sur leurs populations face à un ensemble de mouvements et d'organisations sous-nationaux et transnationaux* (*Ibid.,* p. 271). Internet y joue selon lui un rôle crucial, par la capacité de ses outils sociotechniques (listes de diffusion, blogs, réseaux sociaux numériques) à créer et nourrir un lien entre des personnes éloignées, mais qui peuvent désormais former « *une communauté d'imagination et d'intérêt* » (*Ibid.*, p. 279).

Au-delà des simples outils technologiques, Appadurai place au cœur de son analyse l'influence d'internet sur l'imaginaire de ses utilisateurs. Ce n'est pas uniquement un médium stratégique ou un réseau dont la structure décentralisée permet une diffusion à grande échelle des mots d'ordre et l'organisation d'actions collectives d'un nouveau genre : il s'agit d'un dispositif qui rend possible de nouvelles projections, de nouvelles appartenances à une communauté « imaginée » et territorialement dispersée. Son raisonnement touche au cœur des enjeux que recouvre l'analyse des mouvements sociaux contemporains : de l'engagement individuel à leur déploiement à l'échelle globale, et dans laquelle peuvent désormais s'inscrire des mobilisations subalternes comme le mouvement dalit.

Hypothèse 5.

La combinaison de ces nouveaux outils sociotechniques et des mouvements de va-et-vient entre espaces en-ligne et hors-ligne peut avoir une influence sur la façon dont les communautés militantes s'imaginent. Cela peut avoir une influence macroscopique,

sur la production de nouvelles localités militantes et la projection des mouvements subalternes dans l'espace public.

Nous pouvons penser que l'investissement d'internet par les militants pourra avoir une influence sur la construction de leur identité, et sera également susceptible de renforcer leur sentiment d'appartenance à une communauté de destin « dalit » malgré les profondes différences qui existent au sein des castes répertoriées.

Malgré son ancrage profond dans la société indienne, et l'existence d'une tendance identitaire et communautaire importante, nous pouvons penser que le mouvement dalit est traversé aujourd'hui par une série de dynamiques communes à une grande partie des mouvements sociaux contemporains et dans lesquelles les nouveaux médias jouent un rôle : l'importance de la subjectivation de l'engagement alliée à un déploiement des actions collectives à différentes échelles, du niveau local à l'échelle globale.

Ce chapitre a été l'occasion de souligner que l'investissement des « nouveaux médias » par le mouvement dalit revêt des enjeux qui se déploient à plusieurs échelles.

D'abord, au niveau du réseau d'« activistes médiatiques » actifs au sein de sa technoélite, les outils sociotechniques du web seront susceptibles de créer ou de nourrir des tensions et des logiques de domination problématiques. De plus, l'articulation entre des espaces de différentes natures (public et privé, en ligne et hors-ligne) aura des incidences sur la façon dont les actions et les discours militants sont menés, ainsi que sur la construction des identités militantes et les pouvoirs d'imagination du mouvement.

À plus grande échelle, cette recherche et les corpus de textes qui y sont liés incitent à une réflexion élargie sur les dynamiques qui traversent l'espace public et ses périphéries.

Nous pouvons donc penser que nous cerner ce réseau spécifique d'acteurs et à l'évolution de ses stratégies médiatiques permettra de nourrir une réflexion plus large sur l'évolution des dynamiques qui traversent la sphère publique indienne, la place qu'y occupent les « communautés imaginées » et les localités d'un nouveau genre dans lesquelles elles se développent.

Chapitre 3. De l'écran au rickshaw, élaboration d'une politique de terrain singulière

L'objectif de ce chapitre méthodologique est de comprendre la façon dont notre objet de recherche a été construit, puis modifié au fil du terrain. Nous l'avons vu, le travail bibliographique et l'appréhension des textes théoriques nous incitent à nous centrer sur un réseau d'acteurs resserré et clairement défini pour comprendre les incidences de l'investissement des outils sociotechniques du web par le mouvement dalit, à un niveau microsociologique. Nous l'avons défini comme le réseau de militants se déployant à l'intersection des sphères de la technoélite et des activistes médiatiques du mouvement. L'approche concrète du terrain a par la suite abouti à une définition plus fine de ce réseau, désormais circonscrit.

Souvent, le mode d'organisation des écrits scientifiques pousse à la rationalisation chronologique du rapport qu'entretient le chercheur avec son objet d'étude. Bien entendu, il est nécessaire de s'interroger quant aux méthodes à envisager dans l'approche du phénomène social analysé en amont du terrain : on se prépare à mener des entretiens plus ou moins directifs, à rédiger éventuellement certains questionnaires, à faire de l'observation, avant de nous lancer dans l'analyse des données récoltées. Or, il serait probablement plus juste de présenter notre travail comme il est, et de parler d'un processus itératif de réflexion. Comme nous le verrons, la chronologie du terrain et de son élaboration est avant tout profondément fragmentée et marquée par des allers-et-retours constants entre différents espaces : celui de la lecture et celui de la conversation, celui des représentations et celui de l'action, lieux hors-ligne et en ligne. À la croisée de ces chemins s'est construit un terrain complexe, marqué par les articulations caractéristiques du mouvement auquel il s'attache.

Ce chapitre a vocation à revenir sur l'élaboration de notre *« politique de terrain »* (Olivier de Sardan 1995). Dans un souci de clarté, ce processus sera décomposé en plusieurs étapes.

Nous reviendrons tout d'abord sur la construction de l'objet de recherche et l'élaboration des différents terrains effectués en ligne, et hors-ligne. Cela sera l'occasion de présenter les différents espaces numériques et physiques de rencontre avec les militants, et la façon dont

la catégorisation de ces derniers a évolué au cours de la recherche. Cette description fonctionnera comme l'amorce d'un développement méthodologique qui permettra la présentation du panel d'acteurs rencontrés et de la construction géographique du terrain : autant d'éléments marqués et enrichis par les ponts régulièrement empruntés entre internet et l'espace physique des rencontres.

Nous interrogerons ensuite la place de la réflexivité dans le travail de recherche. Nous reviendrons ainsi sur l'évolution des représentations de notre objet de recherche à l'aune des observations et entretiens effectués ; mais aussi sur le tiraillement entre volonté ou nécessité (parfois problématique) d'engagement du chercheur et l'idéal wébérien de neutralité axiologique, qui peut devenir particulièrement aigu dans le cadre de l'analyse des mouvements sociaux.

Cette décomposition méthodologique sera au service de la présentation d'un terrain qui s'est autant déroulé face à un écran que dans des bus ou un rickshaw sillonnant les routes indiennes.

I. Construction du terrain : richesse et complexité du terrain double, en ligne et hors-ligne

A. Deux espaces (en ligne et hors-ligne) régis par des géographies et des temporalités différentes : un défi méthodologique

Les données présentées ici résultent d'un travail ethnographique qui a suivi une approche réticulaire et nomade. Celle-ci s'est en effet adaptée à l'étude d'un réseau d'acteurs se déployant à la fois sur internet et sur le territoire indien. En ce sens, il nous a semblé judicieux de suivre les conseils d'Olwig et Hastrup, qui soulignent l'importance de structurer le terrain autour d'interrelations, *« non prioritairement en termes de lieux, mais comme un champ de relations qui importent aux personnes impliquées dans la recherche »* [124] (Olwig et Hastrup (eds.) 1997, p. 8). Ces interrelations ont entraîné l'adoption d'un processus évolutif de recherche qui peut être qualifié de « multi-sites » à plusieurs égards, au premier rang desquels l'adoption d'une politique de terrain sur deux espaces-temps : celui de l'observation en ligne et celui du terrain en Inde.

[124] Traduction de l'extrait suivant : « *not primarily in terms of locality, but as the field of relations which are of significance to the people involved in the study* ».

Dans son texte consacré aux productions de données anthropologiques, qui rejoignent en de nombreux points les méthodes de la sociologie qualitative mobilisées par l'Ecole de Chicago, Jean-Pierre Olivier de Sardan résume parfaitement les étapes de construction d'un terrain. Il y souligne aussi combien *« l'enquête de terrain, pour ceux qui ne la pratiquent pas, reste nimbée d'un flou artistique que ceux qui la pratiquent ne se pressent guère de dissiper »,* ainsi que *« les aspects irritants et parfois grotesques du mythe du terrain, lorsque l'anthropologue s'en autoproclame le héros en dramatisant ses propres difficultés*[125] *»* (Olivier de Sardan 1995, p. 2). L'un des objectifs de ce texte sera donc d'éviter autant que possible de tomber dans cet écueil, en rappelant que l'enquête relève avant tout *« d'une question de « tour de main » [qui] procède à coup d'intuition, d'improvisation et de bricolage »* (*Ibid.*, p. 3) ; des techniques qui ne peuvent être maîtrisées qu'à force de pratique, une fois les codes de la bienséance locale intégrés. Or l'une des difficultés de ce travail est qu'il aura fallu intégrer les règles relatives à deux mondes reliés l'un à l'autre, mais bien distincts : le territoire de déploiement des militants dalits en Inde, et celui de leurs actions et représentations en ligne - internet, avec un accent particulier porté sur les réseaux sociaux numériques.

Cette pratique implique l'intégration du chercheur à deux espaces-temps distincts, soit une bonne maitrise de bienséances différenciées et l'élaboration de diverses voies d'accès aux terrains. La double ethnographie en ligne / hors-ligne peut ainsi, de prime abord, en rebuter plus d'un. Nicholas Nisbett par exemple, dont nous avons déjà cité le travail, la juge *« complexe et chronophage »*[126] (Nisbett 2009, p. 20) et avait préféré ne pas l'intégrer à son analyse, pour se concentrer sur la vie quotidienne et les espaces physiques de socialisation des jeunes de Bangalore.

Or, la présence en ligne des acteurs et son influence sur leur rapport à l'espace public indien se trouve au cœur de notre travail. Il apparaît dès lors impensable de ne pas adopter une telle approche, nécessaire à la mise en relief des articulations sociales énoncées dans le précédent chapitre. Dans Internet, an Ethnographic Approach, reconnu comme la première ethnographie réalisée au sujet des effets d'internet sur un espace géographique (en l'occurrence l'île de Trinidad), Miller et Slater explorent les différents espaces en lien avec l'utilisation d'internet - des forums en ligne aux cybercafés, en passant par les maisons

[125] D'expérience, nous pourrions tout aussi bien parler du sociologue.
[126] Traduction personnelle du texte original suivant : « *complex and time consuming* ».

familiales. Ils montrent ainsi combien internet est un environnement socialement construit et son usage profondément lié à un territoire, loin de l'image d'un « espace sans lieu » (Miller et Slater 2000, p. 4)[127] souvent caricaturé. Internet n'est pas un espace clos qui mènerait une vie parfaitement autonome en périphérie du monde social physique. Sa réalité même tient aux articulations qui relient ces deux espaces. Le choix de l'ethnographie double est par conséquent nécessaire et peut se révéler d'une extrême richesse, mais il importe de l'aborder en connaissance de cause, en acceptant que chaque espace est marqué par des possibilités et des contraintes différentes, qui impliquent diverses stratégies et formes de réflexivité pour le chercheur.

D'abord, le rapport au temps varie. Les terrains ancrés dans un territoire sont le plus souvent clairement délimités dans le temps. Que l'on reste trois mois ou deux ans, ils sont bornés par une arrivée et un départ qui portera toujours son lot de frustrations. La pratique de l'ethnographie en ligne est quant à elle marquée par une disjonction espace-temps, qui rend sa pratique possible quasiment n'importe où et n'importe quand. De là sa difficile circonscription, et l'infinie possibilité de repousser le bornage chronologique d'une étude. Ainsi, j'avais initialement décidé d'arrêter mon travail d'analyse en ligne à l'été 2014, suite à une controverse largement déployée sur internet qui opposait une frange des militants dalits à l'auteur à succès Arundhati Roy. Elle semblait illustrer la finesse d'organisation d'un réseau embryonnaire dix ans auparavant, et sa capacité d'influence dans la sphère publique indienne. C'était sans compter, près d'un an et demi plus tard, sur l'importante mobilisation qui suivit le suicide sur un campus du sud du pays d'un jeune universitaire dalit militant : l'investissement de divers canaux médiatiques, l'ampleur de la mobilisation, et l'écho national de l'affaire m'avaient alors convaincue de redéfinir mes bornes chronologiques.

Ensuite, la porosité en ligne des espaces publics et privés, personnels et professionnels, implique un nouveau rapport entre enquêteur et enquêtés. Les acteurs sociaux au cœur de la recherche peuvent à leur tour « étiqueter » l'enquêteur par une brève recherche en ligne précédant la rencontre, ce qui peut rendre plus difficile d'accès certains pans du terrain, ou complexifier les rapports humains entre le chercheur et son terrain comme nous le verrons dans la suite de ce texte.

[127] Traduction personnelle de l'expression « *a placeless place* » initialement employé par les auteurs.

Enfin, les ponts entre espaces hors-ligne et en ligne constituent un élément théorique important de la compréhension des mouvements sociaux contemporains en même temps qu'il s'agit d'une variable fondamentale de la vie des militants (Juris et Pleyers 2009). Dans le cadre de l'élaboration de son terrain, ils se sont révélés absolument primordiaux pour le chercheur.

B. De l'écran…
Observation en ligne et première étape de construction de l'objet de recherche

Cette ethnographie a donc été marquée par deux phases d'observations et d'interactions avec les militants. Revenons sur celle qui a initié le travail et s'est déroulée en ligne, dans le confort de bureaux parisiens. Cette première phase strictement exploratoire, parfois (souvent) marquée par des échecs, a permis de construire des connaissances sur le passé et la formation progressive du réseau militant dalit sur internet, puis de faire émerger une première typologie d'acteurs.

L'inscription à des listes de diffusions, les demandes d'ajouts - refusées ou concluantes - à des groupes Facebook, le suivi de comptes Twitter, les recherches « archéologiques » menées sur des sites et forums m'ont permis d'appréhender les réalités du terrain choisi. J'entends ici par « archéologie » ces heures d'errance motivées par une foi en les algorithmes des moteurs de recherche doublée d'une croyance en la sérendipité du web[128], pour trouver les traces des premiers occupants militants dalit de cet espace. Ce stade a pu parfois sembler décourageant, et l'intérêt de sites ou de forums qui ne sont manifestement plus en activité, vain. Mais chacun de ces indices peut représenter une richesse inespérée, comme la marque fossile d'activités abandonnées il y a plusieurs années au gré de l'extension ou de l'éclatement d'un réseau d'acteurs. Un article de blog signé, un lien vers un site extérieur, la mention d'un campus d'université ou un appel à manifester dans une localité précise sont autant d'indices constitutifs d'une chronologie qui jusque là nous échappait. Outre ces connaissances historiques, le web en tant qu'objet et espace de recherche a permis d'amorcer un travail d'analyse sémantique de la littérature et des discours militants : textes publiés sur des sites, blogs ou forums, statuts et commentaires

[128] La serendipité pourrait être définie comme l'art de trouver ce que l'on ne cherche pas : il s'agit de faire une découverte par hasard, par sagacité, alors que l'on cherchait autre chose. Internet peut être considéré comme son royaume, particulièrement dans le cadre de son exploration par liens hypertextes.

d'utilisateurs publiés sur les réseaux sociaux numériques. Plusieurs captures d'écran seront intégrées dans le corps du texte et serviront de repères iconographiques dans le cadre de notre démonstration. Cela permettra de matérialiser la réalité de ces espaces entre 2014 et 2016. En outre, cette démarche est motivée par la conscience qu'ils sont par nature éphémères. Leur géographie et les outils sociotechniques qui s'y déploient sont en mutation permanente. D'ici plusieurs années, il n'est pas impossible d'envisager qu'un site comme Facebook aura disparu, sera en friche ou aura été marqué par tant de vagues de micro-innovations qu'il sera devenu méconnaissable. Il y a donc un intérêt double à l'intégration de ces images : d'archivage et de méthode, en donnant à voir au lecteur ce dont il retourne au fil de l'eau.

Ces premières phases d'observation et d'analyse ont permis de faire émerger un premier découpage méthodologique du mouvement en trois types d'acteurs[129].

Tout d'abord, des fédérations d'organisations non gouvernementales, qui sont en charge de la mise en place et du suivi de programmes qui visent les populations des castes répertoriées et leurs conditions de vie, promeuvent leur développement et autonomisation, garantissent le respect de leur droit, et donnent de la visibilité à leur cause. Issues du développement de la société civile indienne, elles bénéficient de financements nationaux et internationaux – par le biais d'ONG partenaires, d'associations ou d'acteurs du secteur privé. Leurs sièges sont basés à Delhi, et elles s'appuient sur des relais locaux implantés dans plusieurs États, essentiellement dans le nord du pays[130]. Elles s'organisent selon une structure verticale de management et de transmission de l'information, et leurs dirigeants – dalits eux-mêmes – sont des interlocuteurs réguliers des autorités gouvernementales[131]. Nous les appellerons dans les pages qui suivent : D-NGO Inter, et D-NGO Dom. Chacune incarne une tendance bien distincte au sein du mouvement dalit contemporain.

D-NGO Inter s'est formée autour d'un noyau dur de militants dans le courant des années 1990, avec comme objectif de rendre visible la cause des populations des castes répertoriées sur la scène internationale. Cette stratégie implique : un travail de communication important dont le but est de rendre accessible à un public transnational les discours et mots d'ordre d'un mouvement enraciné dans une société clairement délimitée. Pour accomplir cette tâche,

[129] Comme les mois de terrain en Inde l'ont confirmé par la suite, cette première typologie a un intérêt strictement méthodologique car il existe de nombreux ponts entre ces différents types d'acteurs. Mais elle s'est révélée être une étape cruciale dans la préparation du terrain hors-ligne.

[130] Zone qui correspondrait peu ou prou à la *Hindi Belt*.

[131] Elles se positionnent notamment chaque année par rapport au budget alloué au SC annoncé au Parlement.

l'organisation mise en premier lieu sur une logique d'investissement des forums, conférences et campagnes internationales. Ses membres de la première heure ont mis sur pieds dès 1998 une vaste campagne de visibilité qui aboutit à leur participation à la conférence de Durban contre le racisme en 2001. Son réseau s'est peu à peu consolidé au fil des forums internationaux, à mesure qu'une dynamique de professionnalisation de l'engagement s'est installée en son sein, avec le recrutement de jeunes professionnels de la société civile, sorti des meilleures universités delhiites. D-NGO Inter rejoint une dynamique d'intégration des luttes dans des réseaux de mobilisation transnationaux et constitue la figure de proue du « nouveau mouvement dalit » (Lerche 2008).

D-NGO Dom est née en 2001, en réaction à l'internationalisation de la lutte prônée par D-NGO Inter et pour des raisons plus personnelles de mésentente entre leurs deux dirigeants actuels[132]. D-NGO Dom revendique l'attachement de la lutte pour les droits des populations des castes repértoriées au territoire indien. La majorité de ses projets sont tournés vers leur autonomisation, qui devrait passer par la reconnaissance de leurs capacités économiques et par l'entreprenariat. L'organisation a des bureaux modestes dans le nord de Delhi. Le personnel se compose essentiellement de quadra- ou quinquagénaires issus de ces communautés et à l'anglais parfois approximatif. L'essentiel des actions menées est tourné vers l'échelle locale et la mise en place de programmes de formation ou d'autonomisation des populations par des partenariats avec des entreprises privées.

Ensuite, des syndicats étudiants. Les universités indiennes sont depuis longtemps le terreau d'importantes mobilisations sociales[133]. Quatre organisations étudiantes ont été approchées. À Delhi, nous avons été en contact avec un syndicat sur le campus de la Jawaharlal Nehru University et un syndicat actif sur le campus de la Delhi University. Nous les appellerons JNU D-Union et DU D-Union. Chacun de ces syndicats représente le point de référence et l'unique plateforme de représentation sur une base communautaire de leur campus respectif. Il est par ailleurs intéressant de noter que tous les étudiants issus des castes répertoriées sont considérés comme membres par défaut du JNU D-Union. L'un de ses membres fondateurs, depuis devenu professeur sur ce même campus expliquait ainsi les motivations premières de la mise en place du syndicat :

« *J'ai trouvé plusieurs associations sur le campus… Plusieurs*

[132] Cela va sans dire que cette raison n'avait été mentionnée par aucun des deux lors de nos entretiens. J'en eu vent au détour d'une conversation anodine autour d'un *chai* avec une de leurs connaissances communes.
[133] Voir à ce sujet le travail de thèse de Jean-Thomas Martelli (Martelli 2017).

associations d'étudiants de castes et tribus répertoriées et des groupes marxistes radicaux… Le truc, c'est que dans ces groupes les dalits étaient prédominants mais ne se définissaient pas comme dalits. Puis, un massacre s'est produit au Bihar… Alors des gens sont venus manifester à Delhi. C'est à ce moment qu'a émergé l'idée que les étudiants dalits devraient créer un mouvement, un mouvement non politique – je veux dire un mouvement qui ne se présenterait pas aux élections, parce qu'elles nous auraient forcés à faire des compromis sur des choses importantes comme les atrocités et tout ça, pour être élus. Nous avions plusieurs noms en tête, mais finalement JNU D-Union a été choisi à l'unanimité. On a défini ce mouvement de la façon suivante : quiconque entre à JNU et appartient à une caste répertoriée devient automatiquement un membre du syndicat.134 »

A Hyderabad, nous avons ensuite rencontré deux syndicats étudiants, entre lesquels la principale ligne de fracture se cristallise autour de l'appartenance à deux castes différentes (Mala et Madiga) qui entretiennent des rapports conflictuels. Nous les appellerons HD Union Mal et HD Union Mad.

Ces quatre organisations représentent un intérêt particulier pour plusieurs raisons. Pour commencer, elles sont relativement anciennes : la majorité s'est constituée à partir du milieu des années 1990, à l'exception du DU-D Union, formé au milieu des années 2000. De plus, leur ancrage universitaire fait qu'elles sont marquées par un turn-over important : culture, stratégie de communication et de mobilisation sont donc susceptibles d'y évoluer rapidement, au fil des générations d'étudiants qui les intègrent. Ces organisations offrent par conséquent une fenêtre d'appréhension des dynamiques d'évolution des moyens de communication et de mobilisation sur plusieurs générations de militants. Elles sont enfin un point de contact primordial avec la génération émergente d'activistes, pour qui l'utilisation du web tend à s'inscrire dans une pratique quotidienne de construction du discours et de

134 Extrait d'un entretien réalisé le 27 octobre 2014, dans le bureau du Professeur A., membre fondateur du UDSF, sur le campus du JNU. Traduction de l'extrait suivant :
"I found out several associations on the campus… Several SC-ST students associations and radical marxist groups… Thing is in these groups, dalits were dominant but not defining themselves as dalits. Then a massacre in Bihar happened… Then people had come to demonstrate in Delhi. Then the idea emerged that dalit students should create a movement, a non-political movement – I mean a movement which wouldn't run for election, that because they would have forced us to make compromise on important things like atrocities and all, to be elected. We had several names in mind, but in the end JNU D-Union was unanimously chosen. We defined this movement as : anyone entering JNU and being from an SC-ST background would become an automatic member of the JNU D-Union."

l'identité militante. Nous pouvons préciser dès à présent que de toutes ces organisations syndicales, le JNU D-Union s'est imposé comme la plus grande ressource sur ce front. Plusieurs facteurs peuvent l'expliquer. D'abord, la majeure partie des terrains ont été réalisés à Delhi ce qui a permis de créer des liens plus solides avec ses membres sur la base de rencontres et d'entretiens réguliers. Ensuite, il s'agit à Delhi du syndicat dalit le mieux organisé, le plus ancien, qui rassemble le plus grand nombre d'étudiants et dont les membres logeaient tous sur un campus universitaire marqué par une très forte culture militante[135].

Enfin, ce que nous appellerons ici des « pure players » et que nous définissons comme des individus militants influents et dont le discours n'est publicisé que sur internet, mais qui ne sont affiliés à aucune organisation ou syndicat. Ces acteurs ont été repérés par trois biais principaux : une recherche simple par mot-clés[136] dans un moteur de recherche, le suivi des liens mis en ligne sur des plateformes et forums préalablement identifiés, leur mention au fil de conversations entre utilisateurs sur des groupes militants en ligne. Ces personnes ont monté leur propre média en ligne. Il peut s'agir d'une liste de diffusion, d'un site d'information et de débat, d'une chaine YouTube, ou plus simplement d'une page ou d'un profil Facebook public et uniquement tourné vers une activité et des discours militants. Certains s'expriment aussi via Twitter mais accordent à cette plateforme une importance moindre, relayant généralement via leur compte le discours produit sur une autre plateforme.

Ce travail ethnographique en ligne n'a pas été clairement délimité dans le temps. Il a d'une certaine manière été marqué par une continuité sur trois ans et a permis de voir évoluer la taille et l'influence de certaines plateformes mais aussi la teneur des discours qui pouvaient y être développés. Dans la période de préparation de terrain, cette démarche a aidé à dessiner un aperçu de l'histoire de ce réseau militant, du degré d'influence des acteurs qui le constituent et des rapports qui les lient les uns aux autres. Enfin, de façon très pratique, cela nous a permis de lister les premiers interlocuteurs à contacter une fois le pied posé sur le territoire indien, annonçant une approche en réseau et l'élaboration de passerelles entre espaces en ligne et hors-ligne.

[135] Se référer là encore à la thèse de J.T Martelli (Martelli 2017).
[136] Parmi les mots-clés figuraient les termes employés le plus fréquemment par les militants eux-mêmes d'après la littérature scientifique que j'avais jusque là eu entre les mains. Parmi ces termes figurent entre autre : « dalits », « ambedkar », « ambedkarite movements », etc.

C. …Au rickshaw[137]
Terrain hors-ligne : consolidation de l'objet d'étude

1) Approche réticulaire du travail ethnographique et effet boule de neige

Les acteurs contactés sur internet ont constitué la porte d'entrée majeure vers les données qualitatives nécessaires à cette recherche. Grâce à ces premières relations, soixante-cinq entretiens semi-directifs, cinq groupes de discussions, et des dizaines d'heures d'observation directe ont été conduits entre février et avril 2014, puis d'octobre 2014 à février 2015. Plusieurs travaux, dans la lignée de Colin Jerolmack (Jerolmack et Khan 2014), bien que ne faisant pas l'unanimité (Vaisey 2014) ont souligné combien l'approche strictement verbale de l'analyse de discours, c'est à dire ne reposant que sur l'analyse d'entretiens ou de questionnaires, était insuffisante dans le cadre d'une démarche compréhensive de sociologie qualitative. Il importe en effet de situer ces entretiens en lien avec les interactions observées entre les acteurs, en dehors de la discussion stricte entre « observé » et chercheur. Il ne s'agit pas de nier la valeur ex-post des entretiens, qui sont capables de révéler les justifications des acteurs sociaux, leur conférant une indéniable richesse. En revanche, une analyse de réseau militant qui se déploie à cheval sur les espaces en ligne et hors ligne doit être renforcée par une approche plus interactionniste (Blumer 1969a). Ainsi, nous avons tâché de nourrir ces analyses de discours par des observations, selon les occasions qui nous ont été données, dans la sphère militante comme domestique.

De fil en aiguille, les lieux de la recherche se sont déplacés au gré des rencontres et des ponts que chacune était susceptible de construire vers d'autres militants. De Delhi au Maharashtra (à Mumbai, Nagpur, et Wardha), mais aussi dans la capitale du andhra, Hyderabad, et enfin au nord du pays, dans la ville de Lucknow[138] *(voir carte 3)*. Cet itinéraire s'est révélé d'un grand intérêt du fait de la diversité des discours tenus, des affiliations idéologiques et des stratégies d'intégration à l'espace public défendues. Il a été intéressant de relever une telle diversité entre militants qui appartiennent à un même réseau en ligne.

[137] Les *rickshaws* sont des moyens de transports très populaires en Inde, à trois roues et motorisés, sorte de « touk-touks ».

[138] En majeure partie, ce sont des militants indépendants qui ont été rencontrés dans ces villes. Notons qu'à Mumbai, plusieurs militants ont été rencontrés dans des universités, et dans le cadre de la commémoration de la mort d'Ambedkar, immense rassemblement autour du Chaythia Bhoomi, qui a lieu chaque 6 décembre au Shivaji Park, en plein cœur de la ville. Nagpur, centre du mouvement dalit ambedkariste bouddhiste représentait un intérêt particulier pour rencontrer l'une des premières générations d'activistes en ligne en Inde, qui se sont mobilisés suite au massacre d'une famille dalit en 2006, dans le village de Khairlanji.

Néanmoins, et il serait malhonnête de prétendre le contraire, l'effet boule de neige dont j'ai bénéficié une fois en Inde n'a pas uniquement été le fait de mon travail de préparation ; comme souvent dans la pratique des sciences sociales, la chance a eu son mot à dire. De fait, si elle n'a pas un poids définitif sur les résultats d'une étude, il peut cependant s'agir d'un facteur déterminant dans la rapidité avec laquelle le chercheur peut ou non accéder à l'arène concrète de son sujet. En l'occurrence, ma chance s'est trouvée incarnée le jour de mon arrivée sur le terrain, en février 2014, par un homme d'une petite cinquantaine d'années. Il se définit comme « *activiste médiatique* » et occupe un rôle important de propagation d'informations parmi les militants dalits en ligne. Nous l'appellerons Anoop. Il a fondé la plateforme que nous nommerons ici D News, et qui se trouvait être l'une des adresses les mieux référencées du réseau. D News a comme point de départ une liste de diffusion qui regroupait en 2014 plus de vingt mille membres actifs individuels à travers le monde, auxquels s'ajoutent environ deux cents e-groupes (des groupes gérés par un administrateur, et dont la composition peut aller de cinq cents à dix-mille membres).

J'avais repéré cette liste dès le début de mon travail et m'y étais abonnée très rapidement, de façon à recevoir la revue de presse thématique quotidienne qu'elle propose. Alerté par le peu de visibilité octroyée dans les grands organes de presse aux actualités concernant les populations des castes répertoriées et le mouvement dalit, cet ancien journaliste a décidé d'exploiter son réseau de connaissances dans les milieux académiques, médiatiques et dans le monde de la société civile, pour diffuser à grande échelle des articles (le plus souvent des brèves) relégués en dernière page des journaux, anglo ou hindiphones. Il diffuse ainsi entre quatre et six articles par jour. La liste sert également à échanger des informations produites par ses membres : une ONG telle que D-NGO Inter ou D-NGO Dom peut par exemple y diffuser son budget annuel, ou une critique du dernier budget voté au Parlement, un activiste y envoyer un appel à participation à une action collective, ou un blogueur transmettre un lien vers son dernier article. Dans chacune de ces situations, Anoop joue un rôle de filtre, et décide du partage ou non de ces informations. Les messages et pièces-jointes envoyées sont enregistrés sur un site dédié où une conversation, sur le modèle d'un forum, peut être initiée entre les membres du groupe puis retrouvée via un onglet « discussions ». Au 3 avril 2015 on en comptait plus de trois mille, et cette plateforme a tout de suite représenté un intérêt par sa qualité d'archives et d'exposition de certains des locuteurs actifs sur le web militant dalit.

Les premières heures d'un terrain de recherche peuvent être marquées par une certaine

appréhension et je plaçais beaucoup d'espoir dans ce premier rendez-vous. Je n'ai pas été déçue. La rencontre initiale avec Anoop, puis son nom qui s'est révélé être un sésame, m'ont ouvert les portes d'un réseau dont il connaît la majorité des acteurs les plus influents, d'abord à Delhi.

Un jour à peine après avoir posé un pied sur le tarmac de l'aéroport Indira Gandhi, en février 2014, je le rencontrai. Le rendez-vous avait été fixé juste devant le temple de Hanuman qui jouxte Connaught Place, gigantesque place cerclée d'arcades blanches au cœur de Delhi, où se mêlent vendeurs ambulants, magasins de vêtements branchés et restaurants familiaux. Je n'avais pas encore de carte SIM indienne – par ailleurs, la batterie de mon téléphone venait de mourir. Une heure avait passé, ponctuée d'allers-et-retours vers une petite échoppe qui possédait un téléphone fixe, quand je l'ai vu arriver, vêtu d'un longue *kurta*[139] et d'une veste à col Nehru. Il venait de s'acheter du *paan*[140]*,* qu'il mâchonna à bord du rickshaw qui nous emmenait vers Karol Bagh, un quartier populaire et marchand situé au nord-ouest de la mégalopole. Il y avait un temps habité, avant d'emménager à Lucknow : *« une ville plus tranquille et accueillante »* que Delhi, où il me confiait s'être fait insulter et ne plus se sentir en sécurité, particulièrement depuis la naissance de ses filles.

Le mandat du Premier Ministre Manmohan Singh touchait à sa fin, et la campagne électorale battait alors son plein dans tout le pays. Il sortait lui-même d'un rendez-vous avec Rahul Gandhi et m'expliqua que son réseau d'influence l'avait amené à être approché par différents partis politiques avides de séduire l'électorat dalit. Était-il un soutien du parti du Congrès ? Il assura que non, m'expliquant que sa fonction l'oblige à rester à distance des différents partis, bien qu'il connaisse plusieurs membres importants au sein des trois grandes formations qui se disputaient alors les élections - le Congrès de la dynastie Nehru-Gandhi, le BJP de l'hindouiste néo-libéral Narendra Modi, et l'AAP du populiste Arwind Kejriwal. Si ses liens avec le monde politique indien ne figurent pas au premier plan de ma recherche, cette information me laissait entrapercevoir l'étendue potentielle de son réseau de connaissances. Dire que ce premier entretien mené dans le hall d'un petit hôtel delhiite s'est révélé fructueux serait un euphémisme. Outre sa vision de l'histoire de ce réseau militant,

[139] Les kurtas sont des chemises longues et amples, portées dans toute l'Asie du Sud.

[140] Le paan consiste en une feuille de bétel pliée remplie d'épices et parfois d'un peu de tabac, que l'on peut mâchouiller pour se détendre.

les nombreux contacts directs[141] que m'y transmit Anoop me mirent le pied à l'étrier : mon terrain était lancé.

Dans un deuxième temps, il a fallu me construire un chemin dans ce milieu. Compte tenu de son âge et de son parcours, les recommandations d'Anoop m'ont dirigée vers des profils spécifiques : des personnes de sa génération, qu'il a côtoyées à Delhi dans les années 1980, lors de la période de boom des ONG au sein de la société civile indienne. Il s'agissait des fondateurs et directeurs de la D-NGO Inter et de la D-NGO Dom, et d'anciens activistes devenus pour certains professeurs d'universités. Ces entrées ont permis un premier effet boule de neige. Les ONG étant organisées selon une structure hiérarchique stricte, rentrer par le haut donnait l'avantage par la suite de pouvoir approcher l'ensemble des salariés et/ou bénévoles pour des séries d'entretiens.

Il a ensuite importé de diversifier mes sources sur la base des grands groupes d'acteurs identifiés lors du travail préparatoire. Plusieurs types de contacts et de portes d'entrée ont alors été mobilisés. Tous témoignent du lien fort qui rattache monde en ligne et hors-ligne. Les pages et les groupes Facebook publics ont permis, par un message privé envoyé à leurs administrateurs, de rentrer en contact avec les syndicats étudiants basés à Delhi. J'ai par la suite pu bénéficier du réseau intersyndical étudiant : les liens interpersonnels existant entre JNU D-Union et les organisations implantées au Telangana m'ont entraînée à Hyderabad. Enfin la grande majorité des pure-players repérés au cours de l'ethnographie initiale (tous sauf un) a été contactée par l'intermédiaire de militants insérés dans ce réseau et qui les connaissaient personnellement. La construction géographique du terrain s'est ainsi faite au gré du réseau en ligne dont l'éclatement semblait se retrouver dans la dispersion physique de ses acteurs. L'importance de « suivre le réseau » a motivé la mobilité de ce travail.

Cette logique nomade peut rappeler l'analyse du mouvement pour les Droits Civiques américain par Gerlach et Hine, qui la justifient par la structure-même de leur objet d'étude : décentralisée, polycéphale, segmentée, et réticulaire (Gerlach et Hine 1970). Autant de qualificatifs qui peuvent être appliqués au mouvement dalit. Les travaux de Melucci dans le courant des années 1980, sur l'importance de la culture dans des réseaux de mobilisation de plus en plus imbriqués dans la vie quotidienne des militants (Melucci 1985), et la tendance

[141] La plupart du temps des numéros de portable de personnes qui avaient été pré-identifiées au cours de l'ethnographie en ligne préparatoire et que je pouvais légitimement contacter « de sa part ».

qui s'est imposée dans les années 1990 dans la lignée des travaux de Manuel Castells (Castells 1996) dans le cadre des études de la mondialisation doivent aussi être mentionnés. En effet, l'ensemble de ces références a nourri l'approche de terrain de l'anthropologue Eva-Maria Hardtmann, dont l'ethnographie détaillée du mouvement dalit menée sur plus de dix ans, constitue l'une des références pour ce travail de thèse (Hardtmann 2009). Elle souligne tout au long de son ouvrage l'adaptation nécessaire du chercheur à son objet de recherche, soit ici l'utilité de suivre des réseaux d'interconnexions, même si elles impliquent parfois des contacts à distance entre les acteurs.

2) Constitution du panel et profils des enquêtés

Entretiens, groupes de discussions et observations : une approche qualitative

Une approche qualitative a présidé à la réalisation du travail de terrain. Comme nous l'avons vu, l'entrée sur le terrain physique du militantisme a été précédée par des observations en ligne et amorcée en Inde par des entretiens. Puis des observations directes ont été menées, lors de réunions, de rassemblements commémoratifs, de cours ou de manifestations. L'organisation de groupes de discussion avec des membres des différents syndicats étudiants a constitué quant à elle une démarche à mi-chemin entre ces deux voies de récoltes de données.

Une manière intéressante de visualiser les apports de nos deux terrains à notre démarche de sociologie qualitative est de mobiliser la distinction épistémologique entre données « émiques » et donnés « étiques »[142]. L'aspect pratique de cette *« stratégie de recherche qui fait le départ entre les données tirées du discours des acteurs [émiques] et les données d'observation et de recension [étiques]»*[143] est ainsi résumée par Olivier de Sardan (De Sardan 1998, p. 151), et nous proposons ici un récapitulatif de cette approche sous forme de tableau (*voir tableau 5)*.

[142] Francisation des termes initialement proposés par le linguiste américain Kenneth Pike « emic » et « etic » qui ont marqué l'anthropologie américaine contemporaine.

[143] Les termes entre crochets sont des ajouts personnels.

Carte 4 : Géographie du terrain effectué



La ligne bleue correspond à la route de terrain empruntée lors de ce travail, suivant l'ordre chronologique suivant : Delhi –Mumbai (février- avril 2014), puis Delhi-Mumbai-Nagpur/Wardha-Hyderabad-Delhi-Lucknow (octobre 2014-février 2015).

Source : Maps of India. Mapsofindia.com.

Tableau 5 : Pratique du terrain double et récolte des données émiques et étiques

	DONNÉES ÉMIQUES	DONNÉES ÉTIQUES
EN LIGNE - observations - avancées par liens hypertextes	- Représentation des sujets - Grammaire sociale et culturelle propre aux activistes médiatiques dalits actifs en ligne : modes d'interactions création de supports en ligne d'interprétation de la réalité sociale mode de diffusion de ces supports au sein de la communauté	- Construction de la chronologie du réseau - Élaboration d'une typologie d'acteurs - Analyse des modes d'interaction entre militants - Analyse des processus de cadrage des discours militants
HORS LIGNE - observations directes - entretiens et collecte de récits de vie - groupes de discussions	- Récolte de données discursives auprès des acteurs militants : discours, propos et attitude des sujets au cours des entretiens, observations, groupes de discussions. - Représentation des sujets dans l'espace public - Appréhension de la grammaire sociale et culturelle des militants dalits dans l'espace public indien - Tracts, posters et livrets diffusés sur la place publique et des lieux de rassemblement	- Interprétation et analyse ex-post du corpus constitué

Avant de nous pencher sur la case qui se situe en bas à gauche du tableau ci-dessus et qui récapitule la nature des données de premières mains récoltées en Inde, concentrons-nous sur les acteurs rencontrés : qui sont-ils ?

Profil des enquêtés

Tables récapitulatives des terrains effectués

Les terrains effectués en Inde se sont déroulés entre février et avril 2014, puis d'octobre 2014 à février 2015. Les entretiens menés ont été semi-directifs.

Tableau 6 : entretiens auprès des militants dalits (ONG)

PRÉNOM / NOMS (anonymisés)	GENRE	ÂGE	VILLE (lieu de l'entretien)	DATE
M. Babu D-NGO Dom	Masc.	42	Delhi	05/03/2014
M. Ajaat D-NGO Dom	Masc.	40	Delhi	05/03/2014
M. Bharatiya D-NGO Dom	Masc.	50	Delhi	01/03/2014
Sukant D-NGO Dom	Masc.	33	Delhi	24/03/2014
				05/11/2014
Ganesh D-NGO Dom	Masc.	45	Delhi	05/11/2014
Amrita D-NGO Inter	Fem.	25	Delhi	01/03/2014
John D-NGO Inter	Masc.	50	Delhi	01/03/2014
Abi D-NGO Inter	Fem.	33	Delhi	01/03/2014
Ajay D-NGO Inter	Masc.	31	Delhi	01/03/2014
Ana D-NGO Inter	Fem.	32	Delhi	01/03/2014
Lee D-NGO Inter	Masc.	28	Delhi	01/03/2014
Rajiv D-NGO Inter	Masc.	30	Delhi	01/03/2014
Rahul D-NGO Inter	Masc.	27	Delhi	01/03/2014
				13/11/2014
Mehul D-NGO Inter	Masc.	33	Delhi	13/11/2014

Tableau 7: entretiens auprès des militants dalits (étudiants syndiqués et anciens syndiqués)

ÉTUDIANTS SYNDIQUÉS	Aruna JNU D-Union	Fem.	22	Delhi	26/10/2014
	Ashwini JNU D-Union	Fem.	23	Delhi	27/10/2014
	Ashok JNU D-Union	Masc.	22	Delhi	14/11/2014
	Rahul JNU D-Union	Masc.	29	Delhi	14/11/2014
	Sagar DU D-Union	Masc.	31	Delhi	04/11/2014
	Surindra DU D-Union	Masc.	32	Delhi	05/11/2014
	Rajni DU D-Union	Fem.	21	Delhi	08/11/2014
	Nitin DU D-Union	Masc.	34	Delhi	28/10/2014
	Praveen HD Union-Mad	Masc.	23	Hyderabad	16/12/2014
	Arun HD Union-Mad	Masc.	23	Hyderabad	16/12/2014
	Rohit HD Union-Mad	Masc	24	Hyderabad	16/12/2014
ANCIENS SYNDIQUÉS	Vivek (professeur JNU)	Masc.	55	Delhi	25/03/2014
	Olane (professeur à JNU) ; ancien JNU D-Union	Masc.	61	Delhi	27/10/2014
	Shailes (professeur au TISS) ancien JNU D-Unnion	Masc.	42	Mumbai	09/12/2014
	M. Raja (haut-fonctionnaire) ancien JNU D-Union	Masc.	55	Delhi	03/11/2014
	Suku (professeur à DU) ; ancien DU D-Union	Masc.	45	Delhi	04/11/2014

Tableau 8 : entretiens auprès des militants dalits (pure players et activistes médiatiques)

PURE PLAYERS	Ashok	Masc.	50	Delhi	22/02/2014
	Anoop	Masc.	45-50 environ	Delhi	18/02/2014
	Mani (étudiant)	Masc.	28	Hyderabad	15/12/2014
	Arun	Masc.	34	Hyderabad	18/12/2014
	Tanvi	Fem.	40	Delhi	24/10/2014
	Riya	Fem.	26	Mumbai	08/12/2014
	Pradnya	Fem.	32	Delhi	13/11/2014
	Ravi	Masc.	43	Delhi	06/11/2014
	Vivek	Masc.	40	Wardha	13/12/2014
	Mehul	Masc.	50	Hyderabad	16/12/2014
	Ravi	Masc.	30	Delhi	23/01/2015
	Priyadarshi	Masc.	35	Nagpur	11/12/2014
	Prasanna	Masc.	34	Nagpur	12/12/2014
	Ravinder	Masc.	39	Delhi	29/12/2014
	Praveen	Masc.	25	Mumbai	09/12/2014
	Siddarth	Masc.	25	Mumbai	09/12/2014
	Sharath	Masc.	37	Hyderabad	19/12/2014
	Raju	Masc.	30	Mumbai	10/12/2014
ACTIVISTES MÉDIATIQUES (hors web)	Amand (fondateur d'une chaine de TV Bouddhiste)	Masc.	41	Nagpur	12/12/2014

Tableau 9 : entretiens auprès de soutiens du mouvement (professeurs, artistes)

Shailesh (dalit, recherches orientées sur ce sujet)	Masc.	42	Mumbai	10/03/2014
Avathi (dalit, auteur et activiste)	Masc.	52	Mumbai	10/03/2014
Anandh (cinéaste, sympathisant, non-dalit)	Masc.	64	Mumbai	11/03/2014
Shailesh (professeur et vidéaste)	Masc.	65	Mumbai	12/03/2014
Devi (professeure et vidéaste)	Fem.	65	Mumbai	12/03/2014

Tableau 10 : entretiens auprès de médiactivistes non-dalits (terrain préliminaire)

Guneet (blog féministe)	Masc.	29	Delhi	04/03/2014
Sowmya (blog féministe)	Fem.	35	Mumbai	10/03/2014
Unmana (blog féministe)	Fem.	33	Mumbai	11/03/2014
Chiccu (blog féministe)	Fem.	37	Delhi (Par Skype, basée au Royaume-Uni)	23/03/2014

Tableau 11 : entretiens auprès de journalistes

Nivedita (site d'information marqué par son engagement progressiste)	Fem.	environ 40	Delhi	20/10/2014
Mohammad (site d'information marqué par son engagement progressiste)	Masc.	environ 30	Delhi	21/10/2014
Nitin (enseigne dans une grande école de journalisme, a travaillé pour plusieurs titres de presse "mainstream")	Masc.	47	Delhi	08/01/2015
Akshay (grand quotidien national anglophone)	Masc.	environ 50	Delhi	31/12/2014

Tableau 12 : entretien auprès d'un représentant institutionnel

M. Prasad, haut fonctionnaire ; Commission Nationale pour les Droits de l'Homme (NHRC)	Masc.	environ 55	Delhi	14/01/2015

Tableau 13 : groupes de discussion

GROUPE	GENRE	ÂGE	LIEU	DATE
JNU D-Union : 5 participants	Masc. (tous)	23-29	Delhi, Peryiar Hostel, Campus de JNU	29/10/2014
JNU D-Union : 6 participants	Masc. (tous)	22-27	Delhi, Peryiar Hostel, Campus de JNU	30/10/2014
HD Union Mal : 15 participants	mixe	18-25	Hyderabad, Campus de HCU	16/12/2014
HD Union Mad : 12	mixe	18-25	Hyderabad, Campus de HCU	16/12/2014
Bahujan Ranga Bhumi, troupe de théâtre de rue : 20 participants, 6 actifs	Mixe (très grande majorité d'hommes)	18-40 ans	Sur le toit de leur local, dans la périphérie de Nagpur	12/12/2014

NB : des questionnaires ont été distribués lors de ces groupes de discussion, relatifs à l'usage d'internet et la fréquentation des sites considérés comme des références par les interrogés.

Tableau 14 : observations directes, en Inde

Acteur / Fait social observé	Temporalité	Lieu
D-NGO Dom (bureau)	Deux journées en mars 2014 : 1er et 2 mars 2014	Delhi
	Une journée à l'automne 2014 : 11 novembre 2014	Delhi
Anoop, pure player (domicile, bureau)	séjour du 2 au 5 janvier 2015	Lucknow
Nitin, étudiant syndiqué (DU) (domicile familial)	Après-midi 27/12/2014	Delhi
DU D-Union (réunion, campus de DU, établissement du département de Sciences Sociales)	Après-midi du 08/11/2014	Delhi
Diksha Bhoomi (Stupa), lecture et enseignement d'Ambedkar par un moine Bouddhiste	Matin du 13/12/2014	Nagpur
Chaytia Bhoomi (Stupa), pour la commémoration de la mort d'Ambedkar	Journée du 06/12/2014	Mumbai

Observations en ligne

Remarque liminaire

De la même manière que les acteurs rencontrés dans le cadre des entretiens sont présentés par catégories clairement distinctes par souci de clarté d'exposition méthodologique, ces lignes de séparation ne sont dans la pratique pas aussi nettes en ligne. De fait, dans la réalité, des ponts s'opèrent entre les plateformes, dont les usages par les médiactivistes dalits se sont développés en tuilage depuis le début des années 2000 (*voir chapitre 5*). L'investissement d'internet par ces acteurs est multiple et plusieurs d'entre eux investissent simultanément plusieurs canaux. Par exemple, Arun, à l'initiative d'une chaine YouTube militante particulièrement influente nourrit également régulièrement son profil Facebook, public (ouvert à tous les visiteurs). Il apparaît donc dans deux catégories, sans qu'il ne s'agisse d'un doublon vain, ces deux espaces numériques répondant à des modalités d'expressions militantes différentes.

Contrairement aux observations directes réalisées en Inde, aucune temporalité n'est spécifiée : en dehors de trois chaines YouTube (précisées) l'ensemble de ces canaux existaient avant le début de cette recherche et les observations ont été faites dès le début de l'année 2014, jusqu'à la fin de l'année 2017.

Tableau 15 : observations : listes de diffusion, sites officiels, blogs

Type de plateforme	Investissement numérique des acteurs	Caractéristique sociotechnique
Liste de diffusion	D-News (fondée par Anoop)	Liste de diffusion collaborative ; doublée d'un site qui fait office d'archivage des conversation.
	D-Greetings (fondée par Ashok)	Diffusion de nouvelles régulières ; seul Ashok, à l'initiative de la plateforme, écrit.
Sites officiels	D-NGO Inter	
	D-NGO Dom	
Blogs	Insight	Site mort
	Savari	Par et pour les femmes
	Dalit Dastak	
	Round Table India	
	Death of Merit	

Tableau 16 : observations : réseaux sociaux numériques

Chaine Youtube	Dalit Camera	
	Death of Merit	
	JAJC (Joint Action Committeefor Social Justice)	Chaines fondées dans le cadre d'une mobilisation collective spécifique au premier semetrse 2016, suite au suicide d'un jeune universitaire dalit.
	Justice for Rohith University of Hyderabad	
	We are JNU	

Pages Facebook	JNU D-Union	Page ouverte (1560 l.)
Certaines pages, minoritaires, sont essentiellement hindiphones (c'est le cas de Neelkranti, adossée à un blog d'information rédigé en hindi), mais on note sur la majorité des pages une variété de langues, entre l'anglais (majoritaire), le hindi et quelques autres langues vernaculaires.	Own Media	Page ouverte (11 600 l.)
	JAJC (University of Hyderabad)	Page ouverte (21 000 l.)
	JAJC Delhi	Page ouverte (2460 l.)
	Ban ABVP	Page ouverte (2140 l.)
	HD Union Mad.	Page ouverte (7 100 l.)
	Dalit Camera	Page ouverte (56 380 l.)
	Dalit Adivasi Bahujan Minority Students Association	Page ouverte (8 700 l.)
	Dalit Caucus Women	Page ouverte (3600 l.)
	Round Table India	Page Ouverte (22 700 l.)
	Savari	Page ouverte (2440 l.)
	D-NGO Dom	Page ouverte (4000 l.)
	D-NGO Inter	Page ouverte (5 500 l.)
	Babasaheb Ambedkar	Page ouverte (218 300 l.)
	D-News	Page ouverte (3430 l.)
	Neelkranti	Page ouverte (2100 l.)

Groupes Facebook	D-News	Groupe public (800 m.)
	India Resists	Groupe public (15 500 m.)
	Campaign to end untouchability and atrocities in India	Groupe public (952 m.)
	Dalit Women - Invisible Citizens	Groupe Public (13 m.)
	JNU D-Union	Groupe fermé (1000 m.)
	Buddhist	Groupe fermé (7 700 m.)
	Dalit Voice	Groupe fermé (18 000 m.)
	Facebook Ambedkarite Movement (a non political organization)	Groupe fermé (53 900 m.)

Profils Facebook	Mehul (Round Table India)	3 600 fl.
Une grande partie des personnes rencontrées dans le cadre d'entretiens ont été ajoutées comme "amis". C'est le cas des étudiants syndiqués et des médiactivistes "pure players". Tous les profils fréquentés ne seront donc pas évoqués ci-dessous, bien qu'ils aient nourri ma réflexion tout au long de ces observations. Certains néanmoins, sont apparus comme particulièrement importants : soit parce que le profil est la plateforme d'expression militante privilégiée (Sharath), soit car il s'agit d'une articulation entre plateforme officielle et expression individuelle du militantisme (Dalit Camera, Round Table India), soit parce qu'il est le révélateur de structure interne de soutien et domination (l'épouse d'Anoop).	Anoop (D-News)	1070 fl.
	Khalpa (épouse d'Anoop)	8900 fl.
	Arun (Dalit Camera)	250 fl.
	Sharath	profil comme plateforme d'expression militante. 5000 "amis", 6200 fl.
	Ashok (JNU D-Union)	4992 amis, 320 fl.

l. : likes

m. : membres

fl. : followers

Les sujets principaux de notre enquête sont des militants dalits aux profils personnels variés[144] : si la moitié a trente ans ou moins, ils sont dans l'ensemble issus de différentes classes d'âges (entre 20 et 50 ans), et de différents milieux sociaux. Ainsi, si certains viennent de villages reculés, avec des parents paysans sans terre, d'autres ont toujours appartenu à une classe moyenne urbaine aisée.

Ils partagent néanmoins plusieurs caractéristiques importantes. Presque tous ont un haut niveau d'éducation, et la majorité[145] constitue la première génération de leur famille à être allée à l'université, intégrée via les quotas mis en place par l'administration. Les campus ont joué un rôle fondateur dans leur carrière militante, puisqu'ils ont constitué le lieu d'une prise de conscience et de l'intégration à un collectif politisé, ainsi qu'une opportunité de familiarisation avec internet, grâce à des accès facilités (cyber-cafés, bibliothèques). Tous aujourd'hui sont des utilisateurs réguliers d'internet, et se connectent quasi quotidiennement, *a minima* grâce à leur téléphone et leur utilisation d'applications telles que WhatsApp, très utilisée pour la coordination d'actions collectives au quotidien ou l'échange d'images et de photographies.

Ce panel est marqué par une importante dimension genrée : en effet, les hommes en composent la très grande majorité, soit 85% des personnes interrogées. Les quelques femmes rencontrées sont des professionnelles qui travaillent pour la D-NGO Inter[146], des militantes étudiantes, ou des pure-players qui participent à une plateforme par et pour les femmes *dalits* et *adivasis*[147]. Ces dernières y voient une complémentarité des discours plus qu'une preuve de marginalisation des voix des femmes au sein du mouvement. Pourtant, cette mise à l'écart de la parole des femmes n'est pas toujours volontaire, comme le soulignait une discussion avec une étudiante membre du comité central du JNU D-Union, d'après qui on trouve dans leurs réunions « *une grande majorité d'hommes*[148] » (elle estimait la répartition hommes/femmes au sein des réunions et du comité à 80/20 ; elle-

[144] Voir le résumé statistique des profils militants.
[145] Seul un militant pure player, rencontré à Hyderabad, n'est pas passé par la case universitaire, mais par l'engagement dans le mouvement rebelle moaïste naxalite, très présent dans l'actuel Telangana. Il a rejoint le mouvement dalit après avoir rompu avec cette version du marxisme révolutionnaire, au sein de laquelle il continuait de subir et d'observer des discriminations de caste. Trois d'entre eux se sont dit venir d'une « educated » ou « very educated family ».
[146] Notons ici qu'aucune femme ne travaille au sein de la D-NGO Dom.
[147] Le terme « adivasis » désigne les populations tribales.
[148] Entretien réalisé à Delhi, juste à l'extérieur de la porte principale de JNU, le 26 octobre 2014. Traduction de l'expression : « *a large majority of men* ».

même n'avait pas souhaité se rendre aux groupes de discussion organisés dans le cadre de cette recherche). Cette faible représentation entre en résonnance avec les discriminations intersectionnelles que connaissant les femmes des castes répertoriées, et que le monde militant ne parvient pas à abolir. Cela a notamment été étudié par Sharmila Rege, dans ses travaux sur les Dalits Panthers du Maharashtra (Rege 1998).

Outre leur origine socioéconomique, les militants rencontrés sont également issus de castes différentes, et entretiennent des rapports variables avec le reste des communautés dalits, suivant notamment des lignes géographiques. Tous n'ont pas souhaité révéler leur caste d'origine, confirmant simplement être issu d'une communauté dalit[149], essentiellement dans le nord du pays. La majorité des militants rencontrés au Maharashtra (à Mumbai, Nagpur et Wardha) a renoncé à l'hindouïsme et se définit comme néo-bouddhiste. Enfin, les militants rencontrés à Hyderabad, qu'ils appartiennent aux communautés Mala ou Madiga tendent à concentrer leurs efforts de retournement de stigmate autour de la revendication d'une identité construite à rebours des normes hindoues. Tous pourtant s'accordent à louer la mémoire d'un même homme : Ambedkar. Si la moitié environ des personnes interrogées sont devenues activistes à la suite de leur père[150] qui les avait familiarisés avec le milieu, tous n'ont pas été élevés par des parents militants, et cette prise de position a parfois marqué une rupture avec leur entourage. Là encore, des distinctions géographiques sont visibles. Ainsi, la majeure partie des personnes rencontrées au Maharashtra (son État d'origine) a grandi avec les pensées d'Ambedkar comme toile de fond idéologique. L'ensemble des militants rencontrés à Nagpur[151] sont issus de familles converties au bouddhisme depuis une ou deux générations, tandis qu'à Mumbai ils ont été familiarisés depuis très jeunes à ces problématiques et ont une vie marquée par des rendez-vous militants ritualisés fréquents, à l'instar de la commémoration de sa mort, chaque 6 décembre[152]. Dans le nord de l'Inde en revanche, l'influence d'Ambedkar a été plus tardive et moins profonde, et devenir « ambedkariste » a représenté une étape biographique importante pour plusieurs activistes originaires de ces régions. L'un d'entre eux, originaire d'un village du nord de l'Uttar Pradesh racontait :

[149] Beaucoup d'entre eux évoquaient simplement leur « *dalit background* ».
[150] De tous les militants interrogés, un seul, originaire du Maharashtra, cite également sa mère comme référence militante.
[151] Lieu de la conversion au Bouddhisme d'Ambedkar devant et avec des dizaines de milliers de personnes le 14 octobre 1956, au Deekshabhoomi.
[152] Chaque 6 décembre, des centaines de milliers de personnes se rendent au Chaythia Bhoomi, au cœur de Mumbai pour se réunir autour d'une partie des cendres d'Ambedkar.

> « *Mon père était aussi une personne active politiquement, mais il n'était pas un ambedkariste, parce que… Il n'avait pas encore atteint ce point (…). Nous avons été élevés avec une vision optimiste, en pensant que la caste était un problème local ou que les personnes éduquées ne pratiquaient pas la caste… (…). Il y a toujours cette idée optimiste dans les familles qui connaissent une ascension sociale, que les choses vont changer, cette prétention que les choses n'existent pas. En 1998, j'ai décidé que je passerai ma vie à travailler sur ce problème. (…) Il y avait une petite bibliothèque à Lakhimpur : c'est là que j'ai commencé à lire des choses au sujet d'Ambedkar, Phule et d'autres. Cela m'a donné beaucoup de paix et de force.*[153] »

Il souligne ici l'opposition au sein de sa famille, caractéristique d'un milieu non politisé et nouvellement intégré au sein des classes moyennes, entre l'ascension sociale en cours et la lutte contre des inégalités qui ne les touchent plus guère. Il devait d'ailleurs mentionner quelques minutes plus tard le parcours de ses frères, restés dans le giron de l'hindouisme et qui regardent d'un mauvais œil son engagement. Il ne les voit presque plus, et vit désormais avec sa mère, qui l'a rejoint dans une petite ville du Maharashtra, l'un des cœurs battants de l'ambedkarisme au centre de l'Inde.

Représentation statistique des profils militants

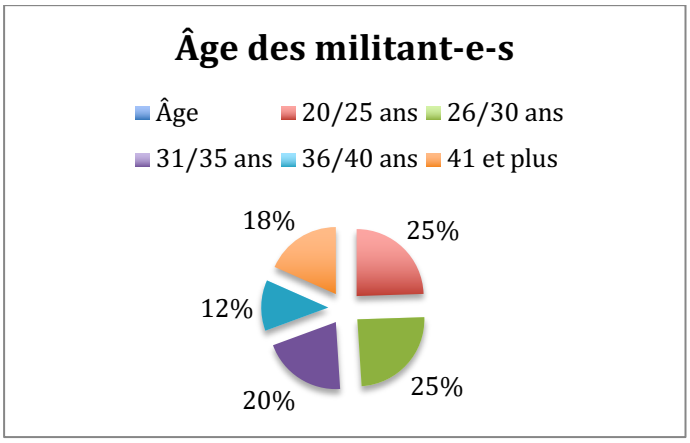
Une représentation graphique des caractéristiques de notre panel permet d'autant mieux de mettre en exergue sa composition : urbaine, masculine, et éduquée (*voir graphiques 1 à 5)*. Néanmoins, elle ne permet pas de témoigner d'une réalité imperceptible et qui a pourtant marqué leur parcours.

Les activistes médiatiques en ligne issus du mouvement dalit ont pour une grande partie connu une trajectoire commune, marquée par une double mobilité : socio-économique, avec l'accès à l'université et une ouverture de leurs perspectives professionnelles, et géographique avec la migration puis l'installation dans des centres urbains. Néanmoins, ils

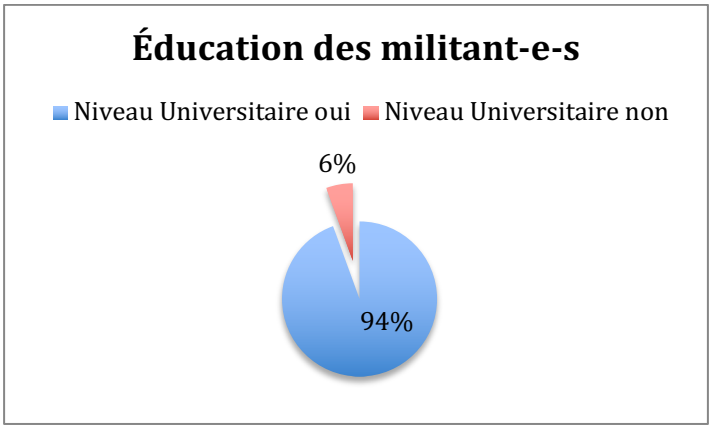
[153] Entretien réalisé le 13 décembre 2014, à Wardha, Maharashtra. Traduction de l'extrait suivant : « *My father was also a politically active person, but he wasn't an Ambedkarite, because… he hadn't reached there. (…) We grew up in an optimistic view, thinking caste was a local problem or that educated people didn't practice caste… (…) There is always the optimism in upwardly mobile families that things will change, this pretention that things do not exist. In 1998, I decided I would spend my life working on this problem. (…)There was a small library in Lakhimpur*[153] *: there I started reading about Ambedkar, Phule and others. It gave me a lot of peace and strength.* »

partagent aussi un vécu plus douloureux, qu'il est difficile de chiffrer ou de représenter par voie graphique.

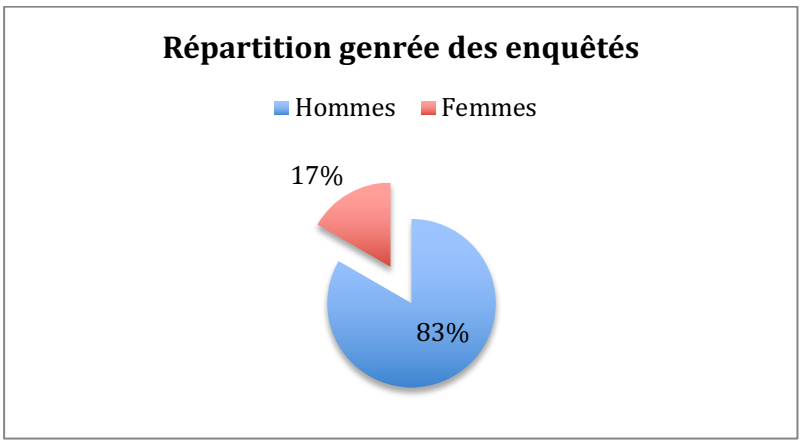
Graphique 1 : l'âge des militants



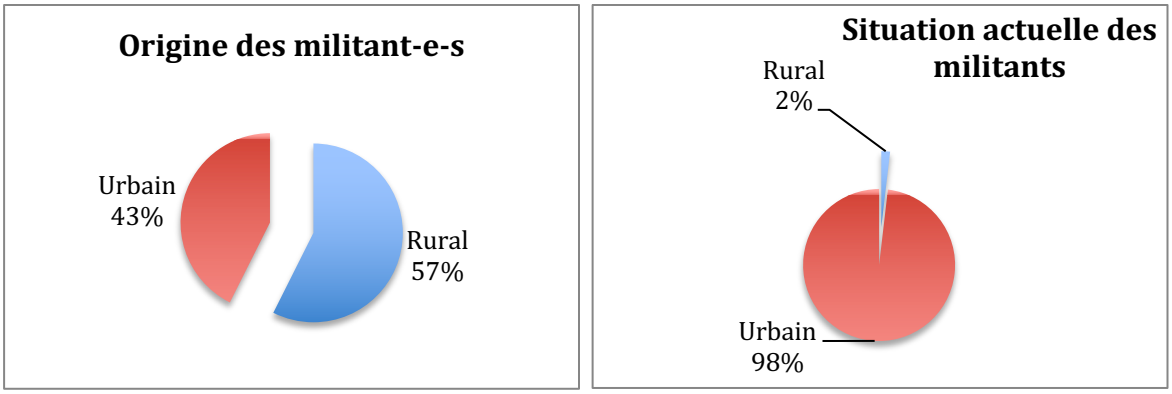
Graphique 2 : le niveau d'éducation des militants



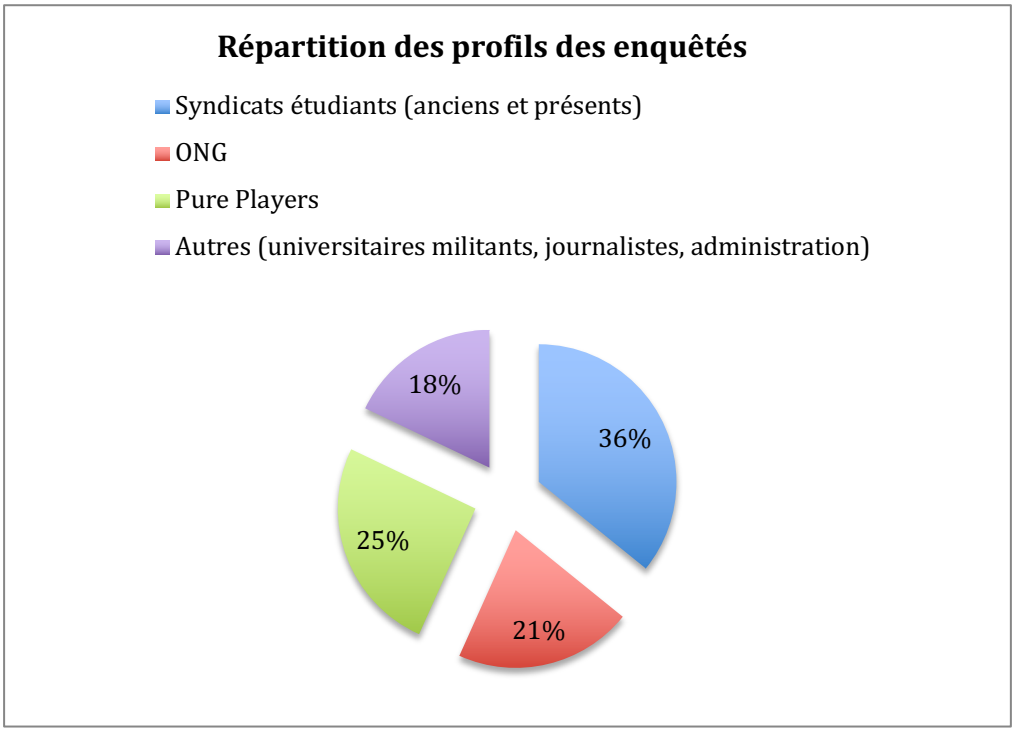
Graphique 3 : le genre des militants



Graphique 4 : l'origine géographique des militants



Graphique 5 : le profil militant des enquêtés



Leurs discours se sont en effet retrouvés autour de l'expérience d'une forte dissonance cognitive dans les milieux qu'ils fréquentent aujourd'hui, universitaires ou

professionnels[154]. Ceux-ci sont les théâtres de la confrontation simultanée de mondes cognitifs et de représentations irréconciliables, sources d'inconforts et de frustration : entre l'espoir placé dans la réalisation d'une ascension sociale, et la réalité des discriminations de castes dans ces nouvelles sphères. De fait, malgré la diminution du stigmate de l'intouchabilité, l'intériorisation de leur condition d'origine, et le malaise provoqué par certaines questions qui peuvent leur être posées par leur collègues ou camarades les renvoient fréquemment à cette distinction. Un militant qui fut un temps journaliste dans un journal régional parla même d'un *« interrogatoire »* mené par ses nouveaux collègues qui ne parvenaient pas à mettre une caste sur son nom de famille[155]. Tous n'ont pas expérimenté de violence physique ou de mise au ban de la société, mais la rudesse de la violence symbolique attachée au système de caste et leur position défavorable dans les rapports de pouvoir les ont marqués. Nous parlons ici d'une marque biographique, mais aussi d'une marque physique, d'une façon de se mouvoir (Gorringe et Rafanell 2007), d'une discipline des corps (Foucault 1975). On en trouve une bonne illustration dans le discours de ce militant, membre du syndicat étudiant JNU D Union, à qui je demandais la manière qu'il avait de reconnaître les sympathisants potentiels qu'il approchait sur le campus :

> « *Je pourrais reconnaître un dalit du fait de son langage corporel. Au début, certains ne sont pas capables de tenir bon ici, de faire face à la réalité du campus, ils se tiennent à l'écart.*[156] »

L'emploi du terme original *« aloof »* traduit ici comme « à l'écart », doit être rapproché de leur incapacité potentielle à « faire face », à « affronter » la réalité du campus (*« cope-up »* dans le texte) et ce changement d'environnement social ; il renvoie à un *hexis*[157] de caste

[154] Les militants qui ne sont pas étudiants ou engagés dans une carrière académique sont pour certains « activistes à plein temps » et vivotent en travaillant de temps à autres pour des ONG ; d'autres sont salariés d'ONG. Sur l'ensemble de notre panel deux d'entre eux / elles sont ingénieur-e-s et un-e travaille pour une entreprise australienne de communication.

[155] Son certificat indiquait comme nom « Kumar », soit un nom qu'il qualifie de neutre « *plain*», qui n'est pas marqué par une appartenance de caste spécifique : « *ils me demandaient : « et quoi après Kumar ? », pour savoir d'où je venais* ». Entretien réalisé le 23 janvier 2015 à Delhi au cours duquel il emploie le terme *« questioning »* Citation originale : *« Kumar, which is a plain name… But they were asking me what after Kumar ?, to know where I was from* ».

[156] Entretien réalisé le 14 Novembre 2014, à Delhi. Traduction de l'extrait suivant : « *I could identify a dalit due to their body language. Some at first, are not able to cope-up here, they will be aloof about themselves.* »

[157] Pierre Bourdieu rappelle ainsi dans ses « Remarques provisoires sur la perception sociale du corps », combien l'apparence physique est un produit social, notamment du fait de ces différences de manifestation corporelle de l'habitus de classe *« de maintien* [en italique dans le texte original], *différences dans la manière de porter le corps, de se porter, de se comporter où s'exprime tout le rapport au monde social (dans la mesure où le rapport au corps propre est (…) une manière particulière d'éprouver la position dans l'espace social à travers l'expérience de l'écart entre le corps réel et le corps légitime) »* (p. 51).

fort et discriminant, à l'aube de l'éventuelle carrière militante (ou simplement universitaire) des étudiants dalits (Bourdieu 1977).

Notre objet d'étude apparaît à la fois circonscrit et vaste. Circonscrit par la frange des castes répertoriées que constitue le réseau d'activistes médiatiques qui nous intéressent ; et vaste par son éclatement géographique, sa diversité sociologique, ses acteurs à l'histoire et aux identités collectives ou individuelles multiples.

Cependant, il serait incomplet de « simplement » présenter ces acteurs si l'on souhaite appréhender en profondeur le travail mené en Inde entre février 2014 et février 2015. L'analyse des mouvements sociaux implique en effet une approche réflexive de la pratique du terrain, qui met en cause les rapports parfois flous qu'est susceptible d'entretenir le sociologue avec les militants et leur cause. Le terrain s'envisage alors comme un espace où se mêlent désir de rationalité scientifique et affects, craintes et rapprochements, pratiques du don et du cynisme.

II. Rationalisation, affects et cynisme : approche réflexive du terrain

A. Zelig et l'ethnographe

1) Le complexe de Zelig

Un homme d'une quarantaine d'années, l'air absent, se tient légèrement vouté sur une chaise et débite ses pensées d'une voix mécanique. Face à lui, une femme gracile dirige cette séance d'hypnose tout en enregistrant sur bande le discours de son patient. Cette scène clé d'une impossible conversation entre Mia Farrow et Woody Allen se trouve à la moitié environ du film Zelig, sorti en 1983. Outre ses qualités cinématographiques Zelig offre de nombreuses paraboles déclinables dans divers milieux et sociétés, et il s'en trouve une tout adaptée au travail de terrain du chercheur en sciences sociales.

Zelig est un drôle de petit homme touché par un mal qui fascine la communauté scientifique de son époque : dès qu'il se trouve en compagnie d'un groupe d'individus, il en adopte immédiatement l'ensemble des caractéristiques physiques et langagières. Capable en quelques secondes de réciter des haïkus japonais paré d'un kimono, d'improviser un solo de

trompette au milieu d'un groupe de musiciens de jazz, comme de disserter des théories freudiennes un monocle sur le nez dans un cercle d'analystes viennois, Zelig est un homme caméléon (Allen 1983). La jeune docteure qui décide de prendre cet étrange patient sous son aile fera deux grandes découvertes. D'abord, il n'adopte pas les compétences des membres des groupes dans lesquels il est plongé. Il ne s'agit que d'une prouesse mimétique hors norme. Ensuite, cette dernière est le fruit d'un intense processus de réflexivité amorcé par cet homme dès son plus jeune âge, pour s'assurer d'être accepté socialement où qu'il aille. La scène mentionnée plus haut offre un éclairage troublant à ces hypothèses. Interrogé sous hypnose sur ce que lui apporte cette étrange faculté, Zelig ne se contente pas de répondre qu'il est « *prudent d'être comme les autres* », il ajoute timidement un « *je veux être aimé*[158] » déchirant.

Or, il peut arriver sur certains terrains que le chercheur confronté à l'exercice ethnographique soit touché par une forme de complexe de Zelig, et les terrains portant sur les mouvements sociaux s'y prêtent particulièrement. Si l'éthique générale du chercheur doit l'amener à se présenter en tant que tel auprès de ses enquêtés, plusieurs cas de figure sont envisageables pour être accepté au mieux au sein de la communauté étudiée. D'évidence, il est utile d'être capable de se fondre parmi ses membres, ce qui implique d'en respecter les codes et comportements : c'est par exemple le principe qui préside à l'expérience de l'observation participante. Or, tous les chercheurs ne partagent pas le même degré d'accointance intellectuelle avec le mouvement social qu'ils étudient. Chacun ne doit donc pas fournir le même effort réflexif lors des sessions d'observations ou d'entretiens menées sur le terrain. Au-delà de l'adaptation à son environnement, le chercheur peut parfois tout mettre en œuvre pour se faire non seulement accepter, mais apprécier de ses interlocuteurs : par sincérité au sein de mouvements dont il se sent proche et intégré, ou par intérêt de façon à bénéficier d'informations et contacts supplémentaires. Tout « zéliguiens » que nous soyons, il peut être difficile de trouver sa place auprès d'un mouvement de contestation de l'ordre social établi, au sein duquel l'appartenance communautaire joue un rôle central et contribue à déterminer le degré de légitimité des discours tenus.

Les rapports avec les militants peuvent être affectés par deux types de variables sur lesquelles le chercheur n'a qu'une très faible emprise. Des caractéristiques qui lui sont

[158] Traduction des extraits suivants : « *it is safe to be like the others* », et « *I want to be liked* ».

personnelles, d'abord, et qui vont contribuer à l'associer à un champ de représentations particulier pour les militants : nom, apparence, origines sociales et géographiques. Ensuite, les stratégies et enjeux actuels du mouvement, qui peuvent influencer les discours et les rapports entretenus avec un observateur qui lui est étranger. Le terrain est le théâtre d'une confrontation entre deux sujets (le chercheur et son objet de recherche) orientés par des rationalités qui leur sont propres et ne convergent pas toujours. Cependant, cet indépassable état de fait ne prive pas le chercheur d'instaurer un climat de confiance pour avoir accès à une parole plus « pure », moins biaisée, de ses sujets. Des stratégies interactionnelles sont mises en œuvre sur le terrain, qui doivent passer dans un premier temps par un respect des règles de bienséance attachées au milieu étudié. Il est par exemple intéressant de lire les notes de Jeanne Favret-Saada sur l'importance de la maîtrise alternée des silences et de la parole pour avoir accès au monde de la sorcellerie dans le bocage mayennais (Favret-Saada 1977).

Mais la réalité s'éloigne souvent des livres, et l'arrivée sur le terrain coïncide parfois avec une appréhension rampante face à l'inattendu d'un milieu inconnu.

2) Craintes initiales, perturbations et leurs mises à profit

Georges Devereux est sans doute celui qui parle le mieux, avec humour et réalisme, de la méthode du chercheur sur son terrain, qui se trouve définie à bien des égards par une forme d'*angoisse* face à un monde qui lui est extérieur (Devereux 1980). Il souligne aussi l'un des dommages collatéraux de la présence de l'ethnographe, indépassable : les réactions et ajustements des phénomènes sociaux qu'elle entraîne. Ironique aporie du chercheur, que celle de son incapacité à observer dans leur état naturel les réalités sociales qu'il souhaite étudier. Les sujets en « eux-mêmes » ne lui apparaîtront *a priori* jamais.

L'ethnographie du web peut ici se révéler une ressource d'ampleur, en ce qu'elle offre un accès aux versions les moins perturbées, bien que médiées par l'écriture, des interactions sociales. Des communautés en ligne dans lesquelles se déploient des discussions et des interactions sont accessibles au chercheur sans que sa présence soit rappelée ou évidente. Même s'il s'agit d'un groupe fermé, il est relativement aisé de s'y faire oublier voire de s'y rendre invisible. Le fait d'avoir été acceptée au sein de groupes militants exclusifs sur Facebook m'a ainsi permis d'observer des logiques de discussions sans jamais être vue, et a constitué une richesse ethnographique.

La pratique de l'ethnographie en ligne ouvre ainsi une fenêtre microsociologique vers l'appréhension des discours militants en mobilisant à plus ou moins haut degré l'analyse de cadres. Façonnée par David Snow pour désigner l'analyse des *« processus discursifs qui se déroulent dans le groupe et permettent d'aligner les interprétations biographiques des membres sur la perspective du mouvement »* (Cefaï 2007, p. 29), cette approche s'attache à décrypter les processus d'alignement entre les individus et le groupe. La prise en compte de ces interactions permet de cerner ce qui se joue dans la *« dramaturgie des actions collectives »* (Cefaï et Trom (eds.) 2001, p. 60) qui accompagne les dynamiques de publicisation. En l'occurrence, les groupes Facebook peuvent être considérés comme des publics subalternes à petite échelle, fonctionnant comme des espaces d'activation des cadres et susceptibles d'avoir un écho dans l'espace public dominant. Nous le verrons, cela peut être le cas lors de l'élaboration de controverses, mais aussi dans le cadre de mobilisations plus larges, comme la mise en place d'actions collectives de terrain.

Revenons au terrain hors-ligne, où la présence du chercheur ne peut être neutralisée. Devereux nous encourage à utiliser les perturbations qu'elle créé (Devereux 1980). Il serait idiot de les nier. Elles peuvent même aider à mieux mettre à jour différentes lignes et tendances militantes au sein d'un mouvement : j'ai ainsi pu percevoir des discours et des attitudes très différentes entre tenants des positions les plus internationalistes du mouvement, et ceux concentrés sur la construction d'une communauté et la restauration d'une fierté identitaire, qui m'ont parfois réservé un accueil frigorifique. Elles mettent également en lumière la difficulté qu'ont certains acteurs à positionner le chercheur. Il m'est en effet arrivé d'être associée à plusieurs statuts qui sans être nécessairement contradictoires peuvent entrer en confrontation l'un avec l'autre.

Le genre : splendeurs et misères des terrains au féminin

Voici une interaction un peu gauche, qui peut servir d'illustration des malaises temporaires qui ont parfois résulté de ma position d'observatrice à cheval sur plusieurs statuts. Cet échange a eu lieu sur un toit du nord de l'Inde un matin de janvier 2015, autour d'une bouilloire électrique. J'étais arrivée la veille dans la ville de Lucknow, pour retrouver Anoop qui avait proposé de m'héberger quelques jours dans sa famille. L'appartement familial était exigu ; Anoop, sa femme et ses deux enfants dormaient dans le même lit, tandis que son père, malade à l'époque, reposait sur une natte légèrement surélevée dans la cuisine. Je

dormais donc dans son bureau, à quelques rues de son domicile. La petite pièce se trouvait au dernier niveau d'un immeuble de trois étages, palier intermédiaire à une volée de marches du toit-terrasse. S'y trouvaient une table de travail collée à un mur décoré de posters aux couleurs de sa liste de diffusion, un matelas posé au sol, et un petit chauffage électrique portable. L'hiver se fait sentir dans le nord du pays et les nuits de Lucknow sont particulièrement fraîches. Épuisée par le trajet en train de nuit et la journée de travail qui avait suivi, je m'endormis d'une traite. À six heures le lendemain matin, son ami et collègue vint me réveiller pour me demander dans un mélange de hindi et d'anglais si je souhaitais une tasse de thé. J'acquiesçai. Il se dirigea alors vers la bouilloire, se figea et se retourna vers moi d'un air gêné. « *C'est juste que… Je ne sais pas réellement quoi faire…* ». Je ne comprenais pas immédiatement quel était le problème. Il poursuivit : « *c'est juste que dans notre culture, les femmes font le thé… Ça ne se passe pas comme ça* ». Pour mettre un terme à son malaise et me réchauffer, je proposai de faire le thé, sans aucun problème, lorsqu'il trancha finalement : « *mais non, non, c'est bon, je vais préparer du thé pour toi, tu es une femme mais aussi une invitée et une chercheuse, donc… ça va.* »[159]. Il est intéressant de voir dans cette scène s'agencer puis se hiérarchiser les différents statuts que je portais alors : invitée, chercheuse et potentielle sympathisante, femme enfin.

On ne peut pas parler des perturbations induites par ma présence sans évoquer plus largement la pratique genrée du terrain et plus largement des sciences sociales. Dans le recueil de textes Sous les Sciences Sociales, le Genre plusieurs auteures questionnent la « *dimension sexuée du travail sociologique* » (Trachman 2011). Elles y soulignent l'androcentrisme des grandes œuvres du siècle passé, marquées par un manque de considération des rapports sociaux de sexe (Chabaud-Rychter (ed.) 2010). Il fait peu de doute qu'au-delà d'un manque de considération intellectuelle, ce manque est lié au peu de possibilité d'interactions intrinsèques qu'ont offert les terrains aux chercheurs concernés. Car la parole des femmes est parfois peu accessible – si tant est que l'on s'y intéresse.

Margaret Mead soulignait en 1966 l'usage de plus en plus répandu dans le langage courant comme dans celui des sciences sociales, de l'expression « à mon point de vue ». Elle y voyait une reconnaissance *«que nul ne voit jamais plus qu'une partie de la vérité »* et que

[159] Observation du 4 janvier 2015. Traduction des extraits suivants : *« It's just… I don't really know what to do… » ; « it's just that in our culture, the women make tea… It is not like that. » ; « but no no, it's ok, I will make tea for you, as you are a woman, but you are a guest and a researcher so… it's ok »*

« *les femmes ne voient pas le monde de la même manière que les hommes - et elles aident, ce faisant, le genre humain à prendre plus complètement connaissance de lui-même* » (Mead 1966, p. 11). Être une femme peut se révéler être un atout indéniable dans le cadre de la pratique du terrain.

Gare, cependant, aux raccourcis ! Car, comme l'explique très justement Béatrice Lecestre-Rollier, le fait « *d'être femme* » ne libère pas automatiquement la parole féminine ; se met à l'œuvre une dynamique plus complexe de jeu sur les visions et la performativité locales du féminin et du masculin. Elle décrit comment, lors de ses séjours dans les montagnes marocaines, son genre lui a permis d'avoir accès à la quasi-intégralité des espaces sexués. Comme elle le souligne, il ne s'agit pas pour le chercheur de jouer de son statut propre mais *« des attributs locaux de la masculinité et de la féminité »* pour nourrir l'essentiel, soit *« le point de vue, décentré, qu'il peut avoir en jouant sur différents registres relatifs aux définitions et attributs locaux des genres »* (Lecestre-Rollier 2011, p. 138). Elle décrit son statut hybride, femme mariée et occidentale, mais sillonnant dans les années 1980 les routes du Haut-Atlas dont elle maitrisait la topographie et se rendant seule au Souk, soit autant d'attributs *« beaucoup plus proches d'un statut masculin que féminin »* (*Ibid.*, p. 141). Pourtant, le fait d'être femme lui a permis d'avoir accès à l'espace féminin, lieu d'observation plus que de dialogue dans une société où le statut de la femme était plus souvent défini par l'acte que la parole.

À l'instar de Béatrice Lecestre-Rollier, le début de mes recherches de terrain a été marqué par des entrées essentiellement masculines. De fait, en-dehors d'un étudiant, aucun homme ne m'a dirigée vers une femme. Les rares étudiantes rencontrées à JNU m'ont volontiers rencontrée pour des entretiens individuels, dans leur chambre sur le campus, où à l'extérieur autour d'un *tchai*[160] sur les hauteurs de Munirka Village, juste en face de la porte principale de l'Université. Pourtant, aucune n'a accepté de participer aux groupes de discussions organisés avec peine par l'assistant de recherche que j'avais brièvement embauché. Et pour cause : les seuls créneaux trouvés ont été deux soirs de suite, entre 19h et 21h, dans la chambre sur le campus de l'un des militants du JNU D-Union.

[160] Le *tchaï* est la forme de thé la plus communément bue en Inde du Nord; c'est du thé au lait sucré, relevé d'épices comme la cardamone et le gingembre. Les vendeurs de thé ambulants sont très nombreux, dans les villes comme dans les zones rurales.

J'ai été amenée à rencontrer d'autres femmes aux profils variés au cours de mes enquêtes. Certaines militantes à l'origine de plateformes, d'autres appartenant à un syndicat étudiant, mais aussi l'épouse d'un activiste influent qui a arrêté le militantisme après le mariage pour se concentrer sur la vie du foyer, d'autres qui accompagnèrent sans mot dire leur mari tout un après-midi, une mère ou des sœurs qui m'accueillirent avec des repas délicieux et de chaleureux sourires. Il n'est pas facile de tirer une conclusion claire des apports de mon genre à l'analyse de terrain. Je peux néanmoins dire que cela m'a donné accès à une vision parfois différenciée de l'engagement ainsi qu'à la sphère domestique de la vie militante.

La présence du chercheur entraîne des perturbations qui ne sont pas réductibles à de simples obstacles épistémologiques. Nous l'avons vu, elles se révèlent parfois être de nouvelles sources de connaissances objectivables. L'optimisme de cette vision peut néanmoins être tempéré par la réalité froide du terrain : si certaines réactions sont riches d'enseignement, elles n'en débouchent pas moins parfois sur des portes fermées et des pistes de recherche inexploitables.

Des portes se ferment

Plus que de simples « perturbations » induites par ma présence, ma qualité de chercheuse étrangère, et plus spécifiquement occidentale, m'a fermé plusieurs portes. Trois exemples peuvent illustrer les différentes motivations de ces refus, à la fois en ligne et hors-ligne.

Le degré le plus léger de cette crispation a eu lieu à Wardha, où je rencontrais l'un des pionniers du réseau dalit en ligne, que nous appellerons au cours de cette thèse Vivek. L'un des principaux enjeux du mouvement à ses yeux est de redonner leurs voix aux militants dalits, à la place desquels on a souvent parlé et qui ont été jusqu'ici relégués « *en note de bas de page de l'histoire* »[161]. Il m'a confié ne plus répondre favorablement aux demandes des chercheurs, particulièrement des chercheurs étrangers, lassé d'une démarche qui lui semble vaine et qu'il résuma en ces termes : « *si je t'aide ici, tu devrais m'aider en retour… Mais ces universitaires ne reviennent jamais* »[162]. S'il a fait une exception pour moi, c'est parce que je ne lui avais *« pas laissé le choix »* : après l'avoir contacté directement puis relancé de nombreuses fois sur son adresse mail personnelle (que j'avais eu grâce à Anoop)

[161] Il utilise l'expression *« footnote of history »* dans l'entretien réalisé le 13 décembre 2014, à Wardha.
[162] Entretien réalisé le 13 décembre 2014 à Wardha. Traduction de l'extrait suivant : *« if I help you here, you should help me back… But these academic people never come back ».*

j'avais finalement décidé de venir jusqu'à Wardha, à deux heures environ de Nagpur en empruntant les bus publics régionaux. L'ayant appelé depuis la gare routière il avait finalement cédé et accepté de passer une après-midi à me parler, dans la chambre que l'administration de l'Ambedkar College lui offrait, en échange des cours de soutien qu'il donne aux étudiants locaux, tous issus des castes répertoriées[163]. Notre entretien s'est achevé sur une remarque lucide de sa part : après s'être demandé si sa démarche n'allait pas à l'encontre de ses principes, il conclut par l'idée qu'il espérait pouvoir me faire confiance. Tous les militants de cette mouvance ne m'ont pas accordé cette confiance, et il m'a fallu parfois essuyer des refus et difficultés.

Cela a été le cas d'une militante, que nous nommerons ici Jenny. Jenny est la fondatrice d'un blog dédié à la parole des femmes dalits, et a d'emblée préféré ne pas engager de conversation avec moi. Elle a pris une part active dans la formation du noyau d'origine des militants en ligne au tournant des années 2000, et connaît bien Vivek. Désormais établie aux Etats-Unis, elle entretient des relations avec le mouvement par internet essentiellement. Plusieurs militants et militantes rencontrées à Delhi m'ont redirigée vers elle, certains me transmettant même ses coordonnées personnelles. Je décidai de la contacter par Facebook, comme l'une de mes sources me l'avait conseillé. Je me vis opposer l'objection ci-dessous :

> « *Bonjour Floriane, merci pour ce message et votre intérêt. Je suis actuellement débordée, avec un nombre de rendus urgents à respecter. Et c'est mon inclination politique de ne pas pousser l'identité dalit à faire l'objet de « recherches ». Entendez-moi bien, je vous prie, ce n'est pas personnel, je vous souhaite bon courage pour votre recherche.*[164] »

On le voit, plus que les contraintes matérielles de la distance et d'une montagne de travail, c'est une raison de fond qui l'amène à décliner ma requête. Ma recherche ne portant pas sur l'identité dalit, mais sur le rapport du mouvement aux médias et plus largement à l'espace public, j'ai tout d'abord été surprise par sa réponse. Cette dernière met en cause les études qui contribuent à réifier l'identité dalit au sein du monde universitaire. Cette position non

[163] L'Ambedkar College a été fondé par un ancien membre des Dalit Panthers

[164] Message transmis par le service Facebook Messenger le 29 octobre 2014. Traduction du texte suivant : *« hi Floriane, thank you for the message and interest. i am currently neck deep in trying to meet deadlines. and it is my political inclination to not extend the dalit identity to be 'researched'. this is not personal, please do not mistake me, i wish you well with your research. »*

seulement rejoint, mais met en application la réflexion de Vivek, en même temps qu'elle fait écho au questionnement de Gayatri Chakravorti Spivak[165] sur l'impossibilité pour les publics subalternes de prendre la parole (Spivak 1988). Jenny y apporte d'une certaine manière une réponse positive ; son « oui » implique le court-circuit des voix et voies d'accès intermédiaires non-communautaires à l'espace public principal.

Un dernier cas, plus flou sans doute, mais tout aussi parlant, peut nourrir notre réflexion. Il s'agit d'un acteur clé du réseau, fondateur d'une chaîne YouTube lancée en 2009 devenue très populaire et considérée comme une référence dans le monde militant, Arun[166]. Je l'ai rencontré à Hyderabad, après des journées de tensions, principalement au cours d'échanges téléphoniques. Il avait d'abord hésité à me rencontrer, me confirmant l'entretien plusieurs semaines en avance, avant de l'annuler, puis de le reconfirmer la semaine précédant mon arrivée dans sa ville de résidence. Une fois sur place, lors d'un coup de téléphone qui visait à fixer le lieu du rendez-vous prévu le lendemain, il annula à nouveau. Plus qu'un tempérament bipolaire ou une joie malsaine à voir ses interlocuteurs se noyer dans des flots d'informations contradictoires, ce militant se trouvait manifestement face à un dilemme éthique. Était-il bien raisonnable de me rencontrer ? Je tâchai de le convaincre. Au cours de la conversation téléphonique la plus tendue, il m'opposa une batterie de questions de façon à s'assurer que mon travail serait suffisamment sérieux. J'expliquai que je m'intéressais surtout à son parcours d'utilisation des médias et particulièrement d'internet, mais rien n'y fit. Il me demanda de décliner mes connaissances académiques sur le sujet, les personnes que j'avais rencontrées, les différentes castes répertoriées présentes au Telangana, et de formuler trois critiques valables à l'égard du mouvement sans quoi il refusait de me rencontrer. Chaque méconnaissance de ma part, chaque point de désaccord était l'occasion de remettre en cause notre entretien fixé au lendemain. Un dernier appel au cours duquel je décidai de me confondre en flagorneries et repentance douloureuse, permit de fixer la rencontre et de déboucher sur une conversation passionnante, qui éclaira la réticence initiale de cet acteur.

Pour lui, les non-dalits ne peuvent pas comprendre et par conséquent pas parler de (et encore moins pour) ces populations. Cette impossibilité dépasse la position de principe de Jenny, en ce qu'elle tient ici au lien qu'il créé entre expérience vécue et légitimité des discours, y

[165] « *Can the subaltern speak?* ».

[166] Le nom a là encore été modifié. De façon générale, l'ensemble des personnes mentionnées dans cette étude a été anonymisé.

compris scientifique. La logique de légitimation d'un discours par l'expérience vécue de son locuteur atteint ici son paroxysme et constitue un mur infranchissable pour mes ambitions zéliguiennes.

Pourtant, une catégorie d'acteurs étrangers trouve grâce à ses yeux : la figure du chercheur engagé, capable de prendre fait et cause pour le mouvement. Il me parlait ainsi d'un chercheur croisé lors d'un colloque. Cet anthropologue avait fait jusque-là la majeure partie de sa carrière sur les mouvements ambedkaristes. En tant qu'étranger à l'Inde mais surtout aux réalités quotidiennes des populations dalits, Arun nourrissait des doutes à son sujet et s'était rendu à reculons à sa présentation.

> « *Mais je l'ai vu prendre la parole et répondre aux autres participants et il avait l'air aussi investi dans le combat que moi, peut-être même plus ! Alors j'ai pensé qu'il faisait peut-être du bon travail.* »[167]

Cette dimension critique trouve son extension dans des travaux académiques comme ceux de Vivek Kumar (cité dans le chapitre 1), lui-même engagé dans le mouvement. Il propose une relecture intéressante du traitement des castes répertoriées et du mouvement dalit par la sociologie contemporaine, indienne comme internationale. Pour lui, *« les sociologues n'ont pas intégré de façon sérieuse les dalits dans leur curriculum de sociologie »*[168] (Kumar 2014, p. 54). Son livre lui donne l'occasion de réfuter plusieurs théories développées par M.N. Srinivas[169], de considérer André Béteille comme le porteur du point de vue des hautes-castes, et définir Christophe Jaffrelot comme « *une personne de l'étranger*[170] » (*Ibid.*, p. 45). Il se réfère notamment aux travaux de T.K. Oommen (Oommen 1990) pour résumer une situation qui s'apparenterait à un *«black-out cognitif»*. Vivek Kumar reconnaît néanmoins que la situation a commencé à évoluer dans les années 1970, du fait de la visibilité accrue des mouvements dalits : des mouvements qui étaient *« devenus tellement visibles qu'il était impossible pour les sociologues du courant dominant d'origine indienne de ne pas considérer les dalits comme un sujet digne de leurs recherches »*[171] (Kumar 2014, p. 45). L'une des idées auxquelles il est désormais le plus attaché est l'urgence d'une analyse du

[167] Idem. Traduction de l'extrait suivant : *« But I saw him speak and answer to other participants and he seemed as involved in the fight as I am, maybe even more ! Then I thought he might be doing a good work. »*
[168] Traduction de l'extrait suivant : *« sociologists have not seriously included dalits in the curriculum of sociology ».*
[169] En premier lieu celle de Sanskritisation (se référer au chapitre 1).
[170] Traduction de l'expression originale suivante : *« someone from abroad »*
[171] Traduction de l'extrait suivant : *« it became so visible that it was not possible for the mainstream sociologists of Indian origins not to consider dalits as the subject matter of their study. »*

système de castes « *vue d'en-bas* »[172], et revendique ainsi dans ses travaux un point de vue subjectif nourri par son identité dalit.

Une partie des discours militants entendus sur le terrain définit l'engagement ou *a minima* la sympathie du chercheur comme une dimension importante de son travail et de sa légitimité. Cette proximité avec la lutte menée par le mouvement qu'il étudie peut contribuer à diminuer le sentiment d'angoisse dont parle Devereux, lié à l'approche d'un monde qui lui est résolument étranger.

La position du « chercheur engagé » soulève cependant une série de questions épistémologiques et n'est pas toujours perçue d'un bon œil dans un monde académique qui favorise les regards distanciés, au service d'une neutralité scientifique exigée et dans une large mesure, fantasmée. Nous pouvons nous demander si cette dernière est atteignable. Est-elle même souhaitable ? Comment trouver un juste équilibre entre les convictions, les affects, et l'idéal wébérien de neutralité axiologique ? Vue d'une bibliothèque, la démarche wébérienne prônant une distance manifestement aussi saine que nécessaire entre le chercheur et son objet d'études semble être la plus auréolé de scientificité. Cependant, plusieurs travaux récents font de la subjectivité et de la construction identitaire des enjeux centraux de l'appréhension des mouvements sociaux, comme ceux de Geoffrey Pleyers, dans la lignée de Michel Wieviorka.

Si nous tendons plutôt vers la première école, notre approche de terrain a dans les faits emprunté une route intermédiaire. Tout d'abord, même s'il ne s'agit pas d'un facteur de sélection de ce cas d'études, nous reconnaissons avoir une sympathie intellectuelle pour le mouvement et une admiration profonde pour les écrits d'Ambedkar. Or comme nous l'avons vu, le terrain a pu être marqué par des difficultés d'accès, et l'adoption d'une approche ethnographique en réseau est allée de paire avec une certaine distance géographique et émotionnelle avec les enquêtés. En d'autres termes, elle n'a permis de créer que des liens faibles locaux avec les militants rencontrés.
Ce point de tension épistémologique est demeuré en toile de fond de nos travaux.

[172] D'où le sous-titre de son ouvrage intitulé, Caste and Democracy in India : a perspective from below.

B. Entre engagement et neutralité axiologique, quel équilibre pour le chercheur ? Le difficile idéal wébérien de Wertfreiheit

La question que nous posons rejoint une tension classique des sciences sociales et trouve un terrain de prédilection dans la pratique de la sociologie des mouvements sociaux. Max Weber prônait dans ses travaux « *la neutralité axiologique* » comme ligne directrice de la bonne pratique du chercheur, tout en expérimentant de façon personnelle le tiraillement possible entre le savant et le politique. Son concept de *Wertfreiheit*[173] a fait florès dans le monde scientifique, pendant que lui naviguait dans les cimes de « *l'engagement académique* » (Weber 1917), en tant que fondateur de parti politique[174], éditorialiste, et corédacteur de la Constitution de la République de Weimar.

Philippe Corcuff souligne que la vision d'un « *impératif wébérien* » strict qui lierait degré de scientificité d'une recherche et hermétisme à tout système de valeurs, est largement caricaturale (Corcuff 2011). Il le rappelle, Max Weber écrivait lui-même que « *le juste milieu » n'est pas le moins du monde une vérité plus scientifique*[175] *que les idéaux les plus extrêmes des partis de droite ou de gauche* » (Weber 1904, p. 130, cité pat Corcuff 2011, paragr. 9). En réalité, la notion de « *neutralité axiologique* » prend sens dans son rapport à l'évaluation par le sociologue des faits sociaux, qui doit être comprise comme le refus *« d'affirmer quoique ce soit sur ce qui doit valoir »* (*Ibid.*, p. 420). Il s'agit moins de nier le rapport initial du scientifique aux valeurs que de cadrer sa réflexion pour éviter de tomber dans le piège d'une *évaluation* qui aboutirait à une prise de position franche. Cette proposition théorique est à considérer avant tout comme une forme d'impératif hypothétique, ou comme le désigne Corcuff un « *horizon régulateur* » (Corcuff 2011, paragr. 14), qui nous permet de tendre vers une forme idéelle de scientificité.

C'est un chemin complexe et l'idéal de neutralité axiologique ne fait pas oublier le rôle des représentations projetées par le chercheur sur son objet d'études. Nul n'engage une recherche en étant parfaitement neutre quant à son objet, et s'il faut savoir se méfier de ces représentations, elles peuvent aussi constituer des sources de réflexions intéressantes. Dans son ouvrage Les Ficelles du Métier, Howard Becker rappelle la mise en garde qu'adressait

[173] Traduit généralement par l'expression « neutralité axiologique », le terme « Wertfreiheit » peut être traduit littéralement comme une « émancipation des valeurs ». Isabelle Kalinowski, quand à elle, préfère le terme de « non-imposition des valeurs ».
[174] Le DDP, Parti Démocrate Allemand, actif sous la République de Weimar, entre 1919 et 1933.
[175] L'expression ici soulignée est en italique dans le texte original.

régulièrement Herbert Blumer à ses étudiants de l'École de Chicago : gare *« aux représentations sous-jacentes avec lesquelles les sociologues abordent les phénomènes qu'ils étudient*[176] *»* ! (Becker 2002, p. 36). Il y cite l'extrait suivant d'un texte de celui qui avait été son professeur :

> *« On ne peut voir le monde empirique qu'à travers un schéma ou une représentation qu'on en a. Le processus de la recherche scientifique est orientée et informée dans son intégralité par l'image sous-jacente du monde empirique que l'on utilise. Cette image détermine le choix et la formulation des problèmes, définit ce qu'est une donnée, les moyens à mettre en œuvre pour l'obtenir, les types de relations que les données entretiennent entre elles, et le moule dans lequel les propositions sont coulées.*[177] *»* (Blumer 1969b, p. 24-25)

Ce n'est qu'au retour de mon second terrain de recherche, en février 2015, que je m'interrogeai quant aux représentations sous-jacentes du mouvement dalit que j'avais pu avoir au début de ce projet. Je me rappelai alors que c'est à l'Université de Pune, en 2007, que j'entendis pour la première fois le terme « dalit ». Tout au long de ses séminaires, Sharmila Rege a soumis à ses étudiants un enseignement critique qui reposait sur la sociologie classique de l'Inde, tout en sensibilisant ses classes aux pensées d'Ambedkar et de Phule. À plusieurs reprises, elle a incité des élèves de ces communautés à s'exprimer, à raconter leur histoire et leurs espoirs *(voir introduction)*. Ses cours m'ont permis d'accéder à une compréhension plus fine, et d'une certaine façon militante, de la réalité des populations que je connaissais jusque-là de manière assez floue comme les « intouchables ». Ce passage à l'Université de Pune m'a permis d'enrichir la vision que j'avais jusqu'alors de ces populations et qui correspondait en grande partie au genre d'ensembles stéréotypés de représentation du malheur ou de l'injustice dont parle Luc Boltanski dans son ouvrage consacré à la *« souffrance à distance »* (Boltanski 1993). Ces représentations mobilisent des conventions narratives correspondant à des « *images collectives* » qui ont vocation à ouvrir des possibilités de sympathies internationales, et peuvent être à l'origine d'un *« renforcement des possibilités d'action du spectateur »* (Cardon 1994, p. 126). Elles peuvent aussi jouer un rôle dans les dynamiques d'engagement au sein de mouvements

[176] Traduction du texte original par Jacques Mailhos, révisée par Henri Peretz.
[177] Cité par Howard Becker (Becker 2002, pp.36-37), traduction par Jacques Mailhos, revisée par Henri Peretz.

sociaux transnationaux ; l'essai de Boltanski incite par ailleurs à prendre en considération les émotions dans les processus d'engagement public et leur description. En l'occurrence, nous pouvons considérer le choix d'un sujet de recherche comme une forme d'engagement, dans lequel les émotions ont un rôle à jouer.

Ainsi, il est possible que la délimitation de ce projet de recherche ait partiellement résulté d'émotions qui m'ont traversée, et ont eu un impact sur le champ de représentation associé à cet objet depuis 2007. Nous tenons ici pour entendu que la prise en compte d'émotions n'implique pas la mise au rebut de la réflexion. Il s'agit de reconnaître que l'implication émotionnelle, et de façon plus large le domaine des représentations est susceptible d'avoir une influence sur notre travail de recherche. En l'occurrence, la réalisation en 2007 que ces populations ne peuvent être cantonnées à un discours strictement victimaire, m'a amené à cadrer mes questions de recherche autour des stratégies de prises de parole au sein de ce mouvement. Ce n'est qu'à la suite des terrains effectués, au cours desquels j'ai été confrontée à certaines difficultés et des sentiments contradictoires, que des questions subsidiaires sont venues se superposer à ce canevas initial, en lien avec la construction identitaire du mouvement et ses enjeux.

Or, au-delà des représentations que chaque chercheur porte en lui et projette sur son objet de recherche, les émotions provoquent parfois un engagement peu contrôlable. Nous pouvons mentionner le travail réflexif de Nicolas Jaoul confronté à l'horreur du massacre d'une famille dalit dans le village de Khairlanji (Jaoul 2008) ou dans un autre registre, le livre de Djalal – Gérard - Heuzé, Bombay en Flammes (Heuzé 2000). Dans cet ouvrage, Heuzé revient sur les implications de la confrontation du chercheur en sciences sociales (ici de l'anthropologue) à la violence du monde. Au cœur des émeutes inter-religieuses de Mumbai, déchirures sanglantes qui eurent lieu en 1992 et 1993 et firent des milliers de victimes, déplacés, traumatisés, il a suivi jusque dans leurs vies quotidiennes marquées par un cycle de haine et de violence, les communautés hindoues et musulmanes qui s'affrontaient. De cette errance dans les entrailles visqueuses de la mégalopole, entre victimes et bourreaux, il restitue une expérience marquée par la souffrance et dans son récit affleure le regard d'un homme frappé par l'absurdité de la respectabilité acquise au chercheur « non-engagé ». Jean Copans a estimé à sa sortie qu'il s'agissait *« d'un récit sans modèle d'enquête dont on ne sait s'il peut servir à autre chose qu'à comprendre les rapports entre Heuzé et Bombay »* (Copans 2003, p. 935). Or, c'est bien la richesse d'une telle proposition que de souligner l'enjeu des affects dans la recherche de terrain, et de la conscience du chercheur

soumis à une violence qui ne lui est plus strictement extérieure. Cette démarche tend, de façon bien plus pragmatique qu'idéologique, à souligner la difficile mise en pratique de l'idéal de neutralité axiologique sur certains terrains. Certes, notre travail n'a rien à voir ou presque avec l'anthropologie ou la sociologie des émeutes. Mais la proximité avec des militants qui pour beaucoup ont été témoins - et se sont fait les relais- de violences qui visaient leur communauté a pu avoir un impact émotionnel. Bien qu'une démarche de distanciation ne soit pas toujours aisée, il importe autant que possible d'aller vers une pratique de neutralité axiologique et tenter, pour reprendre la belle expression de Mickael Pollak, de « *produire du froid là où souffle le chaud* » (Pollak 1993, p. 166).

C. Pratiques de distanciation et réflexivité

Susceptible d'être confrontés à une forme d'aporie épistémologique, le chemin le plus sûr pour les chercheurs en sciences sociales est sans doute celui d'une dialectique entre « *engagement et distanciation* », telle que la prône Norbert Elias (Ocqueteau 1994). Il évoque l'importance pour le scientifique qui souhaite comprendre les dynamiques internes à un groupe social de « *ressentir* », et d'avoir accès à la vision interne des acteurs qui le composent. La clé de la recherche de terrain est donc de s'en remettre à un mouvement de va-et-vient constant entre l'engagement dans son sujet au sein d'un réseau d'acteurs défini, et un effort de distanciation dans la restitution et l'analyse de données. Cette démarche implique une forte pratique réflexive de la part du chercheur.

1) Observation et positionnement sur le terrain : différentes réflexivités à adopter

Interactions en ligne, une lame à double tranchant et une réflexivité redoublée

Internet et ses réseaux sociaux constituent de nouveaux espaces d'exploration ethnographique, de dialogues et d'observations. Mais ils forment aussi le lieu de l'élaboration de nouvelles frontières entre le chercheur et son objet d'étude. Dans le cadre de cette recherche, la prise de contact avec des informateurs éventuels s'est faite dans un premier temps par internet. Cette démarche offre à l'enquêté la possibilité d'un contrôle en ligne, et si tant est qu'il n'ait jamais eu cette chance, le chercheur peut difficilement être perçu comme une surface neutre.

De plus, l'investissement du web en tant qu'espace ethnographié pose une question méthodologique : comment doit-on considérer l'appartenance à un groupe Facebook, le fait d'être régulièrement mentionné sur des publications militantes, d'y apposer un commentaire

ou plus simplement un « like » dans l'idée de prolonger la validation par le groupe ? Le registre des interactions entre chercheurs et acteurs place ce type de méthode dans le champ de la participation. Pour que celle ci soit possible, ces modes d'engagement individuel et de distribution de signes de soutien, sont encouragés voire obligatoires. Il faut en effet garder en tête qu'il s'agit d'un environnement au sein duquel la présence est souvent soumise à la validation d'un tiers - qui en un clic peut rendre inaccessible un pan entier d'activité. Il est donc important de cerner les stratégies mises en place pour être accepté au sein de groupes fermés.

Par exemple, plusieurs militants exhibent par le nom ou l'image (photo de profil, photo de couverture) leur attachement à la cause. Cela explique entre autres le choix de photos de profil qui représentent Ambedkar, ou des noms d'utilisateur qui rendent visibles le groupe ou la sous-caste d'appartenance. Plusieurs administrateurs de groupes Facebook m'ont expliqué ne pas accepter un nouveau membre sans avoir précédemment mené une enquête en ligne au sujet de la personne en question, de façon à s'assurer qu'il s'agit bien d'un sympathisant de la cause. Il serait difficile d'intégrer ces groupes avec des pages ouvertement faussées ou éloignées de la « réalité » ; les profils validés doivent répondre à certains critères de vraisemblance. Ces groupes ont finalement été rendus accessibles grâce à des rencontres faites en Inde, des conversations et des entretiens fructueux, qui m'ont permis de gagner la confiance de leurs administrateurs[178]. Une fois présente sur ces groupes, je me suis faite discrète, ne rappelant ma présence que par des « likes » et des partages réguliers.

En ligne, certaines publications mal maitrisées peuvent aussi porter préjudice au chercheur. Ainsi la rédaction d'un statut Facebook d'Arun me visant personnellement a été une petite épreuve, notamment du fait de l'importance de sa chaine YouTube qui lui confère une influence majeure dans ce réseau. Sans me nommer précisément, il m'a consacré un statut après avoir vu des photographies de la commémoration de la mort d'Ambedkar à Mumbai, où je m'étais rendue avec un ami photographe (lui-même marathi, mais de haute caste) de façon à documenter au mieux la journée. Ce dernier avait publié sur sa page une partie de ses images, dont deux sur lesquelles j'apparais et suis « identifiée ». Arun était mon « ami » sur le réseau social, il y a donc eu accès. Re-contextualisons rapidement cette journée : à l'entrée du Shivaji Park, où se déroule la commémoration, nous avions eu la surprise de voir qu'aucun appareil photo ou vidéo n'était autorisé, sous couvert de lutte contre le terrorisme. Nous avions donc contourné l'accès principal pour passer par une petite entrée de l'autre

[178] Cela tend à démontrer encore un peu plus la porosité entre les espaces du militantisme en ligne et hors-ligne.

côté du parc où je fis diversion auprès d'un garde pendant que mon ami passait en douce après avoir caché son appareil photo dans son pantalon. Arun n'avait pas eu cette chance et l'entrée lui avait été totalement interdite. De fait il portait seul ce jour-là une caméra relativement imposante, ce qui ne lui facilitait pas la tâche. Peu après que les deux photographies sur lesquelles j'apparais aient été mises en ligne, il se fendit donc d'un statut acerbe dénonçant la discrimination au faciès dont il avait été la victime :

> « *Ça me met en colère de voir que dans notre pays, être blanc et porter un jean vous permet d'entrer dans une célébration ambedkariste, quand des gens comme moi se font rejeter. Peut-être que je n'ai pas la peau assez blanche ou que je ne suis pas suffisamment à la mode ?*[179] »

Il s'agit d'une dénonciation peu réaliste dans le cadre d'un événement dont l'immense majorité des participants étaient des villageois pauvres, pour la plupart amenés en bus par des groupes militants locaux (*voir photographies 1 et 2*). Je lui envoyai un message pour lui faire part de mes réflexions et lui expliquer la façon dont j'avais pu rentrer avec un appareil léger à proximité du Chaythia Bhoomi. Il ne répondit pas, supprima simplement son statut. Ce fut notre dernier contact, et j'ajoutai un paramètre privatif sur mon profil Facebook de façon à pouvoir maitriser les posts sur lesquels j'apparais, qui sont désormais soumis à ma validation. On le voit avec cette anecdote, il s'agit pour le chercheur de maîtriser son agir hors-ligne comme en ligne sous peine de voir plusieurs portes se fermer. Si la pratique de l'observation appelle à une certaine réflexivité, il en va de même pour celle de l'entretien.

Rapport à l'entretien qualitatif et pratique de la triangulation

Comme le rappelle Olivier de Sardan, « *l'entretien de recherche est une interaction : son déroulement dépend évidemment aussi bien des stratégies des deux (ou plus) partenaires de l'interaction, et de leurs ressources cognitives, que du contexte dans lequel celle-ci se situe* », et de rappeler le travail de Charles Briggs (Briggs 1986) qui n'a eu de cesse de *« [critiquer] salutairement l'oubli assez général de cette réalité interactive, et [de dénoncer] les « mystifications » de l'interview, « l'illusion réaliste » et « la fausse conscience d'objectivité » qui en découlent »* (Olivier de Sardan 1995, p. 7). Les entretiens comportent toujours des biais.

[179] Traduction du statut original suivant, mis en ligne fin décembre 2014 : *« I am angry to see that in our country, being white and wearing jeans allows you to enter an Ambedkarite celebration, when people like me get rejected. Maybe I am not fair or fashionable enough ?! »*

Photographie 1 : Chaythia Bhoomi, l'arrivée (Mumbai, 6 décembre 2014)

Lors de la commémoration de la mort d'Ambedkar, chaque 6 décembre, des villageois appartenant aux castes répertoriées sont amenés par camions entiers au Shivaki Park, au cœur de Mumbai. C'est souvent à l'initiative de leaders dalits locaux, appartenant à des ONG ou partis politiques.



Photographie 2 : Chaythia Bhoomi, l'entrée du Shivaji Park (Mumbai, 6 décembre 2014)



De façon générale, la présence du chercheur entraîne un ajustement du comportement des acteurs rencontrés, comme nous avons déjà pu l'évoquer. Howard Becker nous met lui aussi en garde *: « doutez de tout ce qu'une personne de pouvoir peut vous dire »* (Becker 2002, p. 153). De fait, il importe de garder à l'esprit que malgré les idéaux du *web libérateur* et des mouvements qui prennent racine à la base des sociétés, la réalité du réseau militant qui constitue notre objet d'étude, reste verticale au sein d'organisations institutionnalisées (comme les ONG ou les associations étudiantes), et suivant une logique d'influence pour sa représentation sur le web.

Les entretiens doivent être pris au sérieux, parfois naïvement, dans une logique d'écoute attentive. En revanche, ne soyons pas victimes d'une trop grande candeur méthodologique. De fait, tous les interlocuteurs ne tiennent pas des discours parfaitement fiables. Ils peuvent ne pas disposer de toutes les informations nécessaires ou réfléchir à la réponse qu'ils *doivent* donner pour contenter le chercheur, dans une démarche plus ou moins consciente qui relève du zèle plutôt que de la malice. Il est dans ces cas-là important de trouver des chemins de traverse oratoires, de détourner les questions, d'ouvrir ses interrogations. Mais la personne interrogée peut aussi chercher à montrer sous leur meilleur jour son parcours, ses activités, son rapport aux autres membres de la société. Il s'agit là d'une tendance inhérente à la majeure partie des interactions sociales formalisées, et il ne faut pas s'en offusquer.

Dans une démarche de distanciation, nous avons souhaité faire un effort de triangulation des discours pour ne pas rester cloisonnés dans la/les sphère-s de représentations militantes. Elle s'est appuyée sur trois sources principales. Tout d'abord les membres du réseau militant eux-mêmes, dont les origines sociales et géographiques variées, comme les divergences idéologiques et stratégiques, ont parfois permis de mettre en parallèle plusieurs visions d'un même événement. Ensuite, des représentants d'administration cités par les militants, de façon à mieux cerner les liens qui existent entre eux. Enfin, la critique des médias étant l'un des piliers du discours tenu par les militants, nous avons approché des journalistes (dont c'est la profession actuelle ou passée) qui travaillent pour la presse dite « mainstream » - des journaux à grand tirage et des chaînes de télévision - au niveau national et régional.

Avec l'ensemble de ces stratégies, nous avons cherché à réaliser cette recherche de terrain de la façon la plus complète possible. Qu'il s'agisse d'observations ou d'entretiens, nous avons tâché de l'aborder avec honnêteté intellectuelle et souci d'équilibre entre engagement

et distanciation, entre savant et politique.

Pourtant, à l'heure de la restitution des données apparait la nécessaire rupture avec ces logiques d'intégration et d'écoute ; avec elle émerge une réflexion teintée d'une certaine mélancolie, autour du cynisme – inévitable – de l'enquêteur.

2) Sortie du terrain et cynisme de l'enquêteur

Dans la restitution de son travail sur les formes et le statut de l'espace privé au sein de la classe ouvrière dans les années 1980, le sociologue Olivier Schwartz consacre un chapitre entier à l'épreuve sociale, éthique, et morale que représente un terrain ethnographique. « Questions de stratégie et d'attitude » : c'est le titre, résumé d'enjeux aussi larges que complexes, donné à ces pages. Il y revient sur la part de cynisme qui marque la démarche de tout enquêteur, que l'on veuille bien se l'avouer ou non. Bien sûr, il ne s'agit pas d'un cynisme froid. Mais quel que soit le bout par lequel on le prend, l'énoncé du problème reste le même : *« c'est par utilité que l'ethnologue entre en contact avec ses interlocuteurs. Libre à eux, et à lui, de donner à cette relation l'allure généreuse et désintéressée d'une « rencontre ». (…) Mais comment pourrait-il oublier que toute son entreprise, ramenée à sa vérité nue, « baigne dans les eaux glacées du calcul égoïste » ? »* (Schwartz 1990, p. 52). Or de cette vérité, les militants dalits - qui n'en sont pas à leur premier universitaire - sont conscients. Cela ajoute une dimension à leurs discours, possiblement rodés à une partie de nos questions et parfois à leur refus ou à leur réticence à nous parler. Ainsi le président de D-NGO Inter, qui avant de me laisser m'entretenir avec ses collaborateurs et subordonnés, formulait son inquiétude à l'égard de mon travail en disant espérer « *avoir une meilleure expérience avec moi qu'avec les autres chercheurs venus les interroger*[180] ».

Dans chaque interaction entre enquêtés et enquêteur se joue la mise en place d'un jeu de rôle en même temps qu'un rapport de manipulation. Comme le dit Schwartz, c'est *« le contraire d'un échange »*, ou du moins un échange excessivement déséquilibré puisque marqué par un vol social : car de ce temps passé ensemble, seul le chercheur récoltera les lauriers sociaux et institutionnels. *« Sitôt qu'ils [les enquêtés] donnent, ils sont volés »* résume-t-il (Schwartz 1990), faisant écho aux propos résignés de Vivek, précités dans ce chapitre.

La conscience d'une telle asymétrie conduit certains individus à prendre des décisions qui peuvent sembler contradictoires : pourquoi, en effet, accepter de participer à une enquête de

[180] Extrait de mes notes d'observation, au siège du D-NGO inter, mars 2014.

ce genre ? La réponse se trouve, entre autre, dans le fait que le chercheur doit lui aussi accepter de *donner* pour que cette relation puisse exister. Donner des possibilités de reconnaissance, voire d'affirmation d'une position sociale. Ainsi, je me suis parfois retrouvée « exposée », sans aucune valeur autre que ma simple présence : lors de déjeuner en famille auxquels les voisins étaient conviés, notamment pour prendre des photos, ou bien en ligne avec plusieurs photos-montages réalisés par la femme et les filles d'un activiste. Ces mises en scène peuvent parfois rejoindre des stratégies de séduction qui se rencontrent entre enquêteur et enquêté. Amélie Blom et Nicolas Jaoul (Blom et Jaoul, 2008) le relèvent : l'accueil extrêmement chaleureux réservé aux chercheurs qui travaillent sur le mouvement, les cadeaux offerts (comme des portraits d'Ambedkar encadrés), la surévaluation (parfois vraiment exagérée) de l'importance de nos recherches, participent aussi d'une stratégie de mise en confiance et d'acquisition à la cause des chercheurs. Donner de son temps ensuite et surtout, en se montrant tout à fait disponible et flexible dans les périodes d'entretiens ou d'observation. Mais cela peut aussi impliquer de se montrer réactif et volubile dans les échanges de SMS et de messages sur l'application *WhatsApp* - parfois s'immisçant du côté privé. Cela se joue aussi dans l'espace plus personnel du contre-don, en acceptant par exemple d'aider à remplir un dossier d'inscription universitaire, en relisant des dissertations, ou en aidant à porter des commissions faites sur un marché du nord de Lucknow malgré un déficit de sommeil rarement atteint auparavant.

Autant d'attitudes nécessaires pour accéder au terrain, certes, mais aussi pour tenter d'équilibrer des rapports qui se flétriront sans doute une fois les résultats de ma recherche rédigés en français, reliés, et placés entre les mains d'un jury de thèse. Aussi, et peut-être même avant tout, une façon de remercier *a minima* l'ensemble des personnes qui ont accepté de me confier une partie de leur temps, de leur parole et de leur confiance.

Au cours de ce chapitre, j'ai souhaité présenter de manière détaillée et réflexive la façon dont j'ai constitué mon objet d'étude, puis abordé mon terrain de recherche. J'ai tenu à suivre une approche ethnographique multi-sites, sur plusieurs espaces. Ainsi, je me suis déplacée de point en point sur internet et en Inde, ce qui m'a permis de suivre et tracer les connexions qui donnent forme à ce réseau d'activistes médiatiques dalits. Une typologie a été dégagée autour de trois grands types d'acteurs (syndicats étudiants,

pure players, ONG) à l'issue d'une première période d'observation en ligne. Elle a eu une fonction strictement méthodologique tant les recoupements entre activités militantes se sont avérées nombreuses. Cela m'a néanmoins permis d'aborder mes premières semaines de terrain en Inde de façon ordonnée, avant de laisser partiellement porter cette étude par un effet boule de neige.

Deux particularités de ce militantisme se sont retrouvées sur le terrain. D'une part, les liens forts et les allers-et-retours constants entres espaces en ligne et hors-ligne. D'autre part, l'importance du rapport des individus à l'identité, qui a laissé entrevoir d'importantes tensions entre militants autour d'un processus interne de hiérarchisation des voix légitimes.

De manière plus générale, cette première partie découpée en trois chapitres a eu vocation à présenter notre cas d'étude, tout en le mettant en perspective, à plusieurs niveaux. Celui de la société et de l'histoire contemporaine de l'Inde, indispensable à la compréhension des racines philosophiques du mouvement, mais aussi des fractures idéologiques qui le traversent aujourd'hui. Un niveau théorique, ensuite, en exposant les questions soulevées et les dynamiques révélées par un tel réseau militant et son rapport à l'espace public et à la société civile indienne. Enfin, au niveau de la _praxis_ sociologique, en soulignant les enjeux méthodologiques qu'a représenté ce terrain si particulier.

Dans un deuxième mouvement de notre thèse, nous allons désormais appréhender les fondations de ce réseau d'acteurs : les liens complexes entretenus par le mouvement dalit avec les médias indiens, puis l'émergence du militantisme en ligne marquée par de nouvelles dynamiques d'influence et de hiérarchisation des voix militantes.

Chapitre 4. Le mouvement dalit et les médias, « *Who can be trusted ? »*

« - L'influence et le pouvoir du journal n'est qu'à son aurore, dit Finot, le journalisme est dans l'enfance, il grandira. Tout, dans dix ans d'ici sera soumis à la publicité. La pensée éclairera tout, elle…

- Elle flétrira tout, dit Blondet en interrompant Finot.

- C'est un mot, dit Claude Vignon.

- Elle fera des rois, dit Lousteau.

- Et défendra les monarchies, dit le diplomate.

- Aussi, dit Blondet, si la Presse n'existait point, faudrait-il ne pas l'inventer ; mais la voilà, nous en vivons.

- Vous en mourrez, dit le diplomate. Ne voyez-vous pas que la supériorité des masses, en supposant que vous les éclairiez, rendra la grandeur de l'individu plus difficile ; qu'en semant le raisonnement au cœur des basses classes, vous récolterez la révolte, et que vous en serez les premières victimes. Que casse-t-on à Paris quand il y a une émeute ? »

Balzac, Illusions Perdues (ed. Gallimard 2008, p.321)

Dans Illusions Perdues, Balzac peint une époque marquée par l'essor de la presse d'opinion et le développement des grands tirages (Balzac 1843). Dans ce court dialogue qui prend place dans un salon parisien sous les yeux fascinés de Lucien de Rubempré, les enjeux couverts par l'influence des médias sont posés. Dans une perspective habermassienne, le pari de la pensée, peut-être naïf – et ici sans doute de mauvaise foi – formulé par Finot est éclipsé par la soumission du « *tout* », soit du monde social, au besoin de devenir chose publique pour exister. C'est par cette qualité que les médias seront capables de « *faire des rois* », comme « *d'éclairer les masses* » et provoquer des émeutes. Les artistes, les danseuses de l'Opéra Garnier, les penseurs et les agitateurs politiques devront savoir en user pour exister en société. Or, les mécanismes décrits de la sorte dans la Comédie Humaine ne se limitent pas aux cénacles mondains du Paris balzacien, et se retrouvent au cœur des logiques d'existence des mouvements sociaux contemporains. La modernité n'a pas inventé la mobilisation et les actions collectives ; en revanche, elle leur a adjoint un levier complémentaire devenu nécessité : la publicité.

La visibilité et l'accès à l'espace public sont des problématiques cruciales pour les mouvements sociaux, et les médias se sont imposés comme une composante essentielle de leur existence.

En effet, l'impératif de publicité contenu dans l'essor de la presse, et auquel doivent se soumettre les phénomènes sociaux soucieux d'exister dans l'espace public, implique d'apparaître dans les médias. Pas ou peu de salut pour des actions collectives invisibles. Cela contribue à expliquer l'idée force de « donner une voix » aux populations subalternes et silencieuses, que l'on retrouve dans l'expression *« giving a voice to the voiceless »*, entendue à de nombreuses reprises sur le terrain en Inde, comme au cours des observations en ligne. La notion de « sans-voix » constitue un pilier des discours militants[181] ; mais l'intégration des discours de ceux qui se situent en périphérie de l'espace public dominant représente aussi un impératif de bonne gouvernance. Amartya Sen a ainsi mis en exergue le lien entre le degré d'ouverture des médias de masse et les conditions d'existence d'une démocratie fonctionnelle : qui implique la possibilité pour l'ensemble des groupes sociaux d'être entendus (Sen 2000), donc de bénéficier de courroies de transmission efficaces des marges vers l'espace public dominant (Norris 2001)[182]. Les militants qui constituent notre panel d'enquêtés partagent cette conviction et le sentiment que leurs actions, au même titre que l'ensemble des populations appartenant aux castes répertoriées, ne trouvent pas d'écho dans les grands médias indiens.

La publicisation des discours et actions collectives est l'une des étapes de consolidation des mouvements sociaux, mais il s'agit d'un processus plus complexe que la simple rencontre entre les volontés d'expression politique des militants et des patrons de presse. Comme le souligne Erik Neveu, cette construction découle *« de façon plus compliquée et moins intentionnelle du réseau des interactions qui structurent le travail médiatique. S'y mêlent les impératifs de la vitesse et de l'information en temps réel, l'impossibilité fréquente d'une enquête sérieuse dans ces conditions, le peu de travail sur les dossiers d'une partie des journalistes, la pression à produire des images dotées d'une forte charge émotionnelle, elle-même liée à la quête des audiences et financements publicitaires* » (Neveu 2014, p. 110). Or, malgré l'importance et la complexité des enjeux liés à cette rencontre entre médias et mouvements, nous devons constater la faiblesse de la bibliographie consacrée à cette thématique sur le territoire indien.

[181] De nombreux auteurs et militants se réclament de cet impératif -ou ont leur activité résumée dans cette expression, à l'instar des journalistes afro-féministes américaines Ida B. Wells-Barnett, Mary Church Terrell, Alice Dunbar-Nelson, et Amy Jacques Garvey, dans le livre de J. C. Broussard justement intitulé : Giving Voice to the Voiceless : Four Pioneering Black Women Journalists (Broussard 2004).

[182] Lire à ce sujet les résultats présentés par Pippa Norris dans un article qui repose sur une série d'études comparatives empiriques et une modélisation des différents types d'environnements médiatiques.

De fait, une grande partie de la littérature consacrée à ce sujet a été produite aux États-Unis, où les années 1960 ont connu l'essor du militantisme médiatique. Sa théorisation et sa mise en pratique par le mouvement YIPPIE[183] en est l'une des meilleures illustrations (Rubin et Cleaver 1971), à l'instar de la Nouvelle Gauche qui a fleuri sur les campus américains et dont le rapport aux médias a été largement étudié (Gitlin 1980). Ces expériences ont montré combien la dialectique des médias et des mouvements sociaux est fonction du degré de conscience chez les militants du fait que les médias de masse définissent la signification et l'importance publique d'une mobilisation. Deux grandes questions doivent dès lors être posées : pourquoi les médias font-ils ce qu'ils font ? Pourquoi les mouvements, et ici le mouvement dalit en particulier, fait-il ce qu'il fait ? Ces interrogations simples en apparence sont à la racine d'une réflexion complexe sur le prix à payer pour les mouvements en échange de la publicité qui leur est offerte par les médias. Paraphrasant Marx, Gitlin souligne ainsi que *« les traitements médiatiques façonnent les mouvements, mais pas de leur propre façon »* (*Ibid.* p.128).

La manière dont le discours médiatique façonne les mouvements dépend de trois variables principales : la situation politique globale, le monde institutionnel des médias, et la nature sociale et idéologique du mouvement. Par ailleurs, chaque média répond à des règles propres, et aura de ce fait une influence différenciée sur l'espace public et la façon dont les mobilisations sociales peuvent s'y présenter. Bourdieu illustrait cette idée par la transformation des modes de revendication dans la France des années 1990, à l'ère du règne de la télévision :

> *« Supposons qu'aujourd'hui je veuille obtenir le droit à la retraite à cinquante ans. Il y a quelques années, j'aurais fait une manifestation, on aurait pris des pancartes, on aurait défilé, on aurait été au Ministère de l'Éducation Nationale ; aujourd'hui, il faut prendre – j'exagère à peine- un conseiller en communication habile. On fait à l'intention des médias, quelques trucs qui vont les frapper : un déguisement, des masques, et on obtient, par la télévision, un effet qui peut n'être pas loin de celui*

[183] Le Youth International Party était un parti politique libertaire créé aux Etats-Unis en 1967. Il a représenté une alternative radicale aux mouvements pacifistes. Jerry Rubin en a été l'un des représentants les plus célèbres.

qu'obtiendrait une manifestation de 50 000 personnes. » (Bourdieu 1996, p. 21-22)

La *praxis* militante mute donc au gré des évolutions médiatiques, elles-mêmes indexées sur les avancées technologiques du moment.

À l'aune de ces réflexions, il importe de développer une sociologie qui se place au croisement de l'analyse des mouvements sociaux, de la communication et du journalisme. S'il est acquis, pour reprendre l'esprit de Pierre Bourdieu, que tout discours ou action, pour accéder au débat public, doit passer sous les fourches caudines de la sélection journalistique, les écrits scientifiques qui portent sur la rencontre entre les médias et les mouvements sociaux demeurent relativement peu nombreux. De plus, les médias et leurs évolutions restent peu intégrés aux études consacrées aux mouvements sociaux. C'est à l'intersection de ces différents champs d'analyse que ce chapitre se situe, dans la lignée des travaux de Geoffrey Pleyers et Ana Suzina, qui rappellent avec justesse que *« les médias font à la fois partie du problème et de la solution. D'une part, ils renforcent voire produisent des divisions et fragmentations au sein de l'espace public. De l'autre, leur utilisation par les mouvements sociaux et la société civile peut établir des connexions avec différents groupes sociaux, inclure des populations marginalisées et réaffirmer la nature publique de certaines problématiques*[184] *»* (Pleyers et Suzina 2016, p. 1).

Le mouvement dalit a une riche histoire d'investissement de l'espace médiatique, marquée par des rapports complexes avec la presse dite « mainstream », et constitue à ce titre un cas d'études passionnant.

I. Les exclus de la « révolution médiatique » indienne ?

Au quatrième étage d'un immeuble d'Ambedkar Nagar à Pune, à la porte d'une baraque familiale du quartier musulman de Bangalore, ou au pied d'une bâtisse en bois des environs de Hauz Khas à Delhi, chaque matin de ma vie en Inde a été marqué par le même enchaînement. Tôt dans la matinée, j'entendais tambouriner à la porte et me dépêchais d'aller ouvrir. Sur le palier se trouvait une vieille femme au dos vouté, un homme chétif ou

[184] Traduction de l'extrait suivant : *« the media are both part of the problem and the solution. On the one hand, they strengthen or even produce divisions and the fragmentation of the public space. On the other, their use by social movements and civil society can establish connections between different social groups, nclude marginalized populations and regain the public nature of certain issues. »*

parfois un jeune adolescent, chargé si nous le souhaitions de ramasser nos poubelles contre un salaire de misère récolté une fois par mois[185]. Avant de refermer la porte, je finissais toujours par remarquer à quelques centimètres de mes pieds le numéro enroulé d'un quotidien que je ramassais d'un geste mécanique. Derrière les gros titres, j'y découvrais au fil des pages une série de rubriques consacrées à des problématiques sociales spécifiques, souvent annoncées par une petite icône carrée. En 2007, je me souviens avoir été particulièrement marquée par celle quasi quotidienne qui représentait un nœud coulant, celui du pendu, et annonçait dans l'édition locale du Times of India une brève consacrée au suicide d'un ou de plusieurs paysans. Nous étions au Maharashtra, un état particulièrement touché par la détresse agricole, provoquée par une combinaison létale de mauvaises récoltes et de forts taux d'endettement. Les textes qui suivaient étaient courts et semblaient finalement résumés par cette icône morbide et ce chiffre en caractères gras. Ainsi était présentée, donc cadrée, cette information délivrée chaque jour à des millions de lecteurs.

En effet, tous les matins dans les villes indiennes, un livreur à vélo quadrille son périmètre entre 5h et 7h et lance sans jamais rater son coup les journaux en direction de la porte ou du balcon de leurs destinataires. Sur un fonctionnement proche de celui des célèbres *dabba-wallahs*[186] de Mumbai, environ quinze-mille *newspaper-wallahs* sillonnent une métropole comme Delhi pour distribuer quotidiennement environ trois millions de numéros (Sharma 2011). Sous les effets conjoints de l'alphabétisation, de l'amélioration des infrastructures et de la dynamisation de la société civile, l'Inde est l'un des rares pays au monde où la presse – et notamment la presse écrite- continue de connaître un taux de croissance annuel avoisinant les 8%[187], tandis qu'entre 2000 et 2009 le nombre de journaux en circulation a été multiplié par deux. On y dénombre aujourd'hui trois-cent-soixante-cinq millions de lecteurs, à parcourir les colonnes de 7 851 quotidiens et 14 882 périodiques, plaçant l'Inde en tête du classement mondial du nombre de journaux publiés chaque jour, loin devant les États-Unis ou la Chine (Éveno 2016). Imprimées en quarante-neuf langues, ces publications continuent cependant d'être dominées par le hindi et l'anglais (RNI 2015).

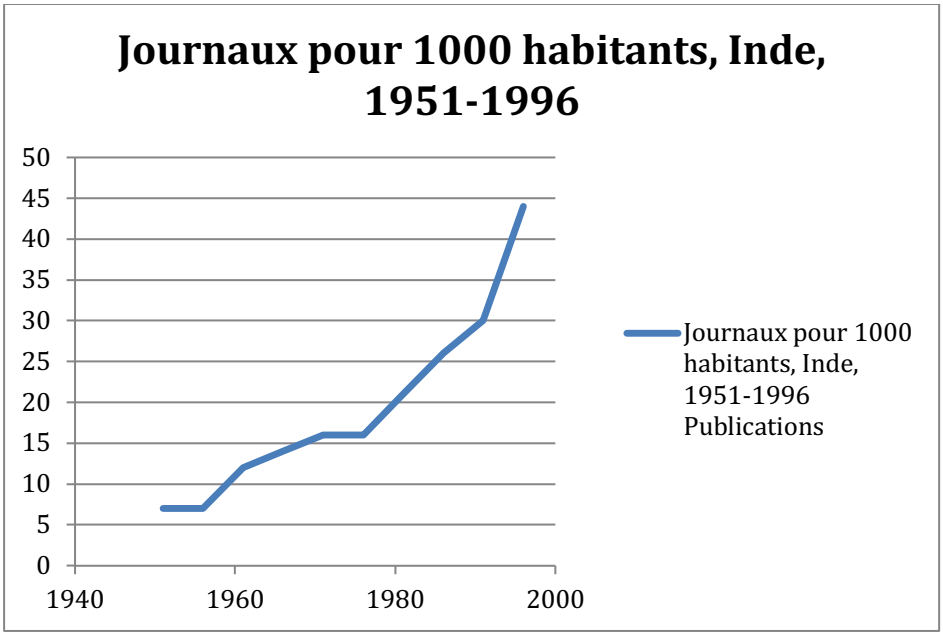
[185] Ces échanges journaliers fournissent par ailleurs un exemple clair et concret de la réalité des rapports de castes aujourd'hui au sein de la société indienne.
[186] Le terme « dabba-wallah » correspond à la contraction du terme « dabba » qui signifie « boite » en Hindi et Marathi et « wallah », qui désigne l'acteur des gestes en lien avec ses attributs (« celui qui fait, distribue, vend »). Les dabba-wallah sont des livreurs de repas établis à Mumbai qui apportent les déjeuners généralement préparés par leurs épouses aux employés de la mégalopole. Plus de 175 000 clients utilisent leurs services chaque jour, et leur taux d'erreur est estimé à 1/16 millions.
[187] En termes de tirages.

A. L'Inde marquée par une « révolution médiatique » récente

La notion « d'écologie médiatique » permet d'aborder certaines des mutations qui ont traversé l'espace public indien au cours des dernières décennies. L'intérêt de ce syntagme, notamment employé par la sociologue Ana Suzina dans son travail sur les médias populaires brésiliens, est de désigner un milieu marqué par une évolution permanente et dont l'équilibre repose sur les interactions entre les différentes entités qui le peuplent (Suzina 2018). Si l'on se réfère à son acception générale, le terme « écologie » peut être entendu comme un rapport triangulaire entre les membres d'une espèce, l'activité organisée de cette espèce et l'environnement de cette activité (Koninckx et Teneau 2010). Il s'agit donc ici d'appréhender les rapports entre les médias (et à l'échelle interindividuelle, les journalistes), la production d'information, et plus largement l'espace public indien.

L'écologie médiatique indienne a été marquée depuis les années 1990 par d'importantes évolutions, au premier rang desquels une accélération remarquable de l'essor de la presse écrite. Cette *« newspaper revolution »*, comme la qualifie le politologue Robin Jeffrey, a été un vecteur de dynamisation de la société civile en Inde sans parvenir à intégrer les publics évoluant dans ses marges (Jeffrey 2000).

Graphique 6 : une évolution de la presse indienne : 1951-1996



Source : R. Jeffrey (2000), India's Newspaper Revolution p. 49.

Comme nous pouvons l'observer sur le graphique numéro 6, le nombre de journaux pour mille habitants a été multiplié par 7,5 environ entre l'Indépendance et l'époque actuelle, avec une très forte accélération de la croissance (un quasi doublement de leur nombre) sur la période 1980-2000. Cette évolution repose sur quatre piliers principaux : l'essor des publications en langues vernaculaires (bien qu'elles demeurent minoritaires face aux publications hindiphones et anglophones), stimulées par un développement du lectorat local ; une évolution de l'organisation des publications qui s'éloigne d'une économie familiale pour épouser une structure capitaliste ouverte ; le poids accru de la presse dans la construction de l'idée que les individus et les peuples se font d'eux-mêmes (qu'il s'agisse de reflux nationalistes ou de revendications de castes) ; enfin et plus largement, le rôle des journaux dans la mise en place des conditions d'existence d'une sphère publique et d'une démocratie libérale (*Ibid.*). Chacun de ces facteurs est nourri en retour par l'essor de la presse, à l'origine d'une forme de cercle vertueux.

L'analyse que livre Jeffrey de l'évolution récente de la presse et du champ journalistique indien l'amène à proposer une relecture du canevas habermassien du développement de l'espace public. Il s'en distancie en décrivant l'éclosion d'un espace public original liée à l'explosion du nombre de titres de presse, qu'il situe entre l'âge d'or des salons bourgeois et éclairés, et celui de l'avènement des médias de masse. L'explosion récente de la presse en Inde correspondrait selon lui à une zone tampon entre un public actif, restreint, mû par une réflexion critique, et un public qui se contente essentiellement de faire partie d'une société de consommation culturelle - caractéristiques qui correspondent respectivement au deuxième et troisième phases de développement de l'espace public moderne d'après Jürgen Habermas (Habermas 1988). Il rejette la vision pessimiste dont le modèle habermassien est porteur, et estime que l'essor des médias de masse en Inde a su être mobilisé par des catégories diverses de la population, dans une démarche rationnelle et discursive de défense de leurs intérêts propres. Une *« capacité élargie à mobiliser la Presse »* qui, pour employer ses termes, *« a constitué un tournant fondamental dans le champ et la nature du politique »* (Jeffrey 2000, p. 13) [188]. Voici la façon dont il désigne les attributs de l'espace public indien contemporain :

[188] Traduction de la phrase suivante : *« in India, this widening capacity to use print has represented a fundamental change in the scope and nature of politics »*

> « *Dans cette sphère publique, les masses ne sont pas aisément manipulées, et les effets des médias de masse sont imprévisibles. Les messages des propriétaires et leur classe sont capables d'être acceptés, rejetés ou réinventés par les lecteurs. Les lecteurs sont par ailleurs capables d'injecter leurs messages jusque dans les salles d'impression et pousser ainsi leurs intérêts, plutôt que d'être simplement brinquebalés d'une direction à l'autre selon le bon vouloir des propriétaires. Il s'agit donc d'un modèle différent de celui de Habermas, et il reflète de manière plus honnête les résultats de la révolution médiatique qu'a connu l'Inde dans les années 1990. Les lecteurs, pactisant avec les journaux, portent une nouvelle ressource, la « publicité », de façon à changer leurs conditions de vie, les politiques des gouvernements et la nature du politique elle-même.*[189] » (Jeffrey 2000, p. 13)

L'espace public indien modelé par la révolution médiatique du tournant des années 1990 rassemble ainsi des masses *« semi-lettrées »*, mais capables d'agir comme un public rationnel, concentré sur ses intérêts propres, et par voie de conséquence peu malléable. Il rejoint ici l'analyse de Gamson, qui défend à travers sa notion de *« mobilisations de papier »* l'idée que les publics ne sont pas réductibles à des récepteurs acritiques du discours médiatique (Gamson 1992). Cette rationalité plurielle et versatile d'un public éclaté rend la réception médiatique complexe à analyser. Se trouve ainsi au cœur des rapports entre les médias et les acteurs sociaux une dialectique fine marquée par des rejets et des interprétations potentielles, un public conscient des enjeux de la publicité et prêt à élaborer diverses stratégies d'utilisation des médias.

De plus, Jeffrey place au cœur de la révolution médiatique qu'il décrit le « *désir de savoir* », stimulé par la démocratisation de l'alphabétisation, qui entraine un mouvement double de hausse du niveau de politisation de la société et du nombre de lecteurs qui perçoivent un intérêt – voire ressentent le besoin- d'accéder à la presse. Ce phénomène n'a pas été

[189] Traduction de l'extrait suivant : *« In this public sphere, the masses are not effortlessly manipulated, and the effects of mass media are unpredictable. The messages of proprietors and their class are capable of being accepted, rejected or reinterpreted by readers. Readers, moreover, are capable of injecting their messages into print and pushing their concerns to the fore, rather than simply being pushed in any direction proprietors care to guide them. This, then, is a different model from this of Habermas, and it more accurately reflects outcomes of the newspaper revolution in India as it unfolded in the 1990s. Readers, in league with newspapers, bring to bear a new resource, « publicity », to change their conditions of life, the policies of governments and the nature of politics itself. »*

uniforme sur l'ensemble du territoire indien : s'il remonte aux années 1930 au Kerala, il est beaucoup plus récent dans le nord du pays (la Hindi Belt n'a été touchée par cet élan qu'à partir des années 1970) (Jeffrey 2000)[190]. Depuis le tournant des années 1990, ce nouveau poids de la presse s'accompagne d'une politisation accrue du public, et coïncide avec un élargissement de la sphère publique. Par ricochet, cela implique une extension du domaine de la lutte pour les mouvements sociaux.

Du côté des militants dalits, de quelle façon investir ce nouveau territoire médiatique, dont la conquête représente un impératif de visibilité, donc d'existence dans l'espace public ?

Dans le cadre de cette recherche, deux approches développées par les militants depuis le tournant des années 1990 ont été relevées. Il existe d'une part, une approche professionnelle, portée par des ONG bien implantées au sein de la société civile indienne. Elle consiste en l'utilisation de structures médiatiques déjà existantes. Ainsi, D-NGO Inter et D-NGO Dom s'appuient sur de grands médias indiens, avec lesquels elles collaborent en leur fournissant rapports et éléments de langage. Ces organisations disposent d'ailleurs de départements spécifiques dont le rôle est de créer et de maintenir un lien avec les médias traditionnels, particulièrement la presse écrite et la télévision[191]. La jeune femme en charge de ces liens au sein de D-NGO Inter, également responsable des supports de communication à transmettre aux organisations internationales soulignait l'importance des médias traditionnels pour promouvoir leurs actions :

> « *Par exemple, on a eu une couverture médiatique avec la décision de l'Union Européenne au sujet des discriminations sur la base de la caste… On cherche plutôt à interagir avec les journaux, même si l'on se repose aussi sur internet. Cela dit, la télévision et la presse fournissent plus de visibilité.*[192] »

[190] Comme le résume l'auteur (p.19) : *« As the newspaper habit spreads, the prevalence of newspapers, and their keenness for local news, opens up new avenues of politics. In short, the* ***desire to know,*** *created by political involvement, provokes strong demand for existing newspapers. »*

[191] La jeune femme en charge de ces liens au sein de D-NGO Inter, également en charge des supports de communication à transmettre éventuellement aux Organisations Internationales relevait ainsi l'importance de sa tâche : *« We got some media coverage for instance with the EU decision on caste-based discrimination… We engage more with the newspapers, even if we engage as well on the internet. Still, TV and print give more visibility. » (Entretien réalisé en mars 2014, à New-Delhi).*

[192] Entretien réalisé en mars 2014 à Delhi. Traduction de l'extrait suivant : *« We got some media coverage for instance with the EU decision on caste-based discrimination… We engage more with the newspapers, even if we engage as well on the internet. Still, TV and print give more visibility. »*

Diplômée d'un master en communication de l'une des plus grandes universités delhiites (Delhi University), elle travaille au maintien des relations avec les journaux et chaines de télévision qui comptent ; cela implique de faire circuler des données utilisables par les journalistes, sous forme de dossiers de presse et au sein desquels la mise en exergue de résultats ciblés est privilégiée.
D'autre part s'est développée la position des militants indépendants, qui se meuvent en-dehors des structures de pouvoir, et tendent à rejeter les institutions médiatiques, pour créer leurs propres médias.

B. Parmi les militants dalits, des discours en apparence monolithiques

1) La mise en cause des structures dirigeantes des médias indiens : haute caste – haute classe au sommet

Les relations entre mouvements sociaux et médias agissent comme un révélateur de la nature du champ médiatique, en tant qu'espace essentiel de combats et de déploiement de violences symboliques (Bourdieu 1979). Nous avons choisi comme voie d'accès à cette réflexion le discours formulé par les militants dalits au sujet des médias de masse indiens. Celui-ci apparaît par endroit monolithique, en même temps qu'il correspond à une double critique (Cardon et Granjon 2010), portant sur les institutions médiatiques et le discours qu'elles produisent.

Notre première interrogation concerne la définition que donnent les militants des médias de masse[193] de façon plus ou moins explicite, dans les discours tenus auprès du chercheur (entretiens), et dans le cadre de leurs interactions (observations).
Le discours dominant parmi le réseau de militants étudié consiste en une dénonciation du fonctionnement des médias comme une industrie banale, tournée vers la maximisation du profit et dont la fonction sociale primaire serait de promouvoir des prénotions stériles, voire des stéréotypes dangereux. Cette critique, proche des analyses classiques de l'École de Francfort est particulièrement ancrée chez les militants étudiants, notamment sur le campus de JNU. Les membres actifs de JNU D-Union, au cours des entretiens et des groupes de discussions organisés sur le campus, expriment avec virulence leur méfiance vis-à-vis des

[193] Au cours des entretiens, l'expression « médias de masse » a été traduite par le syntagme *« mainstream media ».*

grands médias indiens et de ce qu'ils perçoivent comme le modèle idéologique qu'ils imposent, dont le but serait d'aboutir, par une forme d'endormissement du public, au silence des masses (Adorno 2003) (Adorno 1964). La majorité de leurs discours, avant de s'appuyer sur une analyse des contenus journalistiques, s'attache à dénoncer les rapports de production à l'œuvre au sein du champ médiatique, qui dans une optique chomskienne, tend à déterminer les précédents.

Les premières minutes de chaque entretien ont été consacrées à recueillir leurs réflexions sur ce sujet. La régularité des termes employés par les militants au cours de leurs discussions est frappante : les médias de masse indiens sont *« castéistes », « biaisés », « brahmaniques »*. Une définition définitive fut formulée au cours d'un groupe de discussion organisé avec des membres de JNU D-Union, sur laquelle tout le monde s'accorda. L'étudiant qui prit alors la parole s'exprima de la sorte : « *je définirais les médias mainstream comme appartenant à des personnes de haute caste* »[194].

Cet énoncé fait consensus au sein du public militant en même temps qu'il correspond à une indéniable réalité. D'après une étude réalisée par le Media Studies Group[195], 71% des postes occupés dans les médias indiens le sont par des hommes de haute caste - qui ne représentent pourtant que 8% de la population nationale indienne (Nagarajan 2015). D'autres propos, plus virulents et très minoritaires tendent aussi à rapprocher les médias de masse et leurs contenus des idées extrémistes de la Hindutva, nationalisme hindou notamment promu par le Rashtriya Swayamsevak Sangh[196]. Ainsi ce militant étudiant sur le campus de l'Université Osmania, dans la ville de Hyderabad, s'emportait :

> « *Les médias mainstream appartiennent à des idéologues du RSS, et sont tous de haute caste, les PDG et administrateurs. C'est la raison pour laquelle ils ne vont pas encourager nos mouvements. Pas seulement en Andhra Pradesh, mais dans tous les médias. S'il y a une*

[194] Groupe de discussion organisé le 29 Octobre 2014 à Delhi, avec un syndicat étudiants dalit sur le campus de l'Université Jawaharlal Nehru. Ce groupe de discussion a été organisé avec six militants dalits étudiants (âgés d'entre 23 et 28 ans), dans la chambre de l'un d'entre eux sur le campus de l'université. La discussion et les échanges entre ces jeunes militants ont duré environ une heure et demie, ponctuée par des questions ouvertes qui servaient quatre axes principaux : leur relation à Internet, l'existence éventuelle d'un réseau militant en ligne, la visibilité des populations dalits dans l'espace public indien, leur engagement au sein du syndicat auquel ils appartiennent. Traduction de l'extrait suivant : *"I would define as mainstream media the media that belong to upper-caste people."*

[195] Le MSG est un think tank basé à Delhi, spécialisé dans l'analyse du monde médiatique.

[196] Le RSS est groupe paramilitaire nationaliste hindou. Fondé en 1925, son influence est toujours particulièrement importante, servant notamment d'antichambre idéologique au BJP, actuellement au pouvoir. L'actuel Premier Ministre, Narendra Modi, y a entre autres fait ses classes.

quelconque controverse ils en parleront. Par exemple, s'il y a le festival du bœuf[197]*, ils y verront un sujet de controverse, alors ils écriront dessus…*
Les médias mainstream…[198] »

Cependant, un grand nombre de discours militants corrèle la presse et le système de castes, juxtaposent les médias de masse à l'ordre qu'ils subissent et auquel ils s'opposent, désignant ainsi de manière claire la presse indienne comme l'ennemi. Le précédent extrait d'entretien en témoigne de façon caricaturale – de fait, une lecture ne serait-ce qu'inattentive des grands organes de presse indiens conviendra aisément du fait qu'ils sont capables de critiques vis-à-vis des instances de pouvoir. Cette association entre extrême-droite hindoue et médias relève plus d'une forme de provocation que d'une réalité et aucun autre militant rencontré n'a fait cette allusion. Il contribue cependant à mettre le doigt sur une dimension fondamentale de la critique militante des médias, qui dépasse les rapports de propriété : le fait que les médias, par leur choix de sujet et la détermination d'un angle spécifique, figurent parmi les colporteurs privilégiés de préjugés et de violences symboliques.

2) Les médias, véhicules puissants de violences symboliques

La dénonciation des violences symboliques se trouve au premier plan des discours militants formulés à l'encontre des médias de masse. Ces critiques recueillies sur le terrain, peuvent être classées en plusieurs grandes catégories.

Ambedkar méprisé ? Un manque de respect symbolique

Le premier type de critique consiste en ce que le public militant dalit perçoit comme un manque de respect vis-à-vis des symboles de sa lutte, au premier rang desquels la figure tutélaire de B.R. Ambedkar. Une vexation profonde émane ainsi du discours des militants, qui s'est cristallisée au cours des entretiens autour d'une série d'exemples concrets. L'un des plus importants est celui d'un dessin publié au lendemain de l'Indépendance par le célèbre

[197] Il fait ici référence au festival organisé chaque année sur le campus de l'université d'Osmania pour promouvoir la consommation de viande de bœuf, une pratique considérée par la religion hindoue comme particulièrement impure (par ailleurs interdite dans plusieurs États fédéraux). Cet événement est l'occasion de regroupements, marches et chants militants dalits, mais aussi d'affrontement avec des groupuscules d'extrême-droite.
[198] Entretien réalisé le 15 décembre 2014 sur le campus de l'Université Osmania, à Hyderabad. Traduction de l'extrait suivant : *« The mainstream media belong to RSS ideologists and they all belong to upper-caste, CEO and administrators. That's why they will not encourage our movements. Not only in Andhra Pradesh but in all the media. If there is any controversy they will talk about it.*
For instance, if there is the beef festival, they will see controversy so they will write…
The mainstream media … »

caricaturiste du Hindustan Times K. Shankar Pillai (*voir dessin 1*). Sa publication initiale, qui visait à mettre en exergue la lenteur relative de la rédaction de la Constitution Indienne (ce processus prit trois ans, et s'acheva en 1950) n'avait pas provoqué d'émoi particulier. Sa reprise dans un manuel scolaire d'Histoire en 2006 a en revanche provoqué un tollé, initié au Parlement Indien par les représentants de partis politiques régionaux, réclamant son retrait immédiat assorti d'une interdiction de diffusion (CWI India 2012)[199].

Dessin 2 : Nehru, Ambedkar et la Constitution (K.S. Pillai)



Caricature dessinée par K. Shankar Pillai, aux alentours de 1949.

Plusieurs intellectuels dalits se sont saisis de l'affaire pour rejeter et dénoncer la vision castéiste de la société que véhicule selon eux ce dessin. Du lent processus de rédaction de la Constitution – texte d'une complexité infinie pour un pays tel que l'Inde et sa mosaïque de populations, comme le souligne le deuxième plan du dessin de Pillai – ils n'ont gardé que peu de chose. La plupart a recentré son regard sur le rapport de force entre Nehru, Premier Ministre de haute-caste fouet en main, et Ambedkar à califourchon sur le gigantesque escargot constitutionnel. Cette re-publication leur semblait à la fois anachronique à une

[199] Un débat porté au Parlement par Thirumavalavan, leader du parti régional Viduthalai Chiruthajal Katchi, et Ramdas Athavale, du Republican Part of India (parti qui s'inscrit quant à lui directement dans la lignée d'Ambedkar).

époque de mobilisations dalits renforcées, et être le révélateur du fossé qui sépare la gauche libérale indienne des revendications du mouvement (Chandran 2012)[200]. Blasés, plusieurs militants interrogés ont évoqué au fil des conversations cette caricature comme l'illustration d'un irrespect, d'une facilité à moquer leur leader historique, à l'opposé de ce qu'ils perçoivent comme de la déférence médiatique vis-à-vis des hautes-castes et des puissants.

Plus récemment, un autre cas de mépris médiatique vis-à-vis de la figure d'Ambedkar a été relevé par les militants. Il s'agit cette fois de la réception difficile du jeu télévisé national « the Greatest Indian ». Diffusé en 2012, ce programme reposait sur la désignation en ligne par les téléspectateurs de la personnalité indienne la plus marquante depuis l'Indépendance, en dehors de Gandhi. À la surprise manifeste des présentateurs et de l'aréopage de célébrités présent sur le plateau le soir des résultats (dont l'acteur adulé et politicien discuté Amitabh Bachchan), c'est Ambedkar qui reçut finalement cet honneur télévisuel. Voici la façon dont en parlait un jeune militant ambedkariste-bouddhiste rencontré à Mumbai :

> « *Il y avait une émission de télé sur CNN-IBN, elle s'appelait « the Greatest Indian Show ». L'idée était de voter pour le plus grand Homme indien depuis 1947 et Gandhi. Ambedkar faisait partie du lot et les gens devaient donc voter… Donc cette nouvelle a été partagée sur les médias sociaux : les gens devaient appeler pour s'enregistrer et voter. Tout ça s'est fait via Facebook et il y a eu une très grande réaction populaire. Dès le début il y a eu une grande différence entre Babasaheb [Ambedkar] et les autres, il était très loin devant (de plusieurs lakhs*[201]*)… Et des messages Facebook circulaient pour dire de ne pas voter pour cette personne de basse caste – et j'utilise ici un langage châtié par rapport à ce qui circulait. Donc… en gros ils ont commencé à dire de voter pour Abdul Kalam, même si c'est un musulman ce sera toujours mieux. Mais au bout du compte, Babasaheb a gagné.*
>
> [Me montrant la vidéo YouTube de l'annonce des résultats] *Regarde leur tête ! Ils ont l'air tellement triste ! Je me souviens même qu'il*

[200] Cela a notamment été la positin défendue par le Dr. K. Satyanarayana, enseignant-chercheur à l'université Osmania (Hyderabad) et dont les propos ont été repris sur des relais importants de la blogosphère dalit.
[201] Les « lakhs » sont une unité de mesure très employé en Inde. Un *lakh* correspond à cent-mille unités.

y avait des disputes sur des groupes WhatsApp au sujet de la victoire d'Ambedkar. »[202]

Cet extrait d'entretien est intéressant à plusieurs égards. D'abord le fait que Gandhi, sanctifié dans l'espace public indien, soit placé en-dehors de la compétition, comme une borne chronologique à partir de laquelle l'histoire de l'Inde contemporaine est autorisée à démarrer. Ensuite, la superposition de débats autour de cette compétition sur plusieurs espaces médiatiques : la télévision, WhatsApp, Facebook. La sensibilité des publics mobilisés en ligne qui y affleure, sur des lignes de crête essentiellement identitaires est claire. Enfin, s'affirme l'intériorisation par une partie des populations issues des castes répertoriées, particulièrement parmi les militants, d'un éthos spécifique, lié à une forme d'anticipation d'un mépris de caste inéluctable et subi.

La routinisation des violences de castes : angles journalistiques et consolidation d'une image victimaire

Le deuxième type de critique formulé par les militants à l'encontre des médias de masse vise les articles routiniers, des articles courts, parfois des brèves[203], qui relatent de façon quasi quotidienne dans les grands journaux les actualités qui ont trait aux castes répertoriées. Dans les échanges que nous avons eus, les militants reconnaissent que ces populations ne sont pas complètement absentes des médias indiens. En revanche, elles ne seraient présentées que de façon négative ou victimaire. Il est vrai que la majeure partie de ces papiers s'attache à relater en quelques lignes des cas d'atrocités – de l'humiliation au meurtre, en passant par des viols et violences variés. Pour les militants, le but, ou du moins la conséquence d'un tel traitement médiatique, est d'avoir un impact négatif sur le moral des sympathisants et finalement sur leur mobilisation. Un choix éditorial qui permet aux journaux de ne pas *« menacer l'hégémonie des hautes-castes »*[204] ; à l'inverse de ce qui adviendrait selon eux si

---

[202] Entretien réalisé à Mumbai le 9 décembre 2014. Traduction de l'extrait suivant : *« There was a TV show conducted by CNN-IBN, it was called « the Greatest Indian Show ». The idea was to vote for the Greatest Indian Man since 1947 and Gandhi. Ambedkar was part of the lot and so people had to vote… So, this news was spread on the social media: people had to call to register their vote. This whole thing was made through Facebook and there was an enormous response from the people. Since the beginning there was a huge difference between Babasaheb[202] and his followers, he was far ahead (by several lakhs)… And there were Facebook messages to say don't vote for this lower cast person - and I am using sober language here for what it was. So basically they started saying vote for Abdul Kalam, even if he's a muslim that would be better. But in the end, Babasaheb won.*
[me montrant la vidéo où l'on voit deux stars de Bollywood annoncer les résultats]. *Look at their faces ! They look so sad ! I even remember there were fights going on on What's App groups regarding Ambedkar's victory.»*

[203] Nous réemployons le terme « brève » dans son acception journalistique classique, qui désigne en presse écrite un texte court, d'une dizaine de lignes, qui relate en quelques lignes une information concise.

[204] Un médiactiviste rencontré à Delhi le 8 janvier 2015 nous exposait en ces termes son avis quant à l'avantage stratégique de ces articles courts centrés sur des cas d'atrocité : *« it doesn't threaten the upper-caste hegemony ».*

leurs assertions politiques étaient traitées. C'est aussi ce que laisse entendre l'un des activistes médiatiques interrogés lorsqu'il estime que les *« médias de masse ne traitent pas les informations de la bonne façon »*[205].

Outre l'impact qu'un tel traitement peut avoir sur les militants dalits, la présentation générale des cas d'atrocités dans les médias indiens contribue à les aplatir, tout en leur retirant leur statut « d'événement ». Dans le Public et ses Problèmes, John Dewey affirme que « *sans coordination, ni consécution, les évènements ne sont pas des évènements mais de simples occurrences, des intrusions ; un événement implique ce dont il provient*[206] » (Dewey 1927 [2001], p. 88). La couverture sensationnaliste des atrocités qui visent les populations dalits, sans qu'il s'agisse d'une stratégie concertée, retire aux atrocités leur statut d'évènements pour en faire de simples occurrences. Les présenter comme des « brèches de continuité » empêche d'en faire des évènements, donc de les inscrire dans une histoire. Or ces cas de violences répétées ne sont pas de simples ruptures dans le temps continu de l'actualité. Leur ôter cette dimension contribue à rendre plus difficile la structuration d'un discours construit autour des atrocités de caste.

À l'appui de cette critique, nous pouvons prendre à titre d'illustration une rapide reprise des titres consacrés à ces actualités dans un quotidien national de référence : le Times of India. Entre la première semaine d'avril et la première semaine d'août 2017, cent-un articles concernant les populations dalits ont été publiés sur le site internet. Aucun événement particulier n'a eu lieu au cours de cette période que nous avons donc choisie en tant qu'illustration d'un traitement médiatique « moyen » de ces questions. Nous référant à leur titre, nous les avons classés en trois catégories : « atrocités », « mobilisation », et « objets du discours ». La première d'entre elles représentent de fait le mode de cadrage le plus usité.

Nous pouvons le voir sur le graphique 7, sur cette période, le traitement des atrocités représente 54% des articles publiés (cinquante-cinq articles). Ont été regroupés dans cette catégorie les articles qui relatent les cas de violences ou d'humiliations dont sont victimes les membres des castes répertoriées. Les termes les plus employés dans les titres de cette catégorie sont les suivants : « *boycotté* », « *blessure* », « *brutalisant* », « *déshabillé* »,

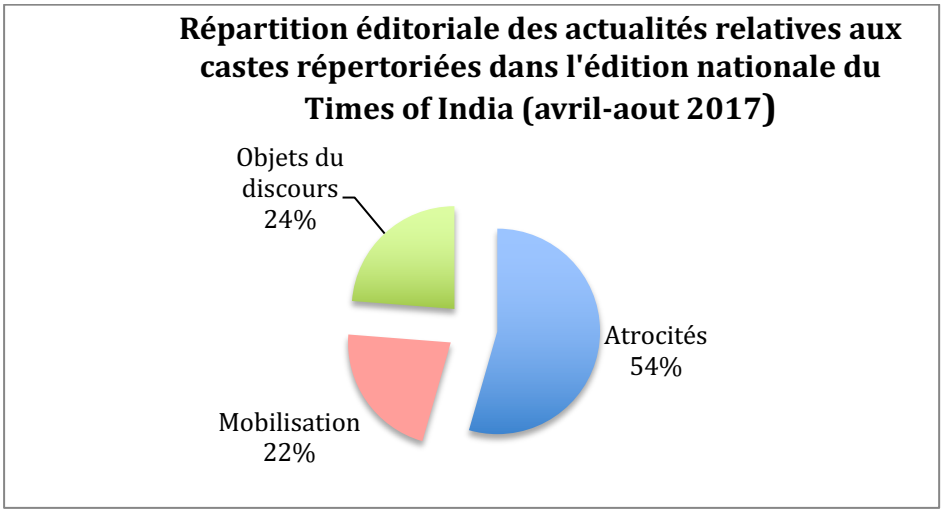
[205] Lors d'un entretien réalisé à Nagpur le 12 décembre 2014, un activiste médiatique expliquait : *« media are showing the news of the dalits nowadays, but it is not addressed in the right spirit »).*
[206] Traduction de Joëlle Zask, pour la revue Hermès (2001/3)

« *viol* », « *attaqué* », « *assassiné* », « *agressé* », « *attaque au couteau* », « *tué* », « *attaché à un arbre* », « *battu* »[207]. Autant que la prédominance de cette catégorie, nous pouvons relever l'emploi régulier de la forme passive dans le titre. Si les victimes et leur sort sont décrits, peu voire pas de détails sont donnés sur les agresseurs ; les « atrocités » relatées comme des faits divers dans la presse indienne ont ainsi la particularité d'être souvent des crimes sans acteurs.

La catégorie « *mobilisations* », qui regroupe la couverture des actions collectives menées par des militants dalits représente quant à elle 22% de l'échantillon (22 articles). Les termes généralement employés dans ces titres sont : « *manifestation* », « *marche* », « *requête* »[208]. Nous avons également inclus dans cette catégorie un article qui relatait une importante conversion religieuse au bouddhisme (« *embrasser le bouddhisme*[209] »).

Enfin, la catégorie « objets du discours » représente 24% de l'échantillon (vingt-quatre articles). Ont été regroupés dans cette catégorie les articles qui se réfèrent aux situations dans lesquelles un locuteur non affilié au mouvement parle au nom de ces populations. Il s'agit de discours officiels (tenus par des membres du gouvernement) qui annoncent la mise en place de nouvelles mesures, ou de discours de leaders politiques qui s'adressent à elles de façon plus ou moins directes, généralement dans une visée électorale.

Graphique 7 : traitement des actualités relatives aux castes répertoriées et au mouvement dalit : 01/04/2017-06/08/2017



---

[207] Traduction des termes suivants : « boycotted », « injury », « lynching », « brutalizing », « stripped », « rape », « attacked », « murdered », « assaulted », « stabbing », « killed », « tied to a tree », « thrashed ».
[208] Traduction des termes suivants : « protest », « march », « demand ».
[209] Traduction de l'expression : « embrasse Buddhism ».

Par ailleurs, lorsque les évènements majeurs en lien avec le mouvement sont traités, il n'est pas rare qu'ils le soient d'une façon péjorative. C'est le cas par exemple des commémorations de la mort d'Ambedkar chaque 6 décembre. Le plus important rassemblement a lieu à Mumbai (*voir chapitres 1 et 3*). À cette date, souvent dès la veille, des centaines de milliers de personnes affluent vers le Chaytia Bhoomi, imposante stūpa[210] blanche coincée au cœur de la mégalopole, entre l'étendue d'herbe rase du Shivaji Park et la Mer d'Oman. C'est ici que repose une partie des cendres du leader historique, devenues un objet de culte pour les membres de ces communautés qui y affluent chaque année. Ils viennent de toute la région, voire de tout le pays, pour cette journée qui figure parmi les plus importantes du calendrier dalit. Pourtant, rares sont les médias de masse qui rappellent l'importance symbolique de cet événement. Manoj, militant étudiant de vingt-cinq ans, résume ainsi le traitement médiatique qui lui est réservé :

> « *Le 5, ils préviennent les citoyens, le 6 ils parlent des problèmes créés, des détritus, le 7 ils disent que ce sera nettoyé. Mais ils n'évoquent pas la raison pour laquelle un million de personnes se réunissaient là pour une célébration. (...) Par exemple, j'ai lu des gros titres tels que « la Ville assiégée ». Enfin, « la Ville assiégée » : qui écrirait ça ?* »[211]

Outre la critique classique qui porte sur la structure des rapports de propriété dans le champ médiatique, le désaveu de la presse indienne par les militants dalits passe par la critique de l'un des fondamentaux de l'activité journalistique : l'angle. Le choix d'un *angle*, soit la décision de s'appesantir sur certains aspects d'un sujet plutôt que sur d'autres est aux fondements du travail du journaliste. Il s'agit d'une étape rendue nécessaire par le temps et l'espace impartis qui lui sont imposés. Comme le présente Denis Ruellan, qui s'est intéressé dans plusieurs travaux à la pratique journalistique, il s'agit d'une *« routine journalistique de préconstruction qui permet une organisation anticipée du saisissement de l'information et une présentation rationalisée de celle-ci »* (Ruellan 2006, p. 385). Dans l'exemple précédemment cité, l'angle choisi par l'un des plus grands quotidiens nationaux et dénoncé par Manoj est celui d'une « *anticipation négative* », celle des dégâts matériels causés par le

[210] « Stūpa » est un terme sanskrit qui peut être traduit par « reliquaire ». À l'origine un tumulus renfermant une relique du Bouddha, il s'agit plus globalement d'un monument en forme de dôme qui commémore sa mort.
[211] Entretien réalisé à Mumbai le 10 décembre 2014. Traduction de l'extrait suivant : *« on the 5th, they warn the citizens, on the 6th they talk about the problems created, the garbage, on the 7th they say it will be cleaned up. But they don't address why about one million people would gather there to celebrate. (...) For instance, I have read headlines such as « City under Siege ». I mean, « City under Siege » : who would write that ? »*

rassemblement massif de personnes issues des castes répertoriées au cœur de Mumbai. C'est ce système de préconstruction qui est remis en cause par les discours des médiactivistes dalits, et qui peut être interrogé par le discours académique.

L'importance de l'analyse de l'écriture en tant que fonction structurante de l'activité journalistique a déjà été soulignée par plusieurs travaux (voir notamment Ringoot (ed.) 2005). L'angle choisi par un journaliste pour traiter d'un sujet est central car il est l'un des révélateurs du « *contrat de lecture* » (Veron 1985) construit par les médias en interaction avec leur public. Le choix d'un angle, sans être signifié, se déduit à la lecture. Il s'agit d'un acte de « *pré-rationalisation* » (Ruellan 2006) qui permet de faciliter la réception de nouvelles informations. La métaphore du *cadre*, empruntée à la sociologie goffmanienne, est ici appropriée : semblable au procédé photographique, le journaliste choisit par son « cadrage » d'exclure une partie de la réalité dans laquelle s'inscrit l'événement traité (Goffman 1991). Le choix de ces cadres est soumis à l'exercice de l'objectivité du rédacteur[212], qui ne fait pas office de rempart contre les préjugés ou le sens commun. Comme le suggère Érik Neveu, l'appréhension de l'angle journalistique peut s'enrichir de l'analyse rhétorique proposée par Roland Barthes, et plus précisément de la notion d'*inventio* qui désigne la collecte de *topoï*, de lieux communs, comme une étape nécessaire à l'intelligibilité discursive d'une idée (Erik Neveu 2013). Le recours à *l'inventio* implique en effet la mobilisation de matrices interprétatives, voire de prénotions et stéréotypes qui sans désarçonner le lecteur lui rendent le fait traité plus abordable (Barthes 1985).

Le rappel de faits génériques de ce type, l'intégration d'une actualité à une série de lieux communs, permet de la rendre plus compréhensible, quitte à renforcer des stéréotypes préexistants (voir à ce titre l'analyse de la « crise des banlieues » en France faite par Patrick Champagne (Champagne 1991). Avant de plonger plus avant dans les salles de rédaction et les modalités de fabrication de ces cadres, revenons sur un cas d'étude fondateur, dont l'importance est d'autant plus grande qu'il a été l'un des premiers vecteurs de mobilisation de médiactivistes dalits, en ligne comme hors-ligne.

[212] Au sujet de l'objectivité comme élément de référence de l'écriture journalistique, voir entre autres (Tuchman 1972).

II. Militants dalits et médias de masse : une difficile réconciliation

A. Étude de cas : le massacre de Khairlanji

1) Un massacre à l'origine de la première vague dalit de mobilisation en ligne

Le 29 septembre 2006, dans le village marathi de Khairlanji, quatre membres d'une famille dalit ont été tués. Surekha Bhotmange, ses deux fils et sa fille, ont été humiliés, mutilés, violés, puis mis à mort à coups de hache et de chaînes de vélo au cœur du village, dans un déchaînement de violence orchestré par une poignée de membres d'une caste dominante d'agriculteurs, celle des Kunbis ; sous les yeux de la communauté locale, mais aussi du mari et père des victimes. Leurs corps ont été retrouvés le lendemain, dans le lit d'un cours d'eau voisin (Bavadam 2006). Dans un contexte d'importantes tensions intercommunautaires, ce massacre - car il n'est d'autre terme pour qualifier ce quadruple meurtre – a pu être lu comme un rappel à l'ordre (NDTV 2006). En effet, il a été l'aboutissement d'un long conflit entre la communauté Kunbi et Surekha Bhotmange, autour de la confiscation d'une partie du terrain qui revenait de droit à sa famille. Cette mise à mort rappelle les réprimandes haineuses, en forme de mises en garde collective, auxquelles s'exposent les communautés marginalisées qui cherchent à s'émanciper (Teltumbde 2007).

Trente-huit hommes ont initialement été arrêtés, avant qu'un procès n'aboutisse deux ans plus tard à la condamnation pour homicide de huit d'entre eux, dont six à la peine capitale - peine commuée en vingt-cinq ans d'emprisonnement en juillet 2010 par la Haute-Cour de Mumbai (BBC South Asia 2010). Le dossier judiciaire est lui-même devenu une affaire complexe, dans lequel se mêlaient esprit de communauté et honneur de castes, rumeurs de corruption de médecins, mise en cause d'officiers de police et d'hommes politiques de renom (Teltumbde 2010a).

Plusieurs semaines de mobilisation emmenée par des militants dalits régionaux suivirent, accompagnées de nouveaux actes de provocations et violences intercommunautaires (nous pouvons entre autres citer la dégradation d'une statue d'Ambedkar à Kanpur [Uttar Pradesh] quelques semaines plus tard, à l'origine d'une série d'émeutes). Les manifestations initiales, qui eurent lieu au Maharahstra, à Vidarbha et Nagpur, ont été la cible de répressions violentes. Ce traitement judiciaire discutable, accompagné de violences policières, a nourri

une critique violente de l'État et de sa dimension castéiste par des intellectuels dalits (EPW 2006).

Au-delà du feuilleton judiciaire qui a suivi le massacre de la famille Bhotmange, son traitement médiatique a été le révélateur des rouages et habitudes de cadrage de la presse indienne. Ce cas s'est d'ailleurs imposé comme l'une des principales références traumatiques des médiactivistes dalits qui, au cours des entretiens, ont souvent fait le parallèle entre ce cas et l'émoi national suscité par l'affaire Nirbhaya, en décembre 2012[213]. De fait, la couverture initiale de l'affaire par la presse locale a non seulement été pauvre, mais s'est approchée d'une campagne de désinformation. Il a fallu attendre un mois et la publication dans l'édition nationale du Times of India d'un reportage signé par la journaliste américaine Sabrina Buckwalter, titré « *Just another Rape Story* », pour que la machine médiatique se mette en marche. Buckwalter choisit d'ailleurs de conclure son article en soulignant le manque d'intérêt des médias indiens pour cette affaire :

> « *Le faible intérêt que les médias avaient pu manifester lorsque les corps ont été repêchés d'un canal a désormais presque entièrement disparu.* ***Apparemment, il ne s'agit que d'une histoire de crime comme une autre aujourd'hui en Inde.***[214]» (Buckwalter 2006).

Buckwalter s'en prend ici au caractère routinier, à la dimension non-évènementielle de ce cas dans la presse indienne. En effet, les quelques articles publiés dans les journaux locaux au moment de l'affaire se contentaient de rappeler en quelques lignes le contentieux de propriété qui opposait la famille Bhotmange à la communauté dominante locale, lorsqu'ils ne mettaient pas en avant les propos d'officiers de police accusant Surekha Bhotmange d'avoir provoqué cette réaction en entretenant une relation extra-conjugale avec un notable local. C'est par exemple ce qu'a fait le journal régional de référence, Lok Mat (Teltumbde 2010b), sans enquête ni remise en question du rapport médico-légal initial - qui aux vues des

[213] En décembre 2012 à New Delhi, une étudiante de vingt-trois ans est torturée et violée en réunion dans un bus clandestin avant d'être jetée en bord de route. Elle décède plusieurs jours plus tard des suites de son agression particulièrement barbare. Cette affaire a eu un écho international et suscité un émoi particulièrement fort au sein de la société civile indienne ; pendant plusieurs semaines, des marches, manifestations, prises de paroles publiques ont été ainsi organisées dans les principaux centres urbains du pays. Sans nier l'atrocité du « cas Nirbhaya », les médiactivistes dalits rencontrés ont souligné régulièrement au cours d'entretiens ou de discussions la différence d'échelle des mobilisations qui ont suivi, liée à l'écart de traitement médiatique entre les deux. Au cœur de cet écart, selon eux : la différence de caste entre les différentes victimes, les théâtres urbains et ruraux de ces scènes, et la nature « routinière » des cas d'atrocités à l'encontre des populations membres des castes répertoriées.

[214] NB : la phrase en gras était ainsi mise en exergue dans le texte original. Traduction de l'extrait suivant : « *The little media interest that had surfaced when the bodies where first fished out from a canal has now almost entirely disappeared.* ***Apparently, this is just another crime story in India today."***

photographies des victimes ne pouvaient pourtant qu'apparaître au mieux bancal. Ces photographies ont pourtant joué un rôle fondamental dans la mobilisation qui a suivi.

Prises à l'initiative de l'ONG régionale Manuski[215] lorsque les cadavres ont été retrouvés, elles montrent clairement des marques de mutilations génitales sur les corps des femmes, dont aucune n'a pourtant été relevée ou mentionnée par la presse jusqu'à la parution de ce reportage à charge. Ces images ont pourtant trouvé d'autres voies de circulation, par des canaux militants, et furent à l'origine de la première mobilisation d'ampleur des activistes médiatiques dalits : imprimées et placardées dans les rues, distribuées lors de manifestations et sit-ins, dans la ville de Nagpur, et lors de représentations de théâtre de rue[216] dans les communautés des bidonvilles avoisinants, elles ont rendu l'horreur visible. Surtout, ces images ont été reprises en ligne, suite à la création d'un blog sur la plateforme Wordpress par une poignée d'activistes, originaires des environs de Nagpur. Leur but initial était d'exposer et de viraliser ces images, d'en faire l'iconographie officielle d'un massacre non-reconnu par les institutions de l'espace public dominant. Il s'agit de la première mobilisation d'ampleur en ligne, qui a coïncidé avec la mise en place d'une campagne de pression stratégique. Cela m'a convaincue de me rendre directement à Nagpur, de façon à rencontrer les initiateurs de cette mobilisation. L'un de ceux à l'origine du blog explique ainsi :

> « *Il n'y a eu aucune réaction du public, alors nous avons décidé de recourir aux médias et de manifester. Nous avons utilisé des SMS, puis ce blog a été créé. Nous avons eu recours aux médias traditionnels : posters, tracts… Mais notre principal outil a été les mails… J'ai envoyé environ deux-cents emails à cette période. (…) Khairlanji a réellement été le premier événement au cours duquel les gens ont commencé à utiliser internet pour manifester. À chaque fois que l'on envoyait un email on y mettait l'adresse de ce blog, et ensuite nous avons commencé à apprendre comment « taguer*[217] *» et publier, ce qui nous a aidé à voir cette information publiée sur d'autres plateformes. (…) Les tracts comme les emails ont des limites. Des limites géographiques pour les tracts, et les*

[215] Cette organisation fondée par des militants dalits et qui vise spécifiquement les populations appartenant aux castes répertoriées est basée dans la ville de Pune, au Maharashtra.

[216] Le théâtre de rue, nous y reviendrons plus avant dans ce chapitre, recouvre un rôle à la fois informatif et politique. Des troupes se déplacent pour donner des représentations auprès des communautés les plus marginalisées, souvent illettrées et sans accès aux informations, pour colporter des nouvelles et rendre audible des discours qui ne leurs sont pas accessibles.

[217] En ligne, l'action de « taguer » revient à catégoriser des données grâce à un étiquetage numérique.

emails sont individuels. Un blog n'a pas de frontières. Nous avons créé une bonne combinaison d'activisme en ligne. »[218]

Le partage des images par ces différents canaux et à une échelle jusque-là rarement atteinte, grâce aux outils sociotechniques du web, a nourri trois mouvements. D'abord la mise en place d'actions collectives et surtout leur maintien dans la durée et leur publicisation, soit la concrétisation du lien entre actions collectives et connectives. Ensuite, la viralisation possible d'un sentiment mêlé de colère, d'indignation et de dégout vecteur d'action (Jaoul 2008) à une communauté territorialement éclatée. Ce sentiment a par ailleurs fonctionné comme le déclencheur d'une première vague de mobilisation individuelle par le texte numérique[219]. Enfin l'exacerbation et l'expression publique d'une défiance vis-à-vis des médias de masse. L'un des activistes les plus mobilisés à Nagpur à l'époque, me résumait ainsi la façon dont l'affaire a irrémédiablement marqué le regard qu'il porte sur les journaux indiens : « *lorsque la vérité est sortie, nous avons pu voir que les informations sont fausses et que le système dans son ensemble cache la vérité* [220] ».

2) Khairlanji, source d'hypothèses relatives au fonctionnement interne des rédactions indiennes

De quoi le massacre de Khairlanji fut-il le révélateur ?

D'abord, l'attitude initiale des journalistes locaux – le silence, puis le choix d'un angle remettant en cause la vie et l'honneur de Surekha Bhotmange, peut se lire comme l'expression d'une forme de mépris rattaché à un habitus de caste. Il se matérialise ici par l'imposition sur ce fait divers d'un cadre qui fait écho à un stéréotype ancré dans une grande partie de la psyché sociale indienne et selon lequel les populations dalits ne seraient pas, ou

[218] Entretien réalisé à Nagpur le 11 décembre 2014. Traduction de l'extrait suivant : *« There were no reaction from the public, so we decided to go through the media and protest. We used SMS and then this blog was created. We also went through traditional media: posters, pamphlets… But our main tool then were emails… I sent about 2000 emails at this time. (…) Khairlanji was really the first event when people started using Internet to protest. Whenever we sent an email, we used to put the address of that blog, and then we started learning about tagging and publishing, so it helped us getting that news published on other platforms. (…)*
Pamphlets and emails have both limitations. Geographical limitation for the pamphlet and emails are individual. A blog is without borders. We created a good combination of net activism. »

[219] Un militant rencontré à Mumbai racontait de la façon suivante la manière dont le massacre de Khairlanji et son traitement médiatique l'amenèrent à s'exprimer en ligne : *« At the time of Khairlanji, people wanted us to protest… But I didn't know for me if going down the street was the right thing to do… I was also very young, I was about 18. So I used Orkut and wrote five or six posts. The media and the police weren't doing anything, so we only had the social media… »* (entretien réalisé à Mumbai le 9 décembre 2014).

[220] Entretien réalisé à Nagpur le 12 décembre 2014. Traduction de l'extrait suivant : *« When the truth came, we got to know news are fake and the whole system is hiding the truth. »*

seraient moins vertueuses que les autres catégories de la population[221]. Dans cette logique, le traitement initial de cette actualité était susceptible de se nourrir du sens commun des rédacteurs et de rencontrer celui des lecteurs, habitués à voir être relatés de la sorte des atrocités et crimes de castes. Nous pouvons penser qu'une telle dynamique rédactionnelle ne peut être nourrie que dans un milieu au sein duquel règne une homogénéité sociale relativement forte.

La diffusion de ce traitement sur un territoire donné a pu contribuer à renforcer ces préjugés auprès d'un public sensible à l'autorité visuelle et sociale de la presse et de l'imprimé (Tocqueville 1835)[222]. Or, la réplique des activistes médiatiques dalits a été à cet égard d'autant plus intéressante qu'ils ont misé pour la première fois sur l'autorité visuelle d'une image, renforcée par la nouvelle grammaire permise par les outils sociotechniques du web. Il s'agissait de contrer ce que Mc Luhan désigne comme l'effet « *subliminal* » de la presse, soit l'idée selon laquelle la publication régulière de journaux, de plus en plus nombreux, partageant le même format, le même découpage en colonnes, la même typographie, la même aura de respectabilité, est ce qui a l'impact le plus important sur la façon dont les citoyens envisagent le monde (McLuhan 1969). En effet, les journaux, en couvrant une réalité sociale d'une certaine façon, en lui apposant un cadre, en le mettant en images, contribuent à fabriquer une représentation collective et dominante de cette réalité au sein de la société qui, comme le relève Patrick Champagne, *« même lorsqu'elle est assez éloignée de la réalité, perdure malgré les démentis ou les rectifications postérieurs parce que cette interprétation première ne fait, bien souvent, que renforcer les interprétations spontanées et mobilise donc d'abord les préjugés et tend, par là, à les redoubler »* (Champagne 1991, p. 65).

Outre les préjugés nourris par des habitus de caste différenciés et un milieu que nous pouvons supposer marqué par une forte homogénéité sociale, la lenteur de la réaction des rédactions locales suite à la publication du papier de Buckwalter doit être rapprochée des tensions et rivalités qui existent au sein du champ médiatique, entre les différentes échelles

[221] Ce qui renvoie aux problématiques de la pureté et de l'impureté qui traverse l'ordre social indien.
[222] Alexis de Tocqueville soulignait l'importance de la grammaire typographique véhiculée par la presse, plus encore que le contenu des journaux dans le processus d'uniformisation d'une population, en la détachant de plus en plus de la coutume et de la tradition orale. Robin Jeffrey étoffe dans son ouvrage India's Newspaper Revolution ce constat par une analyse approfondie de l'*anti-Arrack movement* [l'*arrack* est une liqueur qui désigne ici par extension toute forme de boisson alcoolisée], une campagne menée par des femmes contre les débits de boissons dans des communautés rurales de l'ancien État d'Andhra Pradesh, au début des années 1990. Phénomène initialement embryonnaire et ultra-localisé, ces mobilisations ont fait autorité dès qu'elles ont été couvertes par les médias. Or, comme il l'explique dans la lignée de Mc Luhan, l'autorité de ces derniers ne tient pas uniquement dans leur capacité à délivrer une information, mais aussi dans leur autorité visuelle et la durabilité de l'imprimé.

de publication. En effet, l'alignement de la presse locale sur la couverture nationale d'un événement peut souvent entraîner des résistances (Tsurumaki 2010). La réticence des fait-diversiers locaux à se plier à un traitement « vu d'en haut » témoigne d'une crainte face à une baisse éventuelle de leur degré d'autonomie, contrainte supplémentaire apposée sur les groupes de proximité auxquels ils appartiennent et qui sont cimentés par ce qu'Everett Hugues désignait comme des *« guilty knowledges »* (Hugues 1996) - soit ces savoirs inavouables, officieux, nécessaires à l'activité professionnelle quotidienne des membres d'un même microcosme (ici les journalistes en charge de faits-divers, les policiers et magistrats locaux). Tous ces rapports de pouvoir et d'influence ont joué dans les différences de traitement médiatique au cours de cette affaire.

Le cas paroxystique du massacre de Khairlanji en fournit une bonne illustration : le traitement médiatique des informations, le cadre qui est imposé aux évènements doit être interrogé, en écho aux propos des militants. Outre un regard critique posé sur l'expression formelle de la praxis journalistique, il convient désormais de s'interroger quant aux modes de fabrication des cadres médiatiques. Cela implique de s'intéresser aux interactions et enjeux de pouvoir qui traversent les salles de rédaction des grands journaux indiens.

B. « Looking for a dalit journalist »

1) Des populations et un mouvement dépourvus de capitaux

Dans leurs discours, les militants mobilisent plusieurs éléments pour expliquer le manque de visibilité et le mauvais traitement des actualités relatives aux castes répertoriées et au mouvement dalit. Toutes rejoignent l'idée selon laquelle il manque à ces populations les capitaux nécessaires pour éclore, puis exister dans le champ journalistique – et *a fortiori* dans l'espace public.

Le capital économique, d'abord : d'un côté les roupies en poche dont dispose le lecteur, de l'autre les revenus de la publicité pour la quasi-totalité des médias. L'argument énoncé par une partie des militants rencontrés est que ces populations en majorité dépourvues ne constituent pas le lectorat-cible des grands journaux, qui n'auraient par conséquent pas d'intérêt rationnel à faire un travail d'édition susceptible d'aller dans leur direction. Ainsi, il n'y aurait pas de raison d'être surpris ou outré du traitement de ces actualités, puisqu'il s'agirait des conséquences d'une stratégie intégrée à une logique de marché. Ce type de

discours est particulièrement présent parmi les personnels des ONG[223], et entre en résonnance avec les efforts que ces organisations fournissent pour cadrer leurs discours et actions. Leurs départements consacrés aux relations presse, avec des employés habitués à manier les codes syntaxiques du champ journalistique, ont pour but de leur assurer un relai médiatique. Ces acteurs, porteurs de nouvelles manières de faire seraient, avec l'émergence d'une classe moyenne issue des castes répertoriées, à l'origine d'un nouvel intérêt médiatique pour la cause. Le capital culturel ensuite, avec l'idée selon laquelle les journalistes partageraient un habitus commun aux hautes castes et classes aisées, qui implique une grille d'analyse de la société spécifique, et de laquelle les castes répertoriées et leurs problématiques sont exclues.

Ces discours rejoignent les analyses et critiques contre-hégémoniques classiques dans les rangs des activistes médiatiques. Analyser plus avant les dynamiques à l'œuvre au sein du champ médiatique nous invite cependant à relire ces discours à l'aune des modes de production des informations dans les salles de rédactions. C'est la raison pour laquelle j'ai souhaité rencontrer et mener des entretiens avec plusieurs responsables éditoriaux (présents ou passés) d'organes de presse dits « *mainstream*[224] ». En revanche, il ne s'agit ici que d'une ébauche et l'étude des modalités de cadrage des discours journalistiques portant sur les castes répertoriées et le mouvement dalit devra être approfondie. En effet, un tel travail qualitatif n'a pour l'instant pas été mené, et la réflexion présentée ci-dessous ne repose que sur une poignée d'entretiens réalisés auprès d'éditorialistes et journalistes. Cette démarche a semblé nécessaire dans une logique *a minima* de triangulation des discours, sans constituer le cœur de mon travail ; je présente ici ces résultats comme des pistes, dont un prolongement à l'avenir doit être envisagé.

2)L'absence des journalistes dalits dans les salles de rédaction

Nous avons déjà évoqué la non-représentation des communautés dalits dans le traitement des actualités. Or, il est une absence tout aussi symptomatique : celle de représentants des castes répertoriées à l'intérieur des salles de rédaction. Elle est pourtant peu questionnée au sein de la profession. L'un des rares éditorialistes à s'en être emparé est le journaliste B.N. Unyial avec un texte publié en 1996 dans les colonnes du Pioneer, intitulé *« In Search of a Dalit Journalist »* (Unyial 1996). Contacté par un journaliste étranger qui cherchait à

[223] Voir l'entretien réalisé à Delhi en Février 2014 auprès du fondateur et directeur de D-NGO Inter.
[224] Considérés comme tels par les militants.

rencontrer un journaliste issu d'une caste répertoriée, il raconte dans cet article le malaise lié à sa prise de conscience : de journaliste dalit, il n'en connaissait aucun ni de près, ni de loin, même après avoir épluché son carnet d'adresses pourtant fourni. Il n'en existe pas, ou du moins pas publiquement : une absence qu'il n'avait jamais questionnée[225]. Ce constat reste aujourd'hui quasi inchangé (Ashraf 2013). Or, une question demeure. Les écoles de journalisme publiques, à l'instar du Indian Institute of Mass Communication[226] (IIMC), ont l'obligation de suivre la politique de discrimination positive qui vise à garantir la présence d'étudiants issus des plus basses castes sur leurs bancs : où passent les 17% d'étudiants en journalisme que l'on ne retrouve pas dans ce milieu professionnel ? Deux facteurs peuvent expliquer cette disparition : d'abord le fait que ces écoles, comme d'autres instituts universitaires, ne respectent pas la politique nationale de discrimination positive (National Commission for Scheduled Castes 2013). Ensuite, nous devons considérer l'éventualité que les jeunes diplômés issus des castes répertoriées se réorientent à l'issue de leur formation vers le secteur public où un emploi leur sera garanti, au contraire de la sphère médiatique qui reste cloisonnée par des barrières à l'entrée difficiles à franchir.

Parmi elles, le capital social des potentielles recrues, mais aussi de façon plus subtile mais aussi discriminante, l'hexis corporelle de jeunes qui ne sont pas habitués à fréquenter les milieux journalistiques : une manière d'être au monde qui contribue à leur exclusion du champ dès le stade de l'entretien d'embauche. Ainsi Viren, éditorialiste d'un quotidien national anglophone (qui en plus de vingt ans de carrière n'a jamais rencontré de collègue issu d'une caste répertoriée) constatait que pour avoir un poste dans un grand groupe de presse, il fallait *« être né avec les bons atouts »*[227]. Il allait dans le sens d'un ancien journaliste pour la télévision nationale qui décrivait ainsi les rouages des modes de recrutement au sein des groupes de presse indiens :

> « *Tout le système de références au sein des médias mainstream est destiné aux hautes castes. Même les sélections à l'issue d'entretiens se*

[225] B.N. Unyial de résumer ainsi : *« Suddenly, I realized that in all the 30 years I had worked as a journalist I had never met a fellow journalist who was a Dalit; no, not one. And, worse still was the thought that during all these years it had never occurred to me that there was something so seriously amiss in the profession, something which I should have noticed as a journalist. In all these years I have travelled through almost every district of the country in the company of numerous journalists and met hundreds of others in different cities and towns, and yet I did not remember having met any Dalit journalist. »*

[226] Il s'agit de l'école de journalisme la plus importante et la plus réputée, hébergée sur le campus de la Jawaharlal Nehru University, à Delhi.

[227] Dans le texte : *« you have to be born with the advantages ».* Voir l'entretien réalisé à Delhi le 31 décembre 2014.

basent sur les castes : à l'université, dans les médias, il y a toujours une confrontation orale donc ils savent. »[228]

Le parcours de Ravi, un journaliste dalit de trente ans qui a débuté sa carrière au sein d'une grande rédaction avant de créer son propre journal, est à ce titre éclairant. Ravi est originaire d'un village du Bihar et a bénéficié de l'ascension sociale de son père, le premier de la famille à avoir obtenu un emploi de fonctionnaire en tant que greffier dans un tribunal local. Au moment de choisir une voie universitaire, Ravi a choisi de passer le concours d'entrée à l'IIMC qu'il rata une première fois, avant de l'intégrer l'année suivante. Estimant son niveau d'anglais trop faible, il s'est inscrit dans une filière hindiphone. Avec plusieurs années de recul, il évoque un favoritisme des professeurs à l'égard des étudiants de hautes-castes. Surtout, il raconte le malaise qu'a fait naitre en lui sa première expérience dans une rédaction. Il s'agissait d'un quotidien hindiphone influent, réalisant de gros tirages dans l'État du Maharashtra où il a trouvé son premier poste. Voici la façon dont il décrit son arrivée au journal :

« *Quand je suis arrivé, j'ai trouvé beaucoup de castéisme dans les médias : ils [les autres journalistes] vous demandent toujours quel est votre nom de famille et quelle est votre région d'origine. Je me sentais très mal à l'aise. (…) Je me sentais mal à l'aise parce que je ne voulais pas parler de ma caste. Sur mon certificat il est inscrit Ravi Kumar, ce qui est un nom neutre… Mais ils me demandaient « qu'est-ce qu'il y a après Kumar ? », pour savoir d'où je venais. (…)*

J'ai travaillé dans [un premier journal] pour tout juste trois mois. Puis j'ai été choisi par [un deuxième journal], à Aligarh. J'habitais avec dix autres journalistes… À nouveau la question « qu'est-ce qu'il y a après Kumar ? » a émergé. Alors j'ai répondu de façon très directe : « je suis un Dalit ». Alors, personne ne voulait vivre avec moi. Je pouvais les entendre parler derrière mon dos. Il y avait M.S., un Brahmane progressiste, qui est un ami et contre le système de caste. Nous avons habité ensemble pendant un an et demi (…). Je couvrais l'Université Musulmane d'Aligarh : c'est

[228] Entretien réalisé à Delhi le 5 janvier 2015. Traduction de l'extrait suivant : *« the whole system of references within the mainstream media is directed towards the upper-castes. Even the selections during the interviews are based on castes: at university, in the media houses, there is always an oral confrontation so they know. »*

un très gros sujet. Trois personnes ont été choisies pour être promues, et mon nom n'était pas dans la liste. Et M.S. qui était senior n'a pas eu de promotion non plus. Parce qu'il me soutenait. Il était comme un grand frère, comme un gourou pour moi. »[229]

Cet extrait d'entretien rend visibles trois tendances qui se nourrissent les unes les autres et définissent l'expérience des jeunes issus des castes répertoriées au sein du champ journalistique. D'abord, l'entre soi qui marque ce milieu, exprimé par un questionnement poussé et vécu comme particulièrement intrusif au sujet des origines sociales des nouvelles recrues dans les rédactions. Ensuite, l'expression par ce jeune journaliste d'un malaise, du sentiment de ne pas se sentir à sa place, et qui fait écho à ce que Bourdieu désignait comme « *l'habitus des dominés* » (Bourdieu 1979). Ce ressenti entre ici en collision avec un parcours exemplaire, qui ne laisse pas de place à un sentiment d'illégitimité professionnelle. Enfin, cette confrontation entre la conviction d'avoir la même valeur professionnelle que les journalistes de hautes castes et la manifestation répétée d'un entre soi contribue à renforcer un malaise personnel préexistant, pour aboutir à une troisième tendance : l'impression qu'il existe un plafond de verre dans la profession pour les journalistes issus de basses castes.

Plusieurs stratégies peuvent résulter de cette combinaison. L'entrée dans une carrière d'activiste en-dehors de la sphère médiatique dominante, à l'instar de la voie choisie par Ravi qui a décidé de démissionner pour mettre sur pied une gazette militante ; choisir de masquer ses origines sociales et mentir sur sa biographie ; enfin, suivre une logique rationnelle d'évitement du milieu médiatique et d'ascension sociale par la fonction publique. Toutes contribuent à bouter hors du champ journalistique les jeunes issus des castes

[229] Entretien réalisé le 25 janvier 2015, à Delhi, dans les minuscules locaux du magazine militant qu'il a monté – dans un quartier populaire du centre de la mégalopole, à l'entresol d'un immeuble familial, au-dessus d'une petite épicerie. Traduction de l'extrait suivant : *« When I arrived, I found a lot of castism in the media: they always ask you about your surname and regions of origin. I was feeling very uncomfortable. (…)*
I felt uncomfortable, because I didn't want to talk about my caste. On my certificate, it is written Ravi Kumar, which is a plain name… But they were asking me « what after Kumar ? », *to know where I was from[229]. (…)*
I worked in [newspaper A] for just three months. Then I was chosen for [Newspaper B][229], in Aligarh. I was staying with ten other journalists… Again the question « what comes after Kumar » *came. So, I answered bluntly* : « I am a dalit ». *And then, no one wanted to live with me. I could hear them talking behind my back. There was M.S., a liberal brahmin, who is a friend and against the cast system. We lived together for one and a half year. (…) I covered the Muslim University in Aligarh : it is a very big beat. Three people were chosen to be promoted, and my name wasn't in the list. And M.S., who was our senior wasn't promoted either. Because he supported me. He was like a big brother, a guru for me. »*

répertoriées, pour lesquels la *doxa* et l'*illusio* de ce milieu apparaissent difficilement intégrables[230] (Bourdieu 2000).

Ces différentes options font écho aux stratégies de gestions des stigmates telles que les décrit Erving Goffman (Goffman 1975). Dans ce milieu, la caste d'origine marquée par le nom voire la manière d'être au monde des individus, peut être camouflée par les acteurs, ou portée de façon honteuse et aboutir à un abandon résigné de la carrière journalistique. Cependant, ce stigmate peut aussi être retourné, et aboutir à l'investissement de nouvelles formes de médias militants et communautaires.
La parole dalit ne peut être portée par des membres de la communauté au sein des rédactions des médias de masse. Dès lors, quelles dynamiques internes aux salles de rédaction vont procéder au déploiement de cadres spécifiques lorsqu'il s'agit de traiter ces actualités ?

3) Travail de cadrage au sein des rédactions

Tout d'abord, précisons que nous utiliserons comme référence la définition des cadres médiatiques proposée par Todd Gitlin. Ils seront donc appréhendés en tant que *« modèles tenaces de connaissance, interprétation et présentation, de sélection, accentuation, et exclusion, par lesquels les créateurs et manipulateurs de symboles organisent systématiquement le discours, qu'il soit verbal ou visuel. »*[231] (Gitlin 1980, p. 141-142).

L'idée que des cadres sont apposés sur des faits d'actualité est souvent considérée comme un acquis. Une grande partie des articles sur le sujet sont le fait de politologues, et reposent sur un traitement quantitatif des types de cadres employés par la presse. Cette méthodologie implique de rattacher certains vocables à une typologie de cadres prédéterminés –

[230] Reprise ici des termes employés par Pierre Bourdieu dans sa présentation de la dynamique des champs. L'*illusio* fait référence à l'idée que l'investissement personnel et émotionnel d'un agent au sein d'un champ lui apportera des bénéfices ; la *doxa* découle de *l'illusio,* de cette idée que le jeu en vaut la chandelle, et définit un « univers de présuppositions tacites », principes organisateurs du champ en question. En d'autres termes, la doxa peut être comprise comme l'ensemble des choses considérées comme « allant de soi », et qui va déterminer ce qui constitue un sujet digne d'intérêt ou non dans un certain milieu.
De la même façon que Bourdieu parle « d'inconscient scolaire », nous pouvons parler « d'inconscient journalistique ». Il mentionne de la sorte cet insconscient qui détermine l'ensemble de faits qui « s'entendent à demi-mots », de choses qui *« vont sans dire, qui ne sont pas les moins essentielles, comme ce qui, à un moment donné du temps, mérite ou ne mérite pas discussion, ce qui est important et intéressant (un « beau sujet » ou, au contraire, une idée ou un thème « banal » ou « trivial »).* À l'instar des hiérarchies imposées dans les esprits par la table des matières des manuel scolaires, la priorité journalistique accordée à certains sujets et leur mode de traitement rejoignent des « classements » et des « principes de division », qui deviennent l'enjeu de luttes cognitives. Or, *« dans un univers où les luttes pour la connaissance sont aussi des luttes pour la reconnaissance, elles visent à légitimer les hiérarchies ou à les mettre en question, à les renverser ; et elles ont pour enjeu la conservation ou la transformation de l'ordre cognitif établi »* (Bourdieu, 2000).
[231] Traduction personnelle du texte original suivant : *« media frames are persistent patterns of cognition, interpretation, and presentation, of selection, emphasis, and exclusion, by which symbol-handlers routinely organize discourse, whether verbal or visual. »*

notamment sur la base des travaux de David Snow (Snow et al. 1986) – et de voir émerger le prisme dominant sous lequel la presse *mainstream* présente ces actualités. Pourtant, la façon dont ces cadres sont construits reste peu évoquée. Au cours d'une conférence, lorsque je posai la question à un chercheur travaillant sur le traitement médiatique d'une série de scandales ayant émergé sous l'ère Berlusconi, il me répondit en un haussement d'épaule et avec certitude que la clémence des publications italiennes ne pouvaient que résulter de leur proximité financière avec le pouvoir politique. Or la logique de cet argument n'en assure pas l'évidence, et s'intéresser aux cadres apposés sur les faits d'actualités implique d'interroger d'une part la façon dont ces cadres émergent à l'échelle de l'espace public et du champ journalistique, puis à l'échelle des salles de rédactions et des interactions entre journalistes.

Au niveau macro-social, il existe plusieurs déterminants possibles à l'élection de cadres journalistiques. D'abord les grands organes de presse se doivent par nature de répondre à une recherche constante de maximisation du nombre de lecteurs, dans un système économique régi par une logique de rentabilité fragile. La dynamique des champs se trouve en effet exacerbée par la donnée économique centrale qui fait que le prix des journaux ne couvrant pas leur coût d'impression, leur destin se trouve *de facto* lié à la publicité et ses revenus (Wayne 2003). Qu'il s'agisse en Inde des médias nationaux anglophones ou des grands tirages régionaux vernaculaires, ils sont marqués par les enjeux et limitations rattachés à leur statut de médias *omnibus*, qui *« se doivent d'éviter méthodiquement tout ce qui peut choquer et rejeter une fraction de leur public actuel ou potentiel, c'est à dire au premier chef les prises de position proprement politiques (...) ; à l'exception toutefois de celles qui peuvent être aperçues comme les moins politiques, c'est à dire les déclarations officielles* » (Bourdieu 1979, p. 516). Il est donc plus aisé pour les médias de masse de se reposer sur le traitement de faits omnibus, *« de nature à intéresser tout le monde, qui (...) ne doivent choquer personne, qui sont sans enjeu, qui ne divisent pas, qui font le consensus, qui intéressent tout le monde mais sur un mode tel qu'ils ne touchent à rien d'important »* (Bourdieu 1996, p.16). S'emparer de tels sujets ou bien traiter d'une façon consensuelle et aplanie des faits d'actualité, contribue au maintien d'un lectorat et d'un *statu quo* dans la représentation des acteurs sociaux au sein de l'espace public dominant. Ainsi, présenter des éclats de violence dont sont victimes des personnes issues de la communauté *dalit* de façon strictement factuelle et concise, ou en questionnant la respectabilité des victimes comme dans l'affaire Khairlanji, revient à flatter une forme de sens commun et à ancrer un peu plus dans la psyché collective une image prédéfinie de ces populations. Nitin, ancien journaliste

pour un grand quotidien national, puis pour la télévision présentait ainsi le traitement médiatique des actualités dalits :

> « *Les médias mainstream couvrent les atrocités dalits. Ils parlent de Khairlanji et tout ça… Parce que parler des atrocités ne menace pas l'hégémonie des hautes castes. Cela permet de nourrir de bons sentiments, cette idée que l'on a de l'empathie envers eux et caetera. (…) Les actualités dalits devraient être autour des revendications, pas des atrocités. Les revendications dalits sont totalement passées sous silence par les médias, pas les atrocités. Ces nouvelles les démoralisent.* »[232]

De plus, il importe pour les grands médias de s'adresser à un lectorat prédéfini, qui se reconnaîtra dans les actualités traitées et l'angle choisi. Viren, déjà cité, soulignait ainsi au cours d'un entretien l'importance du *« PLU factor »*, une expression qu'il reformula rapidement face à mon air étonné : *« you know, the People Like Us factor »* ; soit cet enjeu qui pousse les journalistes à choisir les Unes et les angles qui permettront aux lecteurs de se sentir les plus directement concernés, de s'identifier aux actualités présentées et à leurs protagonistes. Nous retrouvons à nouveau ici la dynamique des champs mise en avant par Bourdieu dans la Distinction, lorsqu'il explique que *« l'offre exerce toujours un effet d'imposition symbolique »* et que s'impose un *« principe d'homologie fonctionnelle et structurale qui fait que la logique du champ de production et la logique du champ de consommation sont objectivement orchestrées »* (Bourdieu 1979, p. 256-257).

Enfin, l'émergence de cadres communs aux divers organes de presse, et qui s'imposent sur des faits d'actualité, s'explique en partie par l'organisation de la production journalistique. En effet, les conditions de travail sont souvent très similaires d'une rédaction à l'autre, ce qui contribue à expliquer la similarité des couvertures, titres et illustrations visibles dans l'espace public. Les journalistes, comme tous les acteurs d'un même champ partagent ainsi *« une manière particulière, mais constante, d'entrer en relation avec le monde »* et il existe dans ce champ comme dans tous, des phénomènes de convergence, des *« communautés d'inspiration »* (Bourdieu 2003, p. 206). Lorsque Pierre Bourdieu demande à un journaliste

[232] Entretien réalisé le 8 janvier 2015 à Delhi. Traduction de l'extrait suivant : *« The mainstream media are covering dalit atrocities. They are talking about Khairlanji and all… Because talking about atrocities doesn't threaten the upper-caste hegemony. That provides this good-feeling, this idea that we sympathize and so on. (…) Dalit news should be about assertions, not atrocities. Dalit assertions are blacked out by the media, not the atrocities. These news demoralize them. »*

la raison pour laquelle il classe les informations de telle ou telle manière en une de son journal, la réponse ne tarde jamais : « c'est évident ! ». Or cette « évidence » est avant tout le fruit d'un habitus, d'un acquis dont le dépositaire a tendance à estimer qu'il s'agit de la manière « naturelle » d'appréhender le réel. Cette homogénéité dans la vision du monde partagée et les conditions de production de l'information tend à éclairer la façon dont un cadre est apposé, puis imposé sur un fait d'actualité : par une réaction en chaîne horizontale, d'une rédaction à une autre, notamment par l'exercice de la revue de presse, qui contribue à dicter la hiérarchie des titres et des faits sociaux à traiter (Gitlin 1980)[233].

D'autres déterminants permettent de comprendre les modes de formation des cadres apposés sur les faits d'actualité : les dynamiques internes et les rapports de pouvoir au sein des salles de rédaction, qui peuvent être analysés dans une perspective microsociologique. L'apport de la sociologie pragmatique est dans ce domaine intéressant, grâce à l'analyse de la production de réflexivité qu'elle propose. Les travaux de Cyril Lemieux sur la presse en sont des références, qui mettent en exergue l'importance de la subjectivité journalistique ainsi que les « raisons d'agir » des journalistes (Lemieux 1997) (Lemieux 2010). Sur la base d'une structure analytique déclinée en trois « grammaires » tacites qui découlent des interactions qu'ont les journalistes avec leur environnement[234], il complète l'analyse bourdieusienne des médias, qui par endroit pèche par déterminisme. Lemieux souligne ainsi l'importance du processus de formation des discours qui repose en partie sur la gestion par les acteurs de leurs interactions quotidiennes. Cette démarche permet de s'éloigner du mythe des journalistes « *libres ou assujettis* » pour développer une réflexion autour de ce qui façonne leur travail quotidien, entre expression de la subjectivité de chacun, résistance aux cadrages imposés, et négociations permanentes avec leur environnement (Tsurumaki 2010).

Dans les rédactions indiennes, il existe cependant des journalistes qui à défaut d'être issus de caste répertoriée, sympathisent avec la cause du mouvement dalit et sont conscients du manque de représentation de ces communautés dans leurs colonnes. Souvent, ils doivent élaborer des stratégies auprès de leurs collègues et hiérarchie, s'ils veulent traiter ces sujets.

[233] Pour reprendre l'expression de Gitlin, « *stories spread horizontally* ».
[234] La *grammaire des interactions publiques* des journalistes avec leurs sources, marquée par un impératif de distanciation ; la *grammaire des interactions privées* avec leurs sources, le lieu d'établissement d'une confiance et d'un rapport privilégié ; la *grammaire de la réalisation*, enfin : qui façonne les cadres de ce qui peut / doit être publié dans le cadre d'une presse capitalistique (marquée par la nécessité d'une relative bonne entente avec les acteurs économiques de poids).

Viren racontait ainsi l'importance des manœuvres à mettre en place non seulement pour « *séduire* » son lectorat, mais aussi pour convaincre ses collègues et le reste de la rédaction. Deux grandes manières de présenter les sujets de façon à ce qu'ils soient publiés semblent s'imposer : choisir un angle voyeur, souvent appuyé sur un fait-divers qui doit briller par sa nature exceptionnelle, de façon à attirer l'attention du lecteur ; ou bien traiter un sujet qui repose sur une actualité internationale. Il explique ainsi de quelle façon rendre *« sexy »* un sujet en lien avec ces actualités:

> « *Si je dois faire un papier sur les minorités -car je suis sensible à ces sujets- je dois élaborer une stratégie, pour rendre le thème sexy à leurs yeux et à nos lecteurs yuppies. Parce que ce sont eux qui orientent le marché. (…) Par exemple, pour l'histoire du Royaume-Uni*[235] *: la communauté dalit s'est battue et une loi a été votée. Il y avait un angle sexy évident, qui était « l'Angleterre l'a fait ». Mais dans le cas d'une atrocité, il y aurait un bâillement… Vous savez, ces choses arrivent tout le temps. Ou bien il devrait y avoir quelque chose de véritablement choquant à son sujet. Même pas nécessairement quelque chose qui mènerait à la mort, mais… quelque chose comme devoir manger ses excréments et tout ça.*[236] *»*

Viren emploie lui-même le terme de « stratégie », qui implique une logique de coordination d'arguments et des acteurs en présence dans la rédaction, dans le but de rendre attractif un fait d'actualité aux yeux de ceux qui constituent les moteurs du marché. Ainsi l'angle *« évident »* de la loi passée par le Parlement britannique, s'est imposé du fait de l'image d'un pays occidental dans lequel vit un large pan de la diaspora, chantre d'un modèle de société néo-libérale vers lequel tend l'élite indienne et urbaine (les fameux *« yuppee readers »*) depuis le début des années 1990. Le traitement des atrocités apparaît plus complexe, sous l'effet conjoint de leur dimension routinière, de leur effet de proximité (Ratnamala 2012a), et de l'incapacité pour les lecteurs de haute-caste de s'y

[235] Il fait ici référence à un article qu'il a rédigé au sujet d'une loi votée au Parlement Britannique et qui condamne la pratique de l'intouchabilité, en avril 2013.

[236] Entretien réalisé à Delhi le 31 décembre 2015. Traduction de l'extrait suivant : *« If I have to do something on minorities, because I am sensitive about those issues, I have to elaborate a strategy, to make the topic sexy to them and to our yuppy readers: because they are those orienting the market. (…) For instance for the UK story; the dalit community struggled and a bill was passed. There was an obvious sexy angle, which was « Britain did it ». But in the case of an atrocity, there would be a yawn, you know those things happen all the time. Or there should be something really shocking about it. Not even something necessarily leading to death, but… something like having to eat excreta and all. »*

identifier. Dès lors, comment construire un problème de société sur la base de ces actualités « plates » tant pour les rédacteurs que les lecteurs ?

En surimpression de cet entretien, nous pouvons citer Patrick Champagne qui expose comme suit les mécanismes de construction des problèmes sociaux dans le champ journalistique :

> *« Le champ journalistique opère un véritable travail de construction qui dépend très largement des intérêts propres à ce secteur d'activité.*
> *On pourrait presque dire que l'énumération des « malaises » dont parlent les médias constitue surtout une liste de « malaises pour journalistes » aux deux sens de l'expression, c'est à dire d'une part les malaises dont la représentation publique a été explicitement fabriquée pour intéresser les journalistes et d'autre part les formes de malaise qui, spontanément, attirent les journalistes parce qu'ils sont « hors du commun » ou dramatiques ou émouvants et répondent ainsi à la définition sociale, commercialement rentable, de l'évènement digne de faire « la une » des médias. »* (Champagne 1991, p. 65).

On retrouve dans le discours de l'éditorialiste cette importance du « hors du commun », rentable, et capable de provoquer un malaise transformable en bénéfice éditorial : dans le cas des atrocités, une hiérarchie atypique semble se mettre en place, dans laquelle la mort passe après l'humiliation sensationnelle.

Parfois ces stratégies aboutissent à des échecs. En 2011 Viren avait ainsi rédigé un article au sujet du suicide d'un étudiant dalit à Delhi, sur le campus d'un centre hospitalier et universitaire réputé[237]. À la suite de cette publication, l'un des principaux représentants du mouvement dalit en ligne l'a contacté. Il s'agissait de Vivek, activiste médiatique historique (*voir chapitre 3*), dont les propos à l'égard des médias indiens de masse sont toujours apparus comme très virulents. Le journaliste estime qu'il l'avait contacté « *probablement parce qu'il était conscient [qu'il] sympathisait avec leur cause* ». Et de poursuivre :

[237] Le « All India Institute of Medical Sciences » est le principal centre hospitalier et universitaire de New Delhi.

> « *Il m'a dit qu'il aimerait qu'un article soit écrit… et c'est très triste, mais tout le temps pendant lequel il me parlait je pensais… « Comment je peux élaborer une stratégie pour le rendre sexy à mes collègues ? » À la fin, je n'ai juste rien pu écrire.* »[238]

Deux éléments méritent ici d'être soulignés. D'abord, la position de certains militants semble ambiguë, à l'instar de Vivek qui allie un discours fort de rejet des médias et du mode de représentation des voix qu'ils incarnent, tout en ayant une démarche proactive de prise de contact avec des journalistes associés à la presse à grand tirage. Ensuite, la nécessité d'élaborer une stratégie, qui s'avère rarement payante au sein des rédactions lorsqu'il s'agit d'aborder des thèmes sous un prisme analytique, une fois dépassé le stade de l'actualité chaude.

Ainsi, le manque de représentation des populations dalits dans les grands médias indiens doit être attribué à la combinaison de trois facteurs. L'absence numéraire de journalistes *dalits* au sein des rédactions ; les impératifs que doivent respecter les médias de masse dans un système capitalistique qui repose sur les revenus de la publicité et l'importance d'avoir un lectorat exponentiel ; enfin, le sens commun et l'habitus des hautes castes qui prédominent dans les rédactions, dont les journalistes estiment qu'ils sont prédominants chez leurs lecteurs, et qui nourrissent l'imposition de cadres victimaires ou péjoratifs sur les actualités relatives à ces populations.

Quelle solution envisager à ce manque de représentation ? L'équivalent d'une Kerner Commission, dont le rapport de 1968 a mis en avant la corrélation entre le degré de violence interraciale aux Etats-Unis et le manque de diversité dans les salles de rédaction (Harris et Wilkins (eds.) 1988) ? Un suivi éthique sur le modèle de celui qu'exerce l'American Newspaper Society par rapports publics interposés ?

Dans la situation actuelle, la présence de journalistes dalits dans les rédactions est encore trop faible pour qu'une association de défense et mobilisation communautaire au sein du champ médiatique puisse se mettre en place[239]. En revanche, dans la lignée d'un activisme médiatique contre-hégémonique qui remonte à des décennies, des publications militantes ont fleuri, tournées vers un espace public dalit qu'elles ont contribué à développer.

---

[238] Entretien réalisé à Delhi le 31 décembre 2014. Traduction de l'extrait suivant : *« He told me he would like a story to be written… and this is very sad, but all the time he was talking to me I was thinking how can I strategize to make it sexy for my colleagues? In the end, I just couldn't write anything. »*

[239] Sur le modèle de la « National Association of Black Journalists » aux Etats-Unis, par exemple.

III. Le mouvement dalit : histoire d'un investissement médiatique militant

Leur absence au sein des salles de rédaction et le manque de représentation des voix des membres des populations issues des castes répertoriées contribuent à faire de ces dernières et du mouvement dalit des objets du discours médiatique au sein de l'espace public dominant. Pour employer l'expression de Patrick Champagne, ces populations demeurent « parlées » plus qu'elles ne parlent (Champagne 1991)[240]. L'une des possibilités qui s'offrent à elles pour tenter de rétablir un équilibre dans l'espace public dominant est de créer leur propre espace médiatique. C'est la voie qu'a suivi le mouvement dalit depuis des décennies, et qui s'est renforcée sous l'impulsion ambedkariste.

A. L'ambedkarisme et les médias : la promotion d'un projet politique

L'émergence d'un lectorat assidu au sein d'une communauté suit le schème logique suivant : une fois un seuil critique d'alphabétisation atteint, les lecteurs potentiels doivent pouvoir se payer le journal ; puis avoir envie de le lire. Or, au-delà de la capacité de lire et de l'investissement technologique de production et de diffusion de la presse, l'engagement politique des lecteurs est un maillon essentiel de la chaine. On retrouve cette séquence chez les populations issues des castes répertoriées, parmi lesquelles la croissance du niveau d'alphabétisation a contribué au développement d'une élite éduquée et largement politisée – dynamique renforcée par la mise en place de discrimination positive dans les universités. En effet, le taux d'alphabétisation parmi elle a connu une croissance nette au cours des cinquante dernières années : pour passer de 10,27% en 1961, à 21,38% en 1981, à 37,4% au milieu des années 2000 (Guru et Chakravarty 2005). L'importance des campus universitaires en tant qu'espaces d'introduction à la politique et à l'engagement militant pour les membres de notre panel d'enquêtés en fournit d'ailleurs une bonne illustration. La combinaison de ces deux dynamiques génère au sein du public concerné un sentiment de manque de représentation, ainsi qu'une nouvelle appréhension des barrières à l'entrée de

[240] Il explique ainsi, au sujet de la formation médiatique de la « crise des banlieues », la façon dont les populations qui font l'objet des articles se trouvent dépossédées de leur réalité transformée en fait médiatique : *« Lorsque ce sont des populations marginales ou défavorisées qui attirent l'attention journalistique, les effets de la médiatisation sont loin d'être ceux que ces groupes sociaux pourraient en attendre car les journalistes disposent en ce cas d'un pouvoir propre de constitution particulièrement important, la fabrication de l'évènement échappant presque totalement à ces populations. »*

l'espace public : désormais perçues, et appréhendées comme difficilement franchissables (Jeffrey 2000).

1) Soutenir la stratégie médiatique d'Ambedkar

Avant même l'Indépendance, l'histoire de la presse et celle des courants politiques en Inde ont été très liées. Le Parti du Congrès a bénéficié de la bienveillance de médias de masse qui lui étaient très largement favorables (Mazumdar 1993). Majoritairement perçu par les militants comme un parti dirigé par et pour les hautes castes, qui malgré des décennies au pouvoir n'a que très peu œuvré à l'amélioration du sort des basses castes, le Congrès cristallise des critiques aussi nombreuses que virulentes au sein du mouvement dalit. L'idée d'une forte porosité entre ce monde politique et les médias *mainstream* est appuyée par l'importante homogénéité sociale qui caractérise ces milieux. Le chapeau d'un article consacré à l'ambedkarisme et les médias sur un site militant dalit fournit une bonne illustration de cette virulence (Ratnamala 2012b) :

> « *L'histoire de la presse en Inde est par conséquent l'histoire des journaux dirigés par des hommes du Congrès, l'histoire de la communauté opprimée est négligée et l'histoire des hautes castes est célébrée en Inde. La majorité qui accepte de considérer le Mahatma Gandhi comme un grand journaliste refuse d'évoquer le journalisme d'Ambedkar ou les journaux qu'il a dirigés.*[241] »

Le message est clair : l'exclusion de l'histoire indienne des populations de basses castes et du mouvement dalit est le fait de la connivence entre médias et leadership politique portés par des hautes castes, aux intérêts bien entendus. La mobilisation de la figure de Gandhi n'est pas innocente. Elle renvoie le lecteur aux tensions qui ont existé entre le *Mahatma* et Ambedkar (*voir chapitre 1*), mais aussi à l'importance de la presse dans la dissémination de leur message politique et de leur vision de la société. Ces deux figures historiques ont en effet laissé une empreinte dans le champ médiatique de leur époque. Gandhi a été rédacteur en chef ainsi qu'éditorialiste pendant plus de trente ans et considérait la pratique du

[241] Traduction de l'extrait suivant : *« Hence the history of the press in India is the history of the newspapers run by Congressmen, the history of the oppressed community is being neglected and the history of the upper caste is celebrated in India. The majority which accepts Mahatma Gandhi as a great journalist declines to speak about the journalism of Ambedkar or the newspapers run by Ambedkar. »*

journalisme comme *« un moyen d'explorer la nature humaine dans toute sa palette de couleurs et de nuances »*[242] (Gandhi 1928, p. 286). Son activité journalistique a débuté lors de son séjour en Afrique du Sud et aura été un véhicule essentiel de promotion de sa vision de l'Indépendance (Chaudhary et Bryan 1974). Il a lancé quatre hebdomadaires influents : *l'Indian Opinion*, *Young India*[243], *Navajivan*, mais aussi le titre *Harijan*. Fondé en 1932, ce dernier sera publié dix ans plus tard non seulement en anglais mais aussi en huit langues vernaculaires (Narain 1965). Son but initial était de prendre le relai de *Young India* pour se concentrer sur des problématiques économiques et sociales. Le choix du titre, référence aux populations considérées comme « intouchables » qu'il avait renommées de la sorte (« enfants de Dieu »), était dans ce cadre lourd de sens. Ce journal est souvent considéré comme la première représentation médiatique des voix des populations de basse caste dans l'espace public indien pré-Indépendance.

Or, la seconde partie du chapeau précité dénonce la tendance générale qu'il y a à éclipser Ambedkar et son travail journalistique, y compris dans les travaux qui traitent de la représentation des populations dalits dans l'espace public indien. Pourtant, convaincu de l'influence que peuvent avoir des organes de presse sur la perception des basses castes tant au sein de ces communautés que dans le reste de la société, il fonde dès 1920 le journal marathiphone *Mook Nayak*, auxquels succèderont le bi-mensuel *Bahishkrit Bharat* et le magazine hedbomadaire *Janata* dont la ligne éditoriale appelait à une autre perception de l'ethos dalit. Les titres de ces différentes publications annoncent par ailleurs leur ligne éditoriale, puisqu'ils peuvent être respectivement traduits par : *« le Héros des Sans-voix »*, *« l'Inde exclue »*, et *« le Peuple »*[244]. Tous lui ont servi de porte-voix, aucun ne lui a survécu. Pour Ambedkar, l'investissement de la sphère médiatique correspondait à l'une des facettes de la mise en place de son programme de lutte pour les communautés les plus défavorisées : « *Agitate, Educate, Organise »*. Ainsi il rappelle dans le premier numéro de *Mook Nayak* l'essence inégalitaire de la société indienne, se révolte contre le manque d'accès à l'éducation et ce qu'il perçoit comme un monopole conjoint du savoir et du capital entre les mains des hautes castes, pour conclure sur l'importance de réveiller par l'éducation

[242] Traduction personnelle du passage suivant : *« a means for the study of human nature in all its casts and shades »*.
[243] En mars 1922, M. K. Gandhi est arrêté et condamné par les autorités du British Raj à six ans d'emprisonnement, pour incitation à la désobéissance civile. Trois éditoriaux publiés entre septembre 1921 et février 1922 dans les pages de Young India seront considérés dans son dossier à charge.
[244] La traduction littérale de « Mook Nayak » pourrait ausis être le « leader des sans voix » (« nayak » désignant en Hindi le chef et « mook » ceux qui sont réduits au silence). Une traduction alternative du titre « Bahishkrit Bharat » pourrait quant à elle être « l'Inde excommuniée ».

ceux qu'il appelait encore les *« depressed classes »* (Keer 1997). Confrontées à un manque de moyens lié à la frilosité des investisseurs privés et à la trop faible consistance d'un lectorat encore embryonnaire, ces publications durent mettre la clé sous la porte.

Néanmoins, cette première impulsion et la conviction que l'amélioration des conditions de vie de ces populations passerait aussi par une transformation de leur représentation dans la sphère médiatique, puis dans l'espace public, a fait des émules. Stimulés par l'augmentation du taux d'alphabétisation et du degré de politisation de ces communautés, les rangs des activistes médiatiques dalits se sont étoffés, forts de cet héritage. Ils en ont conservé l'objectif : œuvrer au rétablissement d'un équilibre des voix dans la sphère publique.

2) Rétablir un équilibre des voix dans la sphère publique

Cette nouvelle génération d'activistes agit contre des médias de masse, qu'ils jugent être des véhicules d'une idéologie castéiste, par le cadrage qu'ils imposent à ces actualités. Cette considération les a incités à créer leurs propres médias : essentiellement tournés vers la communauté.

J'ai rencontré plusieurs fondateurs de médias militants, dont l'objectif premier est de rétablir un équilibre au sein de l'espace public indien en publicisant la voix de ces populations, dans une visée ambedkariste d'autonomisation et d'éducation. Tous appartiennent à la nouvelle élite des castes répertoriées, ont bénéficié d'une formation au sein d'une université publique (pas toujours anglophones). Plusieurs d'entre eux ont suivi des études de journalisme ; certains ont même eu un début de carrière dans de grands médias qu'ils ont quittés, marqués par un malaise et l'impression de n'y avoir aucune perspective d'évolution. Ils partagent le même parcours : c'est suite à une première expérience militante – qui si elle ne découle pas d'un héritage familial, est le fruit d'une expérience de rejet dans le milieu universitaire ou professionnel – qu'ils ont décidé de fonder un médium tourné vers la communauté. Tous continuent à s'inscrire dans des réseaux militants, qui constituent d'ailleurs l'une de leurs principales sources d'information[245].

Le parcours de Ravi en est une bonne illustration. Une fois sa démission posée auprès de la rédaction du quotidien qui l'employait alors, il s'est lancé avec cinq étudiants dans une

[245] Ainsi ce patron d'une chaine de télévision ambedkariste basée à Nagpur, qui expliquait diffuser la vidéo d'une manifestation récupérée sur un groupe militant auquel il appartient, et actif en ligne sur l'application *What's App.* Sa chaine n'hésite d'ailleurs pas à appeler ouvertement à manifester (entretien réalisé à Nagpur le 12 décembre 2014).

campagne de résistance contre un parti politique régionaliste xénophobe. C'était en 2008 et le Maharashtra Navnirman Sena (MNS)[246] fondé en 2006 faisait florès en organisant, au nom de la notion de *« fils du sol »*, des manifestations violentes, menaçant les migrants du nord du pays de les chasser par la force s'ils ne déguerpissaient pas au plus vite de cette région prospère, où beaucoup étaient venus chercher des emplois journaliers[247]. Ravi était alors en poste à Aligarh et l'absence de promotion professionnelle cette année encore avait fini de le décourager. Pendant vingt-cinq jours il a mené cette campagne et récolté plus de cinquante-mille signatures à travers le pays pour faire interdire le MNS. Si sa démarche n'a pas eu de résultats, il s'est senti *« apaisé »* en même temps que stimulé par ce travail militant, qu'il avait initié *« en tant que dalit et Indien du Nord »*. Un an plus tard, il s'est installé à Delhi, où encouragé par un journaliste sympathisant, il a lancé en 2010 un site internet exclusivement centré sur les actualités dalit.

Cette initiative lui a permis d'esquiver deux limites auxquelles sont confrontés les médias indépendants, militants et / ou communautaires. Tout d'abord, son site hindiphone lui a permis de s'affranchir des frontières géographiques, qui représentent un obstacle de taille pour des publications papier à faible budget. Puis, la promotion de son site sur une page Facebook dédiée, et vite devenue populaire, lui a permis de bénéficier du soutien financier d'un mécène. Ce dernier, un ingénieur issu d'une caste répertoriée convaincu de la qualité du travail de Ravi a décidé de le soutenir financièrement. Cet investissement correspondait à sa façon de suivre une logique répandue dans les rangs de ceux qui, issus de ces communautés, ont connu une trajectoire de forte ascension sociale : celle de *« rendre à la société ce qu'elle a donnée »*[248]. Popularisée par le leader politique Kanshi Ram, cette éthique du *« pay back to society »* passe par un investissement auprès de son milieu d'origine – une démarche bien analysée par Jules Naudet dans ses travaux comparatifs sur les différentes trajectoires d'ascension sociale en Inde, en France et aux États-Unis (Naudet 2012). Ravi Kumar expliquait ainsi la façon dont ce processus s'était mis en place :

[246] Sur ces sujets, l'extrémisme hindouiste et régionaliste au Maharashtra (incarnée essentiellement par la *Shiv Sena*), se référer notamment aux articles de D.G. Heuzé (Heuzé 2013) (Heuzé 2010).
[247] J'étudiais en 2007 à l'université de Pune et il avait été marquant de voir en quelques jours à peine les chantiers se vider, et les trains en direction de Patna, Ranchi, ou Lucknow repartir surchargés, le plus souvent d'hommes sans famille et affolés. Pendant trois jours, les *goons*[247] du MNS avaient traversé la ville, armés de *lathis*[247] pour assurer le bon déroulement de leur opération ; les riverains punekars[247] claquemurés chez eux jusque dans les vieux quartiers de Laxmi Road, les travailleurs migrants en route vers les gares les plus proches.
[248] Utilisation en anglais de l'expression « *to give back to society* ».

« *Je discutais avec des gens sur le chat… Avec un ingénieur du Madhya Pradesh. Il était très intéressé par notre site internet et convaincu de la qualité de mon travail. Il m'a demandé ce que je voulais faire et je lui ai répondu que je voulais créer un média dalit imprimé. Aucun journaliste professionnel n'en tient un. Il m'a dit qu'il me soutiendrait. Nous ne nous sommes plus donné de nouvelles pendant un an.*

Puis, nous nous sommes rencontrés à Lucknow. Il m'a donné cent-mille roupies et promis un soutien d'un an. Après la sortie du troisième numéro, nous avons à nouveau déconnecté. Nous pouvions compter sur l'élite de la communauté dalit, comme un professeur à JNU. Il a appelé six ou sept personnes et cette fois-ci j'ai reçu 50 000 roupies… De la sorte nous avons pu poursuivre cette publication. (…) Aujourd'hui, nous sommes stables, de nombreuses personnes au sein du mouvement ambedkariste nous soutiennent. (…)

L'argent provient : des abonnements, des donations et des ventes. Quand une crise survient, les douze membres fondateurs du magazine donnent de l'argent. »[249]

L'investissement initial de ce mécène a permis de mettre le projet en place, puis l'investissement intellectuel d'une élite dalit déjà constituée l'a maintenu à flots à plusieurs niveaux : celui de la production de contenu, mais aussi de l'équilibre financier par voie de donation, qui s'ajoute aux achats et abonnements. C'est ainsi qu'est garantie la stabilité minimale qui permet à la publication de rester à l'équilibre. Dans cette situation, il apparaît que la seule façon de ne pas couler ou de croître est de miser sur une augmentation du lectorat potentiel. Or aujourd'hui, cette élite intellectuelle et politisée issue des castes répertoriées demeure trop faible pour garantir une trajectoire de croissance.

[249] Entretien réalisé le 23 janvier 2015, à Delhi. Traduction de l'extrait suivant : *« I was talking with people on the chat… with an engineer from Madhya Pradesh. He was very interested in [the website] and convinced about my work. He asked me what I wanted to do and I told him I wanted to create a dalit print media. No professional journalist is holding one. He told me he would support me. We disconnected for one year.*
Then, we met in Lucknow, he gave me one lakh roupies[249] and promised a one year support. After three published issues, he disconnected again. We could count on the elite dalit community, like a professor in JNU. He called six or seven people and this time, I got 50 000 Rs… So we could continue this publication. (…) Today, we are stable, a lot of people within the Ambedkarite movement are supporting us. (…) The money comes from: subscriptions, donations, sales. When a crisis happens, the twelve founding members of [the magazine] give money. »

Il existe un autre soutien, de nature non financière et souvent passé sous silence, dont bénéficient ces médias communautaires. Les rencontres avec ces activistes et les observations de terrain faites à leurs côtés ont révélé une forte dimension genrée de la pratique militante (*voir chapitre 3*). Il s'agit d'un milieu marqué par une claire surreprésentation des hommes, et l'organisation marginale d'actions collectives ou la mise en place de médias et plateformes par et pour les femmes issues de ces communautés. Or, il importe d'ajouter l'importance du soutien familial qu'apportent les épouses à leurs conjoints. L'épouse de Ravi travaille ainsi avec lui de façon totalement bénévole à la production de contenu pour sa publication[250]. Nous pouvons aussi mentionner l'épouse d'Anoop, qui a renoncé à une grande partie de ses activités militantes après le mariage pour se consacrer à son foyer, mais qui reste un pilier logistique et un relai d'influence important pour les activités de son mari[251].

Sur le long terme, il est donc compliqué pour ces médias de se maintenir à flots. Comme *Mook Nayak* ou *Bahishkrit Bharat* avant eux, ils doivent composer avec une base éditoriale et surtout financière volatile. Un problème que présentait Pierre Bourdieu dans la Distinction, opposant les enjeux auxquels sont confrontés les médias militants, communautaires ou d'avant-garde, à ceux rencontrés par les médias de masse : *« tout oppose ainsi les grands journaux ou hebdomadaires omnibus qui obtiennent l'extension maximale de la clientèle par la neutralisation du produit aux groupuscules ou aux petites revues d'avant-garde, qui témoignent leur loyauté entre leur programme initial soit par une disparition rapide soit par une survie sans cesse suspendue (aux souscriptions, au surtravail des responsables et au dévouement des militants, etc.) »* (Bourdieu 1979, p. 517).

C'est bien au prix d'un travail bénévole régulier, et aux conditions de la fidélité d'un public peu nombreux et de l'existence d'investisseurs extérieurs, que la survie de ces canaux est rattachée. Cependant d'autres voix dalits existent, qui s'expriment depuis longtemps en dehors des canaux médiatiques classiques. Elles contribuent à la création et à la dynamisation d'un contre-espace public à part entière.

[250] Sur ces sujets, se référer à l'ouvrage de Fillieule, le Sexe du Militantisme (Fillieule et Roux (eds.) 2009)
[251] Très active sur Facebook, elle relaie auprès de son réseaux (plus de 3 000 « amis ») non seulement les nouvelles des différents membres de la famille, mais des activités de son mari : les visites de soutiens, collaborateurs, sympathisants y sont notamment documentées et partagées avec des photographies introduites par des statuts enthousiastes. Autant de gestes qui contribuent à illustrer auprès d'une large communauté l'engagement familial et de nourrir leur « capital réputationnel ».

B. D'autres voies d'expression que la voix du journaliste : une tradition de transmission d'expérience

Avec les chants et les poèmes, il existe dans l'histoire du mouvement dalit une tradition de récits de vie ou de réflexions politiques, portée par la littérature populaire dans ses formes orales comme imprimées. Rencontré lors de la commémoration de la mort d'Ambedkar à Mumbai, le 6 décembre 2014, un ancien membre des Dalit Panthers qui a fondé en 2000 sa maison d'édition spécialisée dans les textes militants en marathi et la retranscription de discours d'Ambedkar, cherche à faire connaître ces ouvrages auprès d'un public populaire. Les livres ne coutent qu'une poignée de roupies et comme le précisait l'homme installé au stand voisin :

> « *Vous devez garder en tête que le mouvement ambedkariste est maintenu en vie par les gens simples : le crédit leur revient d'abord, pas aux intellectuels. Ces gens ont commencé à avoir accès aux livres sur Babasaheb avec des évènements comme celui-ci…*[252] »

Les maisons d'édition militantes ont un rôle à jouer ; mais pour les populations illettrées, d'autres vecteurs de disséminations de l'information et de représentation dans l'espace public demeurent nécessaires.

Il est intéressant de relever que si les Dalit Panthers ont échoué à faire éclore une protestation radicale – malgré ce que pouvait laisser entendre leur manifeste, publié en 1972 – ils n'en sont pas moins à l'origine d'un activisme culturel dalit encore vivace aujourd'hui, qui s'est maintenu par la littérature et la poésie (Guru et Chakravarty 2005). Il contribue à nourrir une vocation militante au sein du mouvement. Les Dalit Panthers ont encouragé l'investissement de l'espace public par des poètes et écrivains, dont les pensées étaient relayées par voie de publication dans des magazines socialistes et par leur participation régulière à des conférences dédiées à leur littérature. Eleanor Zelliot mentionnait ainsi l'introduction de Vijay Tendulkar au recueil de poème *Golpitha* du poète dalit Dhasal :

[252] Observation du 6 décembre 2014, à Mumbai (Chaytia Bhoomi). Traduction de l'extrait suivant : *« You have to keep in mind that the Ambedkarite movement is kept alive by the simple people: the credit goes to them first, not the intellectuals. Those people started having access to books on Babasaheb with events like this one… »*

> « *D'après les calculs des travailleurs en col blanc, le « no man's land » débute aux frontières de leur monde, et c'est ici que le monde poétique de Namdeo Dhasal, dans le Bombay de Golpitha, commence. C'est le monde des jours et des nuits, des estomacs vides et à moitié pleins, de la souffrance de la mort ; des soucis du lendemain ; des corps d'hommes dans lesquels la honte et la sensibilité ont été éteintes ; du caniveau qui déborde ; d'un corps jeune et malade, genoux recroquevillés sur le ventre contre le froid de la mort à côté du caniveau ; des chômeurs ; des mendiants ; des pick-pockets ; des ascètes qui renoncent aux plaisirs ; des grands frères devenus boss et maquereaux ; des tombes musulmanes et des croix chrétiennes ; de la star de cinéma Rajesh Khanna et des Dieux qui s'affichent sur les murs craquelés, au-dessus des lits qui grincent.*[253] » (Zelliot 2001, p. 277).

Par un chemin de traverse artistique, littéraire, parfois ancré dans l'oralité, des « no-man's lands » sont rendus visibles.

Dans ces registres pratiques et symboliques, le chant recouvre une dimension primordiale des expressions militantes. Des chanteurs ou poètes itinérants vont de place en place, transmettent information et mots d'ordre. Il s'agit non seulement d'un instrument mémoriel, mais d'une pratique qui contribue à souder une culture militante régionale, circonscrite par une langue vernaculaire. Nous pouvons par exemple citer les Shinde, père et fils, dont un jeune militant ambedkariste vantait les *« chants populaires [qui] ont donné espoir aux masses dalits »*[254], ou aujourd'hui encore les chants de protestation en marathi de Sambhaji Bhagat. La culture du chant militant au sein des communautés dalits n'est cependant pas circonscrite au Maharashtra et se retrouve sur la quasi totalité du territoire indien[255]. Un militant étudiant rencontré sur le campus de l'Université Osmania à Hyderabad, qui chante quant à lui en telougou[256], revenait sur l'importance de cette pratique. Il soulignait

---

253 Traduction de l'extrait suivant : *« In the calculations of the white-collar workers, « no man's land » begins at the border of their world, and it is here that the world of Namdeo Dhasal's poetry of Bombay's Golpitha begins. This is the world of days of nights; of empty of half-full stomachs; of the pain of death; of tomorrow's worries; of men's bodies in which shame and sensitivity have been burned out; of overflowing gutter; of a sick young body, knees curled to belly against the cold of death, next to the gutter; of the jobless; of beggars; of pick-pockets: of Bairaga swamis ; of Dada bosses and pimps ; of Muslim tombs and Christian crosses ; of film star Rajesh Khanna and the gods on the peeling wall above the creaking bed. »*

254 Traduction personnelle de la phrase suivante : « popular songs that gave hope to the dalit masses », récoltée lors de l'observation du 6 décembre 2014 au Chaytia Bhoomi, Mumbai.

255 Au sujet des traditions orales en Asie du Sud, se référer au numéro de référence de la revue Purusartha paru sur ce sujet en 1996 et intitulé « *Traditions orales dans le monde indien* » (Champion (ed.) 1996).

256 Le télougou est la langue principalement parlée dans les États méridionaux du Telangana et de l'Andhra Pradesh.

notamment combien le chant a contribué dès son enfance à façonner sa vision du monde et à construire un éthos militant, par la mobilisation et la consolidation d'une mémoire collective :

> « *J'ai écrit des chansons… J'ai écrit tant de chansons dans mon enfance : des chansons sur des révolutionnaires martyrs, principalement issus des communautés bahujan. (…)*
> *Mon but est de renverser cette tendance, de raviver la culture bahujan (…) Je le fais à travers ma poésie, mes chansons et mes discours car dans la majeure partie du Telangana, les gens se rassemblent autour de chansons. C'est l'outil le plus puissant pour atteindre les gens.*[257] »

Outre le chant, d'autres pratiques de scènes itinérantes promeuvent l'identité dalit et colportent les actualités liées à la communauté. C'est le cas du théâtre de rue. Il s'agit d'une forme de théâtre très réactif, portée par des militants locaux qui montent des mises en scène itinérantes en lien avec une actualité chaude. Ainsi pendant les semaines qui ont suivi le massacre de Khairlanji, une troupe est allée dans plusieurs villages et bidonvilles habités par des castes répertoriées (à majorité bouddhistes), dans les environs de Nagpur. Son directeur perçoit le théâtre comme une forme d'engagement pleine et entière dans le mouvement, et m'expliquait avoir *« rédigé la pièce immédiatement après le massacre »*[258]. En-dehors des fondateurs, ces troupes ont souvent des contours flous et constituent aussi une activité pour la communauté locale. Ainsi, le Bahujan Ranga Bhumi que j'ai rencontré à Nagpur compte un noyau dur d'une quinzaine de personnes, jeunes pour la plupart, tandis que l'ensemble étendu de ses membres regroupe près de deux-cent-cinquante personnes, qui ont de cinq à soixante-dix ans. Fondée en 1990, la troupe produit des spectacles à la chaîne, plusieurs par an, qu'ils vont montrer dans les faubourgs de Nagpur pour disséminer la parole militante et contribuer à un éveil politique des populations.

[257] Entretien réalisé le 15 décembre 2014, sur le campus de l'université Osmania, Hyderabad. Traduction de l'extrait suivant : *« I wrote songs… I sang so many songs in my childhood: songs about revolutionary martyrs, coming from the bahujan community mainly. (…)*
My aim is to reverse the trend, to revive the bahujan culture (…) I do it through my poetry, my songs and speeches. Because in most of the Telangana people connect with songs. This is the most powerful tool to reach people. »
[258] Observation menée et discussion de groupe menée au sein du Bahujan Ranga Bhumi, Nagpur, le 12 décembre 2014.

Ainsi, le mouvement dalit a une longue tradition d'investissement et de mobilisation médiatique : depuis Ambedkar, via les canaux médiatiques classiques de façon à peser dans l'espace public, et d'autre part en développant des médias communautaires et vernaculaires en direction de la communauté pour construire une mémoire, transmettre des actualités, tenter de façonner un ethos militant – ou du moins contribuer à un éveil politique. Journaux et magazines, films, chants, récits de vie ou théâtres itinérants : tous ces véhicules ont contribué à l'éclosion d'un espace public dalit au cours des dernières décennies. Tous, cependant, connaissent d'importantes limites, qu'elles soient de nature linguistique, géographique, ou économique. Face à elle, l'investissement d'internet représente une manne potentielle d'opportunités, dont l'expérience de Ravi et de son magazine laisse apercevoir des potentialités. Viren, l'éditorialiste rencontré à Delhi, se rend régulièrement sur le web dalit dans le cadre de son activité journalistique. Outre les rapports produits par des ONG, les informations et débats relayés sur certains sites communautaires constituent ses sources lorsqu'il souhaite traiter des actualités en rapport avec le mouvement. Il évoquait ainsi les évolutions dans les modes de prises de parole militantes au cours de ces dernières années, sur la blogosphère puis sur les réseaux sociaux numériques :

> « *Ce qui m'a marqué, c'est leur attitude. Avant, quand je parlais à des chercheurs ou des étudiants dalits, ils étaient hésitants… Ils voulaient parler en off, ne voulaient pas être enregistrés. Maintenant, avec tous ces nouveaux forums, je vois de nouvelles revendications. On se le prend en pleine face. Ils ont désormais cette attitude qui vous fait sentir que vous devriez être en train de vous défendre ou vous excuser du fait que vous n'êtes toujours pas revenus du système de castes.* [259] »

Comment se sont construits ces discours ? De quelle manière s'expriment ces nouvelles affirmations et revendications, et comment ont-elles pris une nouvelle importance au cours des dernières années ? Il importe pour répondre à cette question de comprendre comment s'est constitué ce nouvel espace dalit en ligne : de quelle manière et suivant quelle temporalité s'est-il développé ? Quelles dynamiques le traversent aujourd'hui ? Il s'agit de

[259] Entretien réalisé à Delhi le 31 décembre 2014. Traduction de l'extrait suivant : *« What I was struck by was their attitude. Before, when I talked to dalit scholars or students, they would be hesitant… They would want to talk off record. Now, with all those new forums, I see a new assertion. It is so in your face. They have this attitude now that you should be the one being defensive or apologetic about the fact that you still haven't got over the caste system.* »

questions essentielles pour comprendre les évolutions actuelles du mouvement et de ses représentations au sein de la sphère publique indienne institutionnalisée. Toutes seront l'objet du chapitre à venir.

Ce chapitre nous a permis d'amorcer notre réflexion quant au double potentiel de l'espace médiatique, compris à la fois comme un espace de déploiement et d'affrontement des formes de la domination symbolique au sein de l'espace public : un enjeu fondamental dans l'appréhension des mouvements sociaux.

L'Inde a été marquée ces dernières années par ce que Robin Jeffrey a désigné comme une « révolution » médiatique, liée à l'explosion de la presse écrite depuis le tournant des années 1990. Cela a coïncidé avec un tournant politique libéral, l'augmentation du taux d'alphabétisation et du degré de politisation au sein de la population indienne. On trouve cependant parmi les militants dalits un discours relativement monolithique, qui traduit un sentiment d'exclusion des médias de masse, jugés être les dépositaires d'un esprit brahmanique. Une analyse – pour le moment superficielle (et qu'il importera d'approfondir dans les années à venir) – de la sociologie et des dynamiques internes aux salles de rédaction des grands médias indiens (recrutement, cadrage, stratégies à adopter pour évoquer les actualités dalits) tend à leur donner raison. Cette exclusion, assortie à l'idée déjà portée par Ambedkar en son temps – qu'un investissement de l'espace médiatique contribuerait à accroître leur poids dans l'espace public et leur liberté politique, les a incités à mettre sur pied leurs propres médias. Il peut s'agir de médias classiques, qui peuvent espérer se frayer un chemin vers l'espace public dominant (format presse), ou de voies traditionnelles pour constituer une mémoire collective et un éthos militant à l'échelle régionale (chants, théâtre de rue).

Dans <u>Illusions Perdues</u>, Balzac soulignait l'enjeu primordial que deviendrait la publicité à l'heure des médias de masse. Par le truchement de ces derniers, c'est elle qui fera des rois, éclairera des masses, au risque de mener à la révolte. Or l'exclusion des masses et des « basses classes », ici des basses castes, des colonnes des grands journaux a motivé le développement d'une culture médiatique interne, sur plusieurs générations, d'une conscience à rebours des représentations dominantes dans l'espace

public. Autour des grands journaux, s'est développé un double mouvement : d'émergence d'une élite intellectuelle dalit, et d'exclusion de l'espace public des représentations. Cela insuffle la dynamique propice à la construction et l'organisation de contre-discours. Or, les mouvements politiques ou « de révolte » susceptibles d'en découler sont facilités par le regroupement, et la concentration des populations subalternes en un même lieu. Ce n'est pas le cas en Inde, où les populations dalits sont très éclatées géographiquement. Cependant, le développement de nouveaux médias permis par l'essor d'internet et de ses outils sociotechniques a eu une influence sur la possibilité de tels regroupements.

Alors que le taux de pénétration d'internet connaît une croissance exponentielle en Inde et particulièrement chez les jeunes, il importe donc de se pencher sur l'investissement qu'en font les activistes médiatiques dalits. Des journalistes, observateurs assidus mais néanmoins extérieurs au mouvement ont pu relever de nouvelles dynamiques dans les modes d'affirmation et de prise de parole au sein des communautés représentées en ligne.
Rentrons désormais à l'intérieur de cette arène.

Chapitre 5. Le développement d'un réseau militant dalit en ligne, et de nouveaux rapports à l'espace public

Devant les portes closes d'un milieu médiatique qui reste largement dominé par des hautes castes et les classes supérieures, de nombreux militants dalits ont fait le choix de monter leurs propres médias orientés vers la communauté, qu'ils aient reçu une formation de journaliste ou non. Or le coût d'impression des journaux et magazines rend difficile la survie de ces supports en l'absence de mécène. Quant aux chants et théâtres itinérants qui contribuent à construire une mémoire collective et à diffuser des informations, les frontières linguistiques et géographiques dans lesquelles ils se développent limitent leur influence. En réduisant les frontières géographiques et les investissements financiers initiaux, le web s'est affirmé comme un espace prioritaire de repli puis de déploiement, pour les activistes dalits implantés sur le territoire indien. Un groupe s'est ainsi constitué au tournant des années 2000 qui correspond à ce que Merlyna Lim définit comme une *technoélite* (Lim 2006), soit une minorité éduquée capable de développer des manières originales d'investir les nouveaux outils sociotechniques d'internet.

Ces dernières années, les cas empiriques de l'influence de la mobilisation en ligne sur des mouvements sociaux se sont multipliés : #occupy, l'investissement de la place Gezi à Istanbul [260], ou encore les révolutions du Printemps Arabe en sont des exemples passionnants. La majeure partie de ces études s'est attachée à mettre en exergue les liens forts qui existent entre les formes de mobilisation en ligne et les actions collectives « IRL [261]», n'hésitant pas à inclure dans leur analyse les nombreuses tensions susceptibles de découler du passage d'un espace à l'autre[262]. L'étude menée par Romain Lecomte de la constitution entre 2008 et 2011 du réseau d'activistes tunisiens anti Ben-Ali constitue un excellent canevas d'analyse du mode de formation en tuilage d'un réseau militant en ligne, c'est à dire par couches successives qui se chevauchent au rythme des évolutions sociotechniques du web. Elle replace par ailleurs cette analyse de réseau au cœur d'une réflexion plus large autour d'un espace public décalé par rapport au modèle habermassien,

[260] Voir notamment les travaux de Nilufer Göle autour des nouvelles formes de protestation et de démocratie de la place publique.
[261] « IRL » pour *« in real life »,* clin d'œil à l'opposition qui est souvent faite en ligne entre ce qu'il se passe sur internet et dans le monde physique. Une façon également de se ré-emparer d'une opposition caricaturale qui est faite entre « internet » et ce qui relèverait de « la vraie vie ».
[262] Voir notamment à ce sujet les travaux qui portent sur le mouvement #occupy et l'occupation effective du Zuccotti Park à New York (Writers for the 99% 2012).

puisque Lecomte étudie des contre-publics. Son analyse permet de nuancer les discours critiques formulés à la fin des années 2000, en forme de mises en garde face au contrôle accru des citoyens et de leur liberté permis par les nouveaux outils d'internet. On peut notamment y voir une réponse à l'ouvrage d'Evgeny Morozov The Net Delusion, the dark side of the Internet Freedom, l'un des plus tranchés et des plus influents (Morozov 2011).

Dans cet essai Morozov prend le contre-pied de ceux qu'il désigne comme des « *cyber-utopistes* », pour s'interroger quant au potentiel démobilisateur d'internet qui concentre tous les attributs pour devenir un vecteur de « *de-démocratisation* ». Il estime qu'après un élan initial de développement libertaire, internet tendrait plutôt à juguler les libertés des individus. Il dénonce entre autre une forme « *d'orientalisme digital* » porté par un regard occidental qui surestimerait le potentiel révolutionnaire et libérateur du web dans les pays en développement ou autoritaires. S'appuyant sur la Biélorussie (son pays d'origine) ou le cas iranien, il estime que *« la technologie est un vide qui n'attend que d'être rempli par le tempérament le plus fort* [263] *»* (Siegel 2011) : la révolution ne se tweete pas. Or le tempérament le plus fort est généralement incarné par le détenteur du monopole de la violence légitime. Le principal reproche qui peut lui être adressé est de ne pas suffisamment s'intéresser à la zone grise qui existe entre l'État, les piliers institutionnels du pouvoir, et les mobilisations citoyennes qui naissent en ligne. Il classe ces dernières dans la catégorie indifférenciée, légèrement ironique et dépitée, des « *slacktivist »* (terme traduit en français par le mot « clicactivistes »). Internet serait plus utile aux pouvoirs autoritaires en place qu'aux cyber dissidents, et les médias sociaux numériques incapables de produire des mots d'ordre mobilisateurs susceptibles d'entrainer un public militant.

Le travail de Romain Lecomte appelle à mesurer cette analyse, en s'intéressant aux interstices des modes de mobilisations en ligne. Il y rappelle l'importance de prendre en compte des formats d'expression individuels tels que la satire, les émotions et la subjectivité (Lecomte 2010). Il décompose l'histoire des usages citoyens et protestataires d'internet par les tunisiens anti Ben Ali en trois grandes périodes, *« trois configurations caractérisées par de nouveaux acteurs, de nouveaux dispositifs techniques mobilisés et de nouvelles formes d'expression politique et d'action collective protestataire »* (Lecomte 2013, p.52). Il distingue ainsi « *l'âge de la cyberdissidence* » (de la fin des années 1990 à

[263] Traduction de l'extrait suivant, tiré de la critique de l'ouvrage de Morozov, parue dans le New York Times le 4 février 2011: « *technolohy is a vacuum waiting to be filled with the strongest temperament* ».

2005), « *l'âge des blogs citoyens* » (de 2005 à l'aube de 2009 environ), et enfin « *l'âge des réseaux sociaux* » (de 2008-2009 à 2011). Bien qu'il importe de nous distancier de cette nomenclature (son analyse porte sur un régime autoritaire et le terme de « dissidence » n'est pas approprié à la position des militants dalits), ce cadre analytique en tuilage a constitué le fil conducteur de mon ethnographie en ligne.
Nous allons nous pencher de façon spécifique sur la technoélite dalit : en nous concentrant étape par étape sur les acteurs, puis sur les outils sociotechniques du web et leur évolution, nous tâcherons de mettre en exergue la façon dont ce groupe a développé au fil de sa formation par couches successives et sédimentaires, un rapport mouvant à l'espace public dominant.

Le réseau militant dalit en ligne s'est étoffé à mesure que le taux de pénétration d'internet en Inde augmentait et que les outils sociotechniques du web se sont développés. Ces derniers ont contribué à insuffler de nouvelles dynamiques de représentation de soi, et de formation identitaire et communautaire au sein de ce contre-public. Leur analyse permettra d'amorcer une réflexion plus large autour des mécanismes à l'œuvre dans la formation d'une communauté, en particulier dans la gestion des discours et de réflexivité des acteurs concernés. Elle s'inscrit dans le bornage chronologique suivant : du tournant des années 2000, au début du printemps 2016. Ces deux périodes correspondent respectivement à l'émergence d'un réseau en ligne embryonnaire, puis à la mobilisation multicanale qui a suivi le suicide en février 2016 d'un jeune chercheur et militant sur le campus de l'Université Centrale de Hyderabad (HCU). Cela nous permettra de revenir sur les étapes de la consolidation du réseau militant dalit en ligne : sa construction, sa densification, puis son ouverture progressive, enfin sur les tensions et fractures nouvelles qui ont émergé au sein de cette communauté à mesure qu'elle se structurait autour de figures d'influence.

I. La découverte du militantisme en ligne : l'émergence d'initiatives au sein d'un espace public communautaire

> « *On allait dans les cybercafés, puis peu à peu les blogs sont apparus, et Orkut. Alors j'ai pensé : c'est là pour rencontrer des gens et tout. Je n'avais pas pensé que cela pourrait être utilisé dans notre perspective.*

Puis les médias sociaux come Facebook sont arrivés et nous avons commencé à nous en servir pour notre cause.[264] »

Ravinder, l'un des pionniers du mouvement en ligne, à l'initiative de documentaires militants diffusés gratuitement sur la plateforme Youtube se remémore les balbutiements du réseau auquel il appartient toujours.
(Entretien réalisé le 29 décembre 2014, à Delhi)

A. La découverte des listes de diffusion : première migration en ligne et formation d'un noyau dur de militants

À l'instar du cas tunisien étudié par Lecomte, le premier investissement d'internet par les militants dalits présents sur le territoire indien s'est fait au tournant des années 2000. Il est possible de dater à 2003 cette migration, qui a débuté par l'utilisation de listes de diffusion. Cette période a été marquée par l'influence des membres de la diaspora de castes répertoriées, qui ont insufflé un nouvel imaginaire au sein du contre-public dalit national.

1) Le rôle moteur de la diaspora

L'histoire de la diaspora dalit contribue à expliquer son investissement en ligne, et son influence sur les membres de ces communautés restés en Inde.

La diaspora indienne dans son ensemble est fractionnée selon des lignes claires à la fois régionales, religieuses, linguistiques et de castes[265]. Les distinctions de caste ne sont pas toujours sources de discriminations violentes, et la permanence de ces liens d'appartenance s'affirme à l'étranger comme un instrument de socialisation et d'intégration sociale. C'est souvent sur cette base qu'emplois et appartements (le plus souvent temporaires) sont trouvés une fois le pied posé sur le sol d'accueil. Comme dans l'immense majorité des parcours migratoires, ce sont sur des lignes de socialisation communautaires héritées des institutions sociales d'origine que les nouveaux arrivants trouvent une porte d'entrée vers la société qu'ils intègrent : dans ce cas, ce sont les castes qui assument en partie cette fonction. Cependant, les inimitiés héritées sont susceptibles d'être reproduites au sein de ce nouvel environnement social. Dans le cas de la diaspora indienne, il est remarquable de voir que

[264] Traduction de l'extrait suivant : *« We used to go to cyber cafés, then gradually blogs came out and Orkut. Then I thought: it's there to meet people and all. I hadn't thought it could be used for our perspective. Then social media like Facebook came and we started using this for our purpose. »*
[265] À ce sujet, se référer par exemple aux analyses sur des diasporas punjabies en Espagne et en France respectivement menées par Kathryn Lum (Lum 2010) et Christine Moliner (*in.* Dorronsoro et Grojean (eds.) 2014), qui en fournissent de bon cas d'études.

plusieurs vagues de violence visant particulièrement les communautés dalits ont éclaté. Ces populations sont soumises à une discrimination double, à la fois en tant qu'immigrés sud-asiatiques et au sein de ce groupe, en tant que communautés issues des castes répertoriées (Ghuman 2011). Il apparait ainsi que l'école, l'usine, ou le pub, lieux par excellence de création de lien social et de formation d'une conscience commune (Durkheim 1895), se sont parfois transformés en arènes de cristallisation des tensions de caste dans les pays d'accueil de la diaspora (Kumar 2009).

Vivek Kumar propose une distinction intéressante entre l'ancienne et la nouvelle diaspora dalit (Kumar 2013). La première vague s'est formée avec la mise en place du système *kangani* (du terme tamoul, qui signifie « contremaitre ») sous le Raj Britannique, qui avait vocation à exporter de la main d'œuvre dans des plantations sur d'autres territoires. Ce système de recrutement collectif reposait le plus souvent sur le réseau local et villageois du contremaitre. La majorité des travailleurs recrutés était issue de basses castes, rurales, parmi lesquelles des intouchables (Trouillet 2015). Ainsi, à partir du XIXe siècle, des travailleurs indiens sont allés travailler à Maurice, en Birmanie, à Fidji, à Trinidad ou en Malaisie (où les basses castes représenteraient encore aujourd'hui 65% de la population indienne d'après la Dalit International Organisation). Cette « ancienne » diaspora dalit se caractérise par une identité globalement assimilée à celle du reste de la diaspora indienne (Kumar 2013)[266]. Une autre vague de migrations libres, de ceux que l'on a appelé les *« passengers Indians »,* s'est développée au tournant du XXe siècle, parmi lesquelles les basses castes ont en revanche été peu nombreuses (Dufoix 2010).

La « nouvelle » diaspora correspond quant à elle à la vague de migrations qui s'est formée à l'aube des années 1960, avec le départ d'Inde de dalits éduqués (médecins, avocats entre autres) qui ont alors migré vers d'autres pays du Commonwealth, notamment le Royaume-Uni et le Canada[267]. Elle se distingue de la précédente par le renouvellement et le renforcement des liens internes entre ses membres permis par le processus de mondialisation. Cette dynamique est prolongée par la diaspora dalit actuelle, remarquable

[266] Ajoutons tout de même ici que cette remarque de Vivek Kumar quant à l'identité assimilée de ces premières générations de migrants au reste de la diaspora indienne résulte de la logique-même de son choix de circonscription aux travailleurs qui ont été intégrés au système de recrutement *Kangani*, qui ciblait essentiellement des travailleurs de basses castes pour aller grossir les rangs des exploitations de thé réparties dans le reste de l'Asie du Sud. La composante sociologique de ces vagues migratoires était relativement uniforme et distincte de celle des *passengers Indians* éduqués, ou de la vague migratoire post-Indépendance beaucoup plus diverses.

[267] Voir plus en détails les travaux de Kumar (Kumar 2004) qui portent sur les caractéristiques et distinctions qui rassemblent et opposent ces deux diasporas.

par ailleurs pour son engagement politique : contre la discrimination dans leur pays d'accueil (son influence dans le vote d'une loi contre les discriminations de caste au Royaume-Uni en 2013 fut par exemple essentielle), pour la reconnaissance à l'échelle internationale de l'importance du respect des droits fondamentaux de ces populations, mais aussi par ses activités philanthropiques qui visent le territoire indien. La diaspora s'est rapidement organisée en associations, dès les années 1950 - nous pouvons par exemple mentionner le Ravi Das Sabhas, fondée en 1956 à Birmingham, suivie par plusieurs organisations ambedkaristes fondées dans les années 1980, toujours au Royaume-Uni (Kumar 2013). Par ailleurs, la représentation des problématiques dalits et de leurs voix au sein d'arènes internationales[268] peut être considérée comme un accomplissement essentiel de la diaspora, pionnière dans la mise sur pieds d'organisations non gouvernementales. Ces initiatives ont constitué un bond dans la visibilité accordée au mouvement et ses enjeux. Mais les membres de la diaspora ont aussi été les premiers au sein de la communauté militante à investir les espaces d'internet ; ils y sont devenus des modèles et des sources d'inspiration pour une nouvelle génération d'activistes.

En effet, leurs voix sont devenues audibles pour le public indien avec l'essor des NTIC. La dynamique initialement amorcée en ligne a été une politique de mise en contact des anciennes et nouvelles diasporas, qui a contribué à affirmer entre leurs membres une identité dalit commune, et distincte au sein de la diaspora, dans un mouvement d'entraide (*Ibid.*) Les flux mondialisés d'informations permis par les NTIC ont nourri un sentiment d'appartenance à une nouvelle « communauté imaginée » transnationale. Cela rejoint l'analyse des flux du processus de mondialisation développée par Arjun Appadurai, et de façon plus spécifique des phénomènes « *d'ethnoscapes* ». Par ce néologisme, Appadurai affirme que parmi les fondamentaux d'une approche ethnographique du monde actuel, *« il faut considérer la modification de la reproduction sociale, territoriales et culturelle de l'identité de groupe »* (Appadurai 2005, p. 91). Son analyse se révèle particulièrement à propos dans le cadre de l'étude des mouvements sociaux. Elle contribue à transformer l'« ethno » d'*ethno*graphie en une démarche « *fuyante* » et « *non localisée* ». La dynamique qui a contribué à former à l'échelle internationale un contre-public dalit rejoint son intention de redéfinir certaines conventions dans la manière d'appréhender les phénomènes sociaux :

[268] La conférence de Durban en 2001 en est l'exemple le plus parlant.

> *« Dans le monde entier, les paysages d'identité de groupe – les ethnoscapes – ont cessé d'être des objets anthropologiques familiers : désormais, les groupes ne sont plus étroitement territorialisés, ni liés spatialement, ni dépourvus d'une conscience historique d'eux-mêmes, ni culturellement homogènes. On trouve moins de culture dans le monde et davantage de débats culturels internes. »*[269] (*Ibid.*)

Au fil des mouvements diasporiques successifs, *l'ethnoscape* dalit, soit l'identité de groupe de cette communauté, a cessé d'être étroitement territorialisée. L'essor des NTIC et l'investissement primaire des espaces en ligne par la diaspora ont fourni des outils à cette nouvelle organisation qu'ils ont contribué à rendre plus visible. De plus, cette mise en contact entre différents groupes géographiquement épars a permis la construction d'une culture et d'une conscience historique commune. Ce processus n'en est pas moins le vecteur de tensions nouvelles au sein de cette communauté mondialisée. La première pierre de cet édifice a été posée par les listes de diffusion, à l'aube des années 2000. Elles ont en effet contribué au développement d'un sentiment d'appartenance et de fierté qui a influencé par ricochet le contre-public dalit national.

2) Le contre-public dalit national s'empare à son tour de ces outils

Quelques acteurs, que j'appelle des « profils nodaux » sont apparus comme particulièrement visibles lors des observations en ligne. Certaines plateformes et individus étaient très cités par leurs pairs, et leurs noms apparaissaient dans les premiers résultats lors des recherches par mots-clés sur des moteurs de recherche. À l'instar d'Anoop qui par sa liste de diffusion m'a servi de point d'entrée sur mon terrain (m'ouvrant les portes des ONG et des militants syndicaux les plus anciens), cela a été le cas de Vivek.

J'ai évoqué dans le troisième chapitre qu'il n'a pas été facile de le rencontrer. Un chercheur m'avait déjà mise en garde à Paris : « *il ne veut plus parler à aucun universitaire… Surtout*

---

[269] Appadurai poursuit son propos quelques pages plus loin en exposant les implications de ces changements profonds sur la discipline et la pratique ethnographique : autant de remarques qu'il semble dans le contexte de ce cas d'étude judicieux de rappeler : « *Qu'est ce que cela implique pour l'ethnographie ? Que les ethnographes ne peuvent plus se contenter de la chair et du contenu qu'ils apportent au local et au particulier. Ils ne peuvent plus supposer qu'en approchant le local, ils approchent quelque chose de plus élémentaire, de plus contingent, et par là de plus réel que la vie perçue dans une perspective à plus grande échelle. (…)*
Ces vies complexes, en partie imaginées, doivent désormais former le lit de l'ethnographie, du moins de celle qui désire conserver une voix particulière dans un monde transnational et déterritorialisé. » et de souligner « la nécessité d'intégrer des réalités à grande échelle dans des mondes vécus concrets [tout en ouvrant] aussi la possibilité d'interprétations divergentes sur ce qu'implique la localité.
Selon moi, le lien entre imagination et vie sociale est de pus en plus global et déterritorialisé. » (*Ibid*, pp. 99-101).

étranger. Il estime que les dalits ne sont pas des animaux à observer comme au zoo… Je le cite bien sûr… Enfin, tu pourras toujours essayer. » Or la position manifestement centrale de Vivek et sa visibilité ont vite fait de sa rencontre une nécessité. Les premières observations menées en 2014 tendaient à montrer que très peu de leaders ont émergé de ce réseau. Vivek et son activité en ligne étaient très cités sur les sites toujours en activité que j'avais appréhendés comme des références avant d'arriver en Inde, et il est apparu sur le site le plus ancien que j'ai trouvé : « Insight », un blog à l'abandon et qui se présentait comme le site d'une fondation centrée sur les étudiants dalits. Lors des entretiens, son nom refaisait régulièrement surface, et une formule revenait, d'une conversation à l'autre : « *tout a débuté à JNU, autour de Vivek*[270] ». Dans le discours des personnes que je rencontrais, il semblait être le maillon central du passage en ligne et la seule personne qui serait capable de fournir des données qualitatives à ce sujet.

Au fil des conversations par mail, sa réticence initiale a fini par s'adoucir ; il suggéra finalement que si je souhaitais le rencontrer, je n'avais qu'à me rendre chez lui, à l'Ambedkar College de Wardha, une petite ville du nord du Maharashtra. Je décidais donc de tirer profit de mon séjour à Nagpur, où j'ai rencontré les principaux acteurs de la mobilisation qui a suivi le massacre de Khairlanji pour m'y rendre. Un homme débonnaire d'une quarantaine d'années est venu me chercher sur une Honda Hero, un petit modèle de moto très populaire en Inde. Il m'a ramenée sur le campus de l'Ambedkar College, où il habite aujourd'hui avec sa mère. La première impression a été celle d'une apparente déconnexion entre son statut au sein du réseau en ligne (dans lequel il est visible, très cité et considéré comme une référence par ses pairs et par les militants étudiants) et sa position dans le tissu militant, puisqu'il apparait comme isolé géographiquement. Il s'est intégré à un mode d'action local. Il est en effet hébergé sur ce petit campus fondé par un ancien membre des dalit panthers, en échange des cours qu'ils donnent aux jeunes issus des castes répertoriées qui souhaitent intégrer des universités sélectives. Son militantisme est concret et à plein temps, dans l'espoir de changer la société et son fonctionnement. Son engagement, et le rejet de l'hindouisme qui l'a accompagné, ont d'ailleurs été la source d'une rupture avec ses proches et son destin familial : celui d'une ascension sociale initiée par son père devenu avocat.

[270] Traduction de l'expression suivante : « *everything started in JNU, around Vivek* ».

Dans sa carrière militante, il a initié un mouvement important en décidant de passer d'un espace médiatique vers un autre. Il est en effet à l'origine d'un réseau de militants qui s'est depuis étoffé en ligne, et qui s'est dispersé sur le territoire indien et international. Ses premiers contacts avec l'internet militant dalit ont eu lieu par le biais des listes de diffusion alors qu'il étudiait à JNU, où il avait rejoint les rangs du JNU D-Union. Il y avait monté un magazine, Insight. Au cours de notre entretien, il revenait ainsi sur cette première étape :

> « *En 2003, j'ai pensé que l'on avait besoin d'un magazine. Il y avait un e-groupe dalit international, mené par des indiens de l'étranger… J'étais tellement inspiré par eux. Je pouvais parler avec des dalits installés à l'étranger sur des groupes Yahoo. (…) Après JNU D-Union, on a pensé que l'on devrait avoir notre propre magazine : en tant qu'étudiant, j'ai senti qu'il y avait un manque de littérature. On avait besoin de quelque chose de contemporain. La première initiative était en 2003, un magazine étudiant dalit. C'était un magazine imprimé… en un an, grâce aux e-groupes et internet on pouvait être dans soixante, soixante-dix universités… C'est là que j'ai commencé à utiliser internet, dans des internet-cafés. Avec cet e-groupe, j'ai été en contact avec de nombreuses personnes de plein d'universités : alors je m'y rendais avec notre version imprimée… (…)*
>
> *À cette époque, ces e-groupes étaient tellement importants, parce qu'avec eux on a découvert qu'il y a aussi des dalits aux Etats-Unis, et en France. Ça nous a rendu fiers. Puis, les dalits de l'étranger nous ont aidé financièrement.*[271] »

Le cheminement apparaît ici de façon claire. La publication initiale d'un magazine papier (destiné en premier lieu aux étudiants dalits de JNU) a vu sa réception multipliée grâce à l'intégration de listes de diffusion : une fois scanné et envoyé sur ces canaux, le magazine

[271] Entretien réalisé à Wardha le 13 décembre 2014. Traduction de l'extrait suivant : *« In 2003, I thought we needed a magazine. There was an international dalit e-group, led by NRIs*[271]*… I was so inspired by them. I could talk with NRI dalits on Yahoo groups. (…) After JNU D-Union, we thought we should have our own magazine: I felt there was a lack of literature as a student. We needed something contemporary. The first initiative was in 2003, as a dalit student magazine. It was a printed magazine… within one year, thanks to e-groups and the internet we could be in sixty, seventy universities… that is when I started using the Internet, in Internet Cafés. With this e-group, I got in touch with many people from a lot of universities: then I used to go there with our printed version… (…)*
At the time, those e-groups were so big, because with them we discovered that there are dalits in the US as well, and in France. That made us proud. Then the NRI dalits helped us financially.»

étudiant n'était plus seulement disponible sur le campus de JNU, mais sur ceux de *« soixante, soixante-dix universités »*. Or, ces listes n'ont pas seulement permis de réduire un grand nombre de frontières géographiques. Elles ont constitué une fenêtre vers une réalité jusque là ignorée par de nombreux jeunes militants : celle des trajectoires de réussite et d'engagement des membres de la diaspora, source de nouvelles fiertés. Ses membres, fiers de leurs origines, à l'instar d'ailleurs de l'ensemble des groupes qui constituent la diaspora indienne représentée en ligne (Chopra 2006), ont ainsi inspiré Vivek et ses compagnons de l'époque (alors une dizaine à être réellement impliqués dans la rédaction du magazine). Outre la manifestation d'autres vies possibles, les membres de la diaspora actifs sur ces listes de diffusion leur ont apporté une série d'aides concrètes.

Celles-ci ont en effet permis d'étoffer d'une manière considérable le capital social de ces jeunes militants, qui ont su les utiliser comme une voie d'intégration à des réseaux de connaissances plus ou moins influents : au sein de la communauté dalit et de ses sympathisants en ligne, issus du monde académique ou plus largement de la société civile indienne. Le magazine Insight a ainsi pu élargir et ouvrir sa diffusion. Cette démarche a constitué une rupture avec les modes de communication du syndicat étudiant, qui reposaient jusqu'alors sur de l'affichage, du tractage et du porte-à-porte[272]. L'utilisation des listes de diffusion a offert à ces voix militantes un écho plus fort, un gain de temps, et des économies d'échelles considérables. D'anciens membres du syndicat, présents au moment de sa création en 1990, se remémoraient en effet lors des entretiens les tracts diffusés dans chaque chambre du dortoir où logeaient le plus de dalits, et les affiches peintes qu'ils placardaient sur le campus. Vivek et ses compagnons ont ainsi pu toucher un nombre important de sympathisants et ont intégré par ce biais un nouveau cercle, qui peut être assimilé à une élite du mouvement. Si ces listes ne leur ont a priori pas permis de convaincre de nouvelles recrues, ils ont pu prêcher des milliers de convaincus jusque-là inconnus et hors de portée. Cela apparaît d'autant plus important que ces listes ont du même coup constitué un accès privilégié vers de nouveaux capitaux. Vivek mentionne par exemple l'aide reçue de la part de la diaspora pour maintenir à flot son projet de magazine. Ces listes de diffusion et l'émergence d'un web dalit basé en Inde ont de façon symétrique contribué à faciliter les investissements philanthropiques de la diaspora, et les flux financiers internes au mouvement.

[272] Voir à ce sujet les entretiens menés avec des militants UDSF plus anciens : Alone et Vundru (à anonymiser + donner les dates).

Cette prise de contact initiale avec d'autres figures du web militant dalit mondial, articulée au développement d'internet – à cette période essentiellement sur les campus universitaires, a nourri un élan de prise de parole. Aux listes de diffusions se sont rapidement ajoutés de nouveaux espaces privilégiés de diffusion des discours : les blogs.

B. Émergence d'une technoélite dalit et développement d'une première couronne de blogs et de forums

1) Un détachement progressif du papier

La migration en ligne de Vivek et le succès de son webzine représentent un cas exemplaire de réussite, dont l'influence est encore importante aujourd'hui. Il a entraîné derrière lui un réseau d'acteurs, dont certains des membres les plus anciens se sont rencontrés sur le même campus universitaire avant de connaître des carrières militantes distinctes. Pourtant, ils sont restés liés et ont créé par la suite différentes plateformes en s'appuyant sur leurs nouveaux contacts. Partir d'un acteur comme Vivek permet de suivre, sur près de quinze ans, la floraison en ligne d'un réseau subalterne, et les conséquences de cet investissement sur les voix dalits et leur position au sein des différents espaces publics.

À l'aube des années 2000, comme nous l'avons vu, Vivek a fondé avec une poignée d'autres étudiants dalits le magazine imprimé Insight. Ce dernier avait vocation à circuler sur le campus de JNU pour informer leur communauté des évènements à venir (manifestations, réunions sur le campus ou à l'extérieur) et à fournir des renseignements administratifs pour des étudiants non habitués au milieu universitaire ; à cet aspect pratique ou tourné vers l'action collective, s'ajoutait une partie plus éditorialisée, avec la publication (simple ou accompagnée de commentaires) de textes fondateurs, d'Ambedkar ou de Phule essentiellement. Le magazine suivait un mode d'organisation collaboratif, avec un nombre très variable de participants réguliers. Néanmoins, un noyau dur de militants étudiants (moins d'une dizaine) s'est investi dans l'activisme médiatique : d'abord sur le papier, puis sur internet. Leurs noms réapparaitront dans la suite de notre développement. Vivek, Jenny, Ravinder, Ravi ont tous participé à l'aventure initiale d'Insight, puis à son passage en ligne. Leur participation à des listes de diffusion, puis les échanges auxquels ils ont participé sur des blogs et des forums les ont amenés à créer des liens avec un autre acteur de premier plan, Mehul, sur lequel nous reviendrons. Tous ont fait partie du premier mouvement de

migration en ligne, et apparaissent encore comme des références reconnaissables dans la phase d'observation en ligne. Non seulement leurs activités passées ont laissé des traces numériques remarquables dans le cadre d'une exploration archéologique du web dalit, mais ils continuent aujourd'hui d'être des cœurs de réseau : très cités au cours des entretiens avec des militants plus jeunes, tandis que de nombreux liens en ligne redirigent vers leur plateforme. Mais revenons pour le moment en 2003, à la publication originale d'Insight et à ses premières ambitions.

Insight a représenté une application à la lettre du programme ambedkariste *« Educate, Agitate, Organize »*. Ces mots prononcés par Ambedkar en juillet 1942 à Nagpur[273] ont depuis été maintes fois repris, jusqu'à s'imposer comme le fondement de l'activité militante de l'élite dalit : éduquer les masses, de façon à y faire germer des idées et des envies d'agitation politique et sociale, pour aboutir à l'organisation de mouvements larges ou d'actions collectives ciblées. Au-delà de la dimension communautaire que pouvait recouvrir les nouveaux sentiments de pouvoir et de fierté qui ont accompagné leur découverte, les listes de diffusions animées par des *« dalits de l'étranger »* se sont vite imposées aux yeux de Vivek et de ses camarades comme un nouvel outil au service de cette ambition. Ce premier pas a été l'étape fondatrice de l'utilisation stratégique d'internet par ces jeunes militants. En permettant la diffusion du magazine de campus en campus, de villes en villes, ces listes ont fonctionné comme des relais, pour le faire connaitre en-dehors des frontières de la Jawaharlal Nehru University. De façon tangible, cette nouvelle visibilité leur a permis dans un premier temps : de maintenir à flot leur publication papier et d'institutionnaliser leur action sous l'égide d'une fondation du même nom, l'Insight Foundation. Repérés, puis épaulés par la Ford Foundation en 2010, ils lancent une plateforme téléphonique à destination des futurs étudiants les plus démunis, qui ne bénéficient pas d'un accès à internet. Avec cette démarche qui visait la première génération d'étudiants susceptible d'émerger des castes répertoriées en milieu rural, le lien avec le terrain non-connecté s'imposait comme l'une de leurs priorités (the Hindu 2010). Ils ont lancé quelques mois plus tard le site scststudents.org, dont le but était de mettre à disposition le maximum d'informations relatives aux procédures d'admission des universités indiennes (dates limites d'envoi du dossier, documents nécessaires, quelle bourse demander auprès de qui, etc.), de les rendre compréhensibles et par là de faciliter l'accès à l'enseignement supérieur des

[273] Ils formaient la conclusion du discours adressé au public de la « All-India Depressed Classes Conference ».

étudiants de basses castes. Cette période a donc été marquée par un lien fort avec l'engagement hors-ligne, à la fois dans ses objectifs et dans sa portée.

De façon plus stratégique, les contacts et les canaux de diffusion élargis développés sur internet ont permis dès 2005 de mettre sur pied la première convention nationale d'Insight, parvenue à réunir à Delhi des milliers d'étudiants dalits en provenance de plusieurs États du nord de l'Inde. Il a ainsi importé dans la première phase de constitution de ce réseau de renforcer les liens tissés en ligne par des rencontres physiques. Ainsi, les premiers de ce groupe militant à avoir investi les espaces en ligne ont maintenu un lien fort avec les modes d'engagement hors-ligne au cours de cette période. Les actions entreprises sur internet nourrissaient alors comme principal objectif l'augmentation de leur influence dans l'espace physique des mobilisations.
Enfin, ce passage en ligne dès la période 2002-2003 a permis aux militants d'échapper à deux menaces lourdes : physiques, et financières.

2) Sécurités physique et financière : les motivations d'un passage au numérique

La nouvelle portée du magazine Insight a été rendue possible par l'intégration de ses auteurs à des listes de diffusion. Cette mise en ligne originelle a suivi un procédé artisanal, puisqu'il s'agissait de scanner la version papier du magazine et d'en créer un fichier numérisé, en .pdf[274]. Cette période de transition a coïncidé avec une distribution parallèle de la version papier du magazine sur le campus. Le tractage entre les salles de classe, la cantine et les dortoirs a continué, mais il fut alors réduit de façon drastique. De fait, les listes de diffusion puis les blogs se sont peu à peu imposés pour aboutir à des coûts de distribution quasi nuls. Pour une communauté étudiante peu à même d'engager des frais ou de mobiliser d'importantes ressources extérieures sur le long terme, internet s'est vite imposé comme une solution à des problèmes financiers récurrents, que l'appui épisodique de mécènes ne permettait pas de résoudre.

Lorsque je l'ai rencontrée en Octobre 2014, Tanvi était une militante d'à peine quarante ans. Nous nous sommes retrouvées dans un café franchisé à l'atmosphère aseptisée, comme il en pullule dans les grandes villes indiennes, et dans lesquels se pressent les membres de la petite classe moyenne. Sa fille de onze ans l'accompagnait. Tanvi venait de la récupérer

[274] Ce que font toujours aujourd'hui des médis militants qui visent la communauté comme la revue Dalit Dastak (voir chapitre 4), diffusée en versino pdf sur internet : essentiellement via son site (uniquement alimenté par ces mises en ligne) et par la liste d'Anoop. C'est d'ailleurs grâce à cette dernière que j'ai découvert la publication.

après l'école, une fois sa journée d'assistante-professeur achevée sur le campus de Delhi University. Elle aussi fait partie de ces « précurseurs ». Elle continue de rédiger des articles, mis en ligne sur des plateformes administrées par des membres de ce qu'elle désigne encore aujourd'hui comme « *le groupe* ». Tanvi a rencontré Vivek sur le campus de JNU alors que la version papier d'Insight existait déjà. Elle considère aujourd'hui la problématique financière comme le moteur de la migration en ligne : « *le groupe a démarré à partir d'Insight, le magazine fondé par Vivek. Tout a commencé comme une publication imprimée, avant d'aller sur le web pour des raisons d'argent*[275] ».

Or ce mouvement doit aussi être rattaché à la faible influence du groupe et de ses publications sur l'espace public physique du campus. En effet, une grande partie des nouveaux arrivants issus des castes répertoriées, ne souhaitaient pas s'afficher aux côtés de ces jeunes militants, ni avec leurs publications, magazines, tracts ou affiches. Les périodes de porte-à-porte s'apparentaient parfois à des marches laborieuses. La crainte de se voir apposer un stigmate inamovible reste l'explication retenue par Vivek pour justifier ce manque d'enthousiasme d'une partie de la communauté :

> « *Nous allions de chambre en chambre, où on distribuait des tracts, des posters, et caetera. Mais ce n'était pas une chose facile. Parce que beaucoup de gens arrivaient à JNU et ils ne voulaient pas s'identifier ouvertement, parce que c'est une très mauvaise identité que les étudiants veulent éviter. Mais tout de même, on avait un bon nombre de personnes qui venaient à nos évènements (je dirais 40-60% de la communauté dalit) et ça nous allait bien comme ça.*[276] »

La nature laborieuse du tractage, le porte-à-porte parfois stérile, la difficulté d'assumer cette identité peu enviable ont constitué autant de freins à la diffusion de leur production. Or, Vivek et son groupe ont aussi été confrontés à des attaques physiques, avec la destruction d'une partie de leur dispositif de communication sur le campus, et qui ont appelé la mise en

[275] Entretien réalisé à Delhi le 21 Octobre 2014. Traduction de l'extrait suivant : *« the group started from Insight, the magazine founded by Vivek. It all started as a print publication, before going on the web for money reasons… ».*
[276] Entretien du 13 décembre 2014 à Wardha. Traduction de l'extrait suivant : *« We were going room to room, we were distributing pamphlets, posters, and so on. But it was not an easy thing. Because a lot of people were arriving in JNU and they didn't want to identify openly, because it is a very bad identity students want to avoid. But still, we had a good number of people coming to our programs (I'd say 40-60% of the dalit community) and it was good for us. (…) »*

place de mesures de sécurisation de l'espace. Il se souvient de ces problèmes dans le cadre de ses activités avec le JNU D-Union :

> « *Internet est arrivé aux alentours de 2003-2004 et je suis parti en 2005, donc je me souviens d'un JNU D-Union pré-internet. (…) Mais tu sais, il y avait beaucoup d'hostilité envers nous : nos posters étaient arrachés et des insultes écrites sur nos tracts. Alors quand on affichait des posters, on avait l'habitude de placer un garde devant.*[277] »

Nous pourrons arguer que ces pratiques sont légions au sein d'espaces qui sont le théâtre d'affrontements militants, mais leurs conséquences sont de fait plus complexes à gérer pour des groupes peu dotés en capitaux financier, social et symbolique.

3) La découverte d'un nouveau rapport au public et de nouveaux instruments de construction communautaire : l'émergence d'un réseau d'acteurs nodaux

L'ensemble de ces obstacles est atténué sur internet, où un nouveau cap est franchi avec le passage des listes de diffusion aux blogs. Ces derniers sont porteurs d'une modification du rapport entre les auteurs et leurs lecteurs, qui deviennent de possibles coproducteurs de contenu grâce aux commentaires. Certes, ces interactions peuvent être le prolongement des graffitis et des insultes, mais la place du rédacteur est tout à fait différente, puisqu'il est libre de les modérer, d'y répondre, ou de les ignorer. La politique la plus répandue sur ces blogs a dès le départ été de ne pas répondre aux attaques en ligne.

Parmi cette première génération de blogs, nous pouvons distinguer ceux dont la portée est ouvertement militante, collective et publique, et ceux qui se présentent comme des espaces plus personnels. La blogosphère dalit comprend aujourd'hui des centaines de sites, et suit un schéma d'organisation classique « en longue traine », c'est à dire qui respecte la logique selon laquelle « *dans les systèmes au sein desquels beaucoup de personnes sont libres de choisir entre des options nombreuses, une petite fraction du tout recevra une part disproportionnée de trafic (ou d'attention, ou de revenus), même si aucun membre du système n'a activement œuvré à l'atteinte d'un tel objectif. Cela n'a rien à voir avec une*

[277] Entretien du 13 décembre 2014 à Wardha. Traduction de l'extrait suivant : *« Internet came around 2003-2004 and I left in 2005, so I remember a pre-internet JNU D-Union. (…) But you know, there were a lot of hostility towards us: our posters were torn and abuses written on our pamphlets. So when we put up posters, we used to put a guard in front of it. »*

forme de faiblesse morale, le fait d'être un vendu ou une quelconque autre explication d'ordre psychologique. Le simple geste de choisir, répandu de façon suffisamment large et libre, créé une loi de distribution du pouvoir[278]» (Shirky 2003). Un petit nombre de blogs reçoit donc une partie disproportionnée des liens entrants au sein d'un réseau. Cette loi de distribution a rapidement bénéficié aux précurseurs du mouvement en ligne, et le groupe militant qui gravitait autour d'Insight continue d'y être considéré comme une référence. Les plateformes qui en ont émané demeurent quant à elles des modèles. L'évolution de leurs modes d'expression constitue une fenêtre ouverte sur la progression de la représentation en ligne du mouvement dalit, depuis le tournant des années 2000.

Pour des raisons financières, et stimulé par les potentialités découvertes sur les listes de diffusion, le blog Insight est donc lancé à l'initiative de Vivek en 2005, depuis le campus de JNU. Cette première mise en ligne s'est faite sur la plateforme Blogger, par la publication de plusieurs textes rédigés par les militants. Elle nous fournit un aperçu des sujets traités et des angles adoptés par les rédacteurs à cette époque (*voir capture d'écran 1*).

La localisation géographique et universitaire de la publication (la Jawaharlal Nehru University) est mentionnée dans le nom de domaine (http://insightjnu.blogspot.fr) ; quant au sous-titre du blog, qui a vocation à présenter en quelques mots l'identité des auteurs, il est clair : il s'agit d'un espace dédié à l'affirmation de revendications dalits, portées par des jeunes militants organisés autour d'un « *cercle d'études d'Ambedkar* ». Dans l'adresse faite au lecteur, sa raison d'être est définie comme une façon interactive de présenter les articles imprimés dans la version papier du magazine, auquel tout le monde n'a pas accès. La vocation profonde du blog est affirmée dans l'encart « *about me* », qui comporte une note d'intention programmatique. Il s'agit de « *combler le manque criant de représentation des expériences dalits et de renverser le silence qui entoure les contributions de dalits dans l'ensemble des sphères nationales et internationales*[279] ». Cet objectif doit passer par la popularisation d'une « *culture alternative*[280] » et la réhabilitation de figures « *iconiques* »

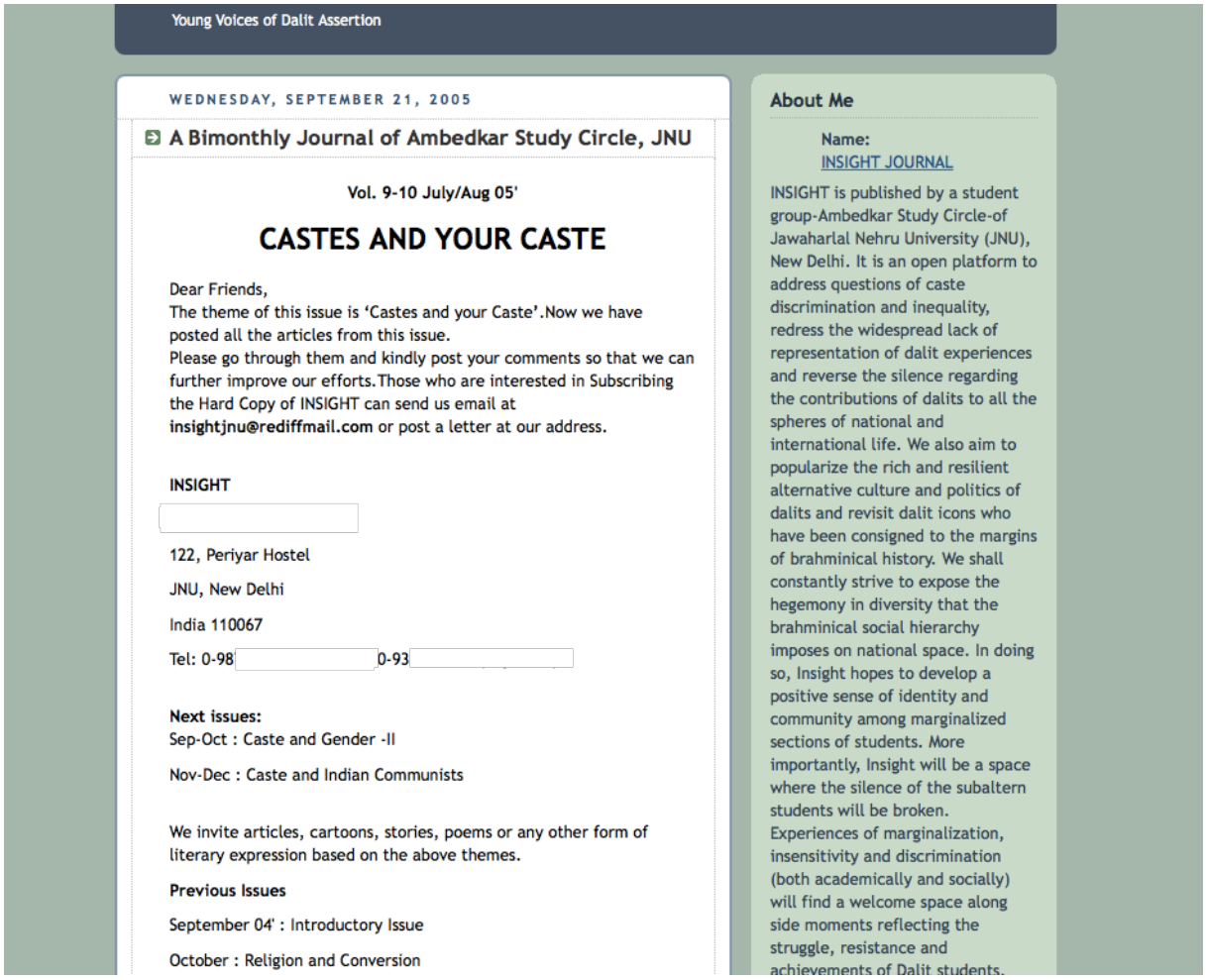
[278] Traduction personnelle de l'extrait suivant : « *In systems where many people are free to choose between many options, a small subset of the whole will get a disproportionate amount of traffic (or attention, or income), even if no members of the system actively work towards such an outcome. This has nothing to do with moral weakness, selling out, or any other psychological explanation. The very act of choosing, spread widely enough and freely enough, creates a power law distribution.* »

[279] Il est fait mention dans le texte original de « *redress the widespread lack of representation of dalit experiences and reverse the silence regarding the contributions of dalits to all the spheres of national and international life.* »

[280] Dans le texte original : « *the rich and resilient alternative culture and politics of dalits.* »

trop longtemps restées dans les marges d'une histoire dominée par l'hégémonie brahmanique. De façon concrète, ce programme passe par un appel à contribution : tous les sympathisants et membres de la communauté qui le souhaitent peuvent s'exprimer, et par leur voix contribuer à rééquilibrer le rapport des représentations dalits dans l'espace public.
En-dehors de l'éditorial général, les textes sont signés individuellement. Ils sont l'occasion d'exercices de styles variés : critiques de politiques publiques, présentation et analyse de textes philosophiques, mais aussi partages d'expérience personnelle autour de ce que signifie l'appartenance de caste à l'échelle de chacun.

Capture d'écran 1 : Insight (Blogger, 2005)



Réalisée le 27 octobre 2017, sur l'adresse suivante : http://insightjnu.blogspot.fr.

L'éditorial signé collectivement, énonce clairement ce dernier point comme l'enjeu majeur de la revue : amener les individus à écrire leur vécu de caste (Insight 2005). Ce premier blog

fera long feu : il n'a pas passé l'année 2005. Bien qu'étant encore aujourd'hui accessible, il a rapidement cessé d'être alimenté. Pourtant, l'objectif de partage d'expériences personnelles, voire intimes, de la caste continue d'apparaître comme le but poursuivi par chacun des membres du groupe initial qui a entouré Vivek et les premières heures du magazine. Les plus investis ont en effet poursuivi l'investissement des espaces en ligne : leurs plateformes sont à leur tour devenues des lieux d'expression communautaire et de formation identitaire. Cette dynamique a été rendue possible par la combinaison entre un nouveau sentiment de fierté, nourri par l'appréhension d'une réalité jusque-là ignorée, la formation d'une élite connectée interne à la communauté, et la mise en contact facilitée entre ses membres.

Les initiatives de Vivek dans le domaine de la communication l'ont imposé dans la première moitié des années 2000 comme le pilier d'un nouveau réseau d'activistes médiatiques basés en Inde, qui se sont rencontrés dans l'espace physique des luttes, au premier rang desquels les campus universitaires et celui de JNU en particulier. Parmi ceux qui l'ont suivi dès ces premiers moments, tous n'ont pas la même influence aujourd'hui. Néanmoins, leurs plateformes continuent d'exister, d'être citées et d'être des points de rassemblement du réseau dalit en ligne. Je les ai rencontrés lors de mes terrains en Inde pour évoquer leur rapport à l'engagement, et certains se sont imposés comme des figures à suivre dans le reste de mon développement : en tant que représentants idéal-typiques d'une mobilisation culturelle portée par un pan de l'élite d'une communauté subalterne.
Arrêtons-nous rapidement sur leurs trajectoires individuelles.

Après l'arrêt du blog Insight, Vivek s'est lancé dans un travail de recherche journalistique autour de cas de suicides d'étudiants dalits sur des campus universitaires. Il a été épaulé dans cette démarche par un militant encore étudiant à l'époque, Ravinder, qu'il a rencontré via une liste de diffusion. Ils ont alors décidé de publier le résultat de leur enquête sur un nouveau blog, et d'utiliser une plateforme qui venait tout juste d'éclore : Youtube[281].

Dans le cadre d'Insight et suite au financement temporaire de la fondation Ford dont l'initiative avait bénéficié, Ravi qui maitrisait alors mal l'anglais, a développé un système d'assistance téléphonique à destination des étudiants issus des castes répertoriées

[281] Nous reviendrons plus de façon plus détaillée sur cette initiative dans notre chapitre 6.

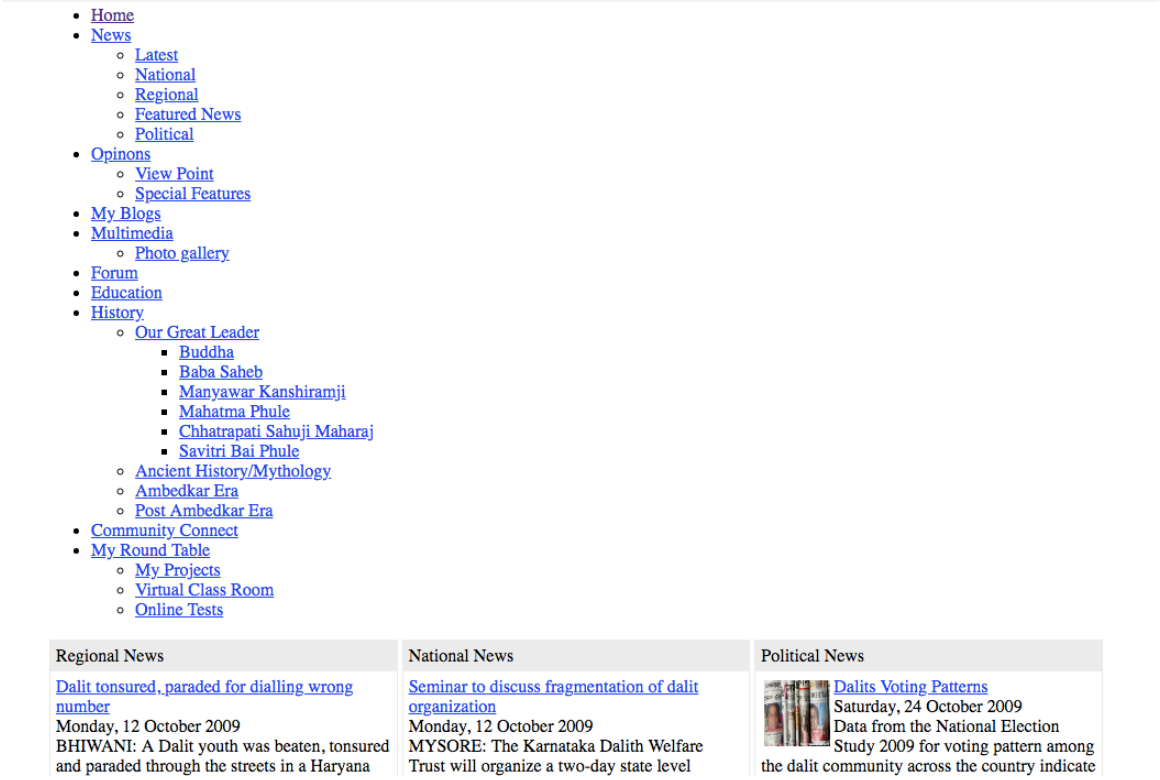
hindiphones. En 2012, cette initiative est devenue un blog : Neelkranti, toujours en activité. Comme il l'explique, « *l'anglais était la langue principale en ligne… Alors, comme nos propres étudiants manquaient d'informations, nous avons décidé de commencer Neelkranti en Hindi*[282] ». La première source de contenu pour ce nouveau blog a été la traduction régulière de textes publiés sur un site déjà populaire à l'époque : Round Table India.

Round Table India a été fondé par Mehul, un homme un peu plus âgé (il avait presque cinquante ans lorsque je l'ai rencontré en décembre 2014), originaire d'Andhra Pradesh et établi à Hyderabad. Il s'agit d'un blog très éditorialisé, sur lequel sont publiés des articles d'actualité, d'analyse, des témoignages et parfois même de courts textes académiques. L'ensemble des publications est classé en catégories qui facilitent la navigation *(voir captures d'écran 2 et 3)*. Le nom du blog, « Round Table » fait allusion aux trois séries de conférences (les *Round Table Conferences*) organisées au Royaume-Uni entre 1930 et 1932, pour discuter des réformes constitutionnelles à mener en Inde britannique. C'est au cours de la première d'entre elles qu'Ambedkar a défendu l'idée d'un électorat séparé pour les intouchables, ouvrant ainsi son conflit avec Gandhi. La portée de ce nom de site est soulignée par son sous-titre : « *for an informed Ambedkar age* », que l'on pourrait traduire par « *pour une époque ambedkariste et informée* ». Fondé en 2009, le site s'est depuis imposé comme la principale référence du réseau. Outre les nombreuses citations du site par ses pairs sur internet, des questionnaires visant à identifier les plus populaires parmi une liste de sites pré-identifiés lors de la phase d'observation en ligne sont allés dans le même sens. Ces questionnaires ont été distribués avant chaque groupe de discussion mené sur des campus, à Delhi et Hyderabad ; ils ont ainsi été remplis par une quarantaine d'étudiants, sur deux sites géographiques distincts. Ils ont à l'unanimité désigné Round Table India comme leur site de référence à la fois pour les « actualités généralistes » et pour les « actualités relatives au mouvement ». De plus, Round Table India a aussi été cité par Viren, éditorialiste dans un grand journal national anglophone (*voir chapitre 4*), comme l'une des sources qu'il consulte lorsqu'il souhaite prendre le pouls de la communauté militante. Au cours de notre entretien, Mehul est resté évasif quant au nombre de visiteurs uniques que son

[282] Entretien réalisé à Delhi le 6 novembre 2014. Traduction de l'extrait suivant : « *English was the main language onlinee… So because our own students were lacking informations, we decided to start Neelkranti in Hindi.* »

site comptabilise, affirmant simplement que son trafic « *dépasse régulièrement celui des médias mainstream*[283] ».

Capture d'écran 2 : architecture du site Round Table India en date du 28 novembre 2009



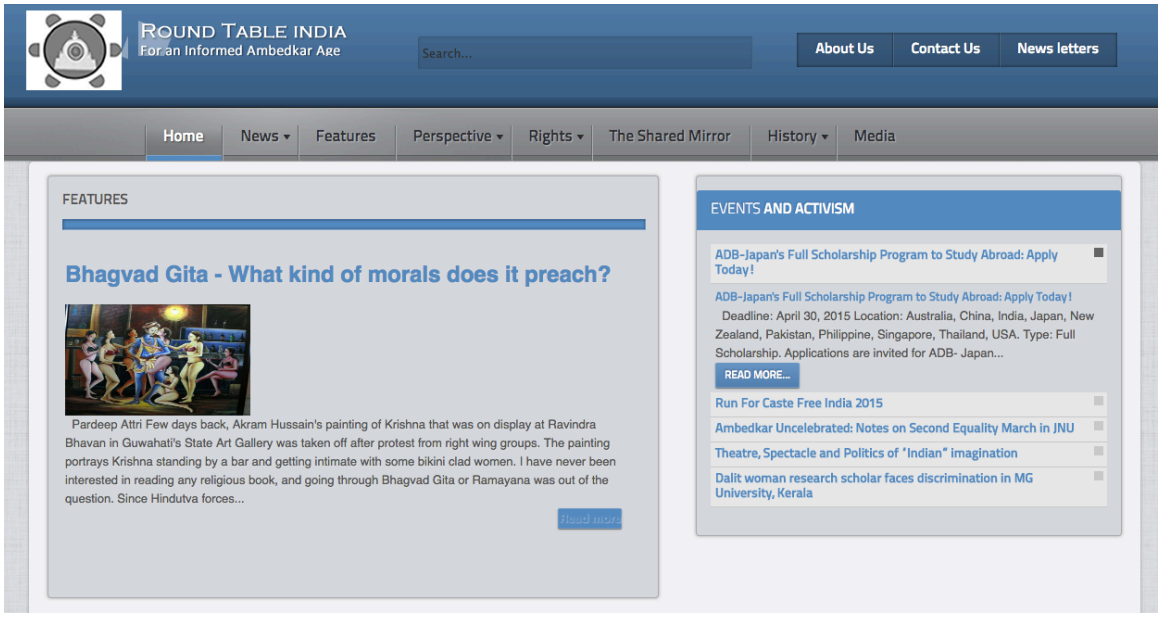
- Home
- News
  - Latest
  - National
  - Regional
  - Featured News
  - Political
- Opinons
  - View Point
  - Special Features
- My Blogs
- Multimedia
  - Photo gallery
- Forum
- Education
- History
  - Our Great Leader
    - Buddha
    - Baba Saheb
    - Manyawar Kanshiramji
    - Mahatma Phule
    - Chhatrapati Sahuji Maharaj
    - Savitri Bai Phule
  - Ancient History/Mythology
  - Ambedkar Era
  - Post Ambedkar Era
- Community Connect
- My Round Table
  - My Projects
  - Virtual Class Room
  - Online Tests

Regional News	National News	Political News
Dalit tonsured, paraded for dialling wrong number Monday, 12 October 2009 BHIWANI: A Dalit youth was beaten, tonsured and paraded through the streets in a Haryana	Seminar to discuss fragmentation of dalit organization Monday, 12 October 2009 MYSORE: The Karnataka Dalith Welfare Trust will organize a two-day state level	Dalits Voting Patterns Saturday, 24 October 2009 Data from the National Election Study 2009 for voting pattern among the dalit community across the country indicate

Cette capture d'écran a été réalisée grâce à la base d'archives en ligne Way Back Machine (web.archive.org). Il s'agit d'une photographie du site Round Table India en date du 28 novembre 2009, quelques mois après son lancement. L'architecture du site est déjà précise, l'organisation des publications par grandes catégories mise en place.

[283] Au cours de l'entretien réalisé le 16 décembre 2014 dans sa maison de Hyderabad, il expliquait ainsi : « *We are better than some of the mainstream media portals themselves… But we don't want to publicize that fact. But you would be surprised, the numbers keep going up.* »

Capture d'écran 3 : page d'accueil du site Round Table India en date du 12 mai 2015



Il acceptait cependant de revenir sur ses débuts :

> « *Vivek a construit un large réseau… Insight avait initié un processus d'articulation de toutes ces questions…sur les espaces en ligne. (…) Vivek a d'abord crée un espace en ligne avec le blog Insight. On s'est rencontré à travers des blogs. Nos idées correspondaient. Et il a fermé ce blog de groupe et avant qu'il ne le ferme un ami à moi à Delhi (un dalit d'Uttar Pradesh) a décidé de créer un portail, de façon à agréger non seulement des archives, mais aussi des actualités au sujet de la communauté dalit tirées des médias mainstream, et enregistrer l'histoire, des histoires de personnalités historiques, présenter leurs livres, et aussi une section consacrée aux droits et à la façon dont les lois sont mises en place… et aussi une section au sujet des atrocités, des nouvelles du terrain. Puis, la deuxième phase de Round Table a été*

grâce à Jenny, qui est maintenant aux Etats-Unis et l'autre administrateur du site[284].»

Cet extrait permet d'illustrer plusieurs points fondamentaux : la construction en tuilage du réseau militant dalit en ligne, l'impulsion initiale de Vivek, mais aussi le cercle vertueux nourri par la complémentarité entre les réseaux en ligne et hors-ligne, qui active la mise en contact de ces nouveaux activistes médiatiques. Cette dynamique a permis une recomposition partielle du réseau, dont le point central entre 2005 et 2009 s'est déplacé du blog étudiant Insight au site éditorialisé Round Table India. Enfin, cet entretien met en exergue un rapport qui peut sembler ambigu aux médias *mainstream* : avec un discours de condamnation unanime lors des entretiens, auquel se superpose dans les faits une stratégie de rééquilibrage de la représentation des actualités relatives aux communautés dalits dans l'espace public[285].

Le site représentait en 2009 l'aboutissement de la deuxième grande période de construction du réseau. Mehul, l'a très rapidement administré avec Jenny, un membre historique du groupe Insight, qui est depuis partie s'installer aux États-Unis. Ajoutons que cette dernière a en parallèle fondé le blog Savari, une plateforme par et pour les femmes dalits et tribales, avec la participation de Tanvi et quelques autres jeunes femmes rencontrées via le JNU D-Union.

En 2014 Round Table India continuait de fonctionner sans mécène, sur les économies personnelles de Mehul pour l'hébergement, et grâce au bénévolat de ses contributeurs. On en comptait alors entre cent cinquante et deux cent répartis dans toute l'Inde. Le recrutement des auteurs a toujours été très ouvert : après avoir compté sur les piliers historiques du réseau et la manifestation de nouvelles plumes via des listes de diffusion, Round Table India s'est imposé comme une plateforme suffisamment connue pour que des jeunes proposent des articles. C'est une façon pour ces derniers de gagner en visibilité, tout en apprenant et en

[284] La « seconde phase » à laquelle il fait ici allusion correspond à une montée en gamme de l'éditorialisation du site qui s'est opérée très vite après son lancement. Traduction de l'extrait suivant : *"Vivek built a big network… Insight had initiated a process of articulation of all these issues… in online spaces. (…) Vivek first created an online space with Insight blog… We met through blogs. Our ideas aligned. And he closed that group blog and before he closed that a friend of mine in Delhi (a dalit from Uttar Pradesh) decided to create a portal, to agregate not only archive, but also news about the dalit community from the mainstream media, record history, stories of historical personalities, feature their books, and also a section of rights and how laws are being implemented… and also a section about atrocities, news from the ground. Then, second phase of Round Table was thanks to Jenny, who is now in the US and the second administrator of the site."*

[285] Il s'agit de remettre ces actualités en première page : une partie des initiatives d'un site éditorialisé devenu référence comme Round Table India rejoint ainsi la logique de certaines mailing lists comme celle d'Anoop, qui repose sur la reprise d'articles qui restent au stade d'encart dans les médias de masse.

s'intégrant à un réseau qui s'est considérablement étoffé depuis 2007. Une diversification des acteurs en ligne et des modes de prises de parole s'est en effet mise en place, avec la pleine puissance des blogs et de leurs fonctionnalités, puis l'essor des réseaux sociaux numériques.

II. Densification du réseau dalit en ligne et nouveaux rapports à l'espace public : vers la stabilisation d'une technoélite

A. L'éclosion de nouvelles configurations relationnelles

1) Les commentaires à l'origine de nouveaux rapports entre producteurs de contenus et lecteurs

La deuxième étape de constitution du réseau s'est faite autour des blogs. Elle a correspondu à une plasticité accrue de l'espace public dans lequel se meuvent les militants. En effet, il s'agit d'une pratique médiatique qui implique un lien entre le travail de production de contenu et la constitution de son public. Chaque blogueur est à la fois rédacteur et lecteur, et il lui est donné d'interagir directement avec un public qui n'est ni impersonnel ni abstrait. À l'opposé des médias traditionnels qui s'adressent à un public constitué d'un indiscernable ensemble de lecteurs, les rédacteurs de blogs mobilisent une communauté de lecteurs qui fait public. Cette distinction du lectorat a été en particulier facilitée par le développement d'un nouvel outil : les commentaires.

Ce nouveau dispositif d'interaction a contribué à renforcer une dimension déjà existante sur les listes de diffusion : un double mouvement d'ouverture à l'autre et de création d'un nouvel espace communautaire structuré par le verbe et l'image et renforcé par des échanges semi-publics, accessibles à ceux qui souhaitent prendre part à la communauté. Les commentaires rejoignent le rang des innovations technologiques qui ont entrainé non seulement le déclassement des formes anciennes d'expression de soi, mais des rapports entretenus à l'espace public.

Cela s'est traduit chez les acteurs par le développement de nouvelles compétences relationnelles. En guise d'illustration, prenons les commentaires laissés sur la plateforme qui incarne dans cette étude la transition entre les deux premières strates constitutives du réseau : le blog Insight lorsqu'il était actif. On dénombre une dizaine de commentaires sous chaque post. De tous, le post qui récolte le plus grand nombre de commentaires est le texte

de présentation de la revue, en page d'accueil du site. On en dénombre au total cinquante, dont vingt-et-un sont en lien avec le texte en question. Tous sont positifs et encourageants, dans l'esprit de cette phrase laissée par l'utilisateur *IIMC Delhi* : *« i m just landing here but u r realy doin gud bloging. best of luck »*, qui pourrait être traduite comme suit (erreurs d'orthographe et de syntaxe volontaires) : « *j'atterris juste ici ms vs faite vrmt du bon bloging. Bonne chance !* ». Certains félicitent les auteurs pour la qualité de leur anglais, d'autres regrettent que les publications ne soient pas plus régulières (*« Nice, but why it is not regular?? »* laissé par *Ajnuite*) ; on y trouve également des demandes de conseils. Nous pouvons ainsi mentionner ce commentaire qui exprime des doutes quant à la justesse et à l'honnêteté des procédures d'admission dans les universités du Kerala, mettant notamment en cause le parti communiste au pouvoir dans cet État, le CPI(M) *:*

> *« Au kerala nous soupçonnons le CPI[M] de falsifier les notes des étudiants de castes répertoriées dans les universités. Puisque des procédures légales sont nécessaires pour vérifier cela, personne n'a proposé de prendre l'initiative. J'étais étudiant au IISc bangalore* [l'un des plus importants centres de recherche du pays]. *J'en ai été expulsé car ce parti politique m'a empêché d'y étudier.*
> *De nombreux étudiants de castes et tribus répertoriées sont menacés par le SFI à l'université de calicut* [le Students Federation of India est la branche syndicale du CPI(M)]. *Que doit-on faire pour vérifier les procédures d'examen ?*[286] *»*

D'autres enfin, suggèrent de tisser des liens avec d'autres plateformes, à l'instar du commentaire suivant :

> « *Merci de maintenir et d'alimenter cette formidable initiative. Vous pourriez également vous lier à d'autres blogs anticastes comme les suivants :*
> *http://dieiscaste.wordpress.com/*

[286] Traduction du post suivant (respect de la typographie initiale) : « *In kerala we have doubt that, CPI[M] is corrupting marks of scheduled caste students in universities. Since legal procedures are required to verify this, nobody has come forward to take an initiation. I was a student of IISc bangalore. I was expelled from there since this political party did not allow me to study there.*
Many S/C-S/T students are threatened by the SFI leads of calicut university. What must be done to verify the examination procedures. »

http://www.anti-caste.org/
http://www.anticaste.org/
http://www.anticaste.blogspot.com/
www.socialjustice.in[287] »

Trois grands régimes relationnels entre locuteurs et lecteurs sont exprimés ici : d'abord celui des encouragements (forme d'applaudissements numériques), puis celui de la requête (qui atteste de la reconnaissance des deux partis comme des entités individuelles et identifiables), enfin un régime réticulaire (qui permet de façon directe de créer des ponts vers d'autres points du réseau). Un quatrième régime manque ici : celui des critiques, dont l'intensité peut varier du débat à l'insulte. Plusieurs entretiens menés avec des administrateurs de site se font écho : c'est la politique de la non-réponse et de la suppression des commentaires qui a été adoptée[288].

Ces principaux régimes résultent des transformations des modes relationnels en ligne induits par le passage[289] des listes de diffusion aux blogs. Les premières correspondent à un espace dans lequel règne un entre soi (communauté sociale ou communauté d'esprit) garanti par un système de demande d'ajout, un filtrage des prises de paroles, et souvent une forte réflexivité des participants liée à un contrôle par les pairs qui tend à restreindre le nombre de preneurs- de paroles. Les seconds induisent une ouverture à de nouveaux réseaux d'acteurs qui disposent tous des mêmes outils. En effet, les plateformes de blogs se sont stabilisées à partir de 2004, avec l'uniformisation de Blogger qui restera en place jusqu'à 2011, suite à son rachat par Google en 2003. Dans cette nouvelle version, les usages mis en place permettent de se concentrer sur l'écriture, et la mise à jour du contenu est facilitée grâce à l'ordonnancement chronologique des billets ; enfin, la gestion des interactions avec les internautes (section commentaires) est simplifiée (Beaudouin 2012). La mise à jour de la plateforme est donc allée dans le sens d'une mise en ligne facilitée des commentaires sur les blogs, ainsi que d'une communication plus fluide entre les blogueurs et leurs visiteurs.

---

287 Traduction du post suivant : *« Thanks for maintaining and sustaining this great initiative. You might also link to other anticaste blogs such as these:*
http://dieiscaste.wordpress.com/
http://www.anti-caste.org/
http://www.anticaste.org/
http://www.anticaste.blogspot.com/
www.socialjustice.in »

288 Sur le sujet des « trolls », ces profils d'internautes qui interagissent par l'invective ou l'insulte, lire les travaux d'Antonio Casilli (Casilli 2012)

289 Rappelons que nous entendons ici par « passage », non l'abandon d'un medium au profit d'un autre, mais plutôt la superposition de deux pratiques médiatiques.

L'ensemble de ces outils permet aussi de s'insérer plus facilement dans les mailles resserrées d'une toile militante en ligne. Ils constituent une transformation technique importante de la figuration de soi, encourageant ce qu'Ignacio Siles désigne comme un *« façonnage mutuel de l'artefact et du contenu »*[290] (Siles 2011, p. 740). Prenant appui sur le sens que lui confère Stuart Hall, il se concentre sur la notion théorique de base « *d'articulation* » (Hall 1982) pour penser le web comme une série de liens entre le contenu et les plateformes, desquels découlent le sens ou l'identité des sites. Il importe donc de considérer le contenu rédactionnel de ces plateformes, autant que leur agencement.

La blogosphère dalit respecte les deux grandes lois d'agencement des blogs : d'abord, l'idée qu'être blogueur implique une reconnaissance des autres blogueurs, puisqu'il existe un lien positif entre la popularité d'un blog et le nombre d'interactions qui s'y développent dans la section « commentaires » (Mishne et Glance 2006). Ensuite, celle qui veut qu'une activité continue au sein d'un réseau de blogs dépend positivement du nombre de relations et de liens établis avec d'autres blogueurs (Lento et al. 2006). Ainsi, les blogueurs ont besoin au cours de leur carrière de développer des « *compétences pratiques, [des] savoir-faire techniques et une intelligence relationnelle* » (Cardon et Delaunay-Téterel 2006, p. 19). L'identité des blogueurs se construit désormais dans un mouvement double de rédacteurs et de lecteurs, et contribue à une dynamique de développement d'un nouveau moi en ligne qui doit être « *cohérent plutôt qu'éclaté ou dispersif* » (Allard et Vandenberghe 2003, p. 198). Dans la première moitié des années 2000, les membres de la blogosphère dalit initiée par Insight et prolongée par une initiative vernaculaire telle que Neelkranti, puis une plateforme très éditorialisée comme Round Table India, ont œuvré à la construction de cette « *authenticité* » (Allard et Vandenberghe 2003) des locuteurs : en se concentrant sur un discours uniquement militant et tourné vers l'identité, duquel a été effacée la majeure partie des traces d'hostilité ou de dissension.

2) L'essor des réseaux sociaux numériques : de la « communication des intériorités » à une « communication continue »

Les premiers militants dalits qui ont investi les espaces en ligne ont été marqués par des expériences de rejet au sein de l'espace public dominant. L'élaboration d'une activité en ligne leur a permis de créer des lieux libres d'accès et relativement protégés. Les blogs et leurs dispositifs ont facilité la consolidation d'une identité des locuteurs en lien avec leurs

[290] Traduction de l'expression suivante : *« mutual shaping of artifact and content ».*

lecteurs, cohérente et construite autour de leur rapport au militantisme et à l'expérience de caste. Au sein de ces espaces, le partage d'expériences individuelles a contribué à consolider une sphère publique communautaire jusque-là inédite. Sur Insight, puis sur Round Table India ou Savari, la mise en relation par le texte et l'image de jeunes militants installés dans différentes régions du monde et de l'Inde a permis un partage de points de vue et d'expériences à une échelle jusqu'alors inédite. Cela a donné corps à une nouvelle expérience identitaire de groupe et d'inscrire cette identité dans une nouvelle géographie. De fait, et comme le rappellent Valérie Beaudouin et Julia Velkovska, la communication sur les blogs relocalise les faits et les personnes et tendent à gommer la frontière entre réel et virtuel (Beaudouin et Velkovska 1999)*, « à l'exact opposé de l'image désincarnée et déréalisée parfois prêtée au cyberespace* » (Cardon et Delaunay-Téterel 2006, p. 40).

Cette période du web dalit a correspondu à l'avènement de ce que Dominique Cardon et Hélène Delaunay-Téterel nomme une « *communication des intériorités* », qui dans la tradition du journal intime correspond pour l'auteur à une forme d'émancipation et qui appelle peu au dialogue ou au débat entre commentateurs (Cardon et Delaunay-Téterel 2006). Dans la première version du blog d'Insight, le partage réflexif d'expériences biographiques s'est imposé comme un pilier. L'éditorial du numéro de septembre 2005, intitulé *« Writing Caste »* énonce d'ailleurs un engagement politique qui passe aussi par le verbe et le pouvoir de catégorisation du langage. On le voit de manière expresse avec l'emploi revendiqué du terme « Diku » pour désigner, comme une catégorie d'oppresseurs les personnes de haute-caste dans la note qui clôt ce texte de présentation général (Insight 2005) :

> « *Les **Dikus** étaient les bailleurs non-tribaux, des commerçants mesquins, des entrepreneurs forestiers et des brahmanes qui prenaient part à l'exploitation coloniale des forêts. C'était contre cette catégorie de personnes que Birsa Munda*[291] *a mené son sombat. Nous, à INSIGHT, avons senti depuis un long moment que toutes les catégorisations qui entourent la caste ont privilégié les Hindous nés au sein du système de castes. Qu'on les appelle brahmanes (nés de la tête de Brahma) ou hindous « de caste », ou dwija (né deux fois) nous avons vu que nous*

[291] Birsa Munda était un leader tribal indépendantiste du XIXe siècle (issu de la tribu Munda, présente dans l'actuel État du Jharkhand).

étions incapables de les accuser publiquement (étymologiquement, « catégoriser » signifie « accuser publiquement ») pour leur histoire d'exploiteurs. C'est avec ce mot, « diku », que tout se met en place.[292] »

Ainsi, le partage d'expérience et la communication d'une intériorité dans laquelle les membres d'une même communauté sont susceptibles de se reconnaître passent aussi par l'établissement d'un langage commun. En cela, les blogs se sont affirmés comme de nouveaux lieux de production sociale des identités personnelles et collectives. Meg Hourihan rappelait ainsi la dimension performative de l'écriture sur les blogs, développant l'idée selon laquelle le sujey des articles est moins déterminant pour l'identité du blogueur que la manière d'écrire sur ces derniers. C'est le format d'écriture qui façonne le blogueur en tant que tel et reconnu par ses pairs (Bausch, Hourihan et Haughey 2002). Les termes et expressions employés, l'ensemble des signes mobilisés (y compris les images et les sons) comptent autant dans le sens du message que dans la construction de l'identité du locuteur.
Ces modes d'expression se retrouvent aujourd'hui sur les interfaces qui constituent la blogosphère dalit, comme Round Table India, mais aussi sur les réseaux sociaux numériques.

Orkut[293] en 2004, Facebook et YouTube en 2005, Twitter en 2006, WhatsApp en 2009 : la seconde moitié des années 2000 a été marquée par une multiplication des nouvelles plateformes de socialisation, qui ont amorcé un tournant dans les modes de construction et d'expression de l'identité en ligne. Très populaire en Inde à ses débuts, le réseau Orkut y a néanmoins vite été supplanté par Facebook au tournant des années 2010. Ces réseaux sociaux en ligne ont pour principale fonction de matérialiser les liens forts susceptibles d'exister entre individus, mais surtout de renforcer et valoriser les liens faibles que chaque

[292] Traduction de l'extrait suivant (respect de la typographie initiale) : « ***Dikus*** *were the non-tribal money lenders, petty shopkeepers, forest contractors and brahmins who were party to the colonial exploitation of the forests. It was against this category of the people that Birsa Munda led his struggle. We at INSIGHT have felt for a long while that all the categorizations surrounding caste has privileged the caste hindus. Whether calling them brahmins (born of the head of brahma), or caste hindu, or dwija (twice born) we found that we were unable to accuse them publicly (etymologically to categorize means to accuse publicly) of their exploitative history.It is with this word diku that it all falls into place. »* Notons dans cet extrait l'utilisation du syntagme "nés deux fois" (*twice born* dans le texte original), qui désignent les *dvijas* soit les membres des trois varnas les plus élevées au sein du système de caste. La première naissance correspond à l'arrivée physique dans le monde ; la deuxième à une mise au monde spirituelle marquée par un rite de passage qui correspond à la transition vers l'âge adulte.

[293] Orkut était un réseau social qui avait vocation à mettre en contact les amis de ses amis et d'ainsi créer son propre réseau. Initialement créée sur le campus de Stanford, la plateforme devient vite propriété de Google, qui annonce sa fermeture en septembre 2014. Orkut a connu un succès particulier au Brésil, en Inde, et en Iran.

utilisateur a en les rassemblant sur une plateforme[294]. Ils sont porteurs d'outils qui nourrissent un renouveau des pratiques de socialisation et des possibilités de dissémination des messages, d'extension des liens à des échelles nationales et internationales, en même temps qu'ils impliquent de nouveaux rapports entre espace public et espace privé. Ces innovations ont eu des conséquences sur la façon dont les interactions se construisent au sein du réseau, et sur les modes d'action militants adoptés sur l'espace public indien et international (Flichy 2008).

L'usage de la plateforme Facebook par les médiactivistes dalits entre 2014 et 2016 a entraîné une organisation du réseau d'acteurs similaire à celle de la blogosphère. C'est à dire qu'un petit nombre de profils y concentrait le plus grand nombre « d'amis » (statut qui implique une acceptation mutuelle de deux parties sur la base d'une demande initiée par l'un des deux profils) et de « followers » (statut qui repose sur la démarche unilatérale d'un utilisateur, et permet de suivre les mises à jour régulières du profil ciblé, dans la mesure où celles-ci sont publiques). Parmi eux, on retrouvait certains des fondateurs d'Insight ou celui de Mehul ; nous pouvons y ajouter les pages des syndicats étudiants[295]. Ces profils se caractérisent par une utilisation relativement semblable à celle des blogs : avec la publication de longs textes ouverts aux commentaires. Au contraire de la blogosphère cependant, ces textes ont pu gagner en visibilité immédiate sur Facebook, au sein d'un réseau de sympathisants. Ce dernier est composé de nombreux profils sur lesquels se mêlent évocation de la vie quotidienne, partage des goûts personnels et affichage des convictions politiques dans un flux qui rejoint un modèle de « communication continue » (Cardon et Delaunay-Téterel 2006). Cette expression d'un *« entre-soi devant les autres »* (*Ibid.*, p. 38), marquée par la régularité des contenus postés, leur nature essentiellement conversationnelle et les commentaires nombreux, est aujourd'hui dominante dans les modes d'expression déployés au sein de ce réseau. Elle permet notamment aux militants et sympathisants de

[294] Notons que bien que plusieurs militants s'expriment sur Twitter (parmi lesquels des personnalités influentes de la diaspora comme le compte @Dalit_diva) ou des sites d'information (comme Ambedkar's Caravan), nous allons surtout nous concentrer sur les usages faits de Facebook et Youtube : très largement dominants en 2014, et privilégié par les membres du réseau qui s'est développé à partir d'Insight.

[295] Il est d'ailleurs intéressant de noter que les mêmes profils ont maintenu leur position d'autorité au sein du réseau en passant de l'ère des blogs à celle des réseaux sociaux numériques, puisque ces différentes plateformes ne fondent pas la réputation sur les mêmes métriques. La visibilité des blogs dépend surtout du « Page Rank », algorithme du moteur de recherche Google, qui détermine le degré d'autorité d'un site sur la base du nombre de liens hypertexte qui lui sont adressés. Leur réputation est perçue comme un signe de reconnaissance « naturel », qui n'est pas le résultat d'une coordination spécifique. L'algorithme de Facebook, le Edge Rank, fonctionne sur une autre logique : en effet, la visibilité de ses utilisateurs dépend de l'activité « paratextuelle » qui entoure chaque post (des marques de validation et d'interaction : likes, partages, commentaires). On considère que cette réputation résulte plutôt d'une stratégie d'engagement et d'attraction de l'attention de son environnement (Cardon 2013).

construire leur réputation auprès des liens faibles et de se singulariser auprès des liens forts, d'imposer leur place et en quelque sorte leur style, pour contribuer plus largement à radicaliser les appartenances culturelles en public (Pasquier 2005).

Sur Facebook, l'espace public critique qui s'était formé à l'ère des blogs s'est prolongé pour devenir le lieu d'une nouvelle énonciation citoyenne, politique, et communautaire. Les locuteurs s'y identifient comme citoyens, qui au nom du principe d'ouverture du web, revendiquent un espace élargi de la parole publique et remettent en cause le monopole des paroles et commentaires de professionnels. D'une part, la tête de proue du réseau se compose d'une poignée de profils qui mobilisent leur page comme un espace d'expression strictement militante, alignant leur identité numérique avec leur action médiactiviste. De l'autre, une multitude de « followers » et sympathisants dont la plupart a développé un mode d'expression en ligne omnivore. Ils parlent du mouvement, de politique, de leur vie personnelle, mais aussi de leurs gouts musicaux ou des moments qu'ils passent entre amis. Pourtant, tous contribuent à façonner un réseau en ligne étoffé et traversé depuis la fin des années 2000 par une dynamique double de foisonnement et de polarisation.

B. À partir de 2006, une polarisation accrue de la représentation en ligne du réseau dalit

Au milieu des années 2000 s'est développée une spécialisation accrue des usages d'internet par le monde militant dalit. Les grandes ONG ont choisi d'utiliser internet comme une vitrine destinée à présenter sur une même plateforme l'ensemble de leurs actions et programmes, et comme un outil d'autonomisation légale et financière des populations de castes répertoriées. En parallèle, le réseau militant composé d'individus dispersés sur l'ensemble du territoire indien, voire appartenant à la diaspora, est devenu de plus en plus dynamique et s'est structuré autour de grandes personnalités nodales.

1) L'utilisation d'internet par les ONG : vitrines de marque et projets ciblés

À l'aube des années 2000, les listes de diffusion ont permis aux ONG de resserrer leurs liens avec le milieu militant diasporique et de renforcer leur intégration à des réseaux transnationaux.

Les responsables de D-NGO Inter et D-NGO Dom ont toujours été très actifs sur plusieurs listes de diffusion, avant même le tournant des années 2000. Le réseau initial de D-NGO Dom, s'est d'ailleurs structuré au travers une liste de diffusion à part entière, très utilisée en

amont de l'intervention de ses membres lors de la conférence de Durban en 2001. Cela constituait l'un des axes médiatiques de leur intégration à des réseaux transnationaux d'organisations. Ils sont toujours actifs sur ces listes, notamment sur celle lancée par Anoop, un proche des fondateurs des deux ONG depuis la deuxième moitié des années 1990. D-News comptait en 2016 plus de trois-cent-milles abonnés[296] répartis dans l'Inde et le monde entier, parmi lesquels des universitaires, journalistes, militants et membres d'ONG, constituant une importante force de frappe communicationnelle. Les listes ont représenté la première étape de construction d'un espace dédié à la présentation officielle de leur action, avant la mise en place de sites institutionnels. D-NGO Dom a fondé sa plateforme en 2005, D-NGO Inter en 2007.

Ces sites ont une fonction de vitrine pour les organisations, et leur ergonomie sert d'abord la présentation de leurs différents projets. La promotion de ces derniers est marquée par des discours cadrés et empreints d'un vocabulaire technique et institutionnel, qui témoignent d'un rapport professionnalisé à l'engagement. Cette stratégie nous a été exposée par la responsable de communication externe de D-NGO Inter, qui soulignait l'importance d'orienter ses informations et rapports de façon à les faire coïncider avec le langage des institutions internationales. Il s'agit de sites « silencieux », dont l'activité est faible et qui ne s'engagent pas dans un dialogue avec d'autres points du réseau : généralement le cas de ceux qui jouissent d'une importante célébrité, d'une notoriété externe, et qui sont très visibles dans l'espace public. Ils n'ont pas à redistribuer de liens endogènes ou exogènes (c'est à dire internes ou externes au réseau dans lequel ils s'inscrivent) pour se faire une place ou la maintenir (Cardon, Fouetillou et Roth 2014). Journalistes et autres membres de la société civile peuvent consulter leur site pour bénéficier du travail fourni par ces acteurs sur le terrain des politiques publiques (rapports critiques, ou discussion des budgets par exemple) et autour des projets d'autonomisation locale qui leur permettent d'avoir un aperçu des problématiques relatives aux castes répertoriées dans des régions et districts spécifiques. Ces sites sont par ailleurs bien référencés par des acteurs institutionnels et internationaux, qui les considèrent comme des partenaires effectifs ou potentiels. D-NGO Inter et D-NGO Dom sont donc toutes deux intégrées à des dynamiques de diffusion verticale d'une information qu'elles produisent en interne.

[296] Information transmise par Anoop au cours d'une conversation téléphonique, en 2016.

Par ailleurs, les deux organisations se sont employées à intégrer internet à leurs initiatives, sur la base de partenariats tissés avec des institutionnels et industriels.

D-NGO Inter a développé une interface en lien avec le Ministère de la Justice, qui cible les violences de castes et atrocités. Selon le responsable du projet au sein de l'organisation, que j'ai rencontré en mars 2014, son objectif est « *d'améliorer le processus d'enregistrement des plaintes* ». Il s'agit de construire un outil efficace, et que la communauté puisse s'approprier. Pour cela plusieurs membres de leur réseau, dispersés sur le territoire indien (dans dix-huit états) ont été formés pour naviguer sur le site, dans l'idée qu'ils pourraient à leur tour former des membres locaux des communautés dalits. L'interface fonctionne de la façon suivante : il existe un numéro de téléphone mobile référent pour chaque région. La victime ou les proches d'une victime de violence de caste peuvent envoyer un message à ce numéro. La véracité des faits est vérifiée par un membre local du réseau, qui pourra activer la démarche : en remplissant une fiche descriptive sur le back office du site, qui va générer automatiquement une alerte en page d'accueil visible par tous les visiteurs, et un message d'alerte sur les boites mails et téléphones portables des responsables judiciaires et juridiques locaux. La personne en charge du dossier s'occupe de suivre étape par étape la suite de la procédure. Le projet a été lancé début 2014 ; huit mois plus tard, en novembre[297], quarante-six cas avaient été traités et cent soixante-huit alertes générées. Cette initiative s'inscrit dans une logique de transparence et d'amélioration des services publics.

D-NGO Dom, en partenariat avec l'entreprise Tata [298] a mis en place un projet d'autonomisation sur des territoires enclavés, qui visait à promouvoir le micro-entreprenariat grâce à un accès à internet, couplée à une mission éducative d'alphabétisation des populations. Dans plusieurs villages, deux ordinateurs portables dotés d'une clé 3G sont mis à disposition de jeunes de la communauté présélectionnés (ils doivent appartenir à une caste répertoriée, avoir des connaissances informatiques basiques, être installés dans le village ciblé). Le responsable du projet présentait ainsi ses enjeux :

> « *À travers l'e-entrepreneur, l'idée et de les autonomiser : ils reçoivent une formation en informatique. Ils ont reçu deux ordinateurs portables : un pour les écoliers, un pour les adultes analphabètes. Nous utilisons un logiciel spécifique qui utilise des images. C'est un logiciel qui développe*

[297] Entretien avec le même responsable, dans les locaux de D-NGO Inter le 13 novembre 2014.
[298] Aucune réponse n'a été donnée à nos demandes d'entretiens auprès de responsables de l'entreprise ; quant au montant investi par Tata dans ce projet, je n'ai pu rcéolter aucune information, pas même du côté de l'ONG.

la capacité…les capacités d'apprentissage. Aujourd'hui, les entrepreneurs commencent à gagner leur vie de façon autonome : l'un des e-entrepreneurs a même créé un compte bancaire à la Banque Centrale du Punjab… C'est important, car l'un des indicateurs de succès est l'augmentation des capacités de revenus. Le type d'activités pour lesquelles ils peuvent utiliser les ordinateurs : réserver des billets, télécharger de la musique, donner des informations… [299] *»*

Lancé en mars 2014 au Bundelkhand (une région enclavée à cheval entre l'Uttar Pradesh et le Madhya Pradesh), les résultats ont été jugés assez satisfaisants pour que l'initiative soit répliquée dès novembre au Bihar, dans la région de Lucknow, et en Odisha[300].

Ces deux exemples témoignent du fait qu'internet représente aussi un enjeu pour les ONG : il est considéré non comme un espace de lutte et de conflit des modes de représentation, mais comme un outil, dans une logique d'autonomisation et de prise en charge par des acteurs de la société civile de missions de service public. De fait, ces initiatives permettent aux organisations qui les portent de renforcer leur capacité d'action en se glissant dans les interstices d'un État défaillant, avec la bénédiction de ce dernier. Il aurait été incomplet de ne pas mentionner cet aspect de l'utilisation d'internet par les représentants dalits parmi les plus influents au sein de la société civile.

En revanche, nous allons désormais la mettre de côté de façon à nous concentrer sur l'expression en ligne du militantisme culturel et médiatique porté par le réseau d'acteurs initialement présenté. Au gré des vagues d'innovation, les modes d'appropriation des outils sociotechniques du web par la nouvelle génération d'activistes médiatiques dalits ont contribué à l'émergence d'une nouvelle élite : dotée de caractéristiques propres et porteuses de nouveaux enjeux de représentation. Quels sont-ils ?

[299] Entretien réalisé le 20 novembre 2014, dans les locaux de D-NGO Dom. Traduction de l'extrait suivant : *"Through the e-entrepreneur, the idea is to empower them: they receive a training in computer-skills. They have received two laptops: one for school children, one for illiterate adults. We use a specific software that uses images. It is a software that develops ability… Learning abilities. Now, the entrepreneurs start earning their life independently: one of the e-entrepreneurs even created a bank account at the Punjabi Central Bank… That is important, because one of the indicators of success is the increase in their earning capabilities. The kind of activities they can use the computers for: ticketing, downloading music, provide information…"*

[300] Notons que cette initiative a aussi pu être source de tensions, dans certaines localités, entre communauté dalit et d'autres basses castes locales, jugées injustement lésées ; cette situation n'a été qu'effleurée par le responsable du projet « e-entrepreneur », que j'interrogeais sur le sujet.

2) La formation d'une technoélite, traversée par de nouveaux enjeux

En 2003, sur le campus de JNU, un groupe d'étudiants militants a amorcé une migration de ses activités éditoriales en ligne, pour des raisons financières et de sécurisation de l'expression de leur engagement. Ils se sont insérés dans un réseau neuf, de militants répartis sur l'ensemble de l'Inde et au sein de la diaspora. Cette période a été marquée par une effervescence certaine. Pour Mehul, le fondateur de Round Table India qui s'est depuis 2009 imposé comme une référence centrale, *« si toutes ces initiatives se sont mises en place au même moment, ce n'est pas un hasard ».* Dès 2006, la blogosphère dalit a su s'organiser pour peser au sein de l'espace public, en créant une alternative aux arènes de représentation traditionnelles incarnées par les grands journaux : la mobilisation qui a suivi le massacre de Khairlanji et l'écho qui en a été fait en attestent (*voir chapitre 4*). Avant que ne se développe un réseau touffu et disparate avec les réseaux sociaux numériques, ces étapes ont posé les jalons d'une communauté, une nouvelle fraction militante qu'il convient de désigner comme une technoélite.

Nous entendrons désormais par *technoélite* une définition plus large que celle proposée par Merlyna Lim *(voir chapitre 1)* pour y inclure également les effets de génération que comprennent Gustaffson et Breindl (Gustaffson et Breindl 2010) avec le concept « *d'élite temporaire* » (Gustaffson et Breindl 2010). Ce dernier repose sur l'idée que les médias numériques tendent à accroître l'influence des formes d'activisme politique en réseaux, qui se reposent sur et contribuent à la création de nouvelles élites qui s'enracineront, prendront leur essor ou seront balayées au gré des évolutions technologiques. La première phase d'investissement d'internet par les militants dalits résulte de l'impulsion de son élite universitaire, déjà éduquée politiquement et désireuse de mobiliser des canaux médiatiques pour se faire entendre. À une période – le début des années 2000 – où ce sont les élites économiques déjà constituées et issues des hautes castes qui sont présentes en ligne[301] (Omvedt 2001), ceux qui dans la lignée de Vivek, ont investi ces nouveaux espaces, forment une nouvelle élite au sein du contre-public dalit. Ils s'adressent à des pairs dont ils ont découvert l'existence et avec qui des liens se sont tissés. Un nouveau territoire du militantisme leur est devenu accessible. Mehul soulignait ainsi l'importance de ce premier mouvement :

[301] Et qui plus largement, comme le souligne Gail Omvedt, ont bénéficié de l'essor de l'économie informatique, en partie du fait du manque d'efficacité de politiques publiques visant à mieux former et intégrer les jeunes des castes répertoriées sur le marché de l'emploi indien.

> « *Insight avait initié un processus d'articulation de toutes ces questions… sur les espaces en ligne… moi et les autres… nous sommes tous plus éparpillés que les blogueurs hindous parce qu'ils partagent déjà une culture… De notre côté, un dalit du Maharashtra doit déjà apprendre au sujet d'un dalit d'Uttar Pradesh. Il n'y a pas de connaissance partagée.*[302]*»*

Leur méconnaissance mutuelle ne pouvait jouer qu'en leur défaveur. Or, découvrir des cultures autres au sein d'un même contre-public, puis œuvrer à leur cohabitation s'est imposé comme le fondement d'une culture commune à cette technoélite marquée en 2014 par : une forte connectivité interne (Grabowicz et al. 2012) (Kumar *et al.*, 2003), un petit nombre de blogs qui jouent un rôle « d'autorité », et une masse de sympathisants disparate et plus ou moins investie dans le mouvement qui croit de manière exponentielle depuis l'avènement des réseaux sociaux numériques.

Au-delà de la constitution d'un nouvel espace communautaire, cette période de transition a aussi insufflé un changement progressif de rapport à l'espace public. Deux tendances de fond se démarquent. D'une part, le réseau militant s'est densifié au sein d'un espace public en ligne fermé et communautaire, notamment permis par l'essor des réseaux sociaux numériques. Quelques nouveaux profils influents ont pu émerger, à l'instar de la chaine YouTube Dalit Camera sur laquelle nous reviendrons plus amplement *(voir chapitres 6-7)*. Néanmoins, l'organisation du réseau dalit en ligne reste la même, avec une forte concentration des liens vers un petit groupe de profils capables de faire autorité. Or, plus le nombre de sympathisants et de militants peu engagés, mais qui suivent de manière assidue l'activité de ces figures (en « likant », en partageant ou en commentant les statuts qu'elles rédigent), plus ces dernières gagnent en visibilité à l'extérieur du contre-public dalit. D'autre part, et comme par ricochet, une partie des discours formés au sein de cet espace communautaire se trouve déplacée vers un espace public qui n'est plus strictement communautaire. Cela peut être le fruit d'une démarche volontaire, qui s'appuie sur un réseau actif comme dans le cas de Khairlanji dans lequel il s'agissait d'attirer l'attention d'un large public sur un cas d'atrocité et un dysfonctionnement de la machine judiciaire indienne. Mais

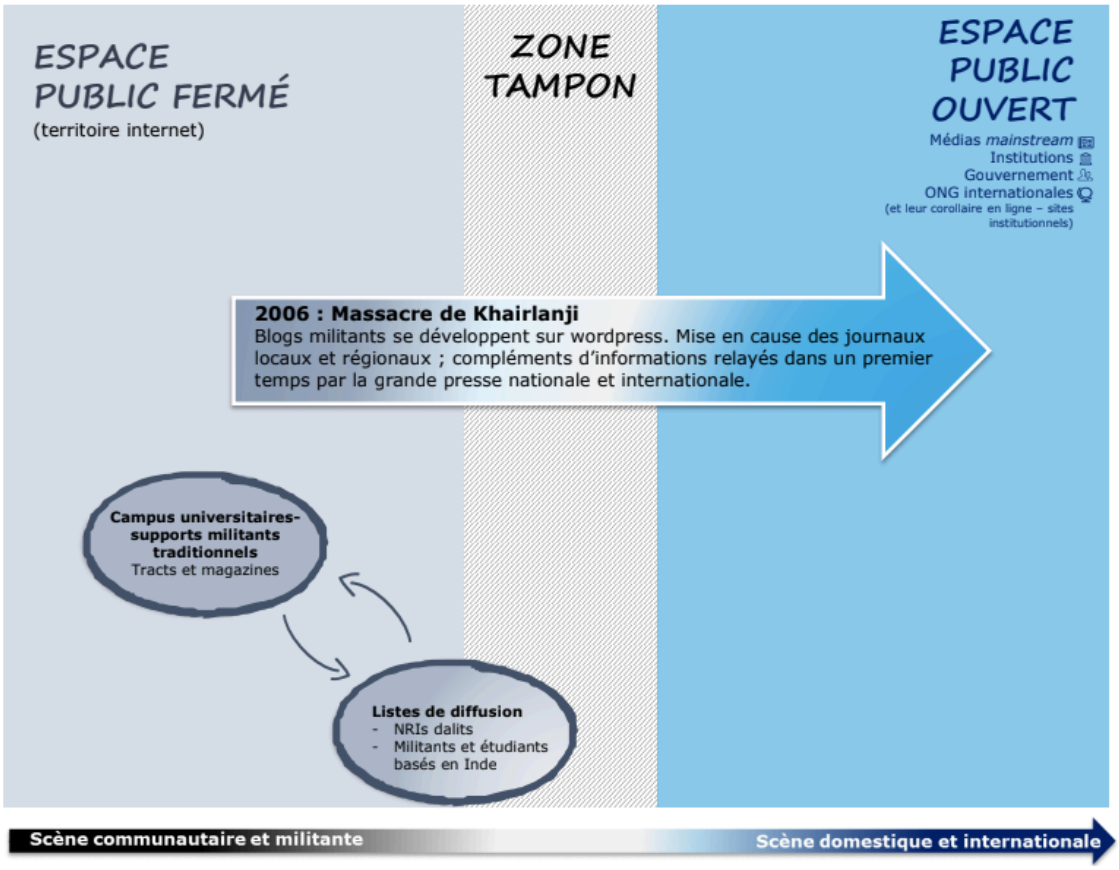
[302] Entretien réalisé à Hyderabad le 16 décembre 2014. Traduction de l'extrait suivant : *« Insight had initiated a process of articulation of all these issues… in online spaces… me and the others… we are all more scattered than the Hindu bloggers because they already share a culture… from our side, a dalit from Maharashtra already has to learn about a dalit from UP. There is no shared knowledge.*

cela peut également résulter des nouveaux outils en ligne, qui promeuvent des espaces organisés autour d'un partage ouvert de discours individuels sur des espaces mixtes, qui ne sont plus dévoués uniquement à la promotion d'un discours militant. Cette migration des discours implique l'émergence d'une nouvelle élite militante, qui par les logiques d'influence interne au web se trouve poussée en-dehors d'un entre soi communautaire, dans l'espace public.

La technoélite dalit, qui s'est formée à l'aube des années 2000 se trouve porteuse d'enjeux nouveaux qui ont trait à la représentation du mouvement, de ses figures historiques et des populations qu'il défend, au sein de l'espace public dominant. Une représentation très simplifiée des dynamiques à l'œuvre (*voir schémas 2 et 3*) peut nous permettre de mieux appréhender les positions de cette fraction du mouvement vis-à-vis de l'espace public indien, et les problématiques auxquelles elle peut désormais être confrontée.

La première étape, que nous bornons entre 2003 et 2006, a été marquée par un premier investissement du web par les militants dalits résidant en Inde. Leur profil dominant à l'époque était celui d'une élite urbaine depuis peu, et composée d'étudiants pour qui la vie sur les campus universitaires a coïncidé avec l'émergence d'une nouvelle identité politique et la découverte d'un mode d'expression, d'un engagement, et la pratique du militantisme. Facilitée par l'accès à une connexion internet sur les universités ou dans les cybercafés voisins et encouragée par une hostilité palpable au sein de l'espace public physique, l'intégration à des listes de diffusion gérées par des membres de la diaspora dalit a correspondu à l'éclosion de nouvelles possibilités de création d'une identité militante, d'élaboration de discours et plus largement de nouveaux rapports à l'espace public. Le développement à cette même période d'une blogosphère dalit a par ailleurs contribué à la création d'un nouvel espace public communautaire élitiste et politique dégagé des contraintes matérielles.
Le massacre de Khairlanji en 2006 et le traitement médiatique qui en a été fait, essentiellement dans la presse régionale, a été la première occasion d'une mobilisation d'activistes médiatiques en ligne.

Schéma 2 : la technoélite dalit et l'espace public, 2003-2006



Zone tampon : nous nommons « zone tampon » la zone grise dans laquelle se retrouvent des discours militants publiés en ligne (blogs, listes de diffusion) et originellement destinée au contre-public dalit, soit un espace de représentation et de discours avant tout communautaires. Elle se situe entre l'espace public dit fermé et l'espace public dit ouvert.

L'espace public fermé : il s'agit d'un espace d'échange et d'expression militant, communautaire, régi par une logique d'entre soi et une culture commune.

L'espace public ouvert : il s'agit de l'espace public dans son acception la plus large, au sein duquel se déploient des discours de différents types d'acteurs (membres de la société civile, institutions, gouvernements) relayés essentiellement par les médias de masse.

La flèche : implique la trajectoire d'un ou de plusieurs discours, de l'espace dans lequel il a été formé, vers son espace de réception.

Les bulles : elles ont vocation à matérialiser des contre-espaces de construction identitaires ou de discours. Dans leurs représentations seront distingués les espaces en ligne et les espaces hors-ligne.

**NRI : ici employé pour « non-resident Indians », l'expression la plus employée pour désigner les dalits appartenant à la diaspora.*

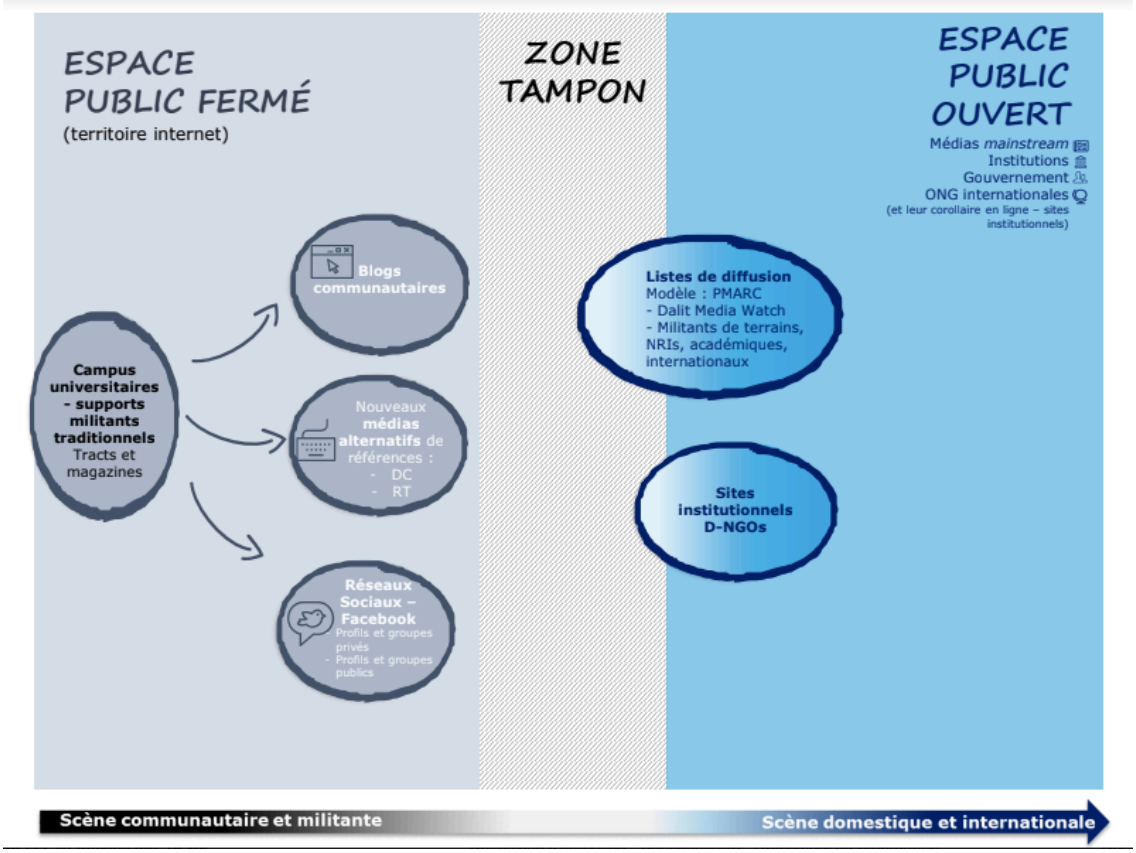
Cette grille de lecture vaudra pour l'ensemble des schémas qui seront présentés dans la suite du texte.

Ce premier schéma figure plusieurs tendances.

D'abord une dynamique positive d'échanges entre deux espaces militants constitués dans un rapport légèrement divergent à l'espace public, en partie défini par les outils et techniques qui les ont façonnés. Celui, initial et communautaire, des campus indiens et des mobilisations traditionnelles, et celui des listes de diffusion sur lesquelles domine un entre soi intellectuel marqué par une ouverture relative vers un extérieur contrôlé et choisi sur la base d'un intérêt partagé pour la cause. Cette tendance coïncide avec l'émergence d'une blogosphère qui éclot sur un espace communautaire fermé en ligne, qu'elle contribue à construire.

De cette nouvelle sphère émergent désormais des discours qui pèsent au sein de l'espace public dominant : faisant ainsi le pont de l'un à l'autre.

Schéma 3 : la technoélite dalit et l'espace public, 2006-2009



À partir du milieu des années 2000, le développement des réseaux sociaux numériques marque une forte dynamisation de l'espace public fermé des militants dalits, permettant l'avènement d'une nouvelle forme de militantisme en ligne.
Comme nous le voyons sur ce schéma, cette évolution induit une multiplication des prises de parole. Se fait jour une nouvelle logique d'influence qui entraîne l'émergence de profils nodaux, des blogs éditorialisés ou chaines Youtube (RT sur les schémas correspond à « Round Table India », et DC à la chaine Youtube « Dalit Camera », rapidement évoquée au cours de ce chapitre, et qui a pris véritablement de l'ampleur au cours des années 2010) : que l'on peut lire comme des médias alternatifs bénéficiant d'une vraie notoriété au sein de la communauté militante dalit.
Parallèlement les sites institutionnels de grosses fédérations d'ONG ont adopté leur format quasi contemporain, pour servir de vitrine nationale et internationale à une action « par projet » et professionnelle.

L'espace communautaire a évolué sous le coup d'une démocratisation double : celle d'internet, et l'avènement des réseaux sociaux numériques sur lesquels se sont imposées de nouvelles formes de prises de paroles et d'interactions, accompagnées d'un nouveau mode de visibilité individuelle, « en clair-obscur » (Cardon 2008). Ces évolutions ont été nourries par une forte croissance du nombre de profils, une augmentation en conséquence du nombre de prises de parole, et une influence accrue des profils qui concentraient déjà la plus forte autorité dans le réseau.

Le web militant dalit fait figure d'agora en ligne : un espace dans lequel se construisent de nouveaux discours militants et qui peuvent être le terreau de nouveaux modes d'action collective. Il s'agit aussi d'un lieu où se rencontrent et se découvrent des histoires et des trajectoires disparates, qui varient selon les parcours personnels et les régions d'origine. Dans ce creuset, une nouvelle culture militante voit le jour. C'est une source de richesse et une force pour les membres de la technoélite dalit qui peuvent se figurer appartenir à une « communauté imaginée » jusqu'alors inenvisagée. Cependant de nouvelles fractures et des tensions internes, notamment enracinées dans les rapports de castes et les histoires communautaires différenciées, sont susceptibles de s'y développer. Dès lors, comment s'employer, sur ces nouveaux espaces libérés des contraintes physiques et matérielles, à faire communauté ?

Après avoir évoqué les rapports complexes qui existent entre les médias de masse indiens et le contre-public dalit, nous avons cherché dans ce chapitre 5 à appréhender la façon dont internet a représenté aux yeux de ces activistes médiatiques un espace de repli idéal.

Le réseau qui constitue véritablement mon étude de cas et mon terrain en Inde, a amorcé son investissement d'internet en 2003, lorsque des problématiques financières ont incité un petit groupe d'étudiants de JNU à migrer en ligne, de façon à poursuivre à moindre coût la publication de leur gazette. Il est intéressant de constater que près de quinze ans plus tard, cette poignée d'individus est restée au cœur d'un réseau qui s'est depuis largement étoffé et au sein duquel tous ont conservé une position d'autorité égalée par peu d'autres acteurs.

Les plus anciens ont posé les jalons de ce réseau, qui s'est construit « en tuilage » : chaque innovation sociotechnique se superposant à la précédente, avec son lot de nouveaux moyens d'expression identitaires et de création de liens entre utilisateurs. Les listes de diffusion impulsées par des membres de la diaspora ont impliqué la découverte d'un monde, source de fierté et de nouveaux capitaux dont la technoélite naissante a pu bénéficier. Les blogs ont permis l'avènement d'un nouveau mode d'écriture de soi dans une logique de co-création entre locuteur et lecteur, principalement orienté vers une identité strictement militante. Les réseaux sociaux numériques, enfin, ont impliqué une multiplication des prises de paroles au sein d'une communauté de plus en plus large et dont une grande partie des membres a façonné une identité numérique qui ne se concentre plus uniquement sur un discours activiste. Peu à peu, les discours portés par les figures de proues du mouvement en ligne ont gagné en visibilité, jusqu'à advenir au sein de l'espace public dominant.

Ces phases consécutives de construction de la technoélite ont coïncidé avec l'émanation d'une nouvelle « communauté imaginée », liée par une histoire d'oppression, une identité militante, et détachée d'un territoire. Pourtant, plus ces espaces en ligne se peuplent, plus leurs habitants courent le risque d'être confrontés à un enjeu central : plus que de l'imaginer, comment faire communauté ?

Chapitre 6. Faire communauté en ligne : enjeux et difficultés

Les motivations principales de la première génération d'activistes médiatiques présents en ligne rejoignaient des enjeux financiers et de sécurisation de la parole militante sur des espaces physiques susceptibles de leur être hostiles. La possibilité de se réunir sur des plateformes internet leur a permis de réduire de façon drastique le coût de diffusion de leurs discours, de former une nouvelle culture sur la base de constructions identitaires et d'histoire d'engagement variables selon les individus et le territoire qui les a vus naitre au militantisme.

L'évolution des outils sociotechniques du web leur a permis de consolider les piliers de cette nouvelle mémoire grâce à des instruments d'archivage puissants et relativement démocratiques. Par ailleurs, le développement des réseaux sociaux numériques et en particulier de Facebook a permis à tous ces locuteurs dalits de pouvoir déterminer le degré d'ouverture des lieux sur lesquels leur parole se déploie : plus ou moins public, plus ou moins suivis et intégrateurs, les profils, pages et groupes ont contribué à la création d'un espace sécurisé marqué par un entre soi qui préside à la libération de la parole. Or, cette construction communautaire demeure fragile et est confrontée à d'importants risques de fractures, qui doivent être appréhendés à l'aune des dynamiques qui les portent, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'espace communautaire. Ce chapitre sera l'opportunité de présenter la construction d'une mémoire et de nouvelles localités comme les piliers des espaces communautaires dalits, avant de revenir sur la cristallisation de nouvelles fractures en leur sein.

Dans la prolongation du cinquième chapitre qui a marqué l'aboutissement d'un processus en entonnoir de présentation des enjeux de ce contre-public et de la construction d'un réseau d'acteurs, le groupe initialement constitué autour d'Insight va continuer d'être le fil rouge de notre démonstration. En effet, si le réseau dalit s'est beaucoup étoffé depuis 2006 et compte désormais plusieurs centaines de blogs et des milliers de profils sur les réseaux sociaux numériques, ce noyau d'acteurs que j'ai identifié comme précurseur constitue un regroupement idéal-typique de trajectoires subalternes marquées par des modes d'expression évolutifs et une percée progressive dans l'espace public.

I. Les nouveaux espaces communautaires en ligne et leurs piliers : la création d'une mémoire et de nouvelles localités

A. La construction d'une mémoire collective : le web comme lieu de mémoire

1) La documentation des suicides étudiants : première pierre numérique du travail de mémoire

L'investissement du web par les militants dalits leur permet de prolonger sur de nouveaux espaces un travail de transmission mémorielle, qui constitue un pan important de leur utilisation des médias traditionnels (*voir chapitre 4*). Il s'agit d'un domaine dans lequel Vivek a encore une fois fait figure de précurseur, puisqu'à sa sortie de l'université, il a décidé de prolonger son engagement d'activiste médiatique indépendamment du projet Insight qui touchait alors à son terme. Alerté par des cas de suicides d'étudiants issus des castes répertoriées sur plusieurs campus universitaires, il a choisi de s'emparer de cette problématique. Ici encore, la presse mainstream et ses modalités de traitement des sujets ont été au cœur de son initiative : c'est d'abord dans les journaux qu'il a vu apparaître ces premiers cas. Puis, c'est pour leur attribuer la qualité d'événement à part entière et rééquilibrer le traitement médiatique qui leur était dévolu qu'il a débuté un travail d'enquête journalistique, avec à ses côtés Ravinder, rencontré en ligne grâce à une liste de diffusion.

Lorsque je l'ai rencontré en décembre 2014, Ravinder était un homme d'une petite quarantaine d'années, loquace et bienveillant. Cela faisait alors un an et demi qu'il travaillait pour une ONG dont le but est de promouvoir un égal accès à l'éducation pour tous. C'est dans ses locaux qu'il m'a reçue, autour de la grande table en verre de la salle de réunion : spacieuse, bordée d'une large fenêtre, où les chaises en plastique, les murs nus, et les salles adjacentes vides témoignaient pourtant d'une organisation de peu de fonds. Originaire d'un village du Punjab, un état frontalier du Pakistan au nord-est de l'Inde, sa vie a été marquée d'aussi loin qu'il se rappelle par la politique, les rassemblements, les conversations agitées entre son père et les visiteurs du soir - tous proches du parti communiste - qui parfois s'arrêtaient dans la maison familiale. En 1992, il a ouvert son premier livre d'Ambedkar : il était alors adolescent et a découvert une façon nouvelle et critique d'écrire l'identité de caste. Sa réflexion autour du langage a été la pierre angulaire de son parcours, marqué en 1999 par un rejet du religieux, puis en 2008 ou 2009 (il n'était plus certain de la date exacte)

par son éloignement du parti communiste maoïste[303], dont il a un temps soutenu les idées sans jamais en devenir membre officiel. À l'origine de cette rupture, le langage, son pouvoir de catégorisation et sa dimension performative dans l'espace de l'idéologie. Ne pas nommer la caste revient à ne pas la désigner comme un enjeu ou un problème. Cet impensé a constitué pour Ravinder son principal motif de scission avec le CPI (M) :

> « *J'ai réalisé que les problèmes de castes n'étaient jamais évoqués au sein du CPI (M), il est totalement dominé par les hautes-castes. Ils disaient que le problème c'est la religion et je disais que non, c'est la caste le problème (…). Le CPI et le CPI (M) ont un langage que les dalits n'ont pas. Tout mon parcours a consisté à la construction d'un langage…et qui a construit ce langage… C'est à travers Ambedkar que le discours se construit. En 1991 il y a eu Mandal 1 et en 2006 Mandal 2[304], c'était le chaos, soutenu par les médias mainstream : il fallait qu'on créé une alternative… Ce langage, je l'ai construit à travers des groupes de pairs, en discutant avec Vivek et d'autres : c'est comme ça qu'on apprend à s'exprimer clairement, en formant notre propre langage dalit.*[305] »

À l'adolescence, les mots d'Ambedkar l'ont éloigné du verbe marxiste et c'est à Delhi, où il est arrivé à la fin de l'année 2005, qu'il a développé une nouvelle culture langagière.

[303] Ravinder se réfère à la proximité intellectuelle qu'il a eue en début de carrière militante avec le CPI (M) (Communist Party of India – Maoist), à l'instar d'un nombre important de militants dalits, dont certains – en particulier ceux originaires du Telangana, sont parfois allés gonfler les rangs sur le terrain. Ce parti, qui se situe en dehors des routes parlementaires et électorales indiennes, a vocation à renverser le gouvernement par la guérilla. Il a été fondé en 2004 suite à la fusion du PCI (Marxiste Léniniste), du Groupe de Guerre Populaire, et du Centre Communiste Marxiste. En 2014, il a intégré dans sa structure la branche naxalite. Il est à la fois considéré comme la matrice intellectuelle du mouvement de guérilla naxalite, et comme un groupe terroriste par les autorités indiennes. Ainsi, en 2006, le Premier Ministre Manmohan Singh le désignait comme le « single biggest internal security challenge » (the Economist 2009). En 2013, il était présent dans soixante-seize districts.

[304] Il mentionne ici la Commission Mandal, dont le but initial, lors de sa mise en place en 1979 était d'étudier la question des quotas et celle d'une « juste » discrimination positive, qui prendrait en compte une série de critères socioéconomiques, qui permettraient une juste définition du sous-développement (« backwardness »). La publication du rapport et la mise en application de ses recommandations ont été à l'origine de manifestations et de heurts très violents, partout en Inde. En 2006, la commission nationale dédiée aux « classes sous-développées » a accru le nombre de castes concernées, et qui ont désormais dépassé la barre des 5000. – une estimation qui correspond à environ 52% de la population.

[305] Entretien réalisé à Delhi le 29 décembre 2014, dans les locaux de l'ONG qui l'employait alors depuis un an et demi, dans le quartier de Shadipur. Traduction de l'extrait suivant : « *I realized caste issues are never talked about within the CPI-M, it is completely over-powered by upper-castes. They were saying religion is the problem and I said no, caste is the problem (…). The CPI and the CPI-M have a language that dalits don't have. My whole journey was about the construction of a language… and who build that language? Through Ambedkar the language is built…In 1991 there was Mandal 1 and in 2006, Mandal 2, it was the chaos, supported by the mainstream media: we had to create an alternative… This language, I built through peer groups, discussing with Vivek and others: this is how we learn to articulate, forming our own dalit language.* »

L'influence d'internet a alors été décisive. En 2008, Ravinder a rencontré Vivek après un premier contact via des listes de diffusion et une découverte tardive du blog d'Insight : c'est le début d'un *« voyage personnel total autour de son identité dalit*[306] *»*. C'est d'ailleurs lui qui propose en premier de transformer le blog en fondation, dont le but serait de venir en aide aux étudiants dalits. Très rapidement, il juge néanmoins que leur action est floue, et surtout trop peu visible. Ravinder décide alors de s'atteler avec Vivek à un problème ciblé et auréolé d'un véritable enjeu politique, ainsi de recentrer leur action médiactiviste : les suicides étudiants.

Ils ont lancé en 2011 une série de publications consacrées à la mise en visibilité de ces suicides (Insight Foundation 2011). Bien que relayée sur le site d'Insight, cette initiative a été essentiellement développée sur deux plateformes. Une chaine YouTube a d'abord été choisie comme le centre du dispositif, puisque les pièces maitresses de ce travail ont été les trois parties d'un documentaire vidéo intitulé « *the Death of Merit* ». Puis la plateforme Wordpress a servi de relais, en hébergeant un blog qui présente les films et redirige vers chacun d'entre eux. Chacune de ces vidéos est d'une durée de quinze minutes et a récolté entre sept-mille et vingt-trois-mille vues [307] (SCSTStudents 2011a) (SCSTStudents 2011b) (SCSTStudents 2011c). Leur enquête a consisté à retrouver les proches des défunts pour leur donner la parole. Les parents et proches des étudiants évoquent ainsi le passé, les qualités, les ambitions, de leur enfant défunt. Ils parlent aussi du quotidien difficile qui marquait souvent la vie de leur fils sur le campus, un sentiment de rejet, l'impossibilité de se projeter dans un avenir professionnel. Chaque vidéo se concentre sur un cas en particulier, et son titre porte le nom de l'étudiant qui a mis fin à ses jours, rattaché à son université : par exemple « *Manish Kumar, IIT Roorkee*[308] ». Ces témoignages ont été sous-titrés de façon à faciliter leur réception par le public le plus large possible ; le montage suit une trame narrative qui alterne images d'archives de grandes chaines de télévision et témoignages des familles, ce qui contribue à placer en porte-à-faux les représentants des institutions judicaires et des universités concernées, mais aussi les rédactions des médias classiques qui auraient failli à leur devoir de croisement des sources (*voir captures d'écran 4, 5, 6,7*). Le blog sous Wordpress a aussi été utilisé pour partager quelques informations plus larges sur cette problématique ; l'archivage des posts récemment publiés, accessibles par liens hypertexte présentés en page d'accueil permet ainsi d'accéder entre autres à un rapport sur

[306] Dans l'entretien original : « a *whole personal journey about who I am as a dalit ».*

[307] Chiffres relevés sur la plateforme Youtube en janvier 2018.

[308] « IIT » pour « Indian Institute of Technology », soit une école d'ingénieur – en l'occurrence celle de Roorkee, une ville moyenne de l'État d'Uttarakhand, aux confins de l'Himalaya.

les suicides commis à l'IIT de Delhi, ou aux autres cas sur lesquels ils se sont penchés. Notons que les seuls liens sortants redirigent vers l'ancien site d'Insight.

Capture d'écran 4 : the Death of Merit, le discours du policier

Note : Toutes les captures ont été réalisées sur la vidéo Youtube lancée sur le player du site https://thedeathofmeritinindia.wordpress.com/.
Montée au début du documentaire, cette séquence présente un officier de police interrogé par de nombreuses télévisions. Il relate la scène, et explique que Manish était manifestement dépressif.



Capture d'écran 5 : the Death of Merit, le discours du frère

Toujours dans la première partie du documentaire, le frère de la victime face aux médias met en cause la police, qu'il estime, comme l'administration, biaisée par des préjugés de castes. Il explique également la façon dont selon lui, son frère a pu être harcelé sur le campus.



Capture d'écran 6 : the Death of Merit, le discours des parents

Dans la seconde partie du documentaire, qui occupe les deux tiers de la vidéo totale, des proches témoignent, et racontent dans le détail l'histoire de leur fils, les poursuites judiciaires stériles, le harcèlement dont il a été victime. Ici, les parents de Manish, assis chez eux, parlent à Vivek et Ravinder. Le père de Manish évoque l'un des modes de harcèlements les plus fréquents utilisés contre son fils, qui consistait à lui répéter sans cesse sa caste (celle des Chamars, très présente dans le nord de l'Inde et traditionnellement associée à l'équarrissage des bêtes, jugée particulièrement impure).



Capture d'écran 7: *idem*



Leur initiative a abouti à un intérêt renouvelé des autorités gouvernementales et des médias :

> « *On a déterré l'affaire autour de tous les suicides qui avaient eu lieu sur les campus. Nous avons mis ces documentaires sur YouTube et nous avons ouvert un blog : « the Death of Merit » … Et nous avons été très actifs sur tous les médias sociaux. Nous avons prouvé que cela existait… le MHRD [le Ministère du Développement des Ressources Humaines, qui inclut l'éducation] nous a contacté, pour finalement nous demander ce que nous voulions. Alors nous avons fait des recommandations, mais le plus intéressant c'est qu'ils ont reconnu que de la discrimination était pratiquée. Nos vidéos étaient en ligne, sur YouTube. The Hindu a couvert le suicide d'un étudiant à AIIMS*[309] *… À un moment la chaine de la Lok Sabha [la chaine parlementaire] a utilisé nos documentaires, puis le ministère nous a contactés. Bien sûr il y a un lien entre la vidéo et la couverture médiatique des suicides. Et il se pourrait qu'ils nous suivent sur Facebook et tout, et les documentaires sont sur Round Table également. Nous avons aussi mobilisé des gens, organisé des manifestations, sommes retournés auprès du MHRD. Nous avons constamment utilisé les médias sociaux. Beaucoup de journalistes nous suivent.*[310] »

La formation militante de Ravinder a été profondément marquée par ce réseau en ligne. Les évolutions par étapes des outils sociotechniques du web ont eu une influence remarquable sur son parcours : les rencontres interpersonnelles (dont celle, primordiale, avec Vivek), ont été facilitées et accompagnées par la découverte d'un environnement militant dans une ville inconnue. Ensemble, en mobilisant les différents réseaux sociaux numériques à leur disposition, ils ont contribué à la mise en visibilité dans l'espace public d'une représentation mais aussi d'un langage qui jusque-là n'existaient pas, et ont enfin développé de nouveaux

---

309 AIIMS (All India Institute of Medical Science) est l'un des Centres Hospitaliers Universitaires les plus réputés d'Inde. Il se trouve à New-Dehi.

310 Suite de l'entretien du 29 décembre 2014. Traduction de l'extrait suivant : « *We dig up the thing about all the suicides that had been happening on the campuses. We put these documentaries on Youtube and we open a blog: « the Death of Merit »… And we were very active on all social media platforms. We proved that it existed… The MHRD contacted us, finally asking us what we wanted. So we made recommandations, but the most interesting is that they acknowledged that discrimination was there. On Youtube, our videos were there. The Hindu covered the story of a student's suicide in AIIMS… At one point the Lok Sabha TV Channel used our documentaries and then the ministry contacted us. Of course there is a link between the video and the media coverage of the suicides. And they may be following us on Facebook and all, and the documentaries are on RoundTable as well. We also mobilized people, organized protests, went back to the MHRD. We constantly used the social media. A lot of journalists are following us.* »

liens avec le reste de la société indienne et certains de ses piliers, qu'il s'agisse de grands journaux ou d'institutions gouvernementales.
Ainsi, si le nombre de vues cumulées sur chacune des vidéos demeure relativement peu élevé pour des liens mis en ligne il y a plus de cinq ans (entre sept mille et vingt-trois mille vues), ces dernières ont avant tout eu un impact sur la construction personnelle des militants engagés dans ce réseau, et sur la représentation médiatique d'un phénomène autrement passé sous silence.

Ce travail d'enquête et de collecte de discours reste une référence pour les militants actifs en ligne, et leur diffusion a débouché sur une couverture approfondie de ces cas par de grands journaux de référence comme the Hindu dans les semaines qui ont suivi (Subrahmaniam 2011). Ces films recouvrent une dimension mémorielle de premier plan, puisqu'avant de convoquer des voix d'experts incarnées par des professeurs eux-mêmes dalits ou sympathisants, ils reposent sur des témoignages de familles de victimes. Or ce parti pris n'a pas été évident : car si cela permettait d'exposer publiquement une réalité sans filtre, n'y avait-il pas un effet boomerang à craindre, qui impliquerait l'enfermement des paroles dalits dans un cadre victimaire, apanage rejeté des médias de masse ? Ravinder exposait ainsi ce dilemme :

> « *C'était clair depuis le début qu'on le mettrait sur YouTube… Mais c'est tellement négatif… Dans le sens que ce n'est pas revendicatif, c'était une situation difficile… des étudiants qui se suicident et qui ne luttent pas… On ne savait pas quel message nous allions envoyer. Mais après tout, ces suicides sont comme la dernière bataille contre un système. On a un peu tardé, mais on l'a finalement téléchargé. Sur YouTube, comme nous l'avions décidé, puis nous l'avons mis sur Facebook, montré dans des instituts… Nous avons envoyé des tonnes d'e-mails.*
> *(…) Notre premier but a été de documenter l'incident. Ça doit atteindre les gens de la bonne manière, en particulier les jeunes. Nous voulions leur dire : c'est la vérité, ne croyez pas ce que les médias racontent.*[311] »

[311] Suite de l'entretien du 29 décembre 2014. Traduction de l'extrait suivant : *« It was clear since the beginning that we would put it on Youtube… But it's so negative… In the way that it was not assertive, it was a plight… students suicidening and not fighting… we didn't know about the message we would send. But after all, those suicides are like the ultimate fight against a system. We delayed, but uploaded it in the end. On Youtube, as we had decided, then we put it on Facebook, showing it in institutes… We send so many emails.*
(…) Our first goal was documenting the incident. It has to go to the people in the right way, especially the youth. We wanted to tell them: this is the truth, don't go for what the media are saying. »

L'enjeu du cadre victimaire imposé par l'angle choisi a finalement été dépassé par leur volonté première : rendre visible et tangible un phénomène quasi inexistant dans l'espace public dominant, et renverser du même coup le stigmate associé au suicide en en faisant un dernier acte de révolte. En 2011, la réalisation de cette série documentaire plaçait au cœur de son dispositif le recueil de la parole de victimes ou d'intellectuels, tous issus de la communauté. Ravinder et Vivek ont ainsi construit l'une des premières tentatives au sein du web dalit de court-circuit des intermédiaires médiatiques de masse pour se frayer un accès à la place publique.

Aujourd'hui, Ravinder est toujours actif en ligne, même s'il ne s'investit plus sur des projets de cette envergure ; alimenter régulièrement sa page Facebook lui suffit. Quant à Vivek, s'il est lui aussi relativement discret sur internet par rapport à son rôle d'antan, il suit de près l'actualité du mouvement et son expression médiatique. À Wardha, à la fin d'un entretien qui s'était étalé sur plus de quatre heures, il insista sur l'importance de laisser la place aux jeunes : pour lui, cette ère des réseaux sociaux numériques doit permettre un renouvellement de la parole militante en ligne. Il est temps de laisser de l'espace pour une nouvelle génération[312].

Comme de nombreux autres militants rencontrés (parmi lesquels les étudiants ont sans doute été les plus vocaux), Vivek et Ravinder suivent le travail d'Arun, qui a fait du recueil de ces paroles passées sous silence son but premier, en fondant sa chaine YouTube dès les premières heures du réseau social. Lui semble avoir trouvé une solution pour faire éclater ce cadrage victimaire : l'archivage systématique des paroles militantes, sur le terrain, et qui implique aussi la représentation des manifestations et mouvements de protestations.

2) YouTube, au cœur de ces nouvelles archives

Les vidéos YouTube se sont vite imposées comme des médias idéaux pour recueillir les témoignages caractéristiques de cette communauté au sein de laquelle l'oralité est primordiale dans une tradition de transmission mémorielle (*voir chapitre 4*). C'est dès la fin de l'année 2007 qu'a été lancée la chaine Dalit Camera, qui constitue à la fois la meilleure illustration et un moteur important de la dynamique d'archivage de paroles militantes

[312] Se référer à l'entretien réalisé à Wardha, en décembre 2014.

présente sur le web dalit. Elle regroupe aujourd'hui plus de dix-neuf mille inscrits sur YouTube, et cinquante-cinq mille « likes » sur sa page publique Facebook.

Le sous-titre de la chaine est *« Through untouchable eyes », « à travers un regard intouchable »*. Initialement accompagné du slogan *« Media for change »*, « *média pour le changement* », son ambition contre-hégémonique s'est affirmée dans le courant de l'année 2013, avec l'apposition du slogan *« capturing stories that others choose to hide », « s'emparer d'histoires que les autres choisissent de cacher ».* Il faut lire dans cette expression un dépassement de la simple fonction mémorielle de la chaine qui devient une critique ouverte des médias de masse, dont la mise en cause est appuyée par le changement iconographique de la chaine à la même période (*voir capture d'écran 8*)[313].

Elle compte environ 5,761 millions de vues cumulées sur 2 600 vidéos, dont la durée et l'audience varient considérablement (de cinquante vues pour des vidéos de deux minutes environ, à plusieurs milliers de vues pour des fichiers qui peuvent atteindre trois-quarts d'heure)[314]. Diverses thématiques sont évoquées et organisées en listes de lecture *(voir capture d'écran B)*. On y trouve d'abord des entretiens, réalisés avec des personnalités engagées du mouvement, professeurs d'université ou militants reconnus. Leurs interventions ont trait à des sujets divers : certains sont interrogés au sujet de moments historiques du mouvement, d'autres sur des actualités susceptibles de concerner les castes répertoriées ou des mobilisations dalits. On y trouve aussi des reportages qui fonctionnent comme des captations d'évènements phares de la vie militante ou du calendrier dalit (typiquement, la commémoration de la mort d'Ambedkar), ou des actions collectives (sittings, manifestations étudiantes). Enfin, la chaine figure de nombreuses interventions individuelles de militants qui expriment une opinion ou clament des chants politiques en langue vernaculaire. Fondée par une personne, elle est désormais alimentée par un réseau de contributeurs qui filment ces scènes partout en Inde. Les vidéos qu'ils en tirent prennent souvent la forme de récits de vie et nourrissent ainsi l'un des axes fondateurs de la chaine, qui s'attache à livrer une parole militante brute et sans montage.

[313] Le degré de précision de l'instrument de fouille dans les archives du web archive.org nous permet d'affirmer que ces modifications ont eu lieu entre le 4 mars et le 11 octobre 2013, et ont pu être encouragées par le changement d'ergonomie de la plateforme.

[314] Chiffres au 21 novembre 2017. La croissance du nombre de son audience et de ses contributeurs doit être soulignée. Un relevé réalisé dix-sept mois plus tôt, à la mi-juin 2016 avait donné à voir un peu plus de 6500 inscrits et trois millions de vues (Zaslavsky 2016) : le nombre d'inscrits à donc été multiplié par trois quand le nombre de visionnages sur la chaine a quasiment doublé.

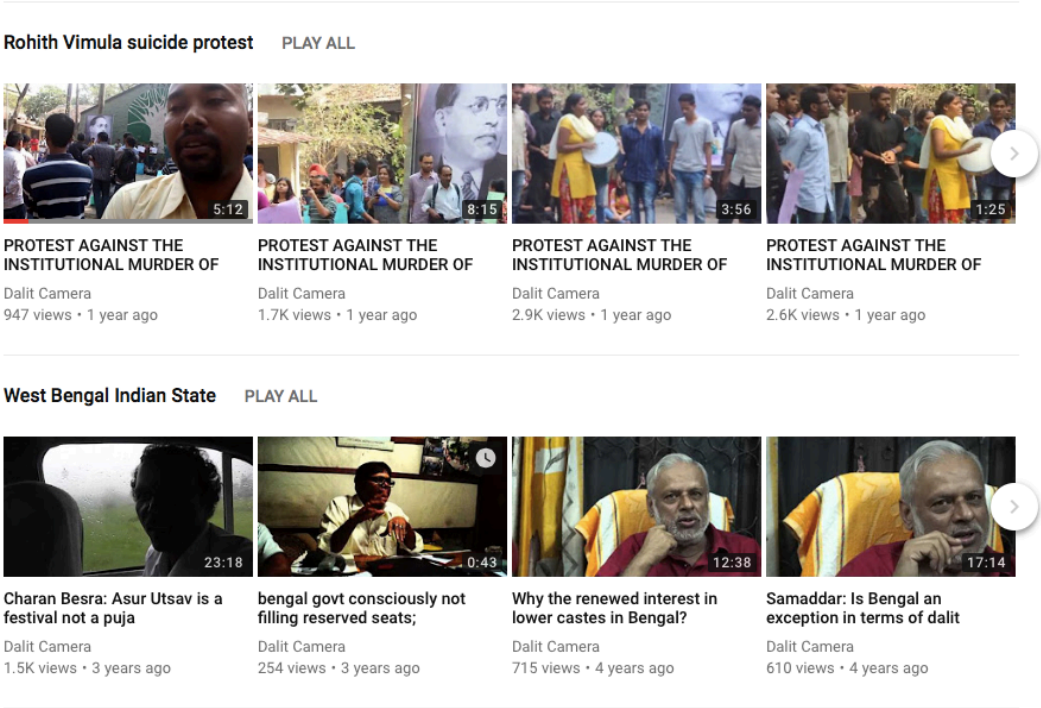
Ces captures de listes de lecture sont un aperçu des différents types de vidéos mises en ligne sur la chaine Dalit Camera : des captations de manifestations (« Rohith Vimula Suicide Protest »), des réflexions et discussions autour de politiques publiques (ici dans l'Etat du Bengale Occidental), des commémorations (Namdheo Dasal Funeral, Chaitya Bhoomi), des chants.

Capture d'écran 8 : bandeau de présentation de la chaine Dalit Camera



On peut relever un choix iconographique fort, avec ce bandeau apposé sur les logos des organes de presse les plus célèbres et influents parmi lesquels : CNN ou NDTV ; soit une manière de représenter l'absence de volonté ou l'incapacité des médias de masse à observer la réalité, donc à en témoigner.

Capture d'écran 9 : extraits des listes en page d'accueil de la chaine Dalit Camera



Rohith Vimula suicide protest PLAY ALL



PROTEST AGAINST THE INSTITUTIONAL MURDER OF

Dalit Camera
947 views • 1 year ago



PROTEST AGAINST THE INSTITUTIONAL MURDER OF

Dalit Camera
1.7K views • 1 year ago



PROTEST AGAINST THE INSTITUTIONAL MURDER OF

Dalit Camera
2.9K views • 1 year ago



PROTEST AGAINST THE INSTITUTIONAL MURDER OF

Dalit Camera
2.6K views • 1 year ago

West Bengal Indian State PLAY ALL



Charan Besra: Asur Utsav is a festival not a puja

Dalit Camera
1.5K views • 3 years ago



bengal govt consciously not filling reserved seats;

Dalit Camera
254 views • 3 years ago



Why the renewed interest in lower castes in Bengal?

Dalit Camera
715 views • 4 years ago



Samaddar: Is Bengal an exception in terms of dalit

Dalit Camera
610 views • 4 years ago

Namdeo Dhasal Funeral PLAY ALL



Jambuwantrao Dhote on death of Namdeo Dhasal

Dalit Camera
1.7K views • 2 years ago



Public meeting and people paying homage to Dhasal

Dalit Camera
278 views • 3 years ago



Ex Vidhan Sabha member Part 3

Dalit Camera
144 views • 3 years ago



Vidhan Sabha member Part 1

Dalit Camera
159 views • 3 years ago

Chaitya Bhoomi PLAY ALL



Chaityabhoomi: In the middle of the crowd some dalits

Dalit Camera
298 views • 2 years ago



Chaityabhoom: Babasaheb Ambedkar and Conversion

Dalit Camera
293 views • 2 years ago



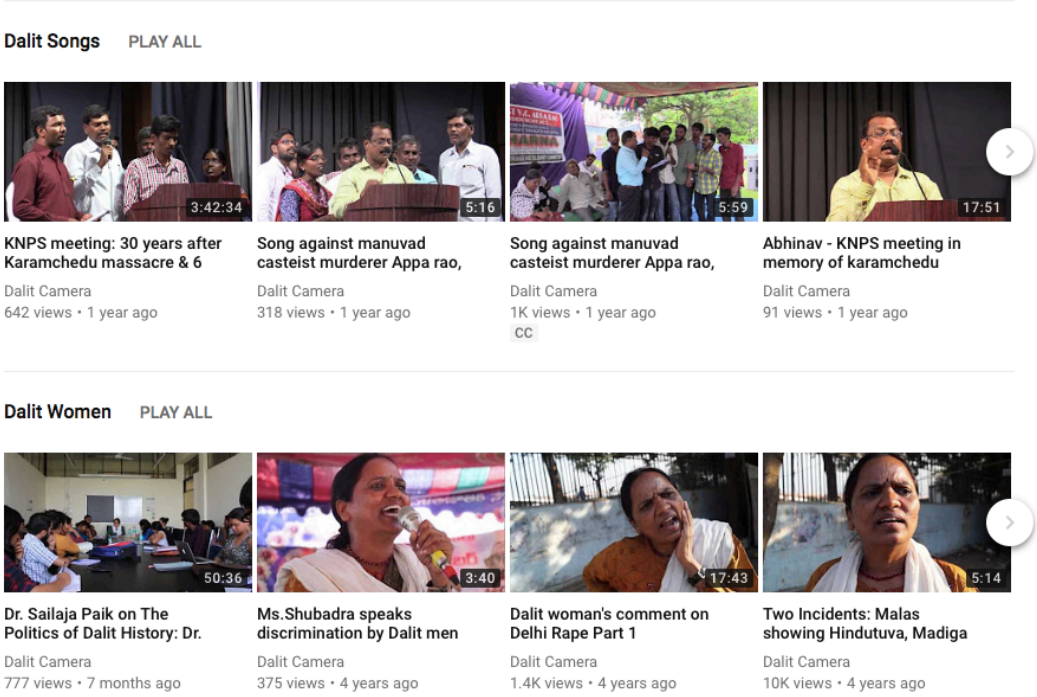
Chaityabhoomi: Radical Ambedkarites Publication

Dalit Camera
381 views • 2 years ago



Chaityabhoomi song about Baba Saheb Dr. Ambedkar

Dalit Camera
848 views • 2 years ago



Notons la dernière liste, « Dalit Women », au contenu nécessairement hétéroclite et qui témoigne autant de l'importance d'inclure la question du genre et de l'intersectionnalité dans la lutte[315] que de la difficulté dans une société patriarcale inégalitaire d'intégrer la voix des femmes. On soulignera néanmoins l'intégration de critiques intra-communautaires, avec une vidéo comme « Ms Shudabra speaks discrimination by Dalit men ». Cette dernière a été tournée au Telangana, lors de la célébration annuelle de l'anniversaire de la première députée dalit élue au Parlement de l'Etat d'Andhra Pradesh dans les années 1970 (Dp. Sathalakshmi). La femme qui s'exprime est une auteure militante. Son discours est en Telougou et s'attache à dénoncer l'attention portée par les leaders masculins du mouvement à un public extérieur à la communauté, au détriment des femmes dalits.
La vidéo est suivie d'un court texte de présentation :

> « *Lors de cette réunion, je dirais que des célébrités ont été appelées, la fille de KCR* [Kalvakuntla Chandrashekar Rao, figure politique et Premier Ministre en Chef de l'État du Telangana], *le Vice-Ministre etc. et tous ont parlé et aucun n'a donné une chance aux femmes dalits de parler de Sathalakshmi. On a donné la priorité à la fille de KCR et aucun d'eux n'a parlé de Sathalakshmi. Alors l'Acticiste (sic), l'auteur Shubadra dit que ces hommes dalits a (sic) fait attention aux hommes et femmes non-dalits et pas aux autres femmes dalits.*[316] » (Dalit Camera)

Ce texte témoigne d'un engagement fort de l'administrateur de la chaine auprès de ces voix souvent passées sous silence. Il n'essaie pas d'auréoler son média d'une objectivité quelconque : au contraire, il s'impose comme le filtre subjectif entre l'espace public des mobilisations et sa représentation médiatique dans le champ qu'il a circonscrit en ligne. Il se veut le passeur subjectif d'une réalité avant tout intra-communautaire. Ces vidéos n'ont pas vocation à créer un débat ou à être commentées ; d'ailleurs, peu d'entre elles le sont.

---

[315] On peut voir notamment l'une des femmes prendre la parole sur le cas du viol de Delhi (toujours le cas Nirbhaya, perçu par de nombreux militants dalits comme une illustration d'un discours et d'un monde médiatique à deux vitesses).
[316] Traduction du texte suivant (respect de la syntaxe d'origine) : *« In this meeting i would say celebrities were called, KCR's daughter, Deputy CM, etc and all spoke and none gave a chance to dalit women to speak about sathalakshmi. KCR's daughter was given priority and none of them spoke on Sathalakshmi. Hence Acticist, writer Shubadra says these dalit men has been paying attention to non-dalit men and women and not to fellow dalit women. »*

Rencontrer Arun, le fondateur de cette chaine a été une démarche laborieuse, marquée par des confirmations et annulations successives, enfin une conversation téléphonique houleuse la veille de notre rencontre (*voir chapitre 3*). La frustration d'être si fraichement accueillie est vite retombée. Après tout, il est normal que des personnes inconnues, et qui n'ont de surcroit aucun moyen d'accéder à mes travaux[317], ne brûlent pas d'envie de passer une demi-journée en ma compagnie. J'avais au cours des mois précédents déjà essuyé plusieurs refus, dont certains sans équivoque, de la part de militants qui avaient déjà passé un certain temps à répondre à des chercheurs au sujet de l'identité dalit et estimaient que cela suffisait, ou bien qui ne souhaitaient pas voir leur parole relayée dans l'espace public par une voix étrangère et perçue comme dominante.

Dans le cas présent, son indécision manifeste était inattendue : car ce passage à la question téléphonique suivait non seulement une série de confirmations, mais un accord portant sur une date et un lieu de rendez-vous. Je me dis alors que le but de cette crispation pouvait être de tester l'honnêteté de ma démarche, mon degré de connaissance des dynamiques dalits locales, spécifiques à la région du Telangana[318], ou de me déstabiliser. Une autre vocation de cet échange était, comme je devais m'en apercevoir le lendemain au cours de l'après-midi que nous avons passée ensemble dans les environs de l'université Osmania, d'évaluer mon degré d'engagement ou, d'une façon plus large, mon rapport au mouvement. Dans une phase ultérieure de ce travail, une analyse sociologique de son positionnement géographique si particulier, au croisement de deux espaces publics (dominant et communautaire) que son discours tend à dépeindre comme aussi peu compatibles que l'eau et l'huile permit de ne pas sombrer dans une appréhension psychologisante de son comportement. De fait, cette démarche se trouve être en totale adéquation avec une position expressiviste assumée de réappropriation de la parole, qu'il défend avec cette chaine, dont il me décrivait ainsi l'ambition :

> « *C'est uniquement mon idée de conserver les personnes qui sacrifient leurs vies et de les publier sur l'espace en ligne. (...) Personne n'a enregistré Ambedkar pendant ses discours. J'ai vraiment pensé qu'un*

[317] Les deux raisons qui président à ce dernier point sont relativement prosaïque : d'abord, peu d'étudiants sont au début de leur deuxième année de doctorat les auteurs d'une bibliographie digne de ce nom ; quand bien même cela serait le cas, une rédaction francophone fait tomber les probabilités de lecture dans les limbes de l'infinitésimal.
[318] Qui était par ailleurs plutôt faible à mon arrivée sur cette partie du terrain.

enregistrement devrait être fait. Aussi pour empêcher les discours d'être manipulés.[319] »

Cet espace a donc bien vocation à devenir un centre d'archives. De plus, trois éléments de ce qui fonde la fonction mémorielle d'internet investie par les militants dalits se retrouvent ici dans le discours d'Arun. D'abord il y a l'image *pure*, et qui n'est pas partagée par tous, du militant qui « sacrifie » sa vie à la cause. Ensuite, est sous-tendue l'idée selon laquelle chaque orateur dalit peut-être considéré comme un *Ambedkar* en puissance : conserver ces paroles brutes revient ainsi à conserver les traces d'une pensée en devenir. Enfin, il s'agit de garantir, par leur impossible appropriation, la non-manipulation des mots et des idées.
Ce dernier point est absolument central.

La chaine fournit un bon exemple de la fonction de centre d'archives culturelles investie par YouTube et plus généralement rendue possible par l'ensemble des outils sociotechniques du web (Burgess et Green 2009). Les réseaux sociaux numériques correspondent ici à des outils d'archivage et de transmission de mémoire, de rassemblement autour de discours et de récits de vies, et s'imposent dès lors comme des espaces de construction communautaire. Les rapports des réseaux sociaux numériques à l'espace sont multiples : en plus d'être de nouveaux centres d'archives, ils contribuent à structurer de nouvelles agoras au sein desquelles sont mises en contact des paroles géographiquement éloignées.

B. La mise en place de « bulles communautaires » l'invention de nouvelles localités

1) Mise en contact de paroles éloignées sur des espaces sécurisés

Il importe de rappeler le rapport particulier de cette élite dalit au territoire géographique, façonné par des trajectoires biographiques d'ascension sociale qui ont souvent amené ses membres à migrer vers les villes et centres universitaires au sortir de l'adolescence. Anoop, fondateur de la liste de diffusion D-News, insistait sur cette dimension lors de notre première rencontre, quand il résumait sa trajectoire de vie et avec elle celle de la majorité des membres du réseau militant :

[319] Entretien réalisé le 18 décembre 2014, à Hyderabad. Traduction de l'extrait suivant : *« It is only my own idea to keep the people sacrificing their lives and publish them on the public space. (…) Nobody has recorded Ambedkar during his speeches. I really thought recording should be made. Also to avoid speeches to be manipulated. »*

> « *Les Dalits n'ont accès à aucune ressource, ils sont nés pour migrer. Je suis né dans une famille de la classe moyenne éduquée, mais j'ai beaucoup migré. Je suis né en Andhra Pradesh (la partie devenue l'état du Chhattisgarh), puis je suis allé au Maharashtra, puis ai déménagé en Uttar Pradesh, et ai terminé à Delhi où j'ai commencé ma carrière de journaliste.*[320] »

L'éclatement géographique fait partie de l'ADN du mouvement dalit, et a contribué à travers l'histoire à l'éclosion de répertoires d'actions, de discours et de cultures militantes de natures diverses. L'émergence d'une élite dalit sur les campus universitaires a permis la mise en contact d'individus parmi les plus enclins à épouser une carrière militante. Cette ascension sociale a aussi favorisé leur ventilation géographique, inhérente à un accès au marché du travail qualifié. Or, internet et l'essor des mouvements sociaux permettent de créer des espaces dont la pérennité est indépendante de la trajectoire personnelle des acteurs, et dont l'ouverture permet la rencontre avec d'autres voix.

Non seulement les espaces en ligne facilitent la mise en contact de ces paroles, mais ils peuvent aussi garantir un entre soi fermé, à l'abri du regard des autres utilisateurs. En effet, plusieurs outils facilitent la création de ce que nous désignons comme des *bulles communautaires*, soit des espaces en lignes exclusifs, fermés aux acteurs qui n'appartiennent pas ou ne sympathisent pas avec le monde militant. Les groupes et pages rattachées à la communauté dalit en ligne sont très nombreux sur Facebook. De plus, la plateforme offre la possibilité de créer des groupes fermés, qui requièrent une demande d'ajout expresse suivie d'une validation par l'administrateur.

Si l'on ne s'intéresse ici qu'à ces derniers, il y en a plus de deux cents qui comportent dans leur nom les termes « Dalit » ou « Ambedkar »[321] ; s'y ajoutent les groupes qui contiennent des termes potentiellement rattachés à des mouvements plus larges, comme par exemple le groupe géré « BHUDDHISTS » et qui est d'une taille importante, avec plus de sept mille cinq cents membres. En effet, à titre de comparaison, les quinze premiers groupes fermés

[320] Entretien réalisé à Delhi, dans le quartier de Karol Bagh au printemps 2014 : Notons qu'à ce moment, Anoop avait à nouveau quitté Delhi avec sa famille pour se réinstaller en Uttar Pradesh, à Lucknow. Traduction de l'extrait suivant : *« Dalits don't have access to any ressources, they are born to migrate. I was born in a middle-class educated family, but I migrated a lot. I was born in Andhra Pradesh (the part that now became Chhattisgarh) then went to Maharashtra, then moved to UP [Uttar Pradesh] and ended up in Delhi where I started my carreer as a journalist. »*
[321] Recherche effectuée par mot clés séparés.

répondant au mot-clé « dalits » comptent entre quinze mille et six cents membres[322], parmi lesquels le groupe de JNU-D Union, qui compte plus de mille membres. Dalit Voice, le groupe fermé le plus important trouvable via le mot-clé « Dalit » compte quinze-mille membres ; il est très actif, avec en moyenne plus d'une dizaine de *posts* quotidiens, et a vocation à prolonger en ligne le travail médiatique engagé par voie de presse en 1981 par un ancien journaliste de l'Indian Express, V.T. Rajshekar. Sans doute du fait de la connotation moins militante et communautaire de leur nom, les groupes qui rassemblent la communauté la plus nombreuse sont ceux qui se présentent en lien direct avec « Ambedkar » (mot-clé) : la première occurrence est un groupe fermé de cinq cent mille membres. Notons que les langues vernaculaires sont *a priori* plus représentées dans ce dernier cluster, avec douze groupes dont le nom a été rédigé en langue vernaculaire : majoritairement en hindi, mais aussi en telougou, en marathi, en tamoul et même en ourdou[323].

L'utilisation de Facebook a offert une nouvelle ergonomie et un mode de gestion d'un entre soi initié avec les listes de diffusion. Les communautés en ligne doivent être considérées comme des espaces à part entière de création de liens, constitutifs d'une nouvelle localité. Tanvi soulignait les rapports facilités aux autres militants qu'a permis l'essor des nouveaux territoires de l'activisme en ligne : ainsi, alors que Savari comptait déjà une trentaine de contributrices qui ne s'étaient jamais rencontrées, le format blog est devenu pour elles une sorte de « *bureau commun, mais plus pratique pour des raisons géographiques*[324] ». Ces lieux de construction de discours et d'élaboration d'un agenda se sont depuis élargis et multipliés. De fait, la rencontre dans un même espace d'identités militantes en provenance de différents territoires permet de construire une communauté d'esprit, facilitée par la pratique du discours. Celle-ci est favorisée par la formation de groupes fermés, qui permettent des échanges dans des cercles non-mixtes, au sein desquels il est souvent plus simple d'exprimer l'oppression ressentie sans le poids du regard dominant - sur le rôle de la non-mixité en milieu militant, il est intéressant de se référer aux analyses développées par Christine Delphy (Delphy 2005) et dans le contexte indien aux travaux de Gandhi et Shah au sujet du mouvement des femmes (Gandhi et Shah 2008). Dans ces nouveaux espaces clos, discours et iconographies mis en ligne se renforcent mutuellement : les slogans et cris de

[322] La comptabilité des autres groupes tombe vite sous la barre des deux chiffres.
[323] L'ourdou est une langue proche du hindi, qui utilise l'alphabet arabe. Elle est parlée essentiellement dans le nord de l'Inde et au Pakistan, dont c'est la langue officielle.
[324] Entretien réalisé à Delhi, le 24 octobre 2014. Traduction de l'extrait suivant : *« in 2006, there were about thirty people in Savari and none of them had met; (…) the blog is some sort of office but it is easier for geographical reasons »*

ralliement partagés, comme l'exclamation « Jai Bhim ! »[325] qui ponctue une large partie des statuts mis en ligne, les images de figures iconiques du militantisme, les récits et photographies d'actions collectives sont autant de pierres ajoutées à l'édifice d'un esprit commun.

Cependant, ces espaces militants et parfois clos n'impliquent pas pour leurs membres une déconnexion des formes traditionnelles du militantisme. Ces localités en ligne, qui deviennent les creusets d'une nouvelle culture commune, se superposent au contraire à l'investissement hors-ligne des membres de la technoélite dalit. Elles contribuent même à l'enrichir.

2) Le maintien des liens avec le terrain et les actions collectives locales

Un enjeu majeur se dévoile au cœur de ces vies mobiles : le maintien des liens avec les communautés d'origine des militants. Ceux qui ont le mieux exprimé ce souci au cours des discussions et entretiens sont sans doute les étudiants. Le village et la famille comptent parmi les piliers d'intégration primaire à la communauté, militante ou non. Maintenir un lien avec eux apparaît comme un marqueur de sérieux et d'engagement légitime, en même temps que cela permet à ces individus en transition (sociale, géographique, intellectuelle et militante) de préserver une continuité biographique. Plusieurs ont ainsi répété l'importance que revêt à leurs yeux le fait de rester « connecté » aux réalités locales.

Le rapport militant de la technoélite dalit à l'espace des luttes est dual, et leurs discours désignent internet comme une arme à double tranchant : si elle permet à *l'intelligentsia* militante éclatée sur l'ensemble du territoire indien (et mondial) de communiquer, ne cristallise-t-elle pas un risque d'éloignement, tant spatial qu'intellectuel, des réalités du terrain local de l'engagement ? Ne risque-t-on pas de voir émerger en ligne un ersatz d'engagement, aux atours essentiellement communicationnels, qui se nourrirait d'événement ponctuels et qui se résumerait à ce qu'un jeune militant désignait d'un air las comme un *« event-based activism »* ? Ces interrogations sont omniprésentes chez les militants actifs en ligne, comme l'exprimait de façon claire un jeune chercheur issu de caste répertoriée et sympathisant des actions du JNU-D Union, rencontré sur le campus de l'université :

[325] Utilisé par les militants ambedkaristes pour se saluer ou marquer la fin d'un discours, « Jai Bhim ! » signifie littéralement « victoire à Bhim ! » -Bhim étant le premier prénom d'Ambedkar.

> « *Je dirais qu'internet fait à la fois des bonnes et des mauvaises choses… La bonne chose c'est que cela connecte très rapidement les grandes villes et le village avec de nouvelles applis, comme WhatsApp : vous pouvez tout de suite contacter l'extérieur, même dans un village très reculé… La mauvaise chose c'est que beaucoup d'activistes sont seulement sur internet et oublient les espaces physiques de protestation, la rue. Certains se satisfont de donner une petite contribution tout en étant assis dans leur bureau.* »[326]

Dans leurs discours, le sens de l'engagement de ces militants-transfuges s'estimerait à l'aune des ponts maintenus ou construits entre leur communauté d'origine, son unité villageoise, et les grandes villes[327]. Cette vision entre en résonance avec la définition de la technoélite que donne Merlyna Lim, lorsqu'elle rappelle que les relais phares de la communication en ligne sont les *« grassroots activists »* (Lim 2006), les activistes de terrain, dont le rôle est d'assurer des passerelles de transmission d'informations entre le local et les autres strates de la société[328]. Ainsi, les militants partagent en ligne des informations, nouent des relations à travers la discussion, pour parfois se rencontrer et agir. À la figure morozovienne du *clicactiviste*, ces militants tâchent de proposer une alternative dont l'engagement sur le terrain est nourri par les échanges intra-communautaires et élitistes sur internet.

C'est pour comprendre comment ces passerelles entre les deux espaces du militantisme s'établissent que j'ai cherché à rencontrer Praveen, Een décembre 2014. Alors âgé de trente ans à peine, ce jeune ingénieur se présente sans ambages comme ambedkariste bouddhiste. Il administre sur Facebook le groupe privé « BHUDDHISTS » (qui comptabilisait sept mille huit cent soixante membres en décembre 2017). Il a migré il y a quelques années à Mumbai

---

[326] Entretien réalisé le 14 novembre 2014. Traduction de l'extrait suivant : *« I would say Internet is doing both a good and a bad thing… The good thing is it connects very quickly between big cities and the village with new apps, like WhatsApp: you can immediately reach out, even in a very remote village… the bad thing is that a lot of activists are only on the internet and forget about the physical spaces of protest, the street. Some feel satisfied just giving a contribution while sitting in their office »*

[327] Notons qu'il s'agit de l'un des principaux reproches formulés à l'encontre des grandes ONG, censées représenter le mouvement dans l'espace public dominant, comme un participant à un groupe de discussion organisé sur le campus de JNU le relevait : *« those who are appointed a chair in these organisations do not have any understanding of the ground realities of the dalit issues. »*

[328] Cette fonction revêt une importance particulière dans le cas d'atrocités - les activistes locaux peuvent être les premières personnes vers lesquelles se tournent les victimes, le premier relai vers les autorités judiciaires ou les institutions médiatiques – mais aussi de défaillances administratives. Le travail d'Anoop Khande, le fondateur de la newsletter Dalit Media Watch, est à ce titre intéressant, car il forme des militants de terrain (basés dans les zones rurales dans les alentours de Lucknow) à l'utilisation des nouveaux médias, et compte à son actif plusieurs centaines de plaintes enregistrées à son nom auprès de la Commission Nationale des Droits de l'Homme (NHRC), grâce à son travail de signalement.

pour rejoindre le secteur informatique. Nous nous sommes retrouvés non loin de son lieu de travail, autour de la table en formica d'un Mc Donald's du quartier d'Andheri Est[329]. Il était accompagné d'un coadministrateur du groupe privé, et analysait leur démarche militante à l'aune du fait divers suivant :

> « *Je me rappelle d'un cas, c'était à un moment de l'année dernière, à Nashik* [l'une des principales villes du Maharashtra]… *Des gens ont commencé à lancer des pierres sur une personne de basse caste et puis ils ont commencé à lancer des choses un peu partout… Ce post a été mis en ligne sur la page du Facebook Ambedkarite Movement. La victime a été hospitalisée ici à Mumbai, mais il n'a pas été opéré correctement et il a été renvoyé dehors… Alors une poignée d'activistes y sont allés pour vérifier si une première plainte avait été déposée… Alors trente ou quarante activistes ont décidé d'organiser une manifestation : entre cent et cent cinquante volontaires y sont allés, nous avons essayé de récolter des informations. La police avait instauré un couvre-feu dans ce village. Tout ça était organisé à travers Facebook uniquement… de ce que je sais l'affaire est encore en cours. (…)*
>
> *Les gens qui utilisent internet, on peut les désigner comme des intellectuels mais ils sont dans le groupe et ils ont une histoire avec le mouvement. Mais en parlant ensemble, nous atteindrons des conclusions : quand j'irai parler dans des endroits reculés, je serai influencé par tous ces arguments échangés avec d'autres : voilà la façon dont une connexion existe entre le netizen et le non-utilisateur.*[330] »

Cette charte éthique de la technoélite dalit se manifeste de différentes façons. D'abord, les plateformes développées en ligne s'imposent comme autant de relais des actions collectives

[329] Andheri est un quartier du nord de Mumbai, cossu où habitent de nombreux jeunes actifs de la nouvelle classe moyenne supérieure.

[330] Entretien réalisé le 09.12.2014 à Mumbai, dans le quartier d'Andheri. Traduction de l'extrait suivant : « *There was a case, it was around last year only, in Nashik… People started throwing stones at a background caste and then they started throwing things around… This post was put up on the page of the Facebook Ambedkarite Movement. The victim was hospitalized here in Mumbai, but he wasn't operated properly and he was sent back out… Then some activists went there to check if an FIR [First Information Report] had been made… Then thirty or fourty activists decided to organize a protest: a hundred to a hundred-fifty volunteer went there, we tried to collect info. The police had put up a curfew in that village. All this was organized through Facebook only… From what I know the case is still going on. (…)*
The people, who use [internet], we can call them intellectuals but they are in the group and they have a history with the movement. But by talking together, we will reach conclusions: when I will speak in remote places, I will be influenced by all those arguments exchanged with others: that is how there is a connection between the netizen and the non-user ».

de terrain, qui renforcent l'identification à la mobilisation des militants éloignés du lieu de la lutte. Des discussions en ligne peuvent déboucher sur des mobilisations de terrain. Si le réseau social Facebook s'impose comme le territoire en ligne que nous avons le plus arpenté, l'influence de l'application WhatsApp doit ici être spécifiée. La croissance exponentielle de l'internet mobile en Inde a contribué à en faire le premier marché pour l'application, avec 200 millions d'utilisateurs mensuels en moyenne (Singh 2017). Cette messagerie instantanée en ligne n'est pas simple à analyser, car contrairement aux blogs ou aux groupes Facebook, l'accès à ses groupes de discussions requiert nécessairement une démarche active d'ajout de la part de l'administrateur. L'essentiel des informations relatives à l'utilisation de cette plateforme a par conséquent été glané au travers des entretiens et discussions avec les militants. Parmi eux, les plus anciens ont souligné la révolution qu'a constitué le téléphone mobile et connecté. Accessible sans haut-débit, WhatsApp s'est imposée comme la plateforme la plus démocratique, sur laquelle la majorité des échanges a lieu pour organiser des actions locales. Un étudiant rattaché au DU-D Union, mentionnait à titre d'exemple l'utilisation qu'en fait le leader du syndicat : « *De base, on l'appelait le roi des SMS… Et aujourd'hui, il fait le même chose sur WhatsApp. Le truc, c'est que tu es limité à cent SMS par jour.*[331] »

Cet ancien « roi du SMS » a pu depuis accroitre considérablement ses capacités d'envoi, puisqu'il nous racontait lors d'un entretien envoyer désormais plus de cent messages par jour via l'application, sur diverses listes militantes : des mots d'ordre, des photographies de rassemblement ou d'autres membres de la communautés rencontrés, et des images d'Ambedkar.

Finalement, il est apparu que les militants considèrent leur engagement en ligne comme une voie d'expression ne se pratiquant que sur la base de, et dans la perspective d'un militantisme hors-ligne. Ces observations nous ramènent à l'une des hypothèses initialement formulées, en rejoignant les conclusions d'un pan important de la littérature au sujet des grandes mobilisations qui ont marqué le tournant des années 2010, comme les Printemps Arabes, #Occupy, ou encore les Indignés : internet n'affranchit pas la mobilisation du territoire, et les actions connectives doivent être analysées en interaction avec les actions collectives. La représentation dalit en ligne, bien qu'elle émane d'une petite élite d'une

[331] Entretien réalisé le 4 novembre 2014, sur le campus de Delhi University. Traduction de l'extrait suivant : *« we basically called [him] the SMS King… And today, he does the same on WhatsApp. Thing is you are limited to 100 SMS a day. »*

catégorie subalterne très marginalisée, s'inscrit bien dans la pratique analysée par Geoffrey Pleyers lorsqu'il soulignait que *« l'usage d'internet n'a pas conduit à une domination des actions et mouvements virtuels qui auraient pris le pas sur les mobilisations dans « l'espace physique »* » (Pleyers 2013, p. 9).

C. Le suicide de Rohith Vemula : illustration d'un déploiement militant multiplateforme

Notre bornage chronologique se clôt sur le suicide du jeune chercheur Rohith Vemula, retrouvé mort, pendu, sur le campus de l'Université Centrale de Hyderabad (HCU) le 17 janvier 2016. Plus précisément, il se clôt sur la mobilisation qui a suivi sa mort, et qui constitue une excellente illustration de la manière dont peuvent converger et se combiner des modes de mobilisation à la fois sur internet et hors-ligne. Il s'agit du point d'orgue de la constitution sur internet de ce réseau de militants dalits et d'un espace public communautaire, dont les voix peuvent désormais trouver un écho dans les strates dominantes de la sphère publique indienne. Les mois d'agitation qui ont suivi sa mort ont été l'occasion pour les militants et sympathisants de mobiliser l'ensemble des outils sociotechniques du web investis pas à pas depuis le début des années 2000. Cette parenthèse permet par la même occasion de mettre en exergue, à cinq ans d'écart, le silence relatif qui a suivi la publication sur internet des documentaires de Vivek et Ravinder.

Quelques jours avant son suicide, Vemula avait été convoqué par l'administration de son université, suite à sa participation à une manifestation qui avait débouché sur des violences entre membres de syndicats étudiants idéologiquement opposés. Il s'agissait en réalité du point culminant d'une escalade de tensions échelonnée sur plusieurs mois, entre militants dalits (pour beaucoup membres de l'Ambedkar Student Association – ASA) et membres d'un syndicat pro-Hindutva. L'issue de cette convocation fut sans appel, et déboucha sur son exclusion de l'université. Il se donna la mort quelques jours plus tard, après avoir rédigé une lettre de suicide, vite érigée en document politique (Indian Express 2016)[332]. Son geste fut

[332] L'une des phrases les plus frappantes de cette lettre, reprise par de nombreux journaux qui se sont emparés de l'affaire, est sans doute : *« My birth is my fatal accident »* (ma naissance est mon accident fatal) ; et si la lettre n'accuse absolument personne, mais témoigne bien plutôt d'un dégout général de la vie, d'un sentiment de vide et de solitude, le dernier salut aux membres de son organisation syndicale, l'ASA (*Ambedkar Student Association*) et sa signature « Jai Bheem » contribuent à en faire un document militant.

présenté par de nombreux activistes comme un « meurtre institutionnel »[333]. Dans les jours qui ont suivi, les appels à manifestation se sont répandus sur les campus de nombreuses universités, et ont été largement partagés sur internet. Pendant plusieurs semaines, des marches, des chants, des prises de paroles publiques se sont multipliés sur des campus de tout le pays.

La dissémination des appels à mobilisation et l'émulation militante qui a suivi peut être présentée suivant trois axes. D'abord, se sont noués en ligne (sur les plateformes Facebook et WhatsApp essentiellement) des contacts intersyndicaux dont les points relais ont été les étudiants originaires du Telangana dispersés aux quatre coins du pays, qui avaient des contacts personnels et parfois amicaux au sein de l'ASA. Ils ont relayé au niveau local l'information de son suicide, ainsi que les appels à mobilisation. C'est le cas d'Ashok, l'un des piliers du JNU-D Union à cette époque – qui m'avait par ailleurs mise en contact avec des syndicalistes étudiants à Hyderabad lorsque j'y réalisais une partie de mon terrain de recherche. Ensemble, ils ont contribué à structurer le « Joint Action for Justice Committee » (JAJC), né sur le campus de HCU au lendemain du drame et qui a essaimé dans plusieurs grandes villes universitaires, dont la fonction était de maintenir en vie ce mouvement d'agitation.

Dans un deuxième temps, ces actions collectives ont été documentées en ligne : des photographies de manifestations ont été publiées sur des pages et des groupes Facebook, tandis que des chaines YouTube ont été crées par des militants dans le but de documenter les mobilisations. Plus de deux cents vidéos ont été mises en ligne sur une chaine dédiée et relayée sur les autres réseaux sociaux grâce au mot clé #justiceforrohith, également employé par des chaines préexistantes à l'instar de Dalit Camera ou Dr. Ambedkars' Caravan, et par les relais locaux des différents JAJC. Il s'agit surtout de vidéos courtes, d'une dizaine de minutes en moyenne, qui rassemblent d'une poignée à plusieurs milliers de vues (six mille cinq cents pour la plus populaire)[334]. Elles ont pour l'essentiel été tournées sur deux campus : celui de l'université de Hyderabad, le centre névralgique des actions collectives où ont été filmés discours, chants et manifestations, et celui de l'université Jawaharlal Nehru de

[333] Terme que l'on retrouve dans plusieurs textes militants, et qui a également été employé lors d'une discussion en ligne avec un militant *dalit* présent sur place au moment de l'affaire, et ayant participé à plusieurs manifestations en février 2016.

[334] Chiffres au 8 juin 2016.

New Delhi où ont été organisées en nombre des marches de soutien. Ces initiatives rejoignent la logique d'archivage et de construction mémorielle précédemment évoquée. Elles ont permis d'accroitre la visibilité de cette affaire au sein de l'espace public dominant, tandis que les médias de masse s'en emparaient, s'interrogeant quant à la responsabilité de l'administration de l'université, du BJP alors au pouvoir, discutaient l'intervention aberrante au Parlement de la ministre de l'enseignement supérieur Smriti Irani, ou encore l'appartenance ou non de Rohith à la communauté dalit[335].

Enfin, elles ont contribué à nourrir une émulation au sein de l'espace militant en ligne. Ainsi, sur les réseaux sociaux numériques, nous avons assisté à l'érection d'un symbole, à la construction d'un martyr. Outre les très nombreux messages de soutien, d'amertume, d'appels à manifestation, une photographie s'est imposée comme l'illustration iconique du mouvement. Il s'agit d'un portrait détouré sur fond bleu de Rohith Vemula, devenu viral et réemployé par de nombreux militants en ligne, pour en faire leur photographie de profil sur Facebook, souvent accompagnée des mots suivants « Justice for Rohith » ou « institutional murder ». C'est d'ailleurs cette expression qui est ressortie d'une conversation que j'ai eue sur WhatsApp avec Praveen lorsque je lui demandai des nouvelles de la mobilisation[336].

Parallèlement à ce mouvement d'archivage des activités militantes, le profil Facebook de Rohith Vemula, public et à vocation essentiellement militante de son vivant, a très vite été investi comme un lieu de recueillement, mais aussi de célébration de la mobilisation alors en cours[337]. En-dehors des messages de proches ou de soutiens, cette page publique a été le lieu de création d'images symboliques largement diffusées au sein de la communauté dalit en ligne. Des photographies de lui, mais aussi des phrases extraites de discours qu'il avait prononcées au cours de ses activités militantes ou écrites sur son profil Facebook, sont devenues virales au sein de ce contre-public, pour s'imposer sur les territoires militants en ligne comme les sous-titres rassembleurs de cette mobilisation. Rendues possibles par les dispositifs des réseaux sociaux en ligne, ces initiatives ont contribué à la survivance de

[335] Smriti Irani, Ministre de l'éducation au moment des faits, s'était exprimée à la chambre basse du Parlement le 24 février 2016 de façon maladroite, pour défendre l'idée selon laquelle le suicide de Rohith Vemula n'était pas un enjeu de castes (voir la captation de son intervention - Mango News) ; au même moment s'étalait dans la majorité de la presse le débat autour de la caste d'appartenance de Rohith Vemula, en raison de son histoire familiale complexe – si sa mère est bel est bien issue d'une caste répertoriée, son père appartenait quant à lui à la caste des Vaddera, classée comme OBC.

[336] En effet, je n'étais plus sur le terrain depuis un an au moment du suicide de Rohit Vemula.

[337] Au sujet de l'influence des outils socio-numériques sur les rapports aux morts et au deuil, voir notamment les travaux d'Hélène Bourdeloie (Bourdeloie 2015) et de Connor Graham *et al.* (Graham, Gibbs et Aceti 2013).

l'identité numérique de Rohith Vemula (Bourdeloie 2015). Son profil est devenu le lieu d'hommages funéraires réinventés au sein de cette communauté militante (Clavandier 2009). Mais il s'est agi également d'une prolongation de pratiques existantes liées à l'accueil de la mort d'une figure militante : par la célébration de son engagement et son rattachement à la figure tutélaire d'Ambedkar (toujours avec l'emploi de l'expression « Jai Bhim ! ») : à l'hiver 2016, son profil s'est finalement imposé comme l'espace de reconfiguration d'un rite funéraire, dont la fonction sociale la plus remarquable demeure sa propension à créer une « communauté morale » (Durkheim 1912).

On voit avec cet exemple la façon dont l'investissement d'internet par un réseau d'activistes fait le pont entre des paroles militantes dispersées sur le territoire, grâce à la création d'une nouvelle localité. Des « bulles » communautaires se développent en ligne, dont les militants craignent qu'elles ne les détachent du terrain et de ce qui se joue hors-ligne. Cette crainte stimule leurs réflexions en interne ; ainsi faut-il relever chez eux la conscience très forte de leur appartenance à une technoélite et des responsabilités qui accompagnent leur statut. Du fait qu'ils sont pour la majorité issus de la première génération à avoir évolué dans les sphères universitaires, le lien avec la communauté d'origine et un rapport physique à l'engagement demeurent essentiels à ce qu'ils envisagent comme l'éthos militant.
La mobilisation multicanale qui a suivi le suicide de Rohith Vemula est une bonne illustration de la prééminence des liens entre action collective et action connective. Ces ponts entre les espaces physiques et numériques de la mobilisation attestent de l'impossibilité pratique et théorique qu'il y a à analyser le militantisme en ligne comme une bulle déconnectée de l'arène concrète des actions collectives.
Pourtant, si ces « bulles » communautaires permettent le développement d'une parole et d'un esprit communs, elles comportent aussi les germes de fractures plurielles et profondes.

II. L'émergence de nouvelles lignes de fracture et tensions entre différentes formes de présence dans l'espace public

Le réseau et l'espace communautaire dalit sur internet sont marqués par une dynamique double : d'abord une densification stimulée par la multiplication des plateformes en ligne, ensuite une massification des prises de parole, facilitée par l'essor des réseaux sociaux

numériques. Or, il existe au sein de cette communauté complexe un risque de glissement : de la multiplication vers l'éclatement des voix.

En prenant comme point de référence les schémas 2 et 3, il s'agit désormais de concentrer notre attention sur leur partie gauche, celle de l'espace public fermé. Dès 2006, il s'est étoffé et a vu émerger en son sein des figures de proue issues des différentes plateformes qui le composent : blogs, nouveaux médias alternatifs et réseaux sociaux numériques. C'est dans cette dynamique émergente que prend racine la tension entre massification des prises de paroles et risque d'éclatement des voix.

A. « Menaces externes » : champ de bataille et conséquences sur les pratiques en ligne

1) La présence en ligne d'ennemis idéologiques identifiés

À l'échelle globale, plusieurs champs - culturel (avec la montée en puissance de la Hindutva), technologique (avec le développement des NTIC) et économique, se sont rencontrés au cours des années 1990 pour aboutir à l'éclosion d'une nouvelle élite, dont une grande partie travaille dans le secteur des nouvelles technologies et appartient à la diaspora indienne. Ses membres comptent parmi les soutiens les plus fervents du nationalisme hindou ; ils ont contribué au développement et à la diffusion en ligne de discours formatés qui visent à susciter l'adhésion autour d'une communauté, à lancer des campagnes de financements de partis, sans hésiter à développer des discours en ligne parfois très vindicatifs à l'encontre de ceux qu'ils désignent comme leurs ennemis, au premier rang desquels la communauté musulmane[338]. Eux-mêmes sont désignés par les militants dalits comme leurs premiers ennemis.

Cependant, des similarités existent entre ces deux communautés en ligne, dans leurs modes d'expression et de représentation de l'identité collective, et qui correspondent à ce que Rohit Chopra désigne comme des « *primordialités globales*[339] » (Chopra 2006). Il désigne par là l'idée selon laquelle la dynamique de globalisation et certains de ses instruments dont les NTIC, tendent à renforcer un sentiment d'appartenance à une communauté « primordiale », bien que géographiquement éparse et qui tend à devenir la matrice principale de formation identitaire chez les individus. Il appuie son propos sur les sympathisants de la mouvance du nationalisme hindou et les militants dalits en ligne, qui suivraient une organisation similaire,

[338] Sur ce sujet, se référer notamment aux travaux d'Ingrid Therwath (Therwath 2007).
[339] Traduction personnelle de l'expression « *global primordialities* ».

bien qu'étant idéologiquement opposés. Pour expliquer cette homologie, il se réfère à la théorie bourdieusienne des champs, d'après laquelle ces derniers peuvent être remodelés de façon à refléter les intérêts des groupes dominants en leur sein, c'est à dire de ceux qui disposent du plus de capitaux, en plus grand nombre. Si l'on considère le domaine de l'activisme en ligne comme un champ à part entière : impulsée par les représentants en ligne de la Hindutva du fait d'une conjoncture qui leur était favorable, cette dynamique rhétorique « *primordialiste* » (qui s'appuie sur des références mythologiques, un passé idéalisé, une présentation victimaire de soi) serait adoptée en miroir par les communautés dalits en ligne car elles pourraient en attendre une augmentation de leurs capitaux au sein de ce champ. En d'autres termes, Chopra développe l'idée qu'elles *accepteraient les règles du jeu* édictées par leurs ennemis idéologiques, qui dominent le champ au sein duquel elles cherchent à accumuler des capitaux.

Il s'agit d'une double porte d'entrée analytique vers la réaction de la technoélite dalit à la présence sur internet de représentants de la Hindutva. Elle met en exergue leur éventuelle adaptation par mimétisme à un espace public défavorable pour y trouver une place, qui tendrait dans un second temps à assurer la pérennité de leur domination en interne par accumulation capitalistique. De façon à explorer ces problématiques, il s'agit de considérer le positionnement de la communauté dalit au sein de l'espace public en ligne, et de cerner les tensions susceptibles d'apparaitre : au sein de cet espace, et au sein de la communauté. Appréhender les espaces en ligne comme dispositifs apparaît, dans cette mesure, utile.

Les discussions qui ont émergé dès la fin des années 1990 autour du concept de *dispositif*, notamment à l'aune des avancées dans le domaine des NTIC, peuvent ici être une source d'enrichissement théorique. Ainsi, le colloque organisé en 1999 par des membres du département de communication de l'Université catholique de Louvain, a permis une mise à jour des réflexions autour de cette notion. Foucault en proposait une acception large dont le fondement implique que : *« c'est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, de lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir*

entre ces éléments[340] *»* (Foucault 2001, p. 299). Or, si la pensée foucaldienne implique une vision intrinsèquement négative de l'aspect technique du dispositif comme vecteur d'imposition d'un pouvoir et d'aliénation sociale, les dispositifs techniques aujourd'hui ne sont plus réductibles à de seules logiques de domination. Comme le résument Peeters et Charlier dans leur synthèse des interventions du colloque de Louvain : *« on n'oriente plus l'individu, c'est l'individu qui s'oriente dans le dispositif »* (Peeters et Charlier 1999, p.19).

Les dispositifs techniques imposent une certaine place à l'usager : ils lui imposent une mise en lien cadrée avec son environnement. Il est intéressant d'interroger les articulations qui en découlent entre liberté et contrainte, autonomie et régulation. Cette logique préside à l'ambition d'Agamben qui s'est emparé de la notion pour interroger le rapport entre les êtres et *« tout ce qui a d'une manière ou d'une autre la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler, et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours »* (Agamben 2007, p. 31). Dans Qu'est-ce qu'un dispositif ? le penseur italien ajoute donc à la liste initiée par Foucault une série d'éléments qui fonctionnent comme autant d'interfaces entre un individu et son monde quotidien : écriture, stylos, téléphones portables, voire le langage lui-même (Agamben 2007). Nous y ajoutons aujourd'hui les blogs, listes de diffusion, et les réseaux sociaux numériques qui constituent autant de dispositifs techniques, au fondement de relations de pouvoir dont l'expression se déploie à plusieurs échelles : entre la plateforme et ses utilisateurs, entre les administrateurs d'espace numérique et les contributeurs, les lecteurs, les commentateurs, *etc*. Ils cadrent le rapport au monde des utilisateurs, leur imposent certains moyens d'expression, permettent un mode de surveillance panoptique individualisé. Les architectures de ces espaces et leurs maitrises différenciées nourrissent des rapports de domination entre les communautés en ligne, et en leur sein. Cependant, la liberté relative des militants à s'orienter à l'intérieur de ces dispositifs permet de modeler leur identité en ligne et leur influence. Ce jeu permanent entre liberté et contrainte éclaire la façon dont les communautés en ligne peuvent décider d'ouvrir leurs espaces ou au contraire d'en exclure les intrus, et par ricochet les hiérarchies internes susceptibles d'en découler.

Dans leur rapport au monde extérieur et pour éviter toute intrusion d'une parole ennemie, les

[340] Nous pouvons ajouter que déjà, dans sa description du Panoptique, dispositif de surveillance parfait, Foucault soulignait qu'il ne se réduisait pas à un simple fonctionnement ou une passerelle, mais correspondait à *« une manière de faire fonctionner des relations de pouvoir dans une fonction, et une fonction par ces relations de pouvoir »* (Foucault 1975).

membres administrateurs de la technoélite dalit ont souvent recours à des dispositifs qui permettent avant tout de fermer leurs espaces et protéger leur parole.

2) Garantir le maintien des bulles communautaires en renforçant leurs barrières à l'entrée

Mon expérience du terrain en ligne a montré qu'il était difficile d'avoir accès aux bulles communautaires en ligne les plus protégées : les groupes Facebook fermés. En effet, les administrateurs des groupes Facebook veillent au grain et il est fréquent qu'ils mènent une enquête en ligne préalable à l'acceptation d'un nouveau membre *(voir chapitre 3)*. Leur tâche a été facilitée en mai 2017 avec une nouvelle fonctionnalité développée par Facebook, qui permet désormais de filtrer les nouveaux membres potentiels sur la base d'un questionnaire en trois points. Un cadre de Facebook justifiait cet ajout au dispositif initial par la volonté de minimiser le temps nécessaire aux administrateurs pour vérifier l'identité de ceux qui souhaitent rejoindre leur communauté (Constine 2017). Ainsi, une demande d'intégration au groupe « Dalit Voice » impliquera de répondre aux trois questions suivantes, formulées en hindi : « *Qu'a fait Ambedkar pour le pays ? Les dalits sont-ils opprimés dans ce pays ? Comment la condition des dalits peut-elle être améliorée ?* »[341]

Les intrus censément écartés sur la base de ces questions ou des enquêtes en ligne, ces groupes fonctionnent comme des espaces rassurants, où des savoirs et des informations sont partagés, et la culture de groupe solidifiée. La dimension solipsiste des groupes communautaires fermés n'échappe pas à certains de leurs membres, à l'instar de cet étudiant membre du JNU-D Union qui s'exprimait ainsi :

> « *J'utilise Facebook la plupart du temps. Les Dalits partagent leur idéologie sur Facebook. Les Hindous et les Musulmans font la même chose… Chaque communauté partage son idéologie, donc au final, le résultat c'est juste rien. On partage seulement notre point de vue avec notre communauté et si une autre communauté entre dans le débat ce sera uniquement pour réfuter notre argument… Mais en même temps, on relie des personnes de partout.*[342] »

[341] Traduction des questions originales suivantes : « भीमराव आंबेडकर ने देश के लिए क्या किया ? क्या इस देश में दलितों पर अत्याचार होते हैं ? दलितों के हालत कैसे सुधर सकते हैं ? »

[342] Extrait d'un groupe de discussion organisé entre membres du JNU-D Union, sur le campus de JNU, le 30 octobre 2014. Traductino de l'extrait suivant : *« I use Facebook most of the time. Dalits share their ideology on Facebook. Hindus and Muslims do the same… Every community spread their ideology, so in the end, the result is just nothing. We*

Ces bulles, bien que sécurisées et rassurantes, s'inscrivent dans une logique de *champ de bataille* : des espaces sur lesquels les attaques menées par leurs ennemis idéologiques sont susceptibles de se déployer. Lors des groupes de discussion organisés avec les membres du JNU D-Union, le champ lexical du combat a d'ailleurs été mobilisé pour en parler : internet est une chance pour le mouvement, mais c'est aussi un espace sur lequel il faut être prêt à contrer l'ennemi. Notons qu'à l'instar de ceux qui constituent notre panel, nous allons dans les paragraphes suivants regrouper sous l'étiquette « anti-dalits » une nébuleuse de militants en ligne dont les idées se rapprochent du nationalisme hindou et dont les voix se cristallisent en général autour de sujets politiques générateurs de tension, comme des émeutes intercommunautaires, des manifestations qui dégénèrent, ou plus largement les politiques de quotas.

Lorsque leur rapport à internet et les avantages comparatifs de ces nouvelles plateformes étaient évoqués avec les étudiants, le champ lexical de l'affrontement[343] le disputait à celui de la mobilité, du partage et de l'expression personnelle. Lors d'un groupe de discussion, une voix fit ainsi un lien entre la dimension élitiste de l'usage d'internet en Inde et l'importance pour les militants dalits de s'y exprimer. L'étudiant partait d'une corrélation qu'il avait envisagée entre le fait que ces territoires soient en premier lieu investis par les populations les plus aisées et la présence active de la Hindutva sur le web. Dans son discours, tout l'enjeu est là : c'est bien pour ne pas accumuler un nouveau retard dans les modes de communication et de représentation que la technoélite dalit doit être vigilante, active et visible. Pour reprendre ses termes :

> « *Les groupes d'oppresseurs sont actifs sur internet. Les oppresseurs sont riches. En Inde, tous ceux qui sont arrivés dans le top 500 des plus fortunés de la liste Forbes sont des Brahmanes ou des Baniyas. Les étudiants dalits à JNU et au TISS[344] ont accès au net… le BJP est très actif sur internet, nous devons contrer ça… La disponibilité d'internet est plus*

---

only spread our views among our community and if another community enters the debate it will only be to refute our argument… But at the same time, we link the people from all over. »

[343] Amenés à parler de leur usage quotidien d'internet, les participants aux groupes de discussion ont employé les expressions suivantes : « *oppressing groups », « oppressors », « need to counter that », « need to be faster to counter them », « there was some fighting going on, every one was taking the defense of its own community ».*

[344] Le TISS (Tata Institute of Social Sciences) est une université de Mumbai dont l'enseignement est particulièrement orienté vers les sciences économiques et sociales et les études de terrain.

haute chez les hautes castes, mais nous devons être plus rapide de façon à les contrer.[345] »

Malgré la mise en place d'un contrôle fort de la part des administrateurs, il peut cependant arriver qu'un intrus parvienne à franchir ces barrières à l'entrée. Ces espaces communautaires peuvent alors se transformer en théâtre d'affrontement symbolique. Quelles réactions adoptent alors les membres de la technoélite dalit ?

3) Contre-attaques symboliques, silence et exclusion : les trois armes privilégiées pour défendre leur territoire

Attaques et contre-attaques symboliques

Qu'il s'agisse des blogs ou des réseaux sociaux numériques, peu d'attaques frontales verbalisées dans les commentaires sont susceptibles de déboucher sur des affrontements discursifs, du fait de la politique de non-réponse adoptée par la très grande majorité des militants dalits. Les incursions sur leur territoire et les attaques les plus redoutées se placent surtout dans le champ symbolique. Praveen se rappelait par exemple avec amertume le manque de rigueur d'un coadministrateur, qui permit à un profil faussement sympathisant d'intégrer son groupe. L'usurpateur en profita pour y poster un montage photographique d'Ambedkar sortant d'une bouche d'égout. L'émoi et la colère de Praveen furent vifs, les commentaires indignés nombreux, ainsi que les messages destinés aux administrateurs, face à cette image qui insultait leur figure tutélaire et la communauté tout entière en les ramenant à leur condition intouchable d'individus destinés à exercer les tâches sociales non seulement les plus ingrates, mais les plus impures. Elle fut très vite supprimée, et l'intrus exclus du groupe[346].

Dans cette même logique de champ de bataille, les espaces en ligne peuvent aussi s'affirmer comme des lieux qui rendent possibles les contre-attaques symboliques. Ces actions passent notamment par la publicisation d'actions collectives à même de susciter la controverse.

---

[345] Extrait d'un groupe de discussion entre membres du JNU-D Union, sur le campus de JNU, le 29 octobre 2014. Traduction de l'extrait suivant : *« Oppressing groups are active on internet. Oppressors have wealth. From India all those who have made it to the top 500 Fortune list are Brahmins or Baniyas. Dalit students have very less access to internet. Dalit students in JNU and TISS are having access to the net… The BJP is very active on the internet, we need to counter that… The availability of the internet is higher among the upper-castes, but we need to be faster to counter them. »*

[346] Facebook permet cette fonctionnalité ; il suffit en tant qu'administrateur d'un groupe fermé de sélectionner le profil visé dans la liste des membres puis de cliquer sur la mention « supprimer du groupe ».

La promotion en ligne (par des photos, des vidéos, la rédaction de statuts) du « Beef Eating Festival » sur le campus de l'université Osmania à Hyderabad en est une parfaite illustration, qui témoigne à la fois du lien avec les actions collectives de terrain qui demeure un enjeu primordial pour les militants dalits en ligne, et de l'irruption sur l'espace public d'un retournement de stigmate fort et provoquant[347]. Au tournant des années 2010, un groupe d'étudiants dalits qui demandait l'ajout de bœuf au menu de la cantine, a été à l'initiative du Beef Eating Festival sur le campus de l'université d'Osmania, dans la ville de Hyderabad. Si le bœuf reste avant tout un plat de pauvres, quelle que soit leur affiliation religieuse, sa consommation est devenue le nerf de la guerre d'une forme de « fascisme culinaire » érigé par le Sangh Parivar[348] en symbole divisif : entre les hindous et les autres (Bhattacharjee 2012), et en premier lieu les populations musulmanes (EPW 2012). Sans surprise, la distribution sur le campus de *biryanis*[349] au bœuf à environ mille cinq cents personnes (BBC 2012) a provoqué la colère des groupes hindous radicaux présents sur le campus, au premier rang desquels le ABVP[350] : l'édition d'avril 2012 a été particulièrement violente, avec des affrontements étalés sur une nuit entière qui ont débouché sur au moins cinq blessés, deux véhicules brûlés et une intervention de la police à grand renfort de bombes lacrymogènes.

L'organisateur principal de l'évènement, Mani, est un jeune chercheur militant, qui tint à préciser lorsqu'il était interrogé par des médias à ce sujet qu'il s'agit de la culture culinaire dalit, et par là, d'une partie de « l'identité » de la communauté (the Telegraph 2012). Je l'ai rencontré sur le campus de l'Université d'Osmania, par l'intermédiaire d'Arun. Le jeune homme est un « activiste culturel » influent à Hyderabad, et de plus en plus sur internet et en particulier sur YouTube où ses chants militants sont régulièrement mis en ligne. Il maitrise mal l'anglais et poursuit ses études en Telougou, dans le département de langue de l'université. Originaire d'une famille dalit issue de la communauté *Madiga* particulièrement dépourvue, ses premiers contacts avec la politique ont été avec le mouvement maoïste naxalite. C'était avant qu'il ne se rapproche de l'œuvre d'Ambedkar et de Phule, dans sa dernière année de lycée. Lutter contre la domination brahmanique revient d'après lui à défendre et réaffirmer leur culture par des actions collectives et leur promotion :

[347] Un autre exemple serait l'autodafé, chaque 25 décembre, des textes sacrés des Lois Manu sur plusieurs campus. Le *Manusmriti Dahan Diwas* a lieu en commémoration du 25 décembre 1927, lorsqu'Ambedkar a brulé ces textes sacrés, à forte valeur symbolique, puisqu'ils édictent l'ordonnancement de la société hindou selon les principes de *pur* et d'*impur*.
[348] « Famille », regroupement de partis et organisations qui constituent la frange politique de l'hindouisme radical.
[349] Les *biryanis* sont des plats de riz aux épices garnis de légumes et parfois de viandes, très populaires dans la région de Hyderabad.
[350] Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad [Conseil National des Étudiants Indiens] et proche du RSS.

> « *(…) on se bat aussi pour notre culture. C'est la raison pour laquelle nous avons aussi organisé le festival de la viande de bœuf. J'ai aussi écrit des poèmes et des chansons, comme l'hymne du bœuf : vous pouvez le trouver sur YouTube… sur Dalit Camera. Toutes mes vidéos sont là et toutes mes activités. De nombreuses personnes l'ont aimé et l'ont publié. Quand ils l'ont mis sur Youtube et Facebook on ne pouvait pas s'attendre à un tel impact et une réponse de tous ces autres pays… Le problème du bœuf en Inde… C'est une sorte de fascisme alimentaire*[351]. »

De fait l'évènement a été relayé plusieurs années de suite sur les réseaux sociaux numériques, notamment par voie vidéo. Ainsi, la chaine Dalit Camera a publié une série de cinquante vidéos autour de ce thème, mises en ligne entre 2012 et décembre 2015, qui ont rassemblé d'une centaine à plus de six-mille-trois-cents vues pour celle de l'Hymne de l'évènement (le Beef Anthem écrit et interprété en public par Mani) (Dalit Camera 2012). Ces témoignages filmés regroupent des captations de distribution de nourriture, des interventions de professeurs militants qui exposent l'importance politique d'un tel mouvement, mais aussi des affrontements qui ont éclaté sur le campus (*Ibid.*). Il y a peu de commentaires sous chacune d'elles, mais ceux qui se trouvent sous la dernière mentionnée font figure d'exemple : lorsqu'un soutien commente « *à bas ce putain de nationalisme hindou*[352] », un adversaire lui répond *« Longue vie à l'ABVP, respect aux Dalits mais si quelqu'un nous vexe, alors nous ne les épargnerons pas. » (sic)*[353].

La publicisation de ces mobilisations de terrain témoigne non seulement d'un lien entre espaces en ligne et hors ligne, mais sont surtout des actions collectives en tant que telles. Comme le rappelle Howard Becker en s'appuyant sur les travaux de Mead (Mead 1963) et

---

351 Entretien mené le 15 décembre 2014, sur le campus de l'université d'Osmania. Traduction de l'extrait suivant : *"(…) we are also fighting for our culture. That is why we also organized the beef-eating festival and Dasha Sura celebration. I also wrote poems and songs, like the beef anthem: you can find it on Youtube… on Dalit Camera. All my videos are there and every activity. Many people liked it and posted it. When they put it on Youtube and Facebook we couldn't expect such an impact and a response from all other countries… The problem of beef in India… It is a sort of food fascism."*

352 Traduction de l'expression : *« Down down fucking Hindu chauvisnim »*.

353 Traduction de la phrase suivante : *« Long live ABVP, respect to Dalits but if someone hurts our sentiment then we will not spare them ».* Ce commentaire illustre la tension intercommunautaire au sein de la société indienne. L'expression d'une hostilité en demi-teinte, par réaction, et l'accroche par une marque de respect rappelle l'importance politique pour les nationalistes hindous de ne pas se mettre les castes répertoriées à dos dans une démarche plus large de séduction électorale, notamment amorcée par le BJP.

Blumer (Blumer 1969), *« les gens agissent ensemble »*. Or, qu'ils se trouvent dans un parc, sur la place centrale d'un village ou dans un groupe Facebook, *« ils font ce qu'ils font avec un œil sur ce que les autres ont fait, sont en train de faire ou sont susceptibles de faire dans le futur. Les individus cherchent à ajuster mutuellement leurs lignes d'action sur les actions des autres perçues ou attendues. On peut appeler action collective le résultat de tous ces ajustements, surtout si l'on garde présent à l'esprit que le terme ne renvoie pas aux seules actions collectives explicitement concertées, mais recouvre toutes les activités que l'on peut considérer comme accomplies par un certain nombre de gens agissant ensemble »* (Becker 1963, p. 205-206) : se mettre en grève, braver collectivement des interdits, partager massivement des images de ces rassemblements, rédiger des statuts Facebook pour les publiciser. Internet ne prolonge ni ne facilite simplement la publicité des actions collectives, il en est un espace de création à part entière, que la communauté dalit a su investir.

Mécanismes de protection : l'exclusion et le silence

Les réponses élaborées par les membres de ce réseau se déploient sur deux niveaux : la gestion concrète des attaques en question, et le renforcement de la communauté qui passe par la revendication de signes d'appartenance clairs et identifiés.

Dans cette guerre de symboles et de mots, le repli est privilégié ; les conflits se soldent le plus généralement par une mise à l'écart. Nous l'avons vu avec l'expérience du groupe Facebook « BUDDHISTS » dont l'un des administrateurs a été dupé par un intrus mal intentionné : la construction d'un espace démocratique interne repose sur l'exclusion des idéologies opposées. Ils rejoignent ainsi les espaces subalternes tels que définis par Fraser, au sein desquels la garantie d'un entre soi assure une série de principes, qui dans un second temps devra permettre l'accès à l'espace public dominant (Fraser 2003) : le sentiment d'appartenance à un groupe rassemblé autour d'une cause commune, et la transmission à travers la narration d'expériences personnelles, de récits de vie[354], de mise en ligne d'informations, et le développement d'une discussion en interne.

Internet n'offre pas uniquement aux militants un nouveau cadre numérique pour des affrontements dont la brutalité symbolique appelle une résolution silencieuse. Ces outils sociotechniques permettent aussi la construction de publics alternatifs d'un nouveau genre.

[354] Une importante tradition de récit de vie et de biographie existe au sein du mouvement dalit, à travers la littérature ou encore des troupes de théâtre itinérantes.

Facebook en est un outil particulièrement important, puisque ce réseau permet à ses utilisateurs de rentrer dans une logique double d'individuation et de construction d'un collectif. Individuation par l'élaboration d'un profil propre, et construction d'un collectif par la mobilisation de discours et d'images symboliques fortes qui fédèrent la communauté en ligne. L'importance de faire communauté passe entre autres par le rejet du pseudonymat, voire par l'ajout de la caste d'appartenance, l'utilisation d'un portrait d'Ambedkar (ou plus récemment de Rohith Vemula) comme un moyen d'affirmation.

À l'instar de nombreux groupes subordonnés et bien avant le développement d'internet en Inde, le mouvement dalit s'est constitué en public alternatif. L'émergence relativement récente d'une technoélite en son sein a rendu possible le développement de bulles discursives à la marge de l'espace public dominant, sur la base de réseaux militants nationaux voire internationaux. Elles peuvent être perçues comme des *« arènes discursives parallèles où les membres des groupes sociaux subordonnés inventent et font circuler des contre-discours, de façon à formuler des interprétations oppositionnelles de leurs identités, intérêts, et besoins. »*[355] (*Ibid.*, p. 91).
Ces arènes demeurent par essence publiques - et il faut ici entendre cette notion dans sa dimension habermassienne qui veut que tout public, aussi restreint soit-il, se vit comme une part potentielle d'une autre arène, plus large (Habermas 1988). Cela contribue à étoffer l'idée selon laquelle les ségrégations de ces publics ne peuvent être volontaires. Or, si une exclusion originelle subie est claire dans le cas des populations dalits et dans la motivation qu'a eu sa frange militante pour constituer un contre-public, il apparaît à l'aune du travail de terrain effectué que la clôture de ces espaces discursifs en ligne est généralement souhaitée, de façon à maximiser les avantages de leurs fonctions : faire office d'espace de retrait et de regroupement, et devenir des lieux d'entraînement à la mise en place d'action vouées à se déployer dans l'espace public majoritaire. La mise en place de ces mécanismes constitue une première étape vers la récupération par la communauté dalit d'une voix qui leur est propre.

La perception de nouvelles formes de discrimination

En dehors des espaces confinés qu'ils permettent de construire, les réseaux sociaux numériques sont une nouvelle fenêtre ouverte sur le monde extérieur. Ils rendent visibles les

[355] Traduction de l'extrait suivant : « *(…) they are parallel discursive arenas where members of subordinated social groups invent and circulate counterdiscourses to formulate oppositional interpretations of their identities, interests, and needs.* »

échanges entre différents acteurs, et peuvent de ce fait contribuer à renforcer certaines préconceptions. Internet peut ainsi devenir le lieu de nouvelles discriminations. Ces dernières sont facilitées par une série de dispositifs qui permettent de mesurer et de publiciser l'influence et la popularité des individus au sein des microsociétés que constituent les réseaux sociaux numériques. Dans ce contexte, les *likes* sont loin d'être anodins. Un étudiant confiait ainsi :

> *« Par exemple mon colocataire… ou disons un camarade de classe, c'est un Dalit. Il m'a dit que quand il publie quelque chose sur Facebook et qu'ensuite un étudiant brahmane fait la même chose, le Brahmane recevra plus de likes : donc pour moi, c'est un nouvel espace de discrimination.*[356] »

Cette remarque soulève plusieurs problèmes d'ordre méthodologique. D'abord, il s'agit d'un propos qui appartient au domaine du ressenti et est objectivement peu quantifiable. De plus, si l'on raisonne par corrélation : les étudiants issus de hautes castes appartiennent *a priori* à des milieux socioéconomiques plus aisés, ont pu bénéficier d'un accès régulier à internet plus jeune, et jouissent de ce fait d'un nombre de contacts plus élevé sur les réseaux sociaux numériques, y compris avec des liens plus forts (des amis d'enfance par exemple). Ces étudiants seraient donc moins cantonnés à des relations récentes, rencontrées à l'université.
Par ailleurs, il importe de souligner que la visibilité et l'influence en ligne des militants dalits varie considérablement selon leur insertion ou non à un réseau militant, et selon leur degré d'intégration à celui-ci.

Enfin, estimer de façon scientifique l'impression exprimée par cet acteur requerrait un travail statistique en ligne complexe et nécessairement non-exhaustif au cours duquel il faudrait ajouter de nombreuses variables à la caste d'origine, à moins d'intégrer un nombre important d'exceptions. Nous pouvons, en guise d'exemple, penser à l'épouse et la fille aînée d'Anoop qui jouissent de grandes popularités sur Facebook. Ces dernières peuvent s'expliquer respectivement par l'intégration dans un réseau militant depuis de nombreuses années et à l'influence d'Anoop en son sein, ainsi que par l'appartenance à une nouvelle

[356] Réflexion formulée dans le cadre d'un groupe de discussion organisé sur le campus de JNU le 30 octobre 2014. Traduction de l'extrait suivant : *« For instance my flatmate…let's say a classmate, he is a dalit. He told me that when he posts something on Facebook and then a brahmin student does the same, the Brahmin will get more likes: so for me, this is a new space of discrimination »*.

classe moyenne qui promeut une forme d'ultra-socialisation en classe mais aussi en dehors, avec la pratique d'activités extra-scolaires comme la danse. Ce différentiel de likes peut donc avoir plusieurs explications : nature des posts, nombre « d'amis »… rien ne permet de dépasser le stade de la corrélation pour affirmer qu'il s'agit réellement d'une démarche discriminante volontaire.

Par ailleurs la technoélite dalit est elle-même marquée par de fortes disparités, contre lesquelles ses membres doivent tâcher de se prémunir, de façon à maintenir une communauté et ne pas imploser.
Quelles sont-elles, et quelles sont les stratégies mises en place de façon à les contrer ?

B. « Menaces internes » : du fait de l'hétérogénéité de la communauté

Les castes répertoriées forment un ensemble hétérogène de populations. Elles regroupent sous la même bannière administrative des groupes sociaux dont le principal point commun est d'avoir un temps été discriminés en tant « qu'intouchables ». Or, l'organisation originelle de ces groupes suit elle-même une logique hiérarchique indexée en partie sur les principes fondamentaux du pur et de l'impur *(voir chapitre 1)*. En découle une série de gestes que l'on retrouve dans le reste de la société indienne : une forte tendance à l'endogamie ainsi que des pratiques discriminatoires d'un groupe social dominant envers un groupe social dominé. De plus, les trajectoires de vie des individus qui les composent sont diverses, et leurs statuts socioéconomiques variés. Autant d'éléments qui ont des échos dans le monde militant.

L'enjeu de la lutte demeure le respect de leurs droits et la réappropriation d'une voix encore largement confisquée au sein de l'espace public dominant. En interne, ce mouvement est par conséquent confronté à une aporie double et complexe à surmonter, qui se cristallise autour de deux points inextricablement liés : l'existence de rapports différenciés aux violences et discriminations de castes, et la difficulté à trouver des voix *légitimes* pour représenter ces populations. Ces problématiques ont résonné à plusieurs moments de l'histoire du mouvement dalit ; Ambedkar lui-même n'y avait pas échappé, perçu par une large partie des communautés Mang du Maharashtra comme un leader Mahar, caste rivale et dominante dans la région. En octobre 1956, c'est d'ailleurs en grande majorité la communauté Mahar qui se convertit au Bouddhisme lors de la cérémonie de Nagpur.

Dans le milieu militant, en particulier au sein du réseau étudié, ces sujets ne sont pas, ou peu abordés. Seuls les militants issus des catégories les plus marginales ont émis ces réflexions critiques.

1) Pratiques discriminatoires intracommunautaires : la caste et l'argent

L'idée mythifiée d'un sentiment d'appartenance communautaire partagé par les militants dalits se brise sur deux lignes de crêtes discriminantes : la caste et le milieu socioéconomique.

Le réseau militant dalit que nous étudions appartient à une élite intellectuelle, fortement dotée en capital social et en capital culturel au sein d'un contre-public circonscrit : composé de pairs qui non seulement partagent peu ou prou la même vision du monde, mais aussi des trajectoires similaires d'ascension sociale. Presque tous ont été les premiers de leur famille à poursuivre des études supérieures, et ont maintenu un lien fort avec leur communauté d'origine. Les plus âgés d'entre eux (qui ont aujourd'hui une quarantaine d'années) ont consacré leur vie à l'engagement militant. Les plus jeunes (encore étudiants) se destinent à un engagement encore flou, oscillant entre ONG, parti politique et action indépendante menée au niveau local. Cette communauté homogène apparait peu ouverte aux acteurs dont les trajectoires alternatives ne leur permettent pas de se reconnaître dans une telle expérience de vie. Celle-ci semble finalement devoir s'imposer au groupe, au risque de devenir l'un des ces inaltérables *« fantôme [défigurant] le véritable aspect des choses »* (Durkheim 1895, p. 18), et de laisser chez ceux qui ne l'ont pas connue une incompréhension, un malaise et une incapacité à s'intégrer à la communauté.

J'ai rencontré Riya, une ancienne contributrice du blog Savari, dans un centre commercial du nord-ouest de Mumbai. Elle avait fixé le rendez-vous à 17h30 au *Dunkin Donuts* d'un centre commercial. C'était l'un de ces *malls* capables d'avaler puis régurgiter des milliers de clients issus de la classe moyenne aisée, accompagnés de badauds venus visiter cet ilot de « modernité » rutilante. Ils ont néanmoins l'avantage d'être climatisés, ce qui nous a permis d'échapper un temps à l'air moite de la ville. Il faisait particulièrement chaud pour un mois de décembre et le gigantesque Père Noël gonflable posé au cœur de la cour d'accueil de la galerie marchande semblait lui-même épuisé. Fait inhabituel : j'étais en avance. La route n'avait pas été aussi congestionnée que ce que l'heure de sortie des bureaux laissait présager. Cela me laissait le temps de relire quelques notes de terrain prises

deux jours plus tôt, lors de la commémoration de la mort d'Ambedkar autour du Chaitya Bhoomi. Elles mentionnent des *« femmes accroupies autour du parc qui tatouent à la chaine des jeunes hommes de slogans, et de visages d'Ambedkar »*, une marche nocturne la veille et déjà, *« tous les accès au parc bloqués, toutes les rues verrouillées par un cordon de police, des campements de fortune dans les environs », « les bus remplis de villageois qui ont fait le déplacement en masse pour la journée »*. Le temps de relever les yeux ; un abîme séparait ce moment de l'arrivée d'une jeune femme en veste de tailleur sombre, souriante, et désolée pour son retard.

Riya travaille comme consultante pour une entreprise informatique australienne. Elle a grandi à Agra, où sa famille maternelle est un pilier politique régional[357], et n'a jamais connu de problème du fait de son appartenance communautaire. Elle s'est installée à Mumbai pour faire ses études dans un institut universitaire réputé (le Tata Institute of Social Sciences), et en a profité pour faire une année d'échange à Sciences Po Paris. À son retour, elle a fait un stage au Times of India, *« mais juste pour un mois, pour s'occuper »*.
C'est en sortant de son environnement d'origine très protégé, qu'elle a perçu *« ce que cela signifie d'être de basse caste dans une institution »,* en l'occurrence sur un campus universitaire sur lequel la parole des étudiants est libre, et engagée. Sa conscience politique l'a amenée à se rendre à plusieurs conférences et rassemblements. Lors de l'un de ces évènements, elle a rencontré Vivek qui lui a conseillé la lecture de Savari. Motivée par ces nouvelles perspectives, elle est même allée jusqu'à Delhi pour aider la Fondation Insight, mais de son propre aveu, la confrontation avec la rudesse des sujets l'a plongée dans une dépression larvée à l'issue de laquelle elle est rentrée à Mumbai[358]. C'est au cours de cette parenthèse delhiite qu'elle a écrit sur un blog personnel ce qu'elle ressentait ; des articles qu'elle considère aujourd'hui comme *« un peu mièvres »*[359], mais qui ont attiré l'attention de la principale administratrice de Savari, qui les a publiés. De retour au Maharashtra, elle s'est éloignée de la blogosphère, et plus généralement du milieu dalit. Riya se souvient en particulier d'une discussion agitée avec une professeure militante :

[357] Sa famille maternelle compte plusieurs cadres du BSP, qui est l'une des forces politiques majeures en Uttar Pradesh.
[358] Au cours de notre entretien, le 8 décembre 2014 elle expliquait ainsi : " là encore, tout ce dont ils parlaient tout le temps c'était de suicide, de suicide et de discrimination… et ça m'a plongée dans une sorte de dépression. Alors je suis revenue à Mumbai. » (texte original : *« there again, all they were talking about all the time was suicide, suicide and discrimination… and it kind of put me in a depression. So I came back to Mumbai. »*)
[359] « kind of cheesy » dans l'entretien original.

> « *Ça va avoir l'air affreux enregistré comme ça, mais, je veux dire : ce n'est pas parce qu'on est de la même caste que l'on doit ressentir la même chose. Je pourrais me sentir plus proche de quelqu'un qui n'est pas de ma communauté. Il y a beaucoup de choses que je n'ai pas connues et c'est difficile pour moi de me reconnaître… Mais je pense que c'est ridicule de s'attendre à ce que tout le monde soutienne votre cause. Vraiment, il y a beaucoup de choses pour lesquelles je ne peux ressentir aucune empathie, parce que je suis allée dans les meilleures écoles et tout ça… Elle était très en colère, elle m'a vraiment crié dessus… Et… C'était dur de voir quelqu'un me dire que mon expérience de vie était mauvaise, d'une certaine manière.*[360] »

Riya exprime ici une idée répandue dans un milieu militant qui repose en grande partie sur le retournement d'une identité sociale assignée et associée à une série d'inégalités subies. Non seulement elle n'a jamais été victime de ce type de discrimination, mais la carrière politique de plusieurs membres de sa famille au sein du BSP l'a protégée tout en l'intégrant à un efficace réseau d'influence. Or, elle estime qu'il importe d'avoir une familiarité avec la violence ou la discrimination de caste pour pouvoir en parler, qu'il s'agit du fondement d'un engagement légitime. En étant dépourvue, elle juge que sa place n'est pas là.

Le milieu socioéconomique d'origine n'est pas le seul facteur de division interne. Les castes répertoriées sont nombreuses, et marquées par des inégalités de statuts et de fortes rivalités intercommunautaires. Nous avons déjà mentionné le cas des Mahars et des Mangs au Maharashtra. Hyderabad et sa région (le Telangana, et auparavant l'ensemble de l'Andhra-Pradesh) constituent un autre théâtre de tensions très fortes entre deux communautés dalits, et clairement exprimées sur les terrains effectués. L'ancien État d'Andhra Pradesh comptait cinquante-neuf castes répertoriées, dont les Malas et Madigas représentaient l'écrasante majorité (80% à elles deux). Dans l'ordre hiérarchique, les Malas occupent une place supérieure aux Madigas, que certains traitent en intouchables (de même que certains Madigas à l'égard de groupes encore moins bien lotis) (Satyanarayana 2014). Or, les Malas se sont également taillés la part du lion des quotas attribués aux castes répertoriées,

[360] Traduction de l'extrait suivant : « *This is going to sound terrible on the record, but, I mean: it's not because we are from the same caste that we have to feel the same. I might feel closer from someone, who is not from my community. I haven't experienced a lot of stuff and it is hard for me to relate… But I think it is ridiculous to expect everyone should support your cause. I really can't empathize with a lot of things, because I have been to the best schools and so on… She was very angry, she really shouted at me… And… it was hard to see someone telling me my life experiences were wrong in a way.* »

bénéficiant d'un large accès aux sièges réservés à l'université et dans la fonction publique. Ce déséquilibre a nourri un mouvement de protestation mené par la communauté madiga au milieu des années 1990 : les premières manifestations ont éclaté en 1995, et le nouveau partage allocatif voté par la Parlement régional en 1997 aboutit à de nouveaux conflits en octobre de la même année, puis à l'arrestation de plusieurs jeunes madigas en juin 1998 dans le district de Godavari. Le mouvement madiga s'est nourri d'une inégalité de fait, mais s'est aussi construit autour d'une image ultra dépréciative de communautés malas jugées égoïstes et nanties, jusqu'à être qualifiées de « néo-brahmanes » (Balagopal 2000).

Ces tensions ont des implications de terrain concrètes. Il s'agit ainsi de la principale ligne de séparation entre les syndicats étudiants dalits présents sur le campus de l'Université Centrale de Hyderabad. On retrouve cette rhétorique de l'ennemi « néo-brahmane » dans le discours de certains militants actifs en ligne à l'instar du youtuber influent Arun, qui appartient à une communauté madiga. Ainsi, il rejetait avec véhémence le travail mené par un chercheur de caste Chamaar[361] sur les éboueurs de Mumbai, l'équivalent selon lui d'un *« travail de brahmane »*. Lui-même a subi des actes de discrimination de la part d'autres Dalits, et a été marqué par le conflit régional entre sa communauté et les castes Malas. Il en parle avec véhémence, tout en regrettant que cette pratique demeure très peu mentionnée au sein du mouvement : « *ce problème, personne ne veut l'aborder… Le mouvement anti-caste échoue à reconnaître ça. C'est un problème marginalisé, au sein d'une communauté marginalisée.*[362] »

À ces enjeux d'ordre socioéconomique et de caste, vient se superposer une problématique centrale : celle des rapports de genre au sein du mouvement.

2) La question du genre : militantisme et discriminations intersectionnelles

Une juste appréhension du mouvement dalit nécessite la prise en considération des violences et discriminations intersectionnelles auxquelles sont soumises les femmes dalits ; les travaux fondamentaux de Sharmila Rege sur leurs discours et leur représentation dans l'espace public et la littérature (y compris académique) n'ont de cesse de le rappeler (Rege 2006) (Rege 1998).

[361] L'une des castes majoritaires parmi les castes répertoriées dans plusieurs états du nord de l'Inde, dont l'Uttar Pradesh et l'Haryana.
[362] Entretien réalisé à Hyderabad le 18 décembre 2014. Traduction de l'extrait suivant : *« This problem, no one is willing to address… The anti-caste movement fails to recognize that. It is a marginalized issue within the marginalized community. »*

Au sein de la communauté militante, il semble y avoir une unanimité de point de vue quant à l'inégal traitement médiatique entre la condition des femmes et la condition des femmes dalits. Ainsi l'ensemble des médiactivistes interrogés sur le traitement de l'affaire Nirbhaya[363] relevait avec amertume un emballement médiatique et une mobilisation nationale, inexistante lors de viols ou atrocités (pourtant fréquentes) commises à l'égard des femmes dalits. Cependant, la place des femmes au sein du mouvement a été peu évoquée par ce panel très masculin. Les femmes qui appartiennent au mouvement sont nombreuses, et sont régulièrement à l'origine d'actions distinctes. Ce mode de représentation est repris aujourd'hui par des organisations, comme la D-NGO Inter qui a une petite équipe en charge de soutenir et de promouvoir une marche des femmes dalits à travers le pays. La coordinatrice de ce département, une jeune femme qui travaille depuis trois ans pour l'ONG revenait lors de notre entretien sur l'épineuse question du leadership et de la capacitation des femmes dans ce milieu militant :

> « *La question du leadership est délicate : dans le cas des Dalits, les leaders sont des hommes et dans le cas des femmes, les leaders sont issues des classes-moyennes… Donc le mouvement des femmes dalits commence par construire un groupe séparé.*[364]»

Son discours reprend les bases des principes discriminatoires intersectionnels. Les femmes dalits seraient structurellement marginalisées : au sein du mouvement où la parole est portée par les hommes, et au sein du mouvement des femmes où la parole est surtout portée par des représentantes des classes moyennes urbaines. Un mode d'aparté volontaire s'est mis en place au sein de la technoélite dalit. Au-delà de certaines figures individuelles influentes, comme le compte Twitter @dalitdiva (qui compte 15000 abonnés), Savari est une juste illustration du prolongement en ligne de cette parole distincte. Fondé en 2006[365], ce blog promeut un dialogue interpersonnel et intracommunautaire. Le texte de présentation de ses ambitions éditoriales est divisé en deux parties. La première s'adresse aux femmes de basse

[363] Voir chapitre 3.
[364] Entretien réalisé en mars 2014, dans les locaux de l'organisation, New Delhi. Traduction de l'extrait suivant : *« the question of leadership is really tricky : in the case of Dalits, leaders are men, and in the case of women, leaders are middle-class people… So the dalit women movement starts as builiding as a separate group.* »
[365] Notons qu'il ne commence à être répertorié sur Wayback Machine qu'à une période plus récente (2012) ; de plus, le site a migré en 2013 vers un nouveau serveur, ce qui rend son archéologie compliquée. On notera tout de même que lors des terrains effectués, le site était peu actif par rapport à son activité récente, marquée par des publications de posts très régulières (tous les dix jours environ sur le deuxième semestre 2017). Sa structure n'a cependant pas évolué depuis 2012.

caste, et souligne l'importance d'inclure « les autres », qu'il s'agisse des hommes de la communauté ou d'autres acteurs :

> « *Nous sommes des femmes adivasis [issues des communautés tribales], bahujan [la majorité de basses castes] et dalits. Ici, nous partageons nos réflexions sur nos vies et la société dans laquelle nous vivons, en incluant les conflits avec nous-mêmes, la famille et la communauté. Ce sont des perspectives de notre histoire, et nos rêves pour le futur. Ici nous avons des conversations les unes avec les autres, avec les hommes de nos communautés, et d'autres. Inspirées par celles qui nous ont montré la voie, les guérisseuses des communautés Saura, leur esprit libre et leur connaissance, cet espace s'appelle Savari. Le groupe Savari : auteures et organisatrices.*[366] »

La seconde s'adresse quant à elle aux populations discriminées, porteuses d'un stigmate communautaire : elle les invite à participer à cet effort qui s'inscrit dans une « tradition » régionale de lutte sociale.

> « *Les membres de Savari maintiennent les traditions des luttes anti-castes de nos ancêtres, aînés, sœurs et frères de toutes les parties d'Asie du Sud. Le rêve d'un monde juste sous-tend ici chaque conversation. Si vous êtes l'une des nôtres – adivasi, bahujan ou dalit (indépendamment de la religion) d'Inde, du Bangladesh, du Népal, du Pakistan et du Sri Lanka, et aimeriez être une membre active, contactez-nous. Si vous êtes quelqu'un qui aimerait participer avec nous à ces conversations, nous vous accueillons fortes de la croyance que vous êtes mu-e-s par le respect, le souci et la conscience que cet espace est avant tout orienté mené par la justice de genres et les perspectives anti-castes.*[367] »

---

366 Traduction du texte suivant : « *We are adivasi, bahujan and dalit women. Here we share our thoughts about our lives and the society we live in, including conflicts with the self, family and community. These are perspectives from our history, and our dreams for the future. Here we are in conversations with each other, with the men from our communities, and others. Inspired by our foremothers, the free spirited, knowledge bearing, community healers of the Saura people, this space is named Savari. Savari group: Authors and Organizers.* »

367 Traduction de l'extrait suivant (respect de la typographie originale) : « *Members of Savari continue the traditions of the anti-caste struggles of our ancestors, elders, sisters and brothers from all parts of South Asia. The dream of an equal world underlies each and every conversation here. If you are one of us -adivasi, bahujan or dalit (irrespective of religion) from India, Bangladesh, Nepal, Pakistan and Sri Lanka and would like to be an active member, please contact us. If you are someone who would like to engage with us in these conversations, we welcome you in the belief that you*

Au cœur de la démarche des contributrices, qui reconnaissent aisément leur statut privilégié de femmes éduquées et urbaines, demeure la volonté de constituer un lien stable avec le terrain et les populations les plus démunies. Le témoignage d'une conductrice de rickshaw dalit victime de harcèlement a par exemple été recueilli puis retranscrit de façon à ce qu'elle s'exprime de « sa propre voix 368». L'ambition exprimée par les auteures de Savari n'est donc pas de parler contre d'autres discours ou représentations, mais de créer un espace de partage d'expérience, d'expression de soi et d'analyse. Cela permet le développement d'une écriture collaborative et d'une nouvelle forme de littérature : l'apport d'un chœur supplémentaire aux voix militantes dalits audibles au sein des différents espaces publics (dominant et contre-espace), et l'affirmation de la spécificité de leur situation et combat par rapport aux autres femmes indiennes369. Une étudiante, par ailleurs membre du JNU-D Union et contributrice occasionnelle du blog résumait ainsi l'enjeu de cette plateforme :

> « *Bien sûr, une plateforme comme Savari ne peut pas être gérée par une personne analphabète. Elle aide à aborder certaines questions très importantes. Les femmes Dalit ne sont jamais admises dans aucun espace. Le problème c'est que même dans la littérature féministe, les femmes Dalits sont complètement mises de côté. La littérature mainstream les a mises de côté. Pour elles* [les auteur-e-s féministes mainstream] *les femmes dalits sont considérées comme des objets.*[370] »

Une visite du blog permet de noter que les textes publiés sont en adéquation avec cet horizon d'attente, tournés vers le partage intracommunautaire d'un savoir et d'une culture : art (poésie, photographie), analyses, recettes de cuisine, ou encore des connaissances très pratiques. La rubrique nommée *« troubles »* recense ainsi les décisions de justice, les textes

---

come here from a place of respect, concern and awareness that this space is primarily guided by gender justice and anti-caste perspectives. »

368 La contributrice, rencontrée le 24 octobre à Delhi parlait de garder sa parole « in her own voice » : *« on Savari, everything is in her own voice. I just translated it and put it online. (…) Yes, we are mainly urban and educated, but we always think of reaching out… We keep on saying that we should reach the grassroots. »*

369 Au cours du même entretien, la même contributrice disait ainsi : *« we never thought about creating a space appart… We just needed a space to talk. Because in India, women are not a homogenous group, you know. I mean, we have no voice, so our idea was to have a voice, not to fight our men. »*

370 Entretien réalisé le 13 novembre 2014, sur le campus de l'Université Jawaharlal Nehru, New Delhi. Traduction de l'extrait suivant : "*Of course, a platform like Savari cannot be operated by someone, which is illiterate. It helps bringing up some very important issues. Dalit women are never allowed any space. Problem is that even in the feminist literature, dalit women are completely put aside. The mainstream literature has put them aside. For them dalit women are seen as objects."*

de lois et les rapports de commissions qui concernent la communauté dalit et les femmes en particulier (du Bombay Devadasi Protection Act de 1934 aux conclusions du rapport Verma portant sur les agressions sexuelles ; en passant par les SCST (Prevention of Atrocities) Act de 1989).

La communauté d'auteures est aujourd'hui composée de trente-sept contributrices individuelles (il manque une partie des archives), auxquels nous pouvons ajouter les articles publiés par le compte de l'administrateur, parfois signé de « l'équipe éditoriale » et qui correspondent à des textes collectifs, des relais de pétition ou de textes anonymes. Il n'y a manifestement pas de politique collective de gestion des commentaires : y répondre ou non relève entièrement de la discrétion de l'auteur. L'écrasante majorité des posts est rédigée en anglais (de rares articles sont en hindi ou en malayalam[371]), et sont de taille variable, bien qu'ils fassent rarement moins de cinq-mille caractères. Notons que certains de ces articles ont été initialement publiés sur le site de Round Table India et vice versa : les deux sites, dont les fondateurs respectifs se sont rencontrés aux débuts d'Insight en ligne, communiquent ainsi régulièrement.

Plusieurs « tags », mot-clés qui font office de lien et permettent d'orienter la navigation, sont aussi employés. Parmi les plus communs nous relèverons : « *patriarcat* », « *ce que Babasaheb signifie pour moi* », « *affirmation* », « *expérience* », « *castes dans les espaces modernes* »[372] : autant de clés d'un partage d'expérience ouvert à la discussion. Peut-être y a-t-il eu modération, mais l'immense majorité des commentaires laissés sont encourageants, bienveillants, à l'image de ceux laissés sous le texte de présentation du blog et de sa communauté d'auteures. D'aucuns soulignent les « *grands efforts* » de ces initiatrices, se disent « *véritablement impressionnés* », quand d'autres leur assurent « *leur soutien total dans leur combat* ».

3) Mécanismes de protection : forte réflexivité et lissage des discours

Ces fractures internes pèsent avant tout sur les membres des communautés qui, au sein de ce contre-public, se vivent comme les plus marginalisées. En effet, la préservation d'une relative unité, nécessaire à une percée efficace au sein de l'espace public dominant, implique le développement chez ces acteurs d'une forte réflexivité.

[371] Le malayalam est une langue du sud de l'Inde, essentiellement parlée dans l'État du Kerala.
[372] Traduction des termes suivants : *« patriarchy », « what Babasaheb means to me », « assertion », « experience », « caste in modern spaces ».*

De cette façon, si l'écart entre la véhémence des propos tenus par Arun à l'égard des pratiques discriminatoires entre castes répertoriées et le manque de représentation de cette problématique sur sa chaine peut étonner, il s'en justifie par le besoin d'afficher une cohésion. Il juge que sa notoriété l'empêche désormais d'aborder ce sujet, et se soumet à une double crainte : celle d'être clivant et de desservir le mouvement d'une part, celle d'être attaqué publiquement et de remettre en cause sa place au sein du réseau d'autre part. L'intégration de cette double injonction rejoint l'intériorisation des « *frontières du dicible et de l'indicible* » par les gestionnaires de la mémoire collective des groupes porteurs de traumatisme. Comme l'ont souligné Michael Pollak et Nathalie Heinich, taire les différends participe d'un « *cadre de communication et de sociabilité* » nécessaire au maintien d'une communauté capable de surmonter les traumas (Pollak et Heinich 1986, p. 13). Cependant, cette limite importante l'amène à interroger le sens de son engagement sur YouTube, avec sa chaine Dalit Camera : n'est-il pas de fait condamné à suivre la logique des grands médias contre lesquels il l'a initialement lancée ? Revenant sur la difficulté d'aborder sur sa plateforme les pratiques de domination et d'intouchabilité au sein des castes répertoriées, il s'interroge :

> « *Si je remets ça en question sur une plateforme publique, je serais massacré. Tu vois, les communautés d'éboueurs, de nettoyeurs de latrines, considèreraient Round Table India comme un média mainstream : parce qu'il passe sous silence les problèmes dalits internes. Ils se concentrent sur les hautes castes, mais pas sur ce qui se passe au sein de la communauté. Et maintenant nous suivons le même chemin, car la chaine doit survivre.*[373] »

S'interdire d'être divisif est ici un objectif formulé : construire des discours en ligne pour retrouver une voix au sein de l'espace public oblige les acteurs à y développer une forte réflexivité (McAdam, McCarthy et Zald 1996). Ce geste implique de respecter un certain nombre de cadres, soit des *« processus discursifs qui se déroulent dans le groupe et permettent d'aligner les interprétations biographiques des membres sur la perspective du*

[373] Traduction de l'extrait suivant : « *If I question that in a public platform, I would be massacred. You see, scavenging communities would see Round Table India as the mainstream media: because they are silencing the intra-dalit issues. They are focusing on upper-castes, but not on what's happening within the community. And now we are following the same path, because the channel has to survive.* »

mouvement » (Cefaï 2007, p. 29). L'alignement entre les individus et le groupe est essentiel, et passe aussi par la publicisation, dans ces espaces communautaires, de leur engagement. Ces publics subalternes fonctionnent comme des espaces d'activation des cadres susceptibles d'avoir un écho dans l'espace public dominant. De fait, ces derniers permettent bien de maintenir des discours « primordialistes » tels que les entend Chopra (Chopra 2006), et qui placent les notions d'identité, d'histoire commune et de solidarité victimaire au cœur de leur rhétorique.

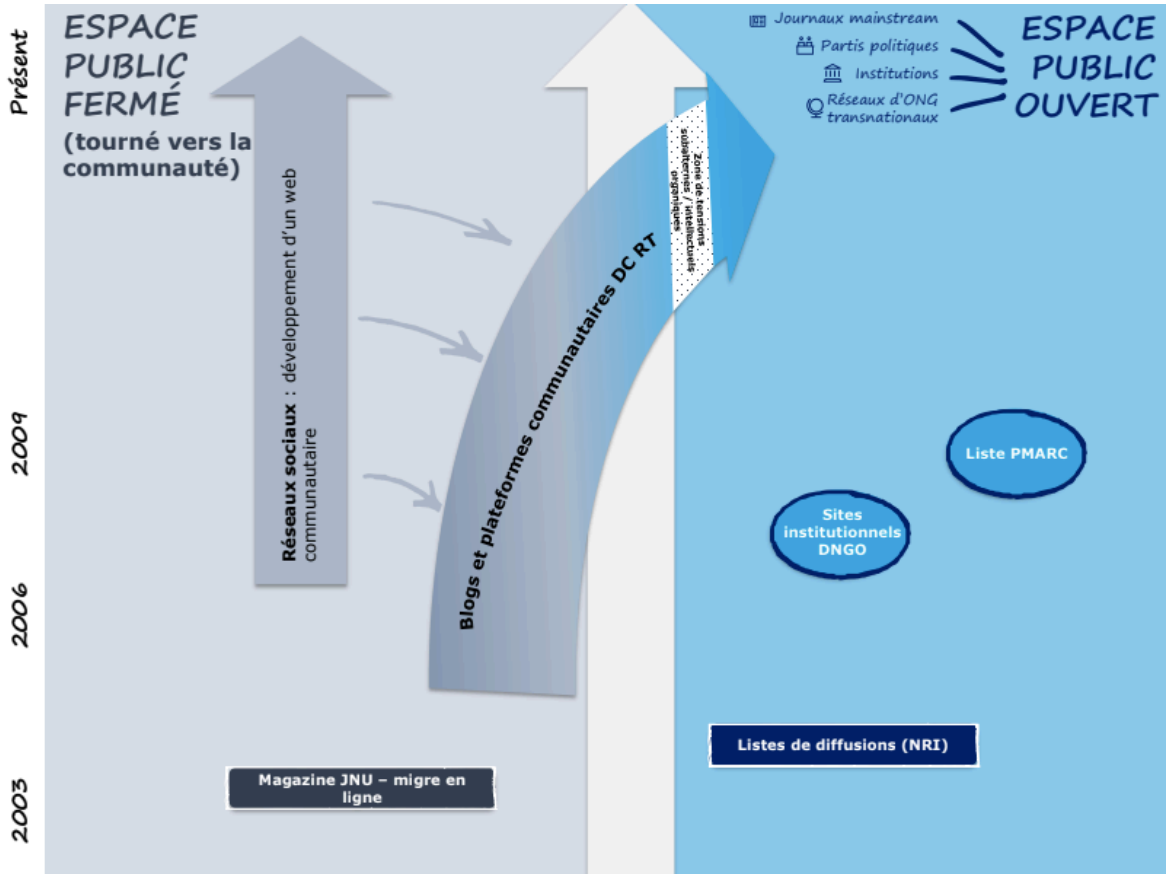
Le maintien de ces cadres implique différents degrés de réflexivité pour les acteurs selon la place qu'ils occupent au sein du réseau militant en ligne. L'enjeu est particulièrement fort pour ceux qui ont dépassé le statut d'invisible et gagné en célébrité. Leur public de référence change et avec lui leurs discours : ces militants doivent en effet faire montre de distanciation, lorsqu'en tant que locuteur, ils s'éloignent de l'expérience privée pour mettre en forme un contenu susceptible de mieux circuler. Les propos d'Arun sont clairs : c'est sa notoriété qui impose à sa parole un nouvel impératif de vigilance. Or, sa position est d'autant plus complexe à assumer qu'il doit gérer un double statut. Il a d'une part acquis une forte notoriété interne au sein de la technoélite dalit, en étant considéré comme une référence par de nombreux militants en ligne, et en bénéficiant de très nombreux liens endogènes qui redirigent vers sa chaine. D'autre part, Dalit Camera est devenue une référence pour des acteurs extérieurs au mouvement, notamment des journalistes rattachés à des médias de masse, pour devenir peu à peu une « *célébrité* », une plateforme capable d'attirer des liens de toute part (Cardon, Fouetillou et Roth 2014). C'est aussi le cas d'une plateforme comme Round Table India. Il s'agit, pour des acteurs issus d'un contre-public comme la technoélite dalit, d'une trajectoire d'exception. La possibilité de ces parcours s'est dessinée dès les balbutiements en ligne du réseau (*voir schéma numéro 3*).

Le schéma numéro 4 représente les principales évolutions du rapport de la technoélite dalit à l'espace public dominant, depuis sa formation à la fin de notre bornage chronologique. Les dynamiques internes au contre-public communautaire qu'elle constitue ont eu des répercussions sur le positionnement des porteurs de discours et de leur parole vis-à-vis de l'espace public et de ses institutions.

Le développement d'un web communautaire étoffé bien que composé de profils aux degrés d'engagement disparates, a été permis par l'essor des réseaux sociaux numériques. Sur les espaces en ligne, la puissance organisatrice des liens hypertextes a permis à une poignée de profils de gagner en notoriété : la logique d'influence a supplanté celle de représentation.

Poussés par cette base constituée essentiellement de profils invisibles, les plateformes comme Dalit Camera se trouvent à la frontière de l'espace public, dont certains membres les considèrent désormais comme des sources référentes (représentée par la partie hachurée). Comment leurs administrateurs, érigés en passeurs d'une voix et d'une mémoire commune, gèrent-ils cette position délicate qu'est celle de l'entre-deux ?

Schéma 4 : Chronologie et dynamique générale du réseau dalit en ligne par rapport à l'espace public dominant, 2003-présent



« Zone de tension entre subalternes et intellectuels organiques »

L'ambition initiale de ce chapitre était d'interroger les dynamiques à l'œuvre au sein de la technoélite dalit depuis 2006.

Les outils sociotechniques portés par les réseaux sociaux numériques ont contribué à étoffer une base de profils militants invisibles, qui font un usage omnivore d'internet et

ont construit une identité numérique qui ne se cantonne pas à leur facette militante. Parmi les nouvelles plateformes, YouTube s'est vite imposé comme l'outil idéal de consolidation d'une mémoire commune, en rendant possible l'archivage de discours militants de première main. Parallèlement, de nouveaux espaces sécurisés se sont développés. Facebook est devenu le lieu privilégié de ces bulles, lieux d'élaboration des discours et de construction identitaire. La conjonction de ces nouvelles formes d'expression et le lien maintenu avec l'engagement hors-ligne a permis la mise en place d'actions collectives d'un nouveau genre : à la fois multi-situées sur le territoire indien, et déployées sur différents espaces, d'internet aux campus étudiants. La mobilisation qui a suivi le suicide du jeune universitaire Rohith Vemula en fournit une bonne illustration.

Néanmoins, le maintien d'une communauté est un chantier complexe et la technoélite dalit est désormais confrontée à de nouvelles tensions et lignes de fracture. D'une part, les militants proches du nationalisme hindou incarnent une menace. De fait, le web est aussi le lieu d'attaques verbales et symboliques parfois violentes. Pour s'en prémunir, la construction d'espaces clos (comme des groupes fermés) est un recours. Par ailleurs, une politique de non-recours et d'exclusion des paroles offensantes est devenue une règle. D'autre part, la nature très hétérogène de la communauté dalit porte le germe de tensions fortes au sein de la technoélite : les mémoires différenciées selon les castes d'appartenance, les pratiques discriminatoires internes, la marginalisation double des femmes, demeurent des sujets importants. Les militants les plus influents en ligne, dont la plateforme s'est imposée comme une autorité au sein du réseau, s'interdisent d'être divisifs. Cette forte réflexivité est le prix à payer lorsque désigné par la base, on devient passeur d'une parole et d'une mémoire collective.

Chapitre 7. Les nouveaux chemins de l'espace public : controverses et hiérarchisation des voix légitimes

Rappelons-le, la vocation du mouvement dalit est de faire respecter le droit des populations qui appartiennent aux castes répertoriées, de contribuer à leur autonomisation et à leur affirmation politique. Les activistes médiatiques membres de la technoélite, au contraire par exemple de la branche composée des ONG, ne cherchent pas à avoir une influence directe auprès des institutions de pouvoir, à l'échelle domestique ou internationale. Au sein des bulles communautaires créées en ligne, ils s'attachent à construire des discours et renforcer une culture. Cela contribue à l'affirmation de leur contre-public. Avoir une voix qui leur est propre demeure leur premier objectif, et la condition *sine qua non* d'une présence dans l'espace public indien.

La trajectoire des acteurs dont la plateforme se trouve poussée vers l'espace public dominant amène à questionner la notion de « stratégie ». Sur le terrain, j'ai longtemps présenté mon travail comme une analyse des « *stratégies d'accès à l'espace public mises en place par les membres du mouvement dalit* ». Or, au fil des observations en ligne, en Inde, et des entretiens réalisés avec les membres de ce groupe militant, il est apparu qu'ils tournent leur action vers la communauté avant de la diriger vers l'espace public. Dans l'article qu'il consacre dans l'Encyclopediae Universalis au terme « *stratégie* », Gérard Mauger rappelle qu'il implique dans la tradition subjectiviste *« un enchaînement ordonné de « choix » conscients guidé par le calcul rationnel ou par des motivations éthiques et affectives »* (Mauger). Or, nous l'avons évoqué au cours du précédent chapitre, l'éclosion dans l'espace public dominant des discours portés sur certaines des plateformes les plus populaires n'est pas le fait d'une décision de leurs administrateurs, mais le résultat des logiques d'influence internes au réseau dalit en ligne. Pierre Bourdieu a quant à lui donné une nouvelle coloration à cette notion marquée par l'habitus et sa grammaire, en la définissant dans le Sens Pratique comme *« toutes les actions qui sont raisonnables sans être le produit d'un dessein raisonné ou, à plus forte raison, d'un calcul rationnel, habitées par une sorte de finalité objective sans être consciemment organisées par rapport à une fin explicitement constituée »* (Bourdieu 1980, p. 86). En suivant cette ligne, nous pouvons penser que le rapport des acteurs à l'espace public et le fait que leurs discours émergent dans l'espace

public dominant varie selon leur origine, leur habitus et la grammaire militante qu'ils ont intégrée au fil de leur carrière.

Centrer à présent notre réflexion sur les parcours des quelques activistes qui se trouvent peu à peu poussés vers l'extérieur des bulles communautaires, permettra d'opérer un nouveau changement d'échelle. Après un raisonnement en entonnoir, qui a permis de circonscrire la technoélite dalit et ses enjeux fondamentaux - de constitution, de développement, de survie, de recomposition et d'investissement des espaces, il s'agit désormais de la repositionner dans un contexte plus large : celui de l'espace public.

Les porte-paroles de mouvements subalternes, que nous pouvons qualifier de « militants-transfuges[374] » non seulement se posent, mais semblent incarner la question de Gayatri Spivak : *« les subalternes peuvent-il parler ? »* (Spivak 1988). Quelle est leur faculté narrative ? Comment est-elle perçue au sein de leur communauté et par les piliers de l'espace public dominant ? Dans quelle mesure peuvent-ils contrôler leur propre trajectoire ? Voici les trois questions qui s'imposent dans le dernier temps de cette recherche. Ces trajectoires, par les contradictions et dilemmes dont elles sont porteuses, permettent de mieux comprendre les contre-publics subalternes et les dynamiques contemporaines de l'espace public.
D'abord, nous rappellerons les contradictions inhérentes au statut de porte-parole et tâcherons de comprendre en quoi les militants les plus visibles de la technoélite dalit les vivent de façon aigue. Puis, nous reviendrons sur la controverse qui s'est développée à la fin de l'hiver 2014, suite à une nouvelle édition du texte majeur d'Ambedkar Annihilation of Caste. Les prises de position antagonistes de plusieurs médiactivistes permettront de nourrir une réflexion au sujet des dynamiques de représentation du mouvement au sein de l'espace public indien.

I. Les contradictions inhérentes au statut de porte-parole : la parole subalterne peut-elle devenir publique ?

Au sein de la technoélite dalit, prédomine la volonté de « *donner une voix à ceux qui n'en ont pas* ». Il existe pourtant parmi les membres de ce réseau des acteurs plus visibles que

[374] Le terme « transfuge » nous semble ici intéressant à plusieurs niveaux. D'une part, les porte-paroles issus de la technoélite dalit ont pour une très large majorité connu une mobilité ascendante par voie scolaire, d'autre part, leurs discours sont eux aussi nés dans un milieu et amenés à évoluer dans un autre, en touchant un nouveau public.

d'autres. Nous les avons désignés dans les chapitres précédents comme des têtes de réseau et ce sont leurs plateformes « nodales », vers lesquelles pointe un grand nombre de liens externes, qui ont permis de les identifier lors des premières phases de terrain en ligne. Leur visibilité supérieure à celle des militants moyens leur confère un poids important. Ces administrateurs se trouvent désormais auréolés d'une nouvelle responsabilité. En-dehors des logiques classiques de représentation politique (marquées par des pratiques collectives de désignation comme des élections), ces derniers doivent désormais assumer un statut de porte-parole qui résulte d'un gain progressif d'influence sur l'espace numérique. Cette situation peut être porteuse chez eux d'un malaise plus ou moins aigu.

A. L'autorité des plateformes, le malaise des acteurs

1) L'écart entre la popularité des plateformes et le discours de leurs administrateurs témoigne d'un malaise d'intensité variable

Une poignée de plateformes auréolées d'un nouveau statut

Dès ses débuts, peu de leaders ont émergé au sein du réseau dalit en ligne. Je les ai repérés en 2014 du fait de leur visibilité lors de la première étape de terrain. Leurs noms sont apparus comme très cités au cours des entretiens et groupes de discussion, ce qui m'a permis de cerner la possibilité de leur rôle particulier. Je choisis ici ces figures comme des idéaux-types de la trajectoire d'un espace public subalterne à l'espace public principal.

Deux plateformes surnagent parmi les plus visibles, et constituent des références pour la fiabilité et la pertinence de leur action médiatique[375] : le site d'information ambedkariste Round Table India et la chaine YouTube Dalit Camera. Les discours des autres acteurs à leur sujet, qu'il s'agisse des questionnaires distribués aux militants étudiants, des entretiens menés en Inde, ou de leur référencement en ligne, attestent de leur qualité d'autorités internes. De plus, leur mention par des autorités de l'espace public dominant est remarquable. Viren, éditorialiste dans un grand journal à tirage national mentionnait ainsi Round Table India comme sa première source lorsqu'il souhaite traiter d'une actualité dalit *(voir chapitre 4)*. De plus j'avais noté la visibilité de la chaine Dalit Camera au cours de mon premier travail d'observation en ligne : son référencement sur les moteurs de recherche, les mentions régulières de son travail sur d'autres plateformes militantes, un sujet consacré à

[375] Notamment vérifiée auprès des étudiants qui les ont cités à l'unanimité dans les questionnaires qui leur ont été soumis lors des groupes de discussion organisés.

la plateforme suivi d'une interview d'Arun diffusée sur la chaine officielle de l'ARD[376] en août 2014 : autant d'éléments qui ont constitué un faisceau d'indices clairs quant à l'importance qu'il pouvait alors avoir au sein de ce groupe.

Cette visibilité, associée aux données de terrain, a rendu leur rencontre importante pour la réalisation de cette recherche. La pratique du terrain choisie, qui fait le lien entre les espaces en ligne et hors-ligne en même temps qu'elle insiste sur l'influence des outils sociotechniques du web sur la construction d'une identité sociale, incite à faire le pont entre la plateforme et son administrateur. Elle permet aussi de souligner la distinction qui existe entre le rapport à l'espace public de la première et le statut social du second.

Un écart entre la notoriété des plateformes et le discours de leurs administrateurs

Sans doute parce que j'avais d'abord omis cette distinction pourtant fondamentale, j'ai pu être désarçonnée par l'approche relativement difficile de certains de ces acteurs. En effet, des têtes de réseaux initiales seul Mehul, fondateur et coadministrateur de Round Table India, a accepté de me rencontrer sans aucune réticence. Au contraire de l'ensemble des soixante-cinq militants dalits actifs en ligne rencontrés dans le cadre d'entretiens qui ont parlé sans peine de leur trajectoire, de leur engagement et de leurs pratiques médiatiques, trois personnes qui s'imposaient comme des piliers au sein de ce réseau m'ont initialement opposé un refus. Jenny, coadministratrice de Round Table India et membre historique du premier réseau qui gravitait autour d'Insight a refusé l'entretien. Vivek, membre fondateur du réseau, qui a mobilisé de nouveaux outils à mesure qu'ils se développaient (des listes de diffusion, aux réseaux sociaux numériques, en passant par les blogs) dès 2003 a d'abord refusé de me rencontrer, jusqu'à ce qu'il me retrouve à la gare routière de Wardha. Enfin, Arun n'a accepté de me voir qu'après moult circonvolutions.

Procédons à un rapide exercice de catégorisation des refus. Jenny et Vivek (initialement) ne souhaitaient pas contribuer à ce qu'ils percevaient comme une démarche de réification ou d'essentialisation de ces communautés. N'étant pas une *insider*, évoquer avec moi des éléments se rapportant à la constitution d'une identité qui se joue à l'échelle intra-communautaire constituait une forme de contradiction idéologique, avec le risque une fois notre conversation terminée de se trouver à nouveau relégués « *en note de bas de page de*

[376] L'ARD (Arbeitsgemeinschaft der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten der Bundesrepublik Deutschland) est un groupement de neuf radiodiffuseurs publics allemands.

l'histoire[377] ». Ils rejoignent ainsi une tendance que l'on retrouve dans beaucoup de groupes subalternes. Leur position rappellent les fondements de plusieurs travaux post-coloniaux, comme le résume la variation de John Berverley autour des théories de Gayatri Spivak (sur lesquelles nous reviendrons), soit l'idée que : « *derrière le geste de l'ethnographe ou de l'activiste solidaire d'une cause subalterne qui s'exprime par la possibilité offerte au subalterne de parler, il y a la trace de la construction d'un autre qui est capable de nous parler (avec qui nous pouvons parler ou avec qui nous nous sentirions suffisamment confortable pour le faire) et qui neutralise ainsi la force de la différence et de l'antagonisme auxquels notre position relativement privilégiée dans le système global contribue*[378] » (Beverley 2005, p. 551).

Arun, quant à lui, a justifié sa réticence à me rencontrer en répétant à plusieurs reprises qu'il ne fait « *que recueillir des paroles* » et à ce titre ne devrait pas s'exprimer au nom de la communauté. Cette remarque correspond à son positionnement sur sa plateforme : il ne s'y met jamais en scène et se place simplement en transmetteur, comme « *l'œil intouchable*[379] » à travers lequel il invite le spectateur à voir le monde. L'invisibilité en ligne de sa personne contraste avec sa position sur le terrain. Une demi-journée d'observation à ses côtés m'a permis de noter les nombreux appels téléphoniques qu'il recevait de la part de contacts qui souhaitaient lui faire part de l'organisation d'actions collectives à couvrir, et plus largement les marques de respect de ses pairs. Ainsi, l'après-midi passée dans le salon de l'un de ses amis, un jeune graphiste qui s'est occupé de mettre en place l'identité visuelle de la chaine, a vu défiler deux étudiants qui n'ont pas manqué de souligner l'importance du travail d'Arun. Ce sentiment est aussi exprimé par des activistes qui ne l'ont jamais rencontré. Ravinder évoquait par exemple son *« formidable impact »* :

> « *Ça aide la prochaine génération : à connaître nos enjeux, à avoir les idées claires, à construire le langage. C'est un défi pour tous les médias mainstream et un miroir adressé à la société. (…) Dalit*

[377] Expression employée par Vivek lors de notre rencontre.
[378] Traduction personnelle de l'extrait suivant : « *behind the gesture of the ethnographer or solidarity activist committed to the cause of the subaltern in allowing or enabling the subaltern to speak is the trace of the construction of another who is available to speak to us (with whom we can speak or with whom we would feel comfortable speaking), neutralizing thus the force of the reality of difference and antagonism to which our own relatively privileged position in the global system might give rise.* »
[379] Référence au sous-titre de sa chaine, « through untouchable eyes ».

Camera est un miroir adressé à cette société et une force pour nous. »[380]

« *Construction d'un langage* », « *défi pour les médias de masse* », « *miroir tendu à la société indienne* », « *force pour la communauté* »... Tous ces qualificatifs ont inspiré à Arun la réflexion suivante : « *Dalit Camera s'est fait un nom, ce qui est injuste vraiment parce que je ne fais que des enregistrements*[381] ». Sa visibilité lui a offert un nom ; en tant que simple relai, cela lui apparaît comme une « *injustice* », une incohérence d'autant plus grande qu'il a monté sa plateforme pour se positionner à l'encontre des modes traditionnels de représentation. Il s'est pendant longtemps investi dans des syndicats étudiants, qu'il considère désormais comme inutiles et détachés des problématiques locales et quotidiennes des couches les plus dominées des castes répertoriées. Il avait même envisagé la fondation de sa chaine comme une réaction à leur inutilité[382] :

« *Dalit Camera est issue de ma frustration face aux mouvements étudiants qui sont aujourd'hui inutiles. Les dalits anglophones ne s'intéressent pas aux enregistrements et aux visions historiques.*[383] »

Le choix de sa plateforme n'est pas anodin : une plateforme YouTube qui permet l'archivage de vidéos brutes qui contiennent la parole des « sans voix » rejoint un refus des relais institutionnels. C'est selon lui la clé d'un changement radical et la base d'une dynamique révolutionnaire : « *si tu mets en ligne ce qu'il se passe sur le terrain, une révolution massive pourrait arriver*[384] ». Ce potentiel réside dans le fait de rendre visible l'invisible, l'existence d'une base populaire qui ne se satisfait pas de sa condition.

---

[380] Entretien réalisé le 29 décembre 2014 à New-Delhi. Traduction de l'extrait suivant : « *it helps the upcoming generation : to know about our issues, to have the clarity, to build the language. It is a challenge for all the mainstream media and it is a mirror to the society. (…) Dalit Camera is a mirror to this society and a strength for us.* »

[381] Traduction de l'extrait suivant : *« Dalit Camera got a name, which is unfair really, because I am just recording ».*

[382] Il convient de largement nuancer ce propos, puisque non seulement sa plateforme a été identifiée comme une référence par les étudiants interrogés par questionnaire, mais ils jouent un rôle loin d'être négligeable dans son alimentation. Certains y contribuent en mettant en ligne des vidéos, permettant une variété de représentation des discours, actions collectives et rassemblements régionaux ; par ailleurs, de nombreuses captations de rassemblements, chants et manifestations ont été réalisées sur des campus universitaires, y compris par Arun lui-même.

[383] Traduction de l'extrait suivant : *« It (Dalit Camera) came out of my frustration from the student's movements that are now useless. English-speaking dalits are not interested in recording and having historical views ».*

[384] Traduction de l'extrait suivant : *« if you upload what is going on on the ground, a massive revolution would happen ».*

Mehul est quant à lui heureux de l'impact de sa plateforme et de sa visibilité. Plus Round Table India a de notoriété, plus la plateforme sera nourrie de textes nouveaux et suscitera la vocation de nouvelles plumes. Il se voit comme un passeur, en partie responsable de l'éclosion d'une nouvelle littérature dalit. Son blog pouvait déjà compter fin 2014 sur les contributions de cent cinquante à deux cents auteurs, qui forment une nouvelle communauté d'esprit. Comme il l'expliquait, « *on ne les assemble pas de façon artificielle, on leur offre un espace où ils peuvent se retrouver de leur propre chef.*[385] »

Là encore, le choix de plateforme n'est pas anodin : il s'agit d'un blog écrit, éditorialisé, et principalement nourri par les réflexions d'un public lettré. L'idée d'être repéré par des médias de masse représente pour lui « *une grande réalisation*[386] ». Mehul se définit donc comme un passeur de discours entre deux espaces.

Une notoriété qui a néanmoins un impact sur la vie quotidienne de ces acteurs

Arun, Jenny, et Vivek ont beau figurer parmi la poignée d'acteurs qui s'est imposée comme pilier de la technoélite dalit, ils refusent l'étiquette de « porte-parole ». Parler « au nom » d'une communauté entrerait en contradiction avec leur vocation initiale. Mehul, lui n'a pas de frein particulier lorsqu'il s'agit de s'adresser à un outsider. Voir sa plateforme reconnue par des institutions de l'espace public correspond à un grand pas en avant. Cependant, il ne se présente pas comme porte-parole. Tous se rejoignent sur ce point : ce ne sont pas les acteurs, mais les plateformes qu'ils ont construites qui s'imposent comme des relais. Pourtant, la notoriété des espaces qu'ils ont conçus a bel et bien un impact sur leur vie et leur position dans le tissu social militant dalit.

Ils sont très sollicités par la base militante : sur les réseaux sociaux, par mail, mais aussi par téléphone, pour rendre certaines actions plus visibles, donner des contacts et aider les membres du réseau relativement démunis en capital social. Leurs actions et l'impact de leurs plateformes ont également des répercussions sur leurs vies. Ainsi, Arun a désormais l'interdiction de rentrer sur le campus d'une université de Hyderabad pour avoir diffusé sur sa chaine des vidéos filmées lors du Beef Eating Festival (*voir chapitre 6*), qui s'est tenu sur le campus. Par ailleurs, un ralentissement trop prononcé de leur activité en ligne suscite l'inquiétude de leurs proches et des membres les plus actifs du réseau. L'un d'entre eux me

[385] Traduction de l'extrait suivant : « *We are not putting them together, we are offering them a space, where they can come together on their own.* »
[386] Traduction de l'extrait d'entretien dans lequel il emploie l'expression : « a big achievement ».

confiait ainsi au cours d'un entretien que sans nouveau post sur le profil Facebook de Mehul pendant vingt-quatre heures, il craindrait une altercation avec des militants proches de la hindutva.

Malgré des discours qui détachent leur personne de la nature collective de l'espace qu'ils ont créé, leurs initiatives en ligne ont un impact sur la vie de ces acteurs. Elles dépassent désormais les frontières de l'espace public communautaire de la technoélite dalit, et eux se trouvent confrontés à une expérience transitoire indétachable du statut de leur plateforme et de la position de porte-parole : celle de la liminarité.

2) La liminarité : se trouver entre deux espaces antagonistes

La position liminaire des porte-paroles dalits

Le concept de liminarité a été formé par l'anthropologue Arnold Van Gennep, dans le cadre initial de ses analyses portant sur les rites de passage au sein de microsociétés (van Gennep 1909) ; il a ensuite été popularisé sous l'impulsion de Victor Turner dont les travaux ont mis en exergue l'importance des périodes de transition dans l'ensemble des sociétés (Bigger 2009). Ces périodes s'organisent autour de rites que l'on peut décomposer en trois phases.
La première consiste en la séparation de l'individu de son groupe d'origine et coïncide avec une rupture d'avec son état antérieur. La troisième est celle de la réincorporation de l'individu parmi les siens, auréolé d'un nouveau statut. L'étape intermédiaire est celle qui correspond à la situation actuelle des militants dalits les plus visibles : il s'agit de la liminarité. Dans cette position, l'individu est dépourvu à la fois de son ancien et de son nouveau statut[387], il y fait l'expérience de l'entre-deux, marquée notamment par la difficulté à rapprocher la pensée de l'expérience. Pierre Centlivres parle ainsi d'une phase *« dans laquelle celui ou ceux qui font l'objet du rite sont comme en suspens entre l'avant et l'après du rite »* (Centlivres 2000, p. 35).

Elle agit tant au niveau individuel que collectif. De plus, à l'aune des entretiens réalisés auprès de ceux qui bénéficient à la fois d'une grande notoriété interne au réseau militant, et d'une large popularité externe, il est indéniable que la liminarité qui jaillit du passage d'un espace à un autre influe sur les acteurs qui s'y trouvent. Analyser cette période de transition permet d'initier une rencontre entre l'étude de l'expérience individuelle (le *malaise*

[387] C'est celle qui est représentée par la partie hachurée du schéma 4, et la « zone tampon » entre les deux espaces publics communautaire et dominant sur les autres représentations graphiques.

personnel et la volonté de distance entre leur plateforme et leur statut personnel) et celle de la position des individus dans la structure sociale (cœurs de réseau, à la lisière de l'espace public dominant par leur action).

La zone liminaire peut être pensée selon trois dimensions : celle du sujet (qui est en transition ? s'agit-il d'un individu, d'un groupe, voire d'une société entière ?), la dimension temporelle (combien de temps cette période dure-t-elle ?), et la dimension spatiale. Une quatrième facette peut être ajoutée : l'*intensité* du moment liminaire (Thomassen 2009). Cette notion nous invite à nous poser plusieurs questions : cette liminalité concerne-t-elle les cas individuels des porte-paroles, l'ensemble du mouvement dalit, ou bien s'agit-il plutôt d'une dynamique plus large, révélatrice des évolutions de la société indienne ?

Percevoir la liminarité comme expérience amène à interroger la position de ceux qui portent les nouvelles visions du monde en voie d'être institutionnalisées : cette phase implique le passage d'un espace à un autre, d'un temps à un autre, mais aussi la transformation de l'individu, de son statut et de son environnement social. Comme l'expose Pierre Centlivres en se référant à Bourdieu : *« la période de marge, ou liminaire, est à la fois dans le temps et dans l'espace ; c'est le lieu, et le moment, où tout bascule (…). Bourdieu, dans le Sens Pratique, met en évidence le pouvoir du seuil qui fait surgir la différence, « la frontière qui fait le groupe et sa coutume singulière » (1980 ; p. 348), « limite entre deux espaces où les principes antagonistes s'affrontent »* (Centlivres 2000, p. 38). C'est là, au cœur de cette zone liminaire, que sont projetés les porte-paroles de mouvements subalternes. La spécificité des têtes de réseau de la technoélite dalit est de ne pas avoir hérité leur position d'un processus de désignation, mais d'un jeu d'influence en ligne qu'ils ne peuvent maitriser que de façon partielle.

Considérer l'existence de « rites de passage » d'un espace subalterne à l'espace public dominant

Sur la base indispensable d'une notoriété interne acquise au sein du contre-public, il est possible de considérer deux « rites » de passage vers l'espace public dominant, soit deux étapes nécessaires à la concrétisation du statut de « porte-parole ». Il s'agit d'une part *d'être cité* par des agents extérieurs au public subalterne dans lequel le militant a jusqu'ici évolué et au sein duquel s'est formée sa parole (plus ces agents seront proches des centres de pouvoir de l'espace public plus l'impact de la citation sera forte). Il s'agit d'autre part *d'être*

interrogé par l'un de ces agents, ce qui aboutit en règle générale à l'apposition d'une étiquette sur l'acteur militant devenu « porte-parole » aux yeux d'un public qui jusqu'ici ne le connaissait pas.

Ces mécanismes font écho à ceux que Bourdieu désignait comme les « *rites d'institution* » (Bourdieu 1982), et qui fonctionnent d'abord comme des barrières exclusives dont le but principal est de distinguer ceux qui les ont franchies du reste de la population ; d'en faire par conséquent des groupes sociaux exclusifs. Cela permet de mieux saisir le malaise ressenti par Arun qui une fois les rites passés, exprime leur caractère doublement injuste : vis-à-vis de la base militante mais aussi populaire du mouvement dalit, et vis-à-vis de son projet initial dont l'objectif est de « *rendre leur voix à ceux qui n'en n'ont pas* ».

Il existe plusieurs façons de composer avec l'expérience liminaire

Il y a d'un côté la position adoptée par Mehul, le fondateur du site Round Table India, qui assume son rôle de référence, et souhaite donner un écho plus important au discours et à la vision ambedkariste grâce à sa plateforme. Comme il l'expliquait lors de notre rencontre en décembre 2014 dans sa petite maison du centre de Hyderabad, son but reste de faire émerger une voix dissidente. Il ne cherche pas nécessairement à attirer l'attention des médias mais considère leur reconnaissance comme un pas en avant, à condition d'être cité :

> « *La vraie réussite serait de faire s'élever une certaine voix, dissidente et coercitive, sur quelques sujets qui ne sont généralement pas abordés… On ne cherche pas leur* [les médias] *attention. On cherche l'attention des bahujan… Sur plusieurs thèmes nous avons dû lever la voix et c'est arrivé avec fracas… La position de la plupart des gens au sujet des médias mainstream était de réagir* [aux publications]… *Ça a été une grande réussite d'être remarqué par des personnes des médias mainstream mais c'est un problème de ne pas être nommé.*[388] »

[388] Entretien réalisé à Hyderabad le 16 décembre 2014. Traduction de l'extrait suivant : *« the real achievement would be to rise a certain coercive dissentive voice on a number of issues, which are not generally talked about… We don't seek their* [les médias] *attention. We seek the bahujan attention… On several issues, we had to raise our voice and it happened loudly… The position of most of the people regarding the mainstream media was « reacting to »… It was a big achievement to be noticed by people from the mainstream media but it is a problem not to be named. »*

Le cadrage de ses articles, leur éditorialisation et la variété des formats (chronique, témoignage, analyse journalistique, discours académique) et des sujets (relatifs à l'actualité comme à l'histoire du mouvement) l'ont imposé comme une source de référence pour les membres de la technoélite comme pour les journalistes et membres de la société civile indienne qui suivent le mouvement. Le blog et l'écriture sont les formats d'expression les plus à même de servir l'ambition primaire du site, en favorisant citations et commentaires, ainsi que la mise en visibilité de discours émanant d'une élite instruite et relativement douée pour l'écriture. Le blog demeure le lieu d'un entre soi socioculturel, à l'origine de discours qui seront plus facilement reproduits dans l'espace public dominant. Le site conserve cependant sa visée expressiviste en s'érigeant comme une alternative aux médias de masse.

Une deuxième voie est celle tracée par Arun, qui a développé trois manières d'affirmer son attachement primaire à l'espace communautaire dont il est issu. D'abord, il met en ligne des vidéos qui témoignent des conditions de vie des castes considérées comme les plus impures, comme les communautés des éboueurs (les « *manual scavengers* »), qui doivent nettoyer les latrines des espaces publics et des habitations des castes qui leurs sont supérieures. À défaut de traiter de manière ouverte des enjeux de discrimination au sein des castes répertoriées, il met donc en ligne des vidéos qui donnent à voir les conditions de vie de ces communautés. En filmant plusieurs d'entre eux, hommes et femmes, et en livrant de manière brute leur voix sur internet, il reste fidèle à sa démarche initiale. Dans cette démarche le nombre de vues importe peu. Par ailleurs, il refuse de mettre ses compétences et le capital symbolique acquis auprès de la base militante au profit des figures politiques institutionnelles :

> « *Tu vois, j'ai été appelé pour faire un documentaire sur Mayawati : ils auraient payé et tout… Mais je leur ai dit que nous n'étions pas là pour faire la promotion de qui que ce soit… Surtout qu'ils ne nous autorisaient pas à l'interviewer directement… J'aurais pu augmenter mon nombre de vues, notamment en Uttar Pradesh, mais non, je ne l'ai pas fait. C'est la même chose ici : il y a des hommes dalits importants, ici en Andhra Pradesh, mais je ne les ai pas filmés car ils sont déjà assez présents dans les médias.*[389] »

[389] Traduction de l'extrait suivant : *« See, I was called to make a documentary on Mayawati: they would pay and all… But I told them we weren't here to make the promotion of anybody… especially that they didn't allow us to interview her directly… I could have increased my views, notably in Uttar Pradesh, but no, I didn't do it. That is the same here: there are dalit big men here in Andhra Pradesh, but I didn't film them because they are enough of them in the media. »*

Il oppose la force de son engagement contre les médias de masse et les figures institutionnelles à la tentation d'accroître son influence en ligne. Par cette stratégie sélective, il tâche de contrer la dynamique qui, nourrie par la notoriété acquise au sein du réseau de militants et sympathisants en ligne, contribue à le pousser de plus en plus vers l'espace public dominant.

Une dernière trajectoire mérite ici d'être mentionnée. Celle de Vivek, figure tutélaire et précurseur de l'investissement dalit en ligne, qui s'est depuis plusieurs années mis légèrement en retrait au profit d'une nouvelle génération d'activistes stimulée par le développement des réseaux sociaux numériques. S'il s'exprime sur sa page Facebook et qu'il contribue parfois au site Round Table India, il ne s'agit plus que de prises de paroles sporadiques. Le fait qu'il ait partiellement renoncé à son engagement médiactiviste n'en a pas moins eu des conséquences biographiques (Fillieule, Mathieu et Péchu (eds.) 2009). Sur le campus de l'Ambedkar College à Wardha, il se concentre désormais sur un engagement local d'éducation et de transmission du savoir auprès d'une nouvelle génération possible de militants étudiants (*voir chapitre 5*).

La trajectoire des militants influents issus de la technoélite dalit témoigne d'une situation d'entre-deux social complexe à manier. Ils se trouvent projetés dans une zone liminaire, au seuil de *« deux espaces où les principes antagonistes s'affrontent »* et sont soumis à des rites d'intégration à l'espace public dominant. Or, la particularité de ces derniers réside dans leur l'aboutissement incertain. Deux issues possibles semblent se dessiner. D'un côté, une agrégation à l'espace public dominant (la position tenue par les acteurs qui acceptent leur position de porteurs d'idée et de discours auprès d'institutions de pouvoir), de l'autre une (ré)agrégation au contre-public communautaire (le retrait choisi par ceux dont le premier combat est de porter une voix).

B. La contradiction inhérente au statut de porte-parole

Les entretiens réalisés sur le terrain avec les militants les plus influents de la technoélite dalit convergent sur un point : celui de la difficulté à assumer une position intermédiaire, à l'intersection de deux espaces - public et subalterne - dont les principes organisateurs sont

en confrontation. Comme Mehul, certains agents considèrent cette position comme une forme de promotion du discours alternatif qu'ils construisent et souhaiteraient bénéficier d'une reconnaissance accrue de la part des grands journaux. D'autres, à l'instar d'Arun, mettent en place des stratégies qui visent à les ancrer à nouveau dans leur groupe d'origine sans que leur statut en son sein ait été modifié. Cette deuxième position pousse à s'interroger quant à la trajectoire de ces voix : peut-on se trouver dans cette zone liminaire sans l'avoir souhaité ?

1) Un « mystère du ministère » lourd à porter

Le rôle paradoxal des porte-paroles est une problématique classique dans l'étude des mouvements sociaux. Comme le résume Eric Agrikoliansky qui signe un article consacré aux « leaders » dans le Dictionnaire des Mouvements Sociaux, *« l'analyse des phénomènes de délégation dans les groupes protestataires se fondent sur un paradoxe. »* Leur existence est le plus souvent analysée *« comme une condition indispensable au développement de l'action collective de masse »* et de la protestation, notamment parce qu'ils attirent l'attention d'institutions sociales sur la cause qu'ils portent. Or, *« si les porte-paroles semblent jouer un rôle déterminant dans l'espace public démocratique, ils sont pourtant dans le même temps, et c'est là que réside le paradoxe, dénoncés comme les agents d'une opération de dépossession politique. »* (*Ibid.*, p. 319-320). Dans un article intitulé « Espace social et genèse des « classes », Bourdieu revenait ainsi sur ce « mystère du ministère » :

> *« le mystère du processus de transsubstantiation qui fait que le porte-parole devient le groupe qu'il exprime ne peut être percé que par une analyse historique de la genèse et du fonctionnement de la représentation, par laquelle le représentant fait le groupe qui le fait : le porte-parole doté du plein pouvoir de parler et d'agir au nom du groupe, et d'abord sur le groupe par la magie du mot d'ordre, est le substitut du groupe qui existe seulement par cette procuration ; personnification d'une personne fictive, d'une fiction sociale, il arrache ceux qu'il prétend représenter à l'état d'individus séparés, leur permettant d'agir et de parler, à travers lui, comme un seul homme. En contrepartie, il reçoit le droit de se prendre pour le groupe, de parler et d'agir comme s'il était le groupe fait homme. (…)*

> *Le mystère du ministère est un de ces cas de magie sociale où une chose ou une personne devient autre que ce qu'elle est, un homme (...) pouvant s'identifier et être identifié à un ensemble d'hommes. »* (Bourdieu 1984, p. 11)

L'étude du mouvement dalit et de sa technoélite invite à relire cette réflexion à l'aune de l'expérience de ses leaders. Trois points invitent à réfléchir au processus de « transsubstantiation » qui existe entre la base militante dalit et ces derniers.

D'abord, il s'agit d'un mouvement subalterne : la « *loi d'airain de l'oligarchie* » (Michels 1914), d'après laquelle toute organisation génère une élite oligarchique, tend à s'accentuer dans le cadre de mouvements dont le but est de défendre les intérêts, en les mobilisant et en relayant leurs discours, des populations les plus démunies (Fillieule, Mathieu et Péchu (eds.) 2009). Or, l'écart est énorme entre la base projetée du mouvement, celle dont les intérêts devraient être représentés par celui-ci et qui correspond dans l'imaginaire militant à l'ensemble des castes répertoriées, et le petit groupe de militants influents en ligne. Bien que la carrière militante soit loin d'être pavée d'or, tous jouissent d'un haut niveau d'éducation, d'un confort matériel suffisant pour accéder à un ordinateur doté d'une connexion internet, d'une maitrise de l'anglais qui, leur permet d'échanger en ligne. Leur ministère ne tient pas non plus à l'appartenance à une caste majoritaire ou à une organisation politique influente à l'échelle locale ou régionale. Les membres les plus visibles de la technoélite, ceux que l'on cite et que l'on interroge, constituent bien une nouvelle élite oligarchique.

Ensuite, l'une des spécificités de la technoélite dalit est que les médiactivistes qui la composent se revendiquent comme appartenant à la mouvance expressiviste d'un mouvement qui par bien des aspects se rapproche des « mouvements pour la reconnaissance », au sein desquels la position de leaders est particulièrement délicate. Il s'agit d'un mouvement éclaté, traversé par des courants contradictoires, et qui cherche à défendre et représenter les droits des populations dont les conditions socioéconomiques sont elles-mêmes très disparates. Le rôle de porte-parole est rendu creux par une représentativité de fait impossible.

Enfin, leur présence au sein de l'espace public majoritaire ne résulte pas d'une démarche de désignation claire, et diffère en cela des logiques de la représentation du champ politique analysées par Bourdieu (Bourdieu 1981). Ici, pas de campagne, de promesses, d'autorité charismatique, pas d'élections, pas même de mot d'ordre à défendre. Pourtant, il s'agit bien

de « porte-paroles » dans le sens le plus strict du terme. La vocation de leurs plateformes est de « porter des paroles » jusqu'ici inaudibles. Ce sont eux qui sont cités et interrogés par des piliers de l'espace public, en tant que producteurs de discours médiatiques. Là, ils portent une parole subalterne. Qu'ils assument ou non ce statut, leur position actuelle résulte d'une conjonction de facteurs qu'ils ont eux-mêmes mis en place.
On ne devient pas porte-parole sans raison.

2) Les « porte-paroles » issus de la technoélite dalit : l'obligation d'une allégeance aux deux espaces pour exister ?

Le parcours de ces militants vers l'espace public dominant est le fruit d'une présence relativement ancienne dans le champ médiatique. Si leur ancrage communautaire concorde avec leur discours, Mehul et Arun ont su tisser des liens avec les médias *mainstream* : en devenant une source, en acceptant des interviews, en maitrisant les codes susceptibles de rendre visible leur action au sein de l'espace public. Leurs parcours s'inscrivent dans une tendance plus large qui a vu la parole *dalit* devenir de plus en plus audible, au gré d'actions de plus en plus visibles et grâce aux nouveaux médias numériques, avec une accélération depuis 2009.

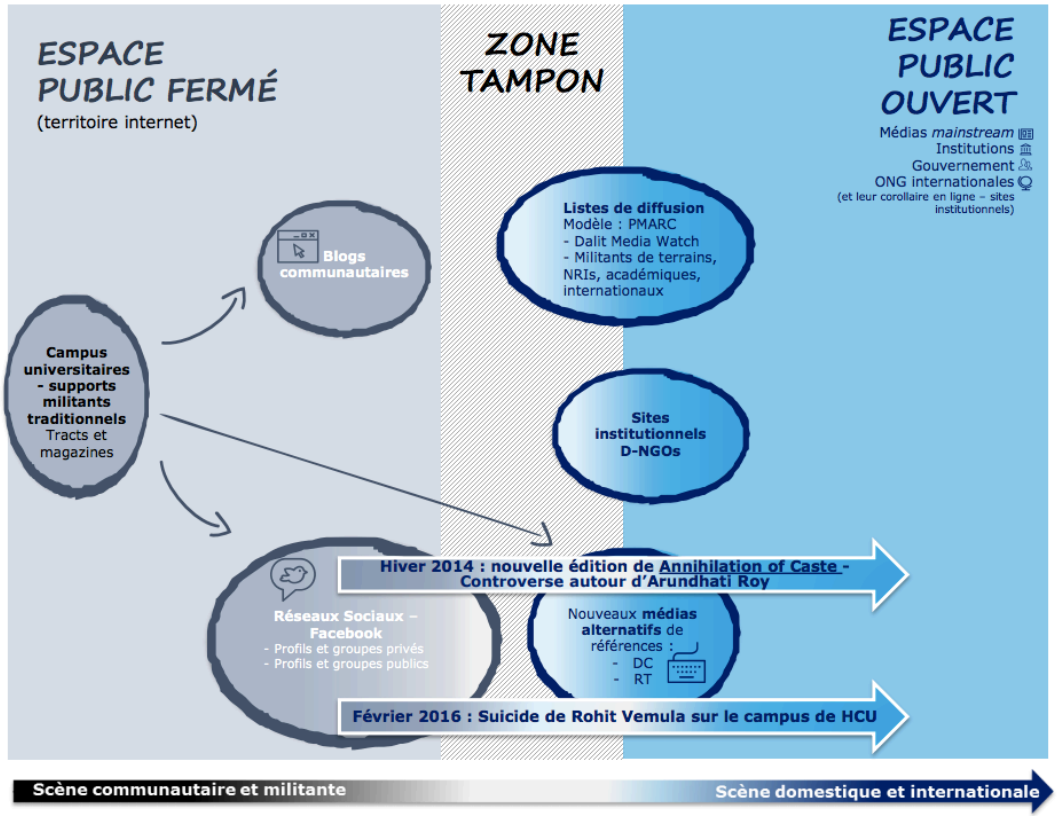
Le schéma numéro 5 (*voir page suivante*) décrit les évolutions qui ont marqué les rapports entre le contre-public dalit et l'espace public dominant entre 2009 et la fin de notre bornage chronologique (2016). En 2009 : les réseaux sociaux numériques étaient en plein essor, le processus de densification du réseau sur la base d'une multiplication de profils invisibles (très peu cités par les autres) était en cours, les blogs existaient toujours, Round Table India et Dalit Camera venaient d'être lancés, et les piliers initiaux des blogs constitués autour d'Insight toujours en activité.

Au cours de la période 2009-2016, les listes de diffusion et les sites institutionnels ont maintenu leur activité, tournée à la fois vers un public communautaire, et ouvert aux outsiders de façon à promouvoir des projets d'autonomisation et inciter les autorités indiennes à un maximum de transparence quant à la gestion publique de ces sujets. Dans le même temps, les plateformes comme Dalit Camera et Round Table India ont développé une influence importante, et acquis un statut de « médias alternatif » respectés, auréolés non seulement d'une notoriété interne, mais d'une « célébrité » plus large. Ce nouveau

positionnement des plateformes vis-à-vis de l'espace public indien a aussi eu une incidence sur la vie et la position des acteurs.

L'étude spécifique de ce réseau, l'analyse des trajectoires individuelles de plateformes comme Round Table India et Dalit Camera corrélée à celle des parcours personnels de leur fondateur permettent d'appréhender les rapports entre les contre-public subalternes et l'espace public : le processus de migration progressif de certaines voix vers des espaces de plus en plus ouverts, les tensions internes au mouvement, mais aussi le malaise personnel que peuvent ressentir certains militants qui se trouvent dans ces « zones grises ». Par ailleurs, elle permet d'observer la façon dont les acteurs qui composent la technoélite dalit se sont appropriés les outils sociotechniques du web de façon à promouvoir leur vision. La mobilisation multi-située qui a suivi le suicide de Rohit Vemula a constitué en 2016 une illustration remarquable de ponts entre les différents espaces de la mobilisation. En 2014 avait eu lieu un déploiement exemplaire de leur discours sur les différents espaces des représentations : par la gestion d'une controverse qui a cristallisé les lignes de fracture de ce public subalterne.

Schéma 5 : *idem*, 2009-présent



II. Une bataille pour la représentation des mouvements subalternes : retour sur la controverse Arundhati Roy

Les dynamiques d'influence à l'œuvre au sein de cette technoélite ont offert une visibilité accrue à certains de ses membres, ainsi qu'une présence dans l'espace public dominant. Là, ils se trouvent auréolés d'un nouveau statut, parfois lourd à porter du fait du questionnement qu'implique cette position au sein d'un mouvement pour la reconnaissance tel que le mouvement dalit. Nous avons établi l'existence de rites de passages d'un contre-espace vers l'espace public. L'interrogation et la citation par l'une de ses institutions (dont les médias de masse) sont nécessaires à cette transition. Il existe des périodes, des cas de figure, qui accélèrent la temporalité de cette projection : les controverses en font partie.

En mars 2014 s'est déroulé un véritable cas d'école, à l'origine d'une bataille rangée entre voix issues de l'espace communautaire dalit en ligne, grands journaux, et une figure de la société civile indienne, l'auteure et activiste Arundhati Roy. Né de la capacité des agents militants à faire émerger des problèmes publics, ce cas révèle aussi des fractures importantes au sein du contre-public dalit.

A. L'intellectuelle et les saints : retour sur la réédition d'Annihilation of Caste

Il convient d'abord de revenir sur les textes qui semblent avoir été les éléments déclencheurs des débats. Nous le ferons cependant d'une façon relativement succincte, puisque ce n'est pas leur contenu mais bien les acteurs, les prises de parole successives et les symboles qu'ils recouvrent qui ont été au cœur de la controverse.

L'agitation autour de la nouvelle édition d'Annihilation of Caste a débuté en mars 2014, juste après sa publication par la maison Navayana. Fondée en 2003, cette dernière s'est spécialisée dans *« les problématiques de caste dans une perspective anti-caste »* et plus largement depuis 2009 dans les *« luttes pour la justice et l'égalité »*. Son nom est une référence à la vision qu'avait Ambedkar d'un nouveau mouvement bouddhiste dalit[390]. Son logo représente deux buffles qui s'embrassent, figurant la mise à bas des barrières de

[390] Littéralement, « Navayana » signifie « nouveau véhicule ». En 1935, B.R. Ambedkar fait le choix de sa conversion, qu'il accomplira vingt ans plus tard, entrainant avec lui des milliers de Dalits. L'étude critique des textes l'amène alors à en proposer une nouvelle interprétation. Considérée comme une « nouvelle branche » du bouddhisme, cette lecture est parfois appelée « Bhimayana » en hommage au prénom du leader.

castes[391]. Navayana appartient au contre-public dalit, tout en étant proche de l'intelligentsia internationaliste des ONG – y compris d'un point de vue personnel puisque S. Anand, son fondateur, connaît bien les fondateurs de D-NGO Dom comme de D-NGO Inter. Sa décision de publier une nouvelle édition du texte n'avait par conséquent rien d'étonnant. Ce qui est apparu comme inattendu, en revanche, a été la décision de confier sa préface à l'auteure Arundhati Roy.

Roy occupe une place à part dans l'espace public indien. Elle a acquis une célébrité mondiale en 1997, avec la publication de son premier livre et roman, le Dieu des Petits Riens, lauréat la même année du Prix Booker[392]. Elle s'est tournée vers une carrière d'activiste au début des années 2000, consacrant son temps à la rédaction d'essais ainsi qu'à diverses causes environnementales et relatives aux droits de l'Homme. On l'a ainsi vu vivement critiquer la politique du gouvernement indien menée au Kashmir ou encore sa gestion du mouvement naxalite. Son poids médiatique et ses prises de positions répétées sur des sujets divers en font une personnalité aussi populaire que décriée[393]. Sa participation à la nouvelle édition du classique d'Ambedkar n'en a pas moins constitué une surprise, ne s'étant jamais réellement investie dans des mobilisations spécifiquement en faveur des dalits.

Que disent les textes ?

Au cours de notre premier chapitre, nous avons déjà évoqué Annihilation of Caste, de façon à mieux présenter son auteur comme figure tutélaire du mouvement dalit. Ce texte rédigé en 1936 est un discours qui aurait été prononcé si les organisateurs de la conférence sociale qui devait se tenir à Lahore (des réformistes hindous, notables issus de haute caste) n'avaient craint de choquer leur auditoire.

[391] Tous ces éléments sont présentés sur le site de la maison, sous la rubrique « about » https://navayana.org/about/.

[392] Le Prix Booker est l'un des prix littéraires les plus prestigieux, qui récompense chaque année depuis 1968 un livre de fiction rédigé en langue anglaise.

[393] L'anthropologue Alpa Shah a signé une critique qui illustre bien ce que représente Roy aujourd'hui dans l'espace public indien, au sujet de l'ouvrage de cette dernière publié en 2011 sous le titre de Broken Republic (Roy 2011). Elle reconnaît l'apport de Roy au débat, ainsi que les qualités d'écriture, d'exposition simple et nécessaire des problèmes publics dont elle fait preuve. Elle n'en souligne pas moins la position « d'en-haut » de Roy, qui tend parfois à enfermer des populations dans des « stéréotypes éculés » *(« well-worn stereotypes »)*. Shah utilise ainsi le terme « d'éco-incarcération » pour désigner la façon dont Roy enferme les populations indigènes (les *adivasis*) dans un cliché, et bride par là notre compréhension du monde, la réduisant à une opposition entre « nous » modernes, et « eux » en lien avec la terre et en harmonie avec la nature (Shah 2012). Nous le verrons par la suite, cette critique peut être rapprochée de la controverse qui a suivi la publication de son introduction au texte d'Ambedkar.

Du fait de sa vocation initiale, il s'agit d'un texte assez court, d'une petite centaine de pages, et qui s'organise en vingt-six sous-sections. Chacune d'elle présente le point clé d'une démonstration méticuleusement organisée, qui vise à prouver la radicale incompatibilité entre les projets de réforme sociale en Inde et la prééminence du système de castes au sein de la société hindoue. Ambedkar consacre la première moitié du texte à exposer ce que sont les étapes nécessaires à une réforme de la société indienne. Selon lui, rien ne sera possible sans réforme de ce système, prémisse nécessaire à la renaissance d'une opinion et d'un esprit publics : « *la caste a tué l'esprit public. La caste a détruit le sens de la charité publique. La caste a rendu l'opinion publique impossible*[394]*. »* (Ambedkar 1936, p. 259). La société indienne est une société *« profondément religieuse »* (Ambedkar 1936), or cette ferveur ne dicte pas seulement des principes moraux, mais aussi des règles sociales perçues comme immuables. Il s'en prend ainsi aux socialistes indiens, qui en s'attachant à appréhender les rapports de propriété, refusent de voir la mainmise de la religion sur leur société. Enfin, il consacre la dernière partie de ce texte[395] aux étapes concrètes et indispensables à une telle réforme. Cette entreprise implique de convaincre la classe intellectuelle indienne, composée avant tout de Brahmanes, des bénéfices d'une telle révolution. Car, *« l'entière destinée d'un pays dépend de sa classe intellectuelle »*[396] (*Ibid.,* p. 292).

Au XXIe siècle, il est difficile de trouver meilleure représentante de l'élite indienne qu'Arundhati Roy. Membre d'une intelligentsia cosmopolite, c'est son identité sociale et de caste qu'elle décline comme une confession dans les premiers paragraphes de son texte introductif intitulé *« The Doctor and the Saint »* : sa mère était chrétienne, son père brahmane[397].

La première chose qui frappe le lecteur avant d'en avoir tourné les pages, réside dans sa forme, et plus précisément dans sa taille, puisqu'avec cent cinquante et une pages, *« the Doctor and the Saint »* est plus long que le texte préfacé. Il se donne trois objectifs. D'abord, Roy présente et défend la vision ambedkariste du système de castes, s'exprimant clairement

[394] Traduction de l'extrait suivant : *« Caste has killed public spirit. Caste has destroyed the sense of public charity. Caste has made public opinion impossible*
[395] Entre les sections 20 et 25.
[396] Traduction personnelle de la proposition : *« the entire destiny of a country depends upon its intellectual class »*.
[397] *« My father was a Hindu, a Brahmo; I never met him until I was an adult. I grew up with my mother in a Syrian Christian family in Ayemenem, a samll village in communist-ruled Kerala. And yet all around me were the fissures and cracks of caste. »* (Ambedkar 1936)

en faveur de leur suppression et de celle de l'esprit « brahmanique », garant de leur reproduction. Elle met ensuite en exergue l'ambiguïté du discours de Gandhi à l'égard de ce système et de la pratique de l'intouchabilité. Enfin, la ligne de fond de son essai consiste en un questionnement de ce que l'histoire a fait de ces deux hommes. Gandhi est devenu un saint, un *Mahatma*[398] de son vivant, dont la parole incritiquable a encore aujourd'hui valeur d'Évangile. Roy évoque même une « censure » lorsqu'il s'agit de son image (Roy 2014d, p. 128). Ambedkar, quant à lui, a été effacé de l'espace public indien jusqu'au début des années 1990. Cette thèse apparaît explicitement à plusieurs endroits du texte et positionne de façon claire l'auteure : elle choisit *« le docteur »*, délaisse le *« saint »* qu'elle renomme le *« saint du statu quo »* (*Ibid.*, p. 40) et engage le reste de la société à faire de même. La première et la dernière page de l'introduction rappelle l'importance de lire l'œuvre d'Ambedkar, dans une perspective révolutionnaire : « *les révolutions peuvent, et souvent ont commencé, par la lecture*[399] » (*Ibid.*, p. 17).

Son argumentation se divise en quatre parties.

La première consiste en une présentation des luttes, atrocités et discriminations auxquelles les populations dalits sont confrontées, encore aujourd'hui. Roy y questionne notamment l'impact des réformes néolibérales des années 1990 sur les castes, qui ont abouti à une hausse du niveau des inégalités, et une concentration des richesses entre les mains des hautes castes et classes supérieures. Elle note une concentration comparable dans le monde des médias, ce qui l'amène à tirer sa première conclusion : « *(…) la démocratie n'a pas éradiqué la caste. Elle l'a ancrée et modernisée. C'est la raison pour laquelle il est temps de lire Ambedkar*[400] » (*Ibid.*, p. 37).

Dans un deuxième temps, elle présente les travaux d'Ambedkar, dont elle estime qu'ils ne sont pas suffisamment reconnus. Cela lui donne l'occasion de les mettre en opposition avec les *« utopies »* politiques et sociales de Gandhi, offrant une relecture de la bataille classique entre *« tradition et modernité »* (*Ibid.*, p. 49). Suit une longue déconstruction (vingt-huit pages) du mythe gandhien, qu'elle justifie par l'idée que parler de l'un sans mentionner l'autre serait un non-sens :

398 Une expression qui signifie littéralement « Grande Âme » en sanskrit.
399 Traduction de l'extrait suivant : *« Revolutions can, and often have, begun with reading. »*
400 Traduction de l'extrait suivant : *« democracy hasn't eradicated caste. It has entrenched and modernized it. This is why it is time to read Ambedkar ».*

> « *Ambedkar était le plus formidable adversaire de Gandhi. Il l'a non seulement défié sur les plans politiques et intellectuels, mais aussi sur celui de la morale. Avoir retiré Ambedkar de l'histoire de Gandhi, qui est celle avec laquelle nous avons tous grandi, en fait un simulacre. De la même façon, ignorer Gandhi tout en écrivant au sujet d'Ambedkar est rendre à Ambedkar un mauvais service, car Gandhi se dressait au-dessus du monde d'Ambedkar de mille et une façons fort déplaisantes.*[401] » (*Ibid.*, p. 39)

Son exploration des positions discutables de Gandhi repose sur trois points : le flou de sa position au sujet des droits des populations autochtones sud-africaines, sa perception des femmes *« non comme des individus, mais comme une catégorie »* (*Ibid.*, p. 79) sa position changeante – voire hypocrite- vis-à-vis de l'intouchabilité.

Bien que Roy promeuve le regard d'Ambedkar sur la société hindoue, ce texte n'est pas pour autant une hagiographie. Plus qu'une introduction, *« the Doctor and the Saint »* doit être considéré comme un essai politique jalonné d'expériences et de réflexions personnelles. Cette démarche introspective est annoncée, nous l'avons vu, dès les premières lignes. Roy expose ensuite sa vision du travail d'Ambedkar : bien que personnelles, ces pensées permettent au lecteur d'appréhender une réalité plus large qui concerne à la fois l'éducation et l'état d'esprit de la société indienne (par exemple, lorsqu'elle mentionne n'avoir jamais été confrontée à la notion de caste dans ses livres d'école). Avec ce prisme, son discours cible aussi des individus qui ne sont pas familiers de la pensée ambedkariste : qu'il s'agisse de ceux issus de haute-caste et classes supérieures[402], ou ceux qui de façon plus large ne maitrisent pas ces pans de l'histoire indienne (les nombreuses notes de bas de page permettent de les guider). Par ailleurs, elle s'octroie le droit d'exprimer des désaccords avec la pensée d'Ambedkar[403] et ne se prive pas de souligner ce qui s'apparente selon elle à un manque de sens politique, par une phrase sans équivoque : « *bien qu'Ambedkar ait un*

[401] Traduction de l'extrait suivant : *« Ambedkar was Gandhi's most formidable adversary. He challenged him not just politically or intellectually, but also morally. To have excised Ambedkar from Gandhi's story, which is the story we all grew up on, is a travesty. Equally, to ignore Gandhi while writing about Ambedkar is to do Ambedkar a disservice, because Gandhi loomed over Ambedkar's world in myriad and un-wonderful ways ».*

[402] Et qui ont par ailleurs les moyens d'investir 500 roupies dans un tel ouvrage (rappelons que le salaire moyen en Inde s'élève à 6500 roupies par mois).

[403] Notamment au sujet de son traitement des populations tribales, qu'elle juge aussi faussé et condescendant que celui de Gandhi.

formidable intellect, il n'avait pas le sens du rythme, la duplicité, la ruse et la capacité à être sans scrupule - qualités nécessaires à tout bon politicien[404] » (*Ibid.*, p. 135).

B. Les acteurs, le chercheur et la controverse

Partant du principe qu'elle n'est jamais neutre, quelle est la meilleure position à adopter par le chercheur qui s'intéresse à une controverse ? Mieux vaut-il éviter de prendre parti ou l'assumer au contraire ? Comment garder une certaine neutralité tout en évitant de sombrer dans le relativisme (Lemieux 2007) ? La revue *Mil Neuf Cent* a publié en 2007 un numéro spécial, intitulé *« Comment on se dispute : les formes de la controverse : de Renan à Barthes »* (2007). Au fil des articles qui le composent émerge en filigrane la question de la place du chercheur face à son objet de recherche, qui n'aura eu de cesse de s'imposer tout au long de ce travail. Dans ce cas précis, la question se pose d'autant plus que je me trouve relativement proche de la position d'Arundhati Roy dans cette controverse : une personne qui appartient à une élite académique, internationale, éloignée du mouvement dalit – ou qui, du moins, ne peut justifier d'un engagement en son sein.

Deux options principales peuvent être dégagées. Il peut prendre parti et le revendiquer, comme l'a par exemple fait Marc Fumaroli dans son analyse de la querelle des Anciens et des Modernes (dans laquelle il prend clairement le parti des Anciens, se proposant même de réemployer leurs arguments dans le cadre de débats contemporains (Lilti 2007)). Le risque principal de cette position est de surestimer la valeur des discours tenus de part et d'autre, se concentrer sur les arguments et laisser de côté un certain nombre de facteurs sociologiques déterminants. Il peut au contraire tâcher de respecter l'idéal wébérien de neutralité axiologique, et il risque alors de passer sous silence l'éventuelle supériorité d'une position sur l'autre, ne gardant de la controverse que son expression dans un rapport de force, qui est lui-même le résultat d'une stratégie. Or l'analyse de cette stratégie ne suffit pas à appréhender une controverse, phénomène *sui generi* que l'on doit voir comme une action collective à part entière.

D'un point de vue méthodologique, il importe de prendre en considération : la dimension incarnée des discours (à travers les médias essentiellement), la mise en récit de la controverse, sa dimension sensible (soit la façon dont les acteurs leur donnent un sens), la matérialité des arènes dans lesquelles elle se déploie (en l'occurrence la particularité des

[404] Traduction de l'extrait suivant : "*though Ambedkar has a formidable intellect, he didn't have the sense of timing, the duplicity, the craftiness and the ability to be unscrupulous – qualities that a good politician needs.*"

arènes numériques et de leur configuration). Il importe donc de s'attarder sur sa chronologie et la façon dont elle a pris de l'ampleur à la fin de l'hiver 2014, se déployant sur plusieurs niveaux médiatiques.

Dans une perspective à la fois pratique et théorique, Cyril Lemieux propose la solution suivante : passer outre l'asymétrie inhérente à toute controverse et traiter chaque partie de façon équivalente : *« malgré l'asymétrie souvent flagrante des positions, nous devons faire l'effort de traiter égalitairement dominants et dominés ; nous devons appréhender leurs positions comme symétriques en droit et ce, d'autant que nous savons qu'elles ne le sont pas en fait. (...) Appliquons-leur une clause d'égalité formelle et cela, d'autant plus que l'asymétrie entre eux nous fera l'impression d'avoir été grande »* (Lemieux 2007, p. 210). Il faut ainsi nous mettre à la place des pairs, du public de la controverse qui ne sait pas lors du déroulement de cette dernière lequel des deux partis l'histoire retiendra. Dans ce cas de figure, la controverse est certainement trop récente pour que sa réception historique soit questionnée. Il est aussi bon d'appréhender, à travers l'analyse des interactions entre acteurs sociaux, la « culture de la controverse » qui existe au sein de la communauté dalit : en effet, des lignes de fracture internes peuvent se cristalliser dans ces moments particuliers.

Enfin, les controverses permettent d'ouvrir les boites noires qui constituent l'espace public. Il importe de se détacher de l'actualité et de considérer qu'internet façonne aussi un *logos*, un discours et une vérité spécifique, produits par les outils sociotechniques du web (Musiani 2015). Cette controverse opposant Arundhati Roy à une frange du mouvement dalit illustre la richesse du double terrain dans l'appréhension des processus d'ajustement des discours au sein du contre-public dalit, et des oppositions qui s'y développent. Consciente de ces enjeux méthodologiques, je prends le parti analytique de me concentrer ici particulièrement sur ce contre-public. Il s'agit avant tout d'appréhender au mieux ce qui fait de ce cas une action collective en soi, développée entre plusieurs espaces par la technoélite dalit. Les espaces en ligne se sont imposés comme des espaces d'institutionnalisation des discours portés par les militants opposés à Roy : par différents stades de filtrages et l'élection de fait d'un lieu de publicisation des discours (le site RoundTable India).

Tracer la chronologie de cette controverse implique de revenir sur les différentes étapes de son développement, permettant d'identifier ses traducteurs d'un espace à un autre, les discours qu'ils ont élaborés, et les plateformes qu'ils ont mobilisées.

C. Chronologie et cartographie de la controverse

1) Déterminer l'objet de la controverse : la publicité et la transmission de la parole d'Ambedkar

Une grande partie de la présentation de l'ouvrage publié par la maison Navayana a été consacrée au texte d'Arundhati Roy. Cette mise en perspective s'imposait comme nécessaire de façon à saisir les bases de la controverse qui a suivi cette réédition, ainsi que les diverses connotations des critiques dont l'auteure a fait l'objet au sein de la technoélite dalit. Cette exposition permet en effet de mettre en perspective plusieurs éléments qui ont alimenté les discussions : Arundhati Roy, sa position au sein de l'espace public et ce qu'elle y représente, la place particulière du texte original d'Ambedkar dans l'imaginaire collectif dalit, enfin l'importance symbolique de cette figure et de sa réhabilitation auprès des élites indiennes.
Ces éléments désignent l'objet réel de la controverse : la publicisation et le mode de diffusion de la pensée ambedkariste. La diffusion des pensées et discours d'Ambedkar est un enjeu depuis plusieurs générations de militants. Après sa mort, les modes de transmission de ses dits et écrits semblaient incertains. Aucun enregistrement n'a été fait de son vivant (comme l'ont déploré plusieurs militants au cours de nos entretiens), et sa mémoire a tôt fait d'être cantonnée à celle d'un leader communautaire, invisible dans les manuels scolaires indiens (comme le déplore Arundhati Roy dans son introduction).

Au Maharashtra, des militants éduqués ont très tôt imprimé et diffusé ses livres. Lors du rassemblement autour du Chaithya Bhoomi pour la commémoration de la mort d'Ambedkar le 6 décembre 2014, un ancien membre historique des Dalits Panthers (alors âgé d'environ soixante ans), me racontait la façon dont ces initiatives continuent aujourd'hui. Nous avons discuté, assis derrière l'étal de bois sur lequel sont exposés des textes qu'il vend pour quelques roupies lors des rassemblements politiques organisés dans la région (*voir photographies 3 et 4*). Après s'être désinvesti du mouvement des Panthers au début des années 1990, il a fondé une petite maison d'édition dont les locaux se situent au nord de Mumbai. Il continue d'imprimer en marathi des textes et discours d'Ambedkar, et les diffuse à l'échelle régionale auprès des dalits lettrés.

La diffusion de ces textes dans le nord du pays s'est faite de façon plus tardive, toujours sur des impulsions militantes, locales, intégrées au contre-public dalit préexistant. Partout, la transmission de ce savoir a recouvert une importance primordiale dans la construction d'une

mémoire commune, d'une conscience historique, d'un discours politique. Avant internet et ses espaces en ligne, les militants appartenant à une frange éduquée et / ou politiquement avertie se retrouvaient déjà sur des places, à l'ombre d'un arbre ou chez une connaissance pour apprendre et discuter de ces textes[405] *(voir chapitre 4)*. L'enjeu de cette transmission a longtemps rejoint celui, fondamental, de la formation d'une communauté d'esprit et se limitait alors au contre-public dalit. La critique majeure qui pouvait être formulée était celle du manque de reconnaissance et de visibilité d'Ambedkar et de son corollaire : l'absence de représentation d'intellectuels issus des castes répertoriées au sein de l'espace public dominant.

Ce cas d'étude nous permet d'observer un point de bascule intéressant : de fait, il ne s'agit plus de reprocher l'absence de représentation de la pensée ambedkariste au sein de l'espace public, mais de questionner la légitimité des porteurs de cette représentation. Nous n'observons donc pas un changement de degré, mais un changement de nature du discours militant sur ce thème.
De plus, cette controverse est remarquable par le chemin sinueux qu'il a emprunté à travers plusieurs couches médiatiques : des rues à internet, d'internet aux rues, en passant par les grands journaux et différents niveaux de discours : intellectuels, militants et journalistiques. Un tel parcours témoigne de la pertinence des liens qui existent entre action collective et action connective. Il illustre aussi la nouvelle échelle que peuvent recouvrir ces mobilisations *sui generis* que sont les controverses à l'heure d'internet, et la façon dont elles peuvent être utilisées par des contre-publics subalternes pour faire évoluer leur position au sein de l'espace public.

La méthodologie adoptée pour élaborer la chronologie et une cartographie de ce cas est simple. Dans un premier temps, nous avons identifié les différents espaces sur lesquels la controverse s'est développée à l'aune des observations que nous avons menées en ligne. Cette démarche est allée de pair avec l'identification de ses principaux acteurs et traducteurs d'un espace à l'autre, pour laquelle les entretiens réalisés auprès des têtes de réseaux se sont révélés d'une grande richesse.

[405] Lors de mon séjour à Nagpur, j'ai ainsi pu passer une matinée aux côtés d'une jeune militante de vingt-cinq ans qui m'a emmenée à une lecture du texte Bouddha and his Dhamma par l'un de ses maitres, à côté du Diskha Bhoomi (lieu de la conversion de masse au bouddhisme en octobre 1956).

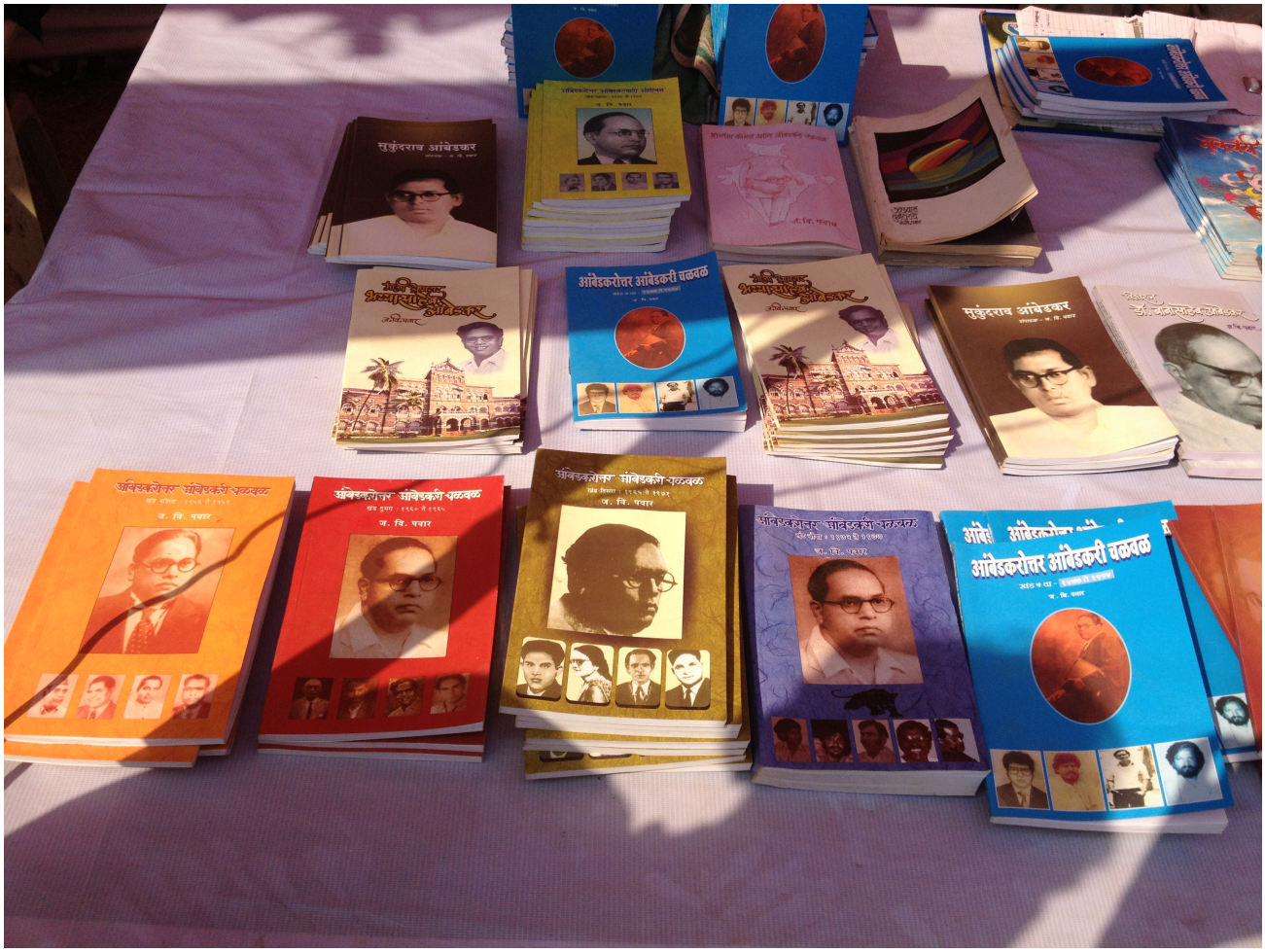
Photographie 3 : Chaithya Bhoomi, pancartes ambedkaristes (Mumbai, 6 décembre 2014)

Lors de la commémoration de la mort d'Ambedkar, le 6 décembre 2014 autour du Chaythia Bhoomi (Mumbai), des villageois venus pour l'occasion se reposent à l'ombre du stand d'une ONG basée au Maharashtra (Ambedkar Center for Justice and Peace). Derrière la table, des posters et panneaux à l'effigie d'Ambedkar sont prêts à être mis en place et/ ou distribués.



Photographie 4 : Chaythia Bhoomi, textes et discours d'Ambedkar (Mumbai, 6 décembre 2014)

Le stand d'un ancien membre fondateur des Dalit Panthers, qui a monté sa maison d'édition dans les années 1990, et vend pour quelques roupies des discours et des textes en marathi d'Ambedkar.



Mehul, se remémorait ainsi :

> « *Le premier débat a débuté dans des groupes sur des espaces hors-ligne, notamment des campus. Comme HCU et Osmania… Des étudiants commençaient à exprimer de l'indignation : à dire « alors comme ça, Arundhati Roy a écrit un livre »… Les étudiants ont commencé à dire « allons manifester… » (…) et alors Vivek a commencé à écrire des choses.* [406] »

Avant de revenir plus en détail sur les différentes étapes qu'il nous invite à examiner, notons les espaces de déploiement du débat que Mehul mentionne.

La nouvelle d'une réédition d'Annihilation of Caste s'est répandue via les journaux *mainstream*, amenant les esprits à s'échauffer sur des espaces militants hors-ligne. Cette première vague d'expression a nourri la volonté de la technoélite de s'emparer en ligne de ce sujet, en commençant sur les réseaux sociaux numériques et leur profil personnel. Ils ont été nombreux à le faire. Néanmoins, ce sont les figures centrales du réseau (ceux qui ont émergé comme porte-paroles et dont nous avons défini les trajectoires) qui ont initié ce travail de traduction d'un espace vers l'autre. Ils l'ont d'abord fait en se reposant sur leur réseau personnel de références[407] et en assurant la promotion des discours produits par les acteurs qu'ils suivent. Round Table India s'est imposé d'emblée comme le lieu d'exposition majeur des arguments expressivistes de la technoélite, en éditant et relayant des textes publiés sur Facebook ou de contributeurs directs. Dalit Camera a invité des chercheurs et activistes à s'exprimer sur ce sujet, puis mis en ligne ces entretiens et interventions. La chaine a également relayé plusieurs captations de manifestations organisées sur des campus universitaires. Les premiers espaces de déploiement de la controverse à avoir été investis par la technoélite dalit ont ainsi été : le blog Round Table India, la chaine YouTube Dalit Camera, le réseau social Facebook sur des profils personnels.

Elle a ensuite pris une nouvelle ampleur en trouvant un écho au sein de l'espace public grâce aux médias de masse, et en premier lieu la presse qui s'est affirmée comme : un relai des paroles promues sur le site Round Table India et une tribune pour Roy et ses défenseurs.

---

[406] Entretien réalisé le 16 décembre 2014, à Hyderabad. Traduction de l'extrait suivant : *« The debate first started in groups in offline spaces, notably campuses. Like in HCU and Osmania… Students started expressing outrage: saying "like this Arundhati Roy wrote a book"… Students started saying "let's protest…" (…) And then Vivek started writing things. »*

[407] De fait, la première référence de Mehul sur le sujet est Vivek, militant historique, encore visible malgré sa faible activité, et connaissance personnelle.

Nous avons décidé de nous concentrer sur les médias à grand tirage, anglophones puisque l'anglais est la langue partagée par les différents protagonistes d'une querelle qui concerne deux pans antagonistes des élites intellectuelles du pays. Les titres de références que nous avons choisis sont : the Hindu, le Times of India, l'Indian Express, ainsi que la référence académique Economic and Political Weekly, et le *pure player* Scroll.in, connu pour ses prises de position progressiste. Le second espace de déploiement de la controverse rejoint donc son point de départ : les journaux.

Nous en avons ensuite élaboré une chronologie : en partant de l'annonce de cette nouvelle édition, qui coïncide avec les premiers bruissements au sein de l'espace physique de contre-public dalit, et s'achève au tout début de l'année 2016[408].

2) Chronologie de la controverse : mars 2014 – février 2016

Nous n'intègrerons pas ici les attaques formulées à l'égard du traitement que réserve Arundhati Roy à Gandhi dans « *The Doctor and the Saint* ». Cela permet une nouvelle fois d'éviter toute confusion quant au sujet de la controverse étudiée, qui n'est pas le contenu du texte de Roy, mais bel et bien les enjeux qui entourent la publicisation de la parole d'Ambedkar. Notons simplement que ces critiques se sont développées autour de deux axes principaux : d'une part les attaques venant d'un front nationaliste hindou (avec un mélange d'idéologie castiste et d'adoration gandhienne), de l'autre une conversation entre Arundhati Roy et le petit fils du Mahatma, Rajmohan Gandhi, dans les colonnes de l'hebdomadaire Economic and Political Weekly (Gandhi 2015b) (Gandhi 2015a) (Roy 2015). Ce pan parallèle de discussion s'est déroulé dans le même laps de temps que la controverse qui a agité le contre-public dalit.

Les hostilités ont été véritablement lancées dès l'annonce de la publication de cette nouvelle édition. Le 1er mars 2014, les bonnes feuilles du texte de Roy ont été publiées, comme un événement littéraire à part entière, dans les pages de quelques uns des journaux les plus importants de l'Inde, comme The Hindu (Roy 2014c), le magazine Caravan (Roy 2014a), ou dix jours plus tard le magazine Outlook (Roy 2014b). Ces papiers se limitent dans leur forme au minimum journalistique, comme souvent dans ce type d'exercice éditorial : un

[408] Nous avons mis de côté un soubresaut qui a eu lieu au premier semestre 2015, suite à la publication dans Economic and Political Weekly d'un article signé Rajmohan Gandhi, et critiquant les attaques de Roy émises à l'encontre de son grand-père.

chapeau réduit à une ligne de présentation du texte, puis des extraits non commentés. Les extraits les plus repris sont ceux de son *incipit*, au cours desquels elle revient sur ses origines socioreligieuses[409] et déplore d'avoir découvert si tard Ambedkar du fait de son absence des manuels scolaires.

Face à ce qui est présenté comme « *le dernier essai d'Arundhati Roy*[410] », les critiques ont immédiatement commencé à être formulées par la technoélite dalit.

Dès le début et tout au long de la controverse, la chaine Dalit Camera a été active ; une liste de lecture spécialement consacrée à ce thème y a été mise en ligne, sous le titre *« Présenter Annihilation of Caste ?[411] »*. Parmi cette série de quinze vidéos dont la durée varie de quinze à quarante-cinq minutes environ, onze remettent en question le fondement même d'un texte d'introduction et de son ambition (non seulement Ambedkar n'aurait pas besoin d'être présenté, mais encore moins par une personnalité telle qu'Arundhati Roy), tandis que les quatre vidéos restantes sont la captation d'une présentation de Roy à Mumbai. Les vidéos de cette liste sont des interventions d'intellectuels dalits, professeurs d'université ; on y retrouve par exemple Gopal Guru, politologue reconnu qui enseigne à JNU. Le nombre de vues varie de 607 à 11290 vues[412], avec une moyenne à deux mille clics par mise en ligne. Les commentaires sont relativement peu nombreux, entre cinq et vingt d'une vidéo à l'autre ; la grande majorité d'entre eux est très critique à l'égard de Roy, mais certains sont au contraire des soutiens apportés à l'essayiste, de la part d'utilisateurs qui se présentent comme des membres ou des sympathisants du mouvement dalit[413]. Une troisième catégorie de commentaires est ouvertement anti-dalit et assimile Roy au mouvement[414]. Outre ces mises en ligne qui ont enrichi le débat de plusieurs paroles directes, Arun a pris la parole en son nom propre sur le site Round Table India. C'est par ailleurs sur ce site qu'a été rendu public l'échange épistolaire entre lui et Arundhati Roy. Nous devrons revenir plus en détails sur cet épisode central, qui a fini de désigner ces acteurs comme les porte-paroles essentiels de ce mouvement, et le site Round Table India comme absolument central. La suite de ce travail descriptif et analytique se concentrera sur cette plateforme, ici désignée comme le passeur et le traducteur de discours, entre l'espace de la technoélite et l'espace public.

---

409 La fameuse confession : *« my father was a brahmo ».*

410 Il s'agit de la formule qui a été préférée pour présenter ce texte dans les colonnes des grands journaux, dans le texte original : *« Arundhati Roy's latest essay ».*

411 Titre original : *» « Introducing Annihilation of Caste ? »*

412 Chiffres relevés au 16 avril 2018.

413 C'est ce qu'indique dans un certain nombre de cas l'emploi en fin de commentaire de l'expression « Jhai Bhim ! »

414 Ces derniers rejoignent l'ire de certains nationalistes hindous qui ont vécu comme une attaque frontale la mise en parallèle critique des discours de Gandhi et d'Ambedkar.

Sur le site Round Table India, l'offensive est lancée dès le 2 mars 2014, d'une manière intéressante puisqu'elle relie espaces communautaire et public, parole individuelle, groupe militant et acteurs institutionnels, espace hors-ligne et en ligne. Elle assume un travail d'édition et confirme l'importance des réseaux d'interconnaissances. Il s'agit d'extraits de textes publiés par Vivek sous forme de statuts sur son profil personnel Facebook. Leur publication initiale a provoqué des réactions critiques très vives sur le réseau social. La formule la plus marquante employée par ses détracteurs a sans doute été celle qui a désigné l'ensemble de ses posts comme des « diatribes misogynes et xénophobes » (*« misogynistic and xenophobic rants »*). Il s'agit en tout cas de celle qui a été mobilisée dès le titre du premier article publié sur Round Table India à ce sujet. La source reste vague, simplement désignée comme suit dans un court paragraphe d'introduction de la sélection de textes, qui présente par ailleurs l'ambition plus large de la démarche de Vivek :

> « *La seule justice que je peux lui rendre à présent est de présenter ses « diatribes misogynes et xénopobes » (mises à jour Facebook et commentaires), ainsi désignées dans plusieurs cercles de hautes-castes sur Facebook, dans leur gloire originale, à tous les académiques de haute caste et blancs qui n'ont pas accès à son « ghetto dalit », contrairement à moi. Je profite de ce privilège pour compiler tout ce qu'il a pu écrire en réaction à l'arrogance des haute-castes, lorsque Arundhati Roy a été mise en charge d'écrire une introduction pour le radical Annihilation of Caste d'Ambedkar.*[415] »

Ces mots sont ceux d'un contributeur régulier du site, Vinay Bhat, qui confie quelques lignes plus haut avoir été profondément marqué par l'activité de Vivek au cours des cinq années précédentes - autant par son investissement hors-ligne que par ses textes publiés sur Facebook (Bhat 2014). Une phrase en fin de publication le présente simplement comme un « *consultant en management qui vit aux Etats-Unis, dans la région de San Francisco* ». La publication de ces extraits ouvre véritablement la controverse, en utilisant RoundTable India

[415] Traduction du texte original suivant : *« the only justice I can do right now is to present « his misogynistic and xenophobic rants » (FB updates and comments), as has been called in several upper caste circles on Facebook, in its original glory to all upper castes and white scholars who do not have access to his « dalit ghetto », which I have. I take this privilege and have compiled whatever he has written in reaction to upper caste arrogance when Arundhati Roy was commissioned to write an introduction for Ambedkar's radical Annihilation of Caste. »*

comme tremplin vers l'espace public. Cette vocation transitoire de la plateforme est bien soulignée dans ces lignes, par lesquelles l'auteur envisage d'entrouvrir une porte du « ghetto dalit » (assimilé ici à l'espace communautaire fermé en ligne) aux critiques qui n'y ont pas accès. Les grandes lignes de ces premiers extraits oscillent entre un ton ironique, emphatique et vindicatif. Nous pouvons par exemple citer le premier paragraphe :

> « *Un nouveau messie non-dalit pour les dalits est enfin arrivé.*
> *Pour « sauver » Dr Ambedkar de dalits fanatiques, identitaires [sic] qui refusent de voir la réalité dans son ensemble, des conspirations mondiales (…). Je me demande ce qui lui a pris si longtemps. J'attendais ça depuis un bon moment. Bienvenue !*[416] »

Cette métaphore du « messie » est filée dans plusieurs articles, au service d'une même argumentation en trois temps : les populations dalits n'ont besoin de personne pour parler à leur place ou en leur nom ; Arundhati Roy n'a été choisie que pour sa notoriété et s'est lancée dans cette rédaction avant tout pour vendre encore plus de livres, et cette démarche constitue un vol du capital intellectuel dalit[417] ; enfin, Roy n'est pas le problème majeur, mais l'expression d'un système de domination qui étouffe leur voix.

Deux jours plus tard, Vivek s'est lui-même exprimé sur le site. Pour l'occasion, il a rédigé un texte particulier, non publié au préalable sur son profil. Intitulé « Résister à un messie » (*« Resisting a messiah »)*, il s'agit d'un texte court d'environ trois-mille caractères[418], au court duquel le registre emphatique domine, ponctué d'exclamations et de questions rhétoriques : « *Combien de temps cela va-t-il continuer, simplement, combien de temps !* », *« et ils m'accusent de vous appeler à tort un messie ! Vous êtes déjà un messie, Mme Roy !*[419] ».

Il continue avec ce texte à se placer du côté du symbole et de l'identité, puisqu'il annonce dès ses premières lignes ne pas avoir lu le texte de Roy – qui, n'était par ailleurs pas encore distribué sur l'ensemble du territoire indien. Il considère la lecture du texte comme « un

---

416 *« One more non-dalit messiah of dalits has finally arrived.*
To 'rescue' Dr Ambedkar from fanatic, identarian [sic] *dalits who refuse to see the larger picture, global conspiracies (…). Wonder what took her so long. Was expecting (this) since quite some time. Welcome! »*

417 Cette idée est clairement exprimée dans cette première sélection de texte, comme en témoigne l'extrait suivant : « *You chose her ONLY because her name will sell your books well, quite well actually and to sell yourself too. Nothing more. And in turn robbed off all the dalits, their movement's capital so cruelly, so mercilessly! »*

418 Précisément de 3552 caractères, espaces compris.

419 Dans le texte original : *« how long this will go on man, just how long ! », « and they are accusing me of wrongly calling you a messiah ! You are already a messiah, Ms Roy ! »*

piège », avant de poursuivre : « *Je me fiche de ce qu'elle a écrit au sujet d'Ambedkar ou de quoi que ce soit d'autre dans son essai.*[420] » (Anoop Kumar 2014). En fin de texte, il retourne de manière intéressante la notion de « Mahatma » contre l'essayiste, et dessine ainsi un parallèle entre la critique qu'elle fait de l'hypocrisie gandhienne et sa propre situation[421].
Je n'ai lu ces textes dans le détail qu'après l'avoir rencontré, et ne lui ai par conséquent posé aucune question précise à leur sujet au cours de l'après-midi que nous avons passée ensemble. Nous avons en revanche évoqué de façon plus générale l'affaire Arundhathi Roy, dont le cœur battant s'est exprimé au cours de mon premier terrain en Inde. Je n'avais lu que quelques articles sur le sujet avant d'aller la voir présenter son ouvrage au Habitat Center, un centre réputé de New-Delhi pour ses conférences et évènements culturels[422]. L'intérêt fondamental de cette controverse ne m'est apparu que plus tard et notre première conversation sur le sujet est donc restée ouverte, permettant *a posteriori* de faire se rencontrer les discours publiés en ligne marqués par un certain affect, et un discours tenu « à froid » plusieurs mois plus tard et sans liens requis avec les posts initiaux. Vivek m'a d'emblée fait remarquer, non sans une certaine fierté, qu'il a été le premier à « insulter » Roy, avant de poursuivre :

> « *Le problème avec Arundhati Roy est que c'est comme si elle était la seule à parler d'Ambedkar. Dès qu'elle parle, tout le monde, tous les médias vont lui donner de l'espace pour parler de ça… Alors qu'on nous refuse ce même accès depuis des décennies. C'est la même chose lorsque M.G [un anthropologue français] parle de « ghettoisation d'Ambedkar par les dalits », alors qu'on a essayé de parler de lui. J'ai commencé à parler des structures, puis ils ont pu voir ces structures à*

[420] Dans le texte original : *« I do not care what she has written on Ambedkar or on anything else she wrote about in her essay. »*
[421] C'est ainsi que nous lisons cet extrait : *« I am merely resisting your messiah status now being thrust on us. Just for the simple reason that it is more difficult to dislodge a messiah, a mahatma, than to create one. We spent some seven decades and enormous efforts in dislodging one, thrust on us quite forcefully, by others who also were as persuasive as you are today in claiming that it was only in our best interests. »*
[422] Je m'y suis rendue avec deux amis rencontrés plusieurs années auparavant, en 2009, alors qu'ils étudiaient à JNU. Leur appartenance religieuse ou de caste n'a jamais été un sujet, mais il semble a propos de préciser ici que tous deux sont issus d'une classe moyenne supérieure éduquée, l'un musulman, l'autre hindou d'une caste supérieure sans être brahmane ; qu'une fois sortis diplômés de JNU ils ont tenté sans succès les concours de la haute fonction publique indienne, avant de travailler finalement pour des ONG basées à Delhi. Tous deux lisent avec intérêt les livres de Roy et se sont rendus avec enthousiasme à cette présentation. Cette dernière s'est déroulée de façon calme et respectueuse, s'est achevée sur une courte séance de dédicace. Une seule question a été posée par un sympathisant dalit, lui-même étudiant à JNU, quant à la légitimité d'Arundhati Roy à s'exprimer au sujet d'Ambedkar et du sort des populations appartenant aux castes répertoriées.

l'œuvre, car les gens m'insultaient, me traitaient de xénophobe, de Dalit misogyne, etc. (…)

Initialement ça a été un choc, parce que les gens ne pensaient pas que l'on pouvait parler d'Arundhati Roy comme ça. Mais je ne parlais pas d'Arundhati en tant que personne, mais en tant que représentante d'un système, le système médiatique en particulier. (…)

Au bout du compte, elle ne fait que parler d'elle et de la façon dont elle a découvert Ambedkar. Elle ne parle pas des soixante dernières années de notre lutte. Nous avons écrit les noms de tout le monde, on les a aussi taggués dans les commentaires : tout s'est passé sur Facebook. (…)

J'ai alors utilisé Round Table India pour exprimer mes opinions parce que je sais que j'ai le contrôle sur ma plateforme. Mon public est différent et je sais comment toucher mon public, soit : les Dalits qui ont accès à internet et parlent anglais.[423] »

À plusieurs mois d'écart son discours, certes plus serein face à moi que lors de ses premières prises de paroles sur le site de Round Table India, demeure stable. Vivek s'en tient aux mêmes arguments. Il manifeste une conscience partielle, mais parlante de la réception de son discours diffusé sur ce qui est devenu la plateforme centrale de la technoélite dalit. Il s'adresse à un auditoire qu'il suppose conquis, un réseau encore récent qu'il faut solidifier. En miroir, Roy s'adresse à un public qui sans lui être automatiquement favorable, la reconnait toujours. Ces deux acteurs antagonistes se rejoignent ainsi dans leur appréhension du public qui est le leur, de la forme qui lui sied, avec un même objet de publicisation : le discours, la représentation et la place d'Ambedkar dans l'Histoire. Chacun, en prenant la parole sur des espaces qui font figure de ponts médiatiques entre espace public et contre-

[423] Traduction de l'extrait suivant : *« The problem with Arundhati Roy is that it is as if she were the only one talking about Ambedkar. As soon as she's talking, everyone, every media will give her space to talk about that… When we have been denied that same space for many decades. That is the same thing when M.G.* [cite ici un anthropologue français] *talks about « ghettoization of Ambedkar by the dalits », when we have been trying to talk about him. I started talking about structures and then they could see those structures at work, because people were abusing me, calling me a xenophobist, misogynistic dalit, etc. (…)*

It was initially a shock because people didn't think we could talk about Arundhati Roy like that. But I wasn't talking about Arundhati as a person, but as a system's representative (the media system especially). (…)

In the end, she is just talking about herself and how she has just discovered Ambedkar. She doesn't talk about the last sixty years of our struggle. We wrote all the names of every one, we tagged them in comments as well: it all happened on Facebook. (…)

I used Round Table India to express my views then because I know I have control over my platform. My audience is different and I know how to target my audience, that is: the dalits who have access to the internet and speak English. »

espace (représentés sur notre cartographie), s'expose à des attaques virulentes, qui ici s'expriment surtout en ligne.

Hors-ligne, le centre névralgique de l'agitation anti-Roy a été Hyderabad, sous l'impulsion d'Arun et de ses proches, en particulier sur les campus de l'Université d'Osmania et de l'Université Centrale de Hyderabad. Ils ont ainsi envisagé d'intervenir lors de la venue de Roy prévue début mars dans un centre de conférence de la ville. Cette idée a été relayée sur les réseaux sociaux numériques, au premier rang desquels Facebook.
Ainsi, au cours de la deuxième semaine du mois de mars 2014, plusieurs journaux ont évoqué cette visite, qui le 7 s'annonçait « tendue » dans les colonnes de the Hindu (the Hindu 2014), avant que son annulation soit finalement annoncée le 10 mars (Times of India 2014). Les articles favorables à Roy mentionnent des activistes radicaux, à l'instar de the Hindu qui dénonce la prise de position d'un « *groupe d'activistes dalits appelant à une interdiction du livre et ayant prévu des manifestations sur les lieux de sa présentation*[424] ». Une fois cet épisode passé, l'émoi au sein des rédactions se calme en particulier à partir du 15 mars 2014, à l'exception d'une publication notable, critique de l'essai de Roy par Gail Omvedt parue le 17 mai 2014 dans the Indian Express (Omvedt 2014). L'annonce de l'annulation a été accompagnée d'un communiqué de presse de la maison d'édition Navayana, signé par son fondateur et directeur S. Anand. Ce dernier a été repris par la majorité des grands journaux (dont le Times of India), ainsi que des sites d'informations visités par les élites urbaine, anglophones, la diaspora, et connus pour leur ligne éditoriale progressiste à l'instar de Scroll.in, qui citait la dénonciation par l'éditeur de ces « *débats acrimonieux qui ont eu lieu sans que beaucoup de gens aient pu le* [the Doctor and the Saint] *lire*[425] » (Vij 2014).

Lorsque nous avons évoqué ce sujet avec Arun, son discours a été sans équivoque :

> « *Dans un premier temps, Round Table est devenu hystérique contre Arundhati Roy. Même avant que le livre n'ait été écrit, ils avaient commencé. J'ai pensé à brûler le livre quand je l'ai lu. On a pensé qu'on devrait foutre en l'air Arundhati Roy publiquement. Elle n'est*

[424] Traduction de l'extrait suivant : *« section of dalit activists demanding a ban on the book and planning protests on the launch venues ».*
[425] Traduction de l'extrait suivant : *« acrimonious debates [that] have been taking place without many people getting a chance to read it [the Doctor and the Saint] ».*

pas venue à Hyderabad, nous lui avons donc envoyé des questions, et lorsqu'elle a répondu elle a été très castéiste.[426] »

Les paroles violentes d'Arun font en quelque sorte partie de son « personnage » et de la mise en scène d'une sensibilité épidermique à ce sujet. S'il fait peu de doute que les échanges hors-ligne auxquels il a participé ont été agités, aucune mise en ligne sur sa chaine n'a rejoint un tel degré de violence. Il mentionne en revanche une étape importante de cette chronologie : un court échange épistolaire entre Arundhati Roy, et lui-même. C'est à son initiative qu'une lettre ouverte adressée à Roy a été publiée sur Round Table India le 15 mars 2014 (Dalit Camera 2014), avec comme objectif de répondre aux articles de presse des jours précédents, qu'il qualifie dès les premières lignes de « *fausse propagande* »[427].
Après avoir affirmé que *"les médias de masse continuent de faire preuve d'un manque terrible de connaissance ou de respect vis-à-vis du Dr Ambedkar*[428] *»*, il développe un texte en douze points, commentaires et questions (souvent peu ouvertes) directement adressés à Roy. Tous tendent à souligner son manque de connaissance, et plus grave encore son manque de légitimité pour parler de ce sujet, comme en témoigne l'extrait suivant :

« *6. Ma principale critique est que vous avez été injuste envers le texte d'Ambedkar et en fait, fourni un cadre susceptible de déboucher sur une mauvaise lecture d'Ambedkar sur de nombreux points ?*
7. Avez-vous le sentiment d'être une autorité (aux vues de votre recherche ou de votre engagement dans les politiques dalits) au sujet d'Ambedkar, et avoir de ce fait la compétence pour évaluer la position d'Ambedkar sur le capitalisme, les Adivasis, le Brahmanisme, la caste, etc. ?
8. Comment pouvez-vous justifier vos critiques d'Ambedkar sans vous être historiquement impliquée dans ses écrits et pratiques ? Comment pouvez-vous aboutir aux visions d'Ambedkar au sujet du Capitalisme et des Adivasis simplement en ayant lu Annihilation of Caste ? Ne pensez-

[426] Traduction de l'extrait suivant : *« In a first phase, Round Table went crazy against Arundhati Roy. Even before the book was written, they started. I thought of burning the book when I read it. We thought we should screw Arundhati Roy publicly. She didn't come to Hyderabad, so we sent her questions, and when she answered she was very casteist. »*
[427] « false propaganda » dans le texte original.
[428] Traduction de la locution suivante : *"the mainstream media continues to display an abominable lack of knowledge or respect for Dr Ambedkar*".

vous pas qu'il y a quelque chose de fondamentalement erroné dans cette approche ?

9. Êtes-vous consciente que le paradigme qui consiste à représenter Ambedkar aux côtés de Gandhi est une stratégie de lecture de l'élite et des hautes castes ? [429] »

Les questions se rapprochent plus d'une série de remises en cause personnelles. Quant au cœur de la critique, elle repose de façon manifeste sur l'idée sous-jacente qu'il existe une hiérarchie des voix légitimes pour parler d'un texte comme Annihilation of Caste, et qui à défaut d'une appartenance ascriptive aux castes répertoriées, repose *a minima* sur la force et la durée de son engagement au sein du mouvement dalit. Quant au point n°9, il rejoint notre réflexion précédente au sujet du public visé par « *the Doctor and the Saint* ».

Le jour suivant, le site Round Table India a publié la réponse de Roy, s'imposant un peu plus comme l'interface entre les deux espaces. L'essayiste y souligne l'acrimonie du débat et condamne l'utilisation d'internet comme une *« machine à déverser des insultes*[430] *»* (Roy 2014b). Après avoir désigné la « représentation » comme un enjeu classique au sein des mouvements pour la reconnaissance, elle souligne l'importance d'être prudent face à toute forme d'essentialisation. Elle utilise, pour étayer ses arguments, des références et citations d'Ambedkar, comme cet extrait de la préface à l'édition de 1937 d'Annihilation of Caste, qui rappelle que ce texte était en premier lieu destiné à un public de hautes-castes : « *le discours que j'ai préparé pour le Jat-Pak-Todak Mandal de Lahore a été reçu d'une façon incroyablement chaleureuse par le public hindou pour qui il était en premier lieu destiné.*[431] »

Son argument majeur est résumé dans cette phrase, qui apparaît dans le quatrième paragraphe de son texte :

---

[429] Traduction de l'extrait suivant (les majuscules et tournures de phrases ont été respectées) : *« 6. My strong criticism is that you have done injustice to Ambedkar's text and in fact, provided scope for misreading Ambedkar on many issues?*
7. Do you feel that you are an authority (in terms of your research or involvement in Dalit politics) on Ambedkar and therefore, you are competent to assess Ambedkar's position on capitalism, Adivasis, Brahmanism, caste etc?
8. How can you justify your criticisms of Ambedkar without engaging with his writings and practice in a historical manner? How can you arrive at Ambedkar's views on Capitalism and Adivasis by reading just Annihilation of Caste? Don't you think there is something fundamentally wrong with this approach?
9. Are you aware that the paradigm of representing Ambedkar along with Gandhi is a reading strategy of the elite and upper castes? »

[430] Dans le texte, « insult machine ».

[431] Traduction de la phrase suivante : *"the speech prepared by me for the Jat-Pak-Todak Mandal of Lahore has had an astonishingly warm reception from the Hindu public for whom it was primarily intended."*

> « *Si votre plaidoyer consiste à démontrer qu'un Dalit serait capable d'offrir au monde une description plus juste de l'expérience vécue d'un Dalit, je suis d'accord avec vous. Si vous plaidez pour que seuls les Dalits puissent écrire une introduction au sujet d'Ambedkar, alors je dois être en désaccord avec vous. Que se passerait-il si demain, les banias Gujarati disent qu'eux seuls peuvent écrire au sujet de Gandhi ? Ou si les Mahars disent que leur compréhension d'Ambedkar est plus authentique et plus radicale que celle des autres Dalits ?*[432] »

Cette réponse replace et redéfinit les termes de la confrontation, en rappelant la distinction fondamentale entre l'expérience vécue par des individus au sein d'une communauté qui n'appartient qu'à eux, et la pensée d'un intellectuel qui appartient à tous, impliquant discours et critiques à son sujet.

À l'issue de cet échange, chaque partie a campé sur ses positions. L'essentiel de la discussion s'est poursuivie sur les espaces investis par les membres de la technoélite, en premier lieu desquels Round Table India. Quinze articles consacrés au sujet y ont été publiés au cours du seul mois de mars 2014, et plus de trente articles jusqu'à la fin de l'année 2015. De nouveaux auteurs ont participé, les thèmes et critiques énoncés sont restés les mêmes : certains dénonçant une *« moquerie »* à l'égard d'Ambedkar et son œuvre (Mane 2015), d'autres concluant à l'impossibilité *« d'exclure d'une pensée son narrateur »* dans une société de castes (Somwanshi 2015), ou allant jusqu'à évoquer une *« colonisation d'Ambedkar »* (Round Table India 2015). Cette expression apparaît dans un article signé collectivement par plusieurs collaborateurs de la plateforme, à l'occasion d'une annonce importante et qui clôt la chronologie de ce cas : celle de l'une des présentations publiques du livre Hatred in the Belly, *politics behind the appropriation of Dr Ambedkar's writings* (Ambedkar Age Collective 2015). À la fin de notre entretien, Mehul avait déjà évoqué ce projet, revenant sur la trajectoire singulière de la controverse autour de *« the Doctor and the Saint »* :

[432] Traduction du texte suivant : *« If it is your case that a Dalit would be able to give the world a more accurate description of the lived experience of being Dalit, I agree with you. If it is your case that only Dalits can write an introduction about Ambedkar, then I must disagree with you. What if tomorrow Gujarati banias say only they can write about Gandhi? Or Mahars say that their understanding of Ambedkar is more authentic and more radical than that of other Dalits? ».*

« Le premier enjeu se situe au niveau des intentions… et l'hégémonie qu'elle [Arundhati Roy] *représente. Désormais Ambedkar est montré comme étant présenté par Arundhati Roy… et même 99% de ceux qui sont cités sont issus des castes supérieures et des Brahmanes… et tu sais ce qu'on veut dire c'est… Tu essaies de représenter une classe opprimée, puis tu parles de leur point de vue… Si tu parles d'Ambedkar et tu veux comprendre ses points de vue… Ambedkar lui-même a cité Kabîr, il a cité Buddha, il a cité Ravidas, toutes ces personnalités formidables, et dans tous les coins du monde ils sont aimés. Ambedkar n'est pas sorti de nulle part… Ambedkar est né dans un certain environnement, sur un certain terreau rendu fertile par tous ces gens. Alors d'où viennent donc tous ces hautes-castes ? Pour discréditer Bouddha… pour discréditer Kabîr… pour discréditer Tukaran*[433] *… pour discréditer les révolutionnaires anti-castes de tout bord.*

Alors ça s'est produit hors-ligne… puis cela s'est répandu en ligne… et c'est un cas rare… des gens de tous les continents ont écrit à ce sujet. Nous n'avons même pas fini de tout publier. Nous mettrons tout dans un livre.[434] *»*

D'abord, il y a le nœud d'un quiproquo fondamental autour de la définition même des termes de la controverse. De fait, Roy ne prétend pas représenter les populations dalits ; elle dit souhaiter promouvoir Annihilation of Caste auprès d'un public de néophytes, urbains, de hautes castes / classe. De la même façon en 1936, Ambedkar n'annonçait pas représenter les populations dalits, mais défendre leurs droits et avec eux l'intérêt général : celui d'une révolution copernicienne indispensable à toute réforme de fond de la société indienne. Or, le temps de la voir presque disparaître dans un espace public trop concentré sur d'autres pans de son histoire, la parole d'Ambedkar est depuis devenue une presqu'île à valeur de refuge pour le mouvement dalit.

---

433 Kabir, Tukaran et Ravidas sont des poètes mystiques, figures de la littérature classique, musulmans ou de basses castes (Ravidas était un tanneur issu de la caste des chamaars) réformateurs religieux et connus pour leurs critiques du système de castes.

434 Traduction de l'extrait suivant : *« The primary issue is about the agenda… and the hegemony she [Roy] represents. Now Ambedkar is presented as being introduced by Arundhati Roy… and even 99% of those who are quoted are from upper castes and Brahmins… and you know what we want to say is… You try to represent an oppressed class, then you speak from their point of view… If you speak of Ambedkar and you want to understand his views… Ambedkar himself quoted Kabeer, he quoted the Buddha, he quoted Ravidas, all these are magnificient personnalities, and in all parts of the world they will be loved. Ambedkar was not born in isolation… Ambedkar was born in a certain environment, in a certain kind of soil that had been fertilized by all these people. So where do these upper castes come from? To discredit Buddha… to discredit Kabeer… to discredit Tukaran… to discredit every other kind of anti caste revolutionnary.*
So it happened offline…and then it spread online…and this is a rare case… People from all continents have written about that. We haven't even finished yet to publish everything. We will put it all in a book. »

Ensuite, il y a de façon plus matérielle la publication de cet ouvrage, un recueil d'articles publiés en ligne sur le site et pour lequel les fondateurs du site Round Table India se sont lancés dans un exercice d'autoédition avec la mise sur pied d'une maison, *« The Shared Mirror Edition ».* Le livre est signé de la plume du « Ambedkar Age Collective », qui regroupe les contributeurs réguliers du blog, tous membres actifs de la communauté militante dalit en ligne. À sa sortie à la fin de l'année 2015, plusieurs présentations du livre ont été publicisées sur le site, jusqu'en février 2016 et la présentation de l'ouvrage à Kolkata.

Dérouler les grandes étapes de cette controverse et ses arguments les plus saillants nous a permis d'aboutir à une cartographie de ses dynamiques et enjeux.

3) Cartographie de la controverse

Au cœur de la controverse se trouve donc un enjeu majeur pour les activistes médiatiques et culturels du mouvement dalit : la transmission de la parole d'Ambedkar, perçue comme pilier de leur capital culturel. Qui a le droit de la porter ? De quelle manière ? Or, les extraits de textes et d'entretiens sont parlants : Ambedkar et sa parole se sont ici substitués dans le discours des acteurs membres de la technoélite au mouvement, voire de façon plus large aux communautés membres des castes répertoriées. Ce qui est reproché à Roy est de reproduire la domination qu'elle prétend dénoncer : en privant d'une voix ces populations, en parlant pour eux sans connaître leur condition, en prenant une place qui aurait pu être occupée par un intellectuel dalit. Il est intéressant de relever cette substitution, car si elle contribue à brouiller de prime abord les enjeux de la controverse, elle propose une nouvelle profondeur à la lecture de sa cartographie.

Plusieurs institutions et groupes d'acteurs qui appartiennent à l'espace public dominant ou au contre-espace communautaire influent sur les modes de transmission de la parole d'Ambedkar, la représentation du mouvement dalit et des populations qui appartiennent aux castes répertoriées. L'ensemble de la trajectoire médiatique récente du mouvement dalit est ici condensé ; impulsé par ses élites dont une poignée se trouve désormais à l'interface entre ces deux espaces *(voir schéma 6)*.

La technoélite dalit est loin d'être isolée. Ses liens avec l'espace public indien (alimentation des médias de masse, communication avec les intellectuels proches des sphères de pouvoir, action sur la représentation du mouvement et des discours attenants) sont le fait de quelques

profils moteurs que nous avons désignés comme les porte-paroles émergents de cette fraction du mouvement.

La controverse déclenchée par la publicisation de *« the Doctor and the Saint »* permet de mettre en relief une fracture fondamentale au sein du contre-public dalit, entre deux voies irréconciliables que l'on retrouve au sein de nombreux publics subalternes : promouvoir une cause ou faire entendre une voix.

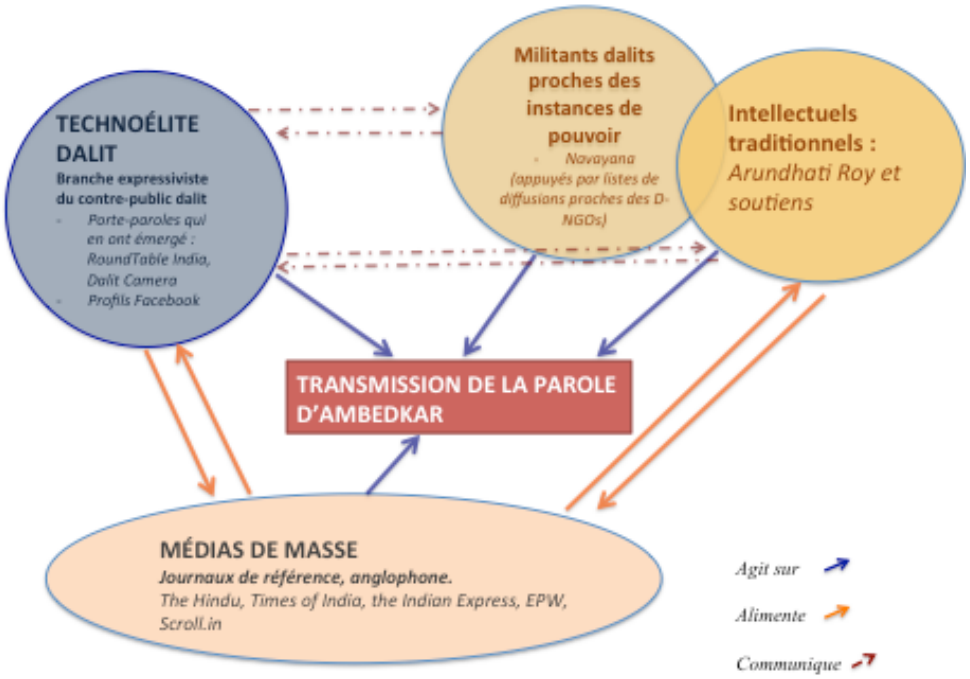
Schéma 6 : cartographie de la controverse autour de "the Doctor and the Saint" et la parole d'Ambedkar

Cette représentation schématique vise à appréhender les acteurs de la controverse, les dynamiques dans lesquelles ils s'inscrivent, et qu'ils nourrissent. En voici la grille de lecture :

« Agit sur » : sont ainsi désignés les actions directes sur la façon dont les pensées d'Ambedkar sont transmises. Les acteurs présents en proposent des traductions différentes : il s'agit du mouvement qui est à l'origine de la controverse. Les mêmes agents contribuent à définir plus largement les modes de représentation du mouvement dalit et de ses enjeux dans l'espace public.

« Alimente » : ces liens permettent de mettre en avant la place centrale des médias de masse comme interfaces entre deux pôles opposés : intellectuels et agents proches des instances de pouvoir, et élite d'un mouvement subalterne. Ils sont ici désignés comme les principaux lieux de rencontre pour les différents traducteurs de la pensée d'Ambedkar, qui alimentent leurs colonnes de façon directe (par des citations, des interrogations, des prises de parole spontanées de type « tribunes ») ou indirecte (commentaires de texte, éditoriaux, critiques).

« Communique » : cette communication directe entre parties prenantes de la controverse suit des degrés variables de formalité et de publicité – des discussions en face à face dans des cafés entre membres du contre-public dalit fractionné, à l'échange épistolaire entre Arundhati Roy et Arun.



III. Promouvoir une cause ou faire entendre une voix ? L'aporie des porte-paroles subalternes

Ce dont témoigne cette controverse nous permet de mettre des mots sur la volonté de distanciation, voire le malaise énoncé en début de chapitre. Il est d'autant plus aigu pour les militants que les enjeux de leur mouvement sont à rapprocher des luttes pour la reconnaissance définies par Olivier Voirol comme *« les combats des groupes minoritaires qui subissent une situation d'exclusion ou dont l'identité, les pratiques ou la culture sont menacées »* (Fillieule, Mathieu et Péchu (eds.) 2009, p. 327). Ce principe de « reconnaissance » a été étudié sous plusieurs aspects. Une vision critique en a été développée par Pierre Bourdieu qui y voyait un mode d'enfermement des agents dans leur domination (Bourdieu 1972). Le primat symbolique de la caste dans le discours tenu par les différents acteurs mobilisés suite à la parution de *the Doctor and the Saint* pose en effet une importante question : celle de ce qu'implique le retournement de stigmate pour ces militants. Ne s'agit-il pas d'une façon de cloisonner à nouveau les populations dalits, qu'ils souhaitent défendre et représenter ?

Au cœur de leur lutte et des arguments avancés par l'ensemble des militants au cours de ces quelques mois se trouve plutôt la vision positive, entre autres exprimée par Axel Honneth, d'une reconnaissance qui serait une forme d'estime sociale, résultat d'une transformation des appréciations collectives préalablement attachées à un statut (Honneth 1992). C'est autour de cette volonté de reconnaissance que se sont cristallisées les tensions au sein du contre-public dalit. De fait, l'ensemble des acteurs qui se sont affrontés alors, a participé à la revendication d'une différence au nom d'un principe de pluralité, dont le non-respect correspondrait à une forme d'oppression (Taylor 1994).

Dans ce dernier mouvement, nous allons d'abord revenir sur l'analyse de la scène hégémonique sur laquelle ces agents évoluent, partagée par l'ensemble de l'élite militante dalit – et plus largement, indienne. Puis, nous appréhenderons les deux visions antagonistes qui y cohabitent, au service d'une même lutte pour la reconnaissance. Les agents peuvent en effet estimer que la pluralité est permise par la représentation quelle qu'elle soit d'un discours minoritaire ou hétérodoxe au sein de l'espace public ; au contraire ils peuvent la juger inatteignable du fait même des modalités d'existence au sein de l'espace public qui

impliquent parfois de s'appuyer sur des institutions ou des personnalités non représentatives, et du cadrage des modalités d'expression qui en découle.

A. La reconnaissance du cadre hégémonique dans lequel ils se situent

La reconnaissance du cadre hégémonique dans lequel évolue le contre-public dalit suit trois axes.

Le premier concerne le rapport aux institutions de l'espace public dominant, dont les grands journaux au sein desquels les militants ont noté un changement à la marge dans le traitement éditorial de leur cause, corrélé à l'évolution démographique de leur lectorat. *« Donner une voix à ceux qui n'en ont pas »* a été l'objectif affiché par la totalité des militants rencontrés sur le terrain. Or, derrière cette volonté s'affirme une critique construite et verbalisée du monde médiatique indien et de la façon dont les dalits y sont représentés, le plus souvent de façon victimaire (*voir chapitre 4*). Cette controverse nous amène à constater que les dalits ne sont plus seulement enfermés dans cette position, puisque c'est une approche intellectuelle et historique de leur combat qui a été privilégiée à travers la discussion de l'apport d'Ambedkar et de sa transmission. L'action collective menée en ligne et la prise de parole critique organisée par les militants expressivistes – avec un rôle prépondérant de la plateforme Round Table India - ont donc débouché sur leur inclusion dans un débat contradictoire. Il s'agit d'une forme de reconnaissance par certaines des institutions les plus influentes de l'espace public indien, qui s'inscrit dans une dynamique plus large d'inclusion, et que relevait Sharath, médiactiviste influent de trente-sept ans vivant à Hyderabad lorsqu'il évoquait le changement de traitement de ces textes par certains des plus grands journaux régionaux :

> « *Mes papiers ont été publiés dans des médias mainstream (the Andhra Jyothi, Warha)* [deux journaux à grand tirage en langue Telougou], *parce qu'ils ne peuvent pas éviter le public dalit aujourd'hui. À présent, des journaux importants les publieraient, mais ils ne veulent pas changer la hiérarchie de castes. Ils ont publié mes articles parce qu'il*

s'agit d'un débat… et la presse anglaise publiera toujours des choses sur les dalits écrites par des non-dalits.[435] »

Cette citation relie ainsi le poids accru du lectorat appartenant aux castes répertoriées (qui augmente par ailleurs dans le même temps que l'élite militante du mouvement) et l'inclusion récente des discours dalits dans la presse *mainstream*. La seconde partie de son raisonnement nous rappelle cependant qu'aux yeux de ces activistes médiatiques le problème de la représentation demeure, du fait du quasi monopole des voix publiques par les représentants d'un système hégémonique castiste.

Cela rejoint le deuxième axe critique, qui s'appuie sur la difficile intégration à une structure sociale marquée par une « hégémonie brahmanique », impliquant de la part des militants dalits la mise en place d'une forme culturelle d'action. Dans de nombreux entretiens, la référence à l'idée d'une organisation hégémonique de la société indienne a en effet été faite. Plusieurs militants étudiants rencontrés sur les campus, lors de groupes de discussion, l'ont clairement verbalisée. Nous pouvons évoquer Mani, qui avant de revenir sur les liens forts qu'il entretient avec Dalit Camera s'exprimait ainsi :

« *L'Inde est une hégémonie culturelle issue du système brahmanique. Des gens ont dû abandonner leur culture et leur éducation, tout. Mon but est d'inverser la tendance*.[436] »

Poète auteur de chants militants, musicien, principal organisateur du Beef Eating Festival, il défend un point de vue particulier, dans lequel la valorisation de l'identité de caste est nécessaire au retournement du stigmate qu'elle appose sur les individus par leur naissance. Mais la notion de culture est aussi apparue comme particulièrement importante dans les discours étudiants portés par les membres du JNU-D Union, notamment lors de groupes de discussion. Tous se sont ainsi présentés, voire définis, comme des « activistes culturels »[437].

---

[435] Traduction de l'extrait suivant : *« my papers were published in mainstream media (the Andhra Jyothi, Warha), because they can't avoid the dalit audience now. Now, big newspapers would publish, but they don't want to change the caste hierarchy. They published my articles because it is a debate… and the English press will always publish things about dalits written by non-dalits. »* Notons l'emploi du terme "English" pour designer la presse anglophone.

[436] Entretien réalisé sur le campus de l'Université d'Osmania, à Hyderabad, le 15 décembre 2014. Traduction de l'extrait suivant : *« India is a cultural hegemony of the brahminical system. People had to abandon their culture and education, everything. My aim is to reverse the trend. »*

[437] Je notais ainsi en remarque liminaire à la retranscription du groupe de discussion qui eu lieu dans l'une des chambres des dortoirs étudiants du campus de JNU le 29 octobre 2014 que « *Tous les membres de UDSF se définissent comme des « cultural activists ».*

La définition que donne Gramsci de l'hégémonie dans ses Carnets de Prison sous-tend l'importance primordiale de la culture dans cette forme de domination qui repose sur *« la combinaison de la force et du consentement qui s'équilibrent de façon variable, sans que la force l'emporte par trop sur le consentement, voire en cherchant à obtenir que la force apparaisse appuyée sur le consentement de la majorité. »* (Gramsci 2012, p. 234).

Dans cette construction il importe de maitriser certains codes, comme en atteste le troisième point, primordial, évoqué par les militants. Mener une action culturelle en Inde implique de franchir une barrière cruciale : celle de la langue et en particulier de l'anglais, langue véhiculaire qui s'est imposée comme celle des élites depuis le British Raj. Lors d'une conversation entre jeunes syndicalistes, l'un d'entre eux expliquait :

> « *Nous devons briser la barrière de la langue. Nous pouvons imposer l'anglais et alors les Dalits pourront améliorer leur condition. En appartenant à une société hégémonique, nous avons besoin de briser la barrière de la langue* » et un autre de renchérir aussitôt, d'une voix incertaine : « *je fais des traductions avec Google, Microsoft et Indic Software, ça aide beaucoup*[438] *».*

De fait, plusieurs étudiants rencontrés n'ont pas suivi leur scolarité dans des écoles anglophones, au contraire de la majorité de ceux issus des classes moyennes, urbaines, qui intègrent ces grandes universités. Ils ne perçoivent pas seulement la maitrise de la langue anglaise comme un marqueur de distinction dans les cercles universitaires, mais aussi comme le ticket d'entrée sur la scène militante indienne ; celui qui permet de jouer à armes égales avec leurs opposants idéologiques. Outre les échanges facilités entre membres de la technoélite dalit dispersée géographiquement, l'anglais s'impose donc comme le juste véhicule pour des paroles contre-hégémoniques. La rédaction essentiellement anglophone du site Round Table India a ainsi facilité les citations et les reprises dans les journaux nationaux lors de la controverse autour de *« the Doctor and the Saint »*[439]. Mehul, en tant que fondateur et administrateur du site Round Table India désignait par ailleurs Arundhati Roy

[438] Groupe de discussion organisé le 29 octobre 2014 sur le campus de JNU. Traduction des extraits suivants : *« We have to break the language barrier. We can impose English and then the Dalits can improve their situation. Being part of a hegemonic society, we need to break the language barrier »* et *« I use translations through Google, Microsoft and Indic Software, that helps a lot. »*

[439] De la même façon que, plus largement, cela a contribué à l'imposer comme une source de référence pour les grands journaux.

comme représentante de l'hégémonie brahmanique en place, tout en se défendant de faire de son appartenance de caste le problème[440]. Il expliquait ainsi, définissant en creux son propre rôle :

> *« Tout le monde peut écrire, noir, brun, blanc ou de toute autre race, ou de n'importe quelle autre caste mais la perspective est importante. Et deuxièmement l'idée d'effaçage et d'appropriation est importante.*[441] »

Cette citation est intéressante car elle ajoute aux critères de légitimité des locuteurs « l'intention » derrière leurs mots. Celle de Roy, serait ainsi de servir et représenter le système hégémonique en place en s'appropriant le discours d'Ambedkar, ce que Mehul assimile ici à un gommage de l'espace public et de l'imaginaire collectif.

Suivant cette reconnaissance par les militants de leur intégration à un système hégémonique, la cartographie de la controverse autour de l'édition de *« the Doctor and the Saint »* peut être traduite en termes gramsciens. Suivant la formation triadique classique des controverses, qui place en position tierce le public (« l'opinion ») s'opposent deux pans du contre-public dalit : d'un côté les soutiens de la maison d'édition Navayana, qui constituent un groupe d'*intellectuels organiques* assumés, proches *d'intellectuels traditionnels* qu'à l'instar d'Arundhati Roy ils n'hésitent pas à approcher ; de l'autre, ceux qui se vivent comme les représentants directs des populations subalternes. Tous appartiennent à l'élite d'un même contre-public. Tous reconnaissent la dimension hégémonique de la société dans laquelle ils promeuvent leurs discours, et déploient leurs actions : culture, représentation et visibilité y deviennent autant d'instruments de la domination et de la lutte. Pourtant leurs solutions s'opposent. Plus que les jalons d'un débat théorique, l'opposition entre « promouvoir une cause » et « porter une voix » constitue une ligne de fracture entre deux camps irréconciliables, en même temps que le souffle d'une dynamique vitale au sein de cette arène.

La publication du texte de Roy s'impose ici comme le point d'orgue de la démonstration du rôle d'internet comme catalyseur d'actions collectives, d'institutionnalisation des discours et

[440] Il répéta ainsi à plusieurs reprises lors de notre entretien que *« her caste is not an issue »*.
[441] Entretien réalisé le 16 décembre 2014, dans sa maison de Hyderabad. Traduction de l'extrait suivant : *« Anyone can write, black, brown, white, or any other race, or any other caste but the perspective is important. And secondly the idea of erasure and of appropriation is important.»*

de caisses de résonnance pour l'élite des contre-publics subalternes. De plus, la controverse qui a suivi se fait le révélateur d'une dichotomie primordiale au sein du contre-public dalit, et cristallisée autour de cette hiérarchisation des voix. Deux prismes idéologiques s'opposent: porter la parole de populations marginalisées auprès des instances de pouvoir en privilégiant la cause sur la voix, ou faire de la voix et de ses porteurs la cause principale de la lutte.

B. Promouvoir une cause : assumer sa position d'intellectuel organique

D'après Gramsci, les affrontements et alliances qui se nouent entre les classes sociales s'organisent sur le terrain de la politique et de l'idéologie. Si dans son discours, la force objective de classe est déterminée par l'économie, il faut ajouter dans le cadre d'une société de castes le poids du capital symbolique assis sur des préceptes religieux. Chaque ordre politique, chaque société a une idéologie hégémonique qui fournit un langage commun, des discours, des représentations normatives partagés par les acteurs en lutte. Le plus souvent, l'interprétation et l'appropriation du système idéologique s'imposent comme les premiers enjeux de la lutte. La société civile et l'espace public indiens sont ici les terrains centraux de la construction et de la contestation des représentations et de la violence symbolique de caste. Or, les figures de proue de la technoélite dalit n'assument pas toutes leur fonction de la même façon. Toutes en effet, ne se reconnaissent pas dans la figure de ceux que Gramsci a désigné comme des « *intellectuels organiques* ».

La logique gramscienne est la suivante : l'organisation de la culture est « organiquement » liée au pouvoir dominant, et ses pièces maitresses comptent les intellectuels dont le rôle dans le monde social importe autant que le discours qu'ils produisent. Ils s'imposent comme des producteurs de « sens commun », et leur engagement auprès des groupes dominés contribue à déconstruire celui produit par les catégories dominantes. Un groupe dominé a besoin d'intellectuels qui leur sont organiquement liés, pour *« développer son bon sens au sein même du sens commun »* (Burawoy 2012). Ainsi, aux « intellectuels traditionnels » qui se pensent comme appartenant à une classe distincte, il oppose les « intellectuels organiques » que génère chaque classe par l'origine ou la force de l'expérience. La fonction de ces derniers est d'exprimer, de rendre visibles les expériences que les masses, les *bahujans* et les membres des castes répertoriées, ne peuvent exprimer par eux-mêmes ; ils contribuent ainsi à un changement de paradigme culturel qui aura un écho sur le destin politique de la société

dans son entier (Gramsci 1978). Ambedkar représente la quintessence de l'intellectuel organique[442]. Quelle autre portée pour Annihilation of Caste, discours jugé trop outrancier pour les notables de haute caste à qui il était adressé, que de faire vaciller le « sens commun » issu d'une hégémonie de haute classe et de haute caste ?

La figure d'Ambedkar comme intellectuel organique est non seulement reconnue par les observateurs du mouvement, mais intégrée comme un modèle de vie par les membres des castes répertoriées dont la trajectoire personnelle suit celle d'une importante ascension sociale. Nicolas Jaoul (Jaoul 2004), ou encore Jules Naudet dans son travail sur l'élite issue de ces populations (qu'il entend comme les membres des hautes administrations, professions libérales, ingénieurs, universitaires) ont montré l'importance dans l'éthos de mobilité dalit de la reconnaissance d'une dette contractée envers la société (Naudet 2012). Naudet présente ainsi la façon dont ces personnes maintiennent des liens forts avec leur groupe d'origine, dans l'optique de « rendre à la société » ce qu'elle leur a donné *(« to payback to society »)*, ne relevant de ce fait presqu'aucun malaise lié à leur changement de statut parmi les membres de son panel. Au cours de mon terrain, ceux qui correspondent le plus à cette description sont les agents investis dans le militantisme par projet des organisations non-gouvernementales, ainsi que quelques figures universitaires installées : urbains depuis plusieurs années, gagnant confortablement leur vie, habitués dans leur cadre professionnel à coopérer avec les grands corps de la société civile. Interrogés sur la démarche de Navayana, ils ont globalement manifesté de la sympathie à l'égard de ce projet de réédition. Un proche de longue date de la NCDHR (déjà présent à la conférence de Durban en 2001) proposa même de m'accompagner à une présentation du texte par Arundhati Roy, dont il aurait pu avoir le contact par un ami. Tous ont tendu à considérer S. Anand et sa maison d'édition comme des appuis de taille.

De fait, contrairement à ce qui a pu émerger au cours de conversations avec des membres irrités de la technoélite qui dénonçaient l'outrecuidance de cette *« soit-disant maison d'édition dalit »*, le jeune éditeur ne prétend pas s'exprimer au nom de ces populations. Dans

[442] La catégorisation que nous avons opérée d'Arundhati Roy en la plaçant dans le camp des « intellectuels traditionnels » peut prêter à discussion. Son engagement auprès de différentes causes (du Kashmir, au mouvement dalit, en passant par les populations tribales) et ses prises de paroles pour lesquelles elle a parfois été très vivement attaquée, ont de fait pu contribuer à faire évoluer le sens commun au sein de la société indienne. Or, la variété des causes qu'elle a embrassées, pour en tirer des nombreux essais, éditoriaux et conférences, la place plus dans le champ des idées (formulées à l'encontre des instances de pouvoir) que dans celui de l'action (suivie auprès d'une catégorie de population). Cette distinction a présidé à notre choix.

un ancien article publié en ligne intitulé « *On claiming dalit subjectivity* » il prenait ainsi la peine de se définir en creux, à l'aune de ce que désigne selon lui le terme dalit - *« non une caste, mais une subjectivité anti-caste*[443] *»* dont seuls ceux ayant du subir le stigmate de l'intouchabilité peuvent se prévaloir, et d'offrir en guise de conclusion une paraphrase d'Ambedkar, suggérant de s'appliquer plutôt à transformer les « *hindous touchables*[444] » (Anand 2006). Il se présentait comme une sorte d'allié objectif, un Brahmane bien introduit dans les cercles d'influence et prêt à s'atteler à la tâche ardue de la transformation de l'état d'esprit brahmanique. Par ailleurs, son expérience de journaliste (pour différents titres dont le magazine Outlook et le site Tehelka) lui donne accès à un réseau ainsi qu'une certaine maitrise du sens de la formule, comme lorsqu'il se présentait au site First Post comme un *« anticaste junkie »* (Pal 2013). Ancien bénéficiaire d'un financement de l'ONG Ashoka qui se concentre sur les « acteurs de changement », son projet était ainsi résumé sur le site de l'organisation : *« S. Anand veut changer la façon dont les médias mainstream en Inde représentent la caste, une institution sociale fondamentale, mais dont l'injustice inhérente est rarement défiée ou même discutée en public. Son but est de construire un consensus autour de la nécessaire abolition de la caste*[445] *»* (Ashoka 2008). On retrouve ici le but annoncé de sa maison d'édition, dont la visée éditoriale est de distiller une perspective anticaste dans le milieu des médias mainstream. Aller chercher Arundhati Roy revient dans cette logique à représenter l'intérêt bien entendu des castes répertoriées et de l'ensemble de la société indienne : à l'échelle culturelle des piliers de production hégémonique.

La forte contestation de cette figure par des membres influents de la technoélite mérite d'être interrogée. Elle a reposé sur la crainte d'une réification des groupes dominés, qui les empêche de dire eux-mêmes leur expérience. Cependant, par leur façon d'investir les espaces numériques, dans le contenu qu'ils promeuvent et le format qu'ils lui assignent, ceux pour qui « porter une voix » revêt une importance fondamentale n'ont pourtant pas la même façon de donner la parole aux subalternes. Le déploiement sur les espaces en ligne et grâce aux outils sociotechniques du web de la controverse autour du texte de Roy, ne révèle pas seulement la fracture entre « intellectuels organiques » et les autres au sein du contre-

[443] Dans le texte d'origine : « dalit is not a caste but an anti-caste subjectivity ».
[444] Dans le texte d'origine: « Let us do something to change the Touchable Hindu ».
[445] Traduction de l'extrait suivant : « S. *Anand wants to change the way India's maintream media portray caste, a fundamental social institution, but one whose inherent injustice is seldom challenged or even discussed in public. His goal is to build consensus that caste must be abolished.* »

public dalit. Elle offre un terrain d'observation unique des voies irréconciliables et questions insolubles de ceux qui veulent faire parler les masses.

C. Porter une voix : laisser les subalternes parler ?

C'est avec l'ambition de laisser une place à l'expression directe des subalternes que les premiers membres de la technoélite dalit ont investi les espaces numériques, ce qui leur a permis d'organiser et de favoriser les prises de paroles à l'intérieur d'une communauté militante éparse. Ils ont adapté leurs plateformes et utilisé les outils sociotechniques du web de façon à promouvoir un discours jusqu'alors inaudible. Le gain de visibilité des personnalités nodales du réseau est le fruit d'une dynamique interne *(voir chapitre 5)*, et l'ambition idéologique de la technoélite dalit est *a priori* servie par ses modes d'investissement des outils sociotechniques. Dans cette optique, la voix se confond avec la cause et ne pas reconnaître cet état de fait revient à aller dans le sens du système hégémonique en place. Leur colère face à la parution du texte d'Arundhati Roy se concentre sur ce point : faire parler une intellectuelle traditionnelle de haute caste alors qu'il existe des universitaires dalits, connaisseurs du texte, est une aberration qui réaffirme la hiérarchie des voix légitimes en miroir de laquelle s'est constitué leur contre-espace.

Leur réflexion, leur mobilisation et leur critique se concentrent sur la figure du locuteur. On voit ici que la controverse autour de cette nouvelle édition s'est construite autour de deux discours voués à ne pas se rencontrer puisque Navayana plaçait au cœur de sa démarche éditoriale la réception du texte – et à travers elle un accroissement de la notoriété d'Annihilation of Caste et de la pensée ambedkariste, la possibilité d'une discussion et d'une évolution des mentalités au sein des classes urbaines et aisées et des castes supérieures.

Ce cas d'étude tout entier nous ramène ainsi à la célèbre conclusion de Gayatri Spivak : *« the subaltern can't speak »*, « les subalternes ne peuvent parler » (Spivak 1988). Dans cet essai, pièce majeure des études postcoloniales, elle ne développe évidemment pas l'idée selon laquelle les subalternes, ceux qui sont marginalisés (sans en être toujours radicalement exclus) des sphères de la représentation, se taisent mais qu'ils ne sont jamais entendus. Ils demeurent des objets du discours, plutôt que d'advenir en tant que sujets agissants. Sans accès à la culture hégémonique, il leur est impossible de se faire entendre (Djavadzadeh 2014).

Elle part du présupposé selon lequel les intellectuels qui parlent « pour » les subalternes contribuent à redoubler l'exclusion de ces derniers en les dépossédant de capacité d'action et d'expression autonome. Elle en tire une interrogation fondamentale ainsi résumée par Warren Montag : *« est-ce que la prétention à unifier les subalternes au sein d'une communauté une ou même la revendication par les subalternes eux-mêmes d'une identité culturelle collective ne risque pas de renforcer leur exclusion radicale ? »* (Montag 2006, p. 134). Précisons ici que Montag perçoit dans l'essai de Spivak des objectifs tactiques, au premier rang desquels un soutien critique aux études subalternes, au milieu des débats qui agitaient le monde académique indien au début des années 1980[446]. Elle y questionne la logique alors dominante au sein de cette école qui, pour mieux mettre en lumière les points aveugles du discours impérialiste, avait érigé les subalternes en sujets à part entière. Ces fondateurs partagent le présupposé selon lequel *« les opprimé-es peuvent parler et connaître la situation qui est la leur »*, gommant ainsi leur hétérogénéité. D'où cette question fondamentale (*Ibid.,* p.137), dont s'emparent différemment les militants centraux de ce réseau, et qui se situent désormais à l'orée de l'espace public dominant : Arun, fondateur de la chaine Youtube Dalit Camera et Mehul, l'un des fondateurs et principal administrateur du site Round Table India.

Arun exprime de façon claire ce qui différencie sa démarche de celle de Mehul :

> « *Round Table et Dalit Camera ont deux manières différentes d'opérer. Sur Round Table, on lit, tandis que sur Dalit Camera c'est de la vidéo : on n'attire pas du tout le même public, il est peut-être moins sérieux. Nous n'avions pas de lien du tout, mais Round Table avait l'habitude de transcrire nos vidéos. On travaille dans le champ des activistes, ils travaillent dans le champ intellectuel.*[447] »

Cette distinction entre le champ intellectuel et le champ de « l'activisme » (qui dans ce contexte devrait plutôt être compris comme le champ de *l'action*) met en relief dans le

[446] Voir notamment les travaux de Ranajit Guha, initiateur d'une historiographie postcoloniale de l'Inde par rapport auxquels elle se positionnait.
[447] Traduction de l'extrait suivant : « Round Table and Dalit Camera have two different ways of operating. On Round Table this is reading, while on Dalit Camera it is video: we don't attract the same audience at all, maybe less serious. We had no connection at all, but Round Table used to transcribe our videos. We work on the activists field, they work at the intellectual field. »

discours les rapports différenciés aux espaces en ligne que nous avons observés, et va à l'encontre d'une image monolithique des activités militantes sur internet. Les plateformes et les modalités de partage et transmission des discours qu'elles impliquent jouent un rôle important. Leur impact est double.

D'une part, elles jouent sur la réception des discours : le public touché par des vidéos brutes, sans montage et pour beaucoup en langue vernaculaire est potentiellement différent du lectorat d'articles que l'on trouve sur Round Table India, qui sont en majorité anglophone et s'appuient sur un canevas théorique. Arun parle d'un public *« peut-être moins sérieux ».* Le choix de ce terme est intéressant car il reflète la façon dont il perçoit son auditoire : comme moins « légitime » que ceux qui se rendent régulièrement sur Round Table India, parmi lesquels un certain nombre de journalistes attachés à de grands médias. Les vidéos de Dalit Camera dont le nombre de vues varie d'une petite poignée à plusieurs dizaines de milliers, s'adressent à un public d'initiés : qui maitrise la langue, les codes et la pratique militante de terrain. Au contraire de Round Table qui en offre une traduction écrite, ce qui facilite sa reprise, par citation, dans le champ « intellectuel ».

D'autre part, elles jouent sur le positionnement des agents.
Spivak a considéré comme une aberration le projet foucaldien d'archivage de la parole ouvrière ou de publication des écrits de prisonniers comme projet d'autoémancipation (*Ibid.*). Comme elle le rappelle, les populations subalternes qui évoluent dans les marges de l'espace public, ne constituent pas un sujet à part entière et unifié. Selon elle, les voir parler d'une seule voix est une illusion bercée par une vision d'en haut, essentialiste et déconnectée du réel. Avant de servir un projet de capacitation, une telle démarche révèlerait la multiplicité des identités et points de vue qui existent en leur sein. C'est aussi ce que donne à voir une chaine Youtube comme Dalit Camera. Dans ce sens, Arun affiche une lucidité et une distance par rapport à ce que peut accomplir sa chaine :

> « *Je ne pense pas qu'un quelconque changement arrivera en Inde en parlant. Mes vidéos ne changeront pas le monde. Mais au moins on ne devrait pas raconter de mensonges au sujet des personnes qui font l'histoire. (…) Je ne crois pas que Dalit Camera aura une quelconque influence, juste une éclaboussure. On ne peut pas créer un mouvement, mais on peut inculquer une culture du débat et de cela, des leaders*

émergeront. Je ne sais pas ce qu'est Dalit Camera. Je ne comprends toujours pas sa valeur… Mais de nombreuses personnes tirent de la reconnaissance de Dalit Camera, y compris ici-même à Hyderabad.[448] »

Avec ce projet d'archivage, il ne cherche pas à changer le monde, ni à explicitement transformer les modes de représentation au sein de l'espace public. Il affirme son action comme une mise en visibilité possible des paroles subalternes. Ceux qui parlent sont représentés. Sans doute resteront-ils « parlés » ; mais l'objet discursif qu'ils deviendront une fois projetés dans l'espace public ne pourra être ni fantasmé, ni « menti ».
Arun, par son action et son discours, dessine une première voie de sortie de la liminalité. Il fait le choix de rester attaché à son groupe d'origine, le contre-public dalit. Il y jouit désormais d'une reconnaissance importante, y est auréolé d'un statut de leader, envers qui le reste de la base militante exprime une forte reconnaissance.

Mehul suggère quant à lui une autre voie pour sortir de cet état d'entre-deux dans lequel se trouvent les porte-paroles subalternes. Lui, aux côtés des autres administrateurs du site Round Table India, a utilisé sa plateforme pour diffuser des discours militants à charge, contre l'initiative de Navayana et Arundhati Roy. De plus, son discours s'est révélé sans équivoque lorsque nous l'avons rencontré. Il a donc assumé, en paroles comme en actes, une position antagoniste de celle des membres des élites dalits – intégrés à la société civile indienne et désignés comme des « intellectuels organiques ». Pourtant, s'il est un agent qui correspond de manière très littérale à la définition qu'en donne Gramsci, c'est bien lui ; car Mehul n'a de cesse de travailler « *à l'élévation intellectuelle de couches populaires toujours plus larges, pour donner une personnalité à l'élément amorphe de masse, ce qui veut dire travailler à susciter des élites d'intellectuels d'un type nouveau qui surgissent directement de la masse tout en restant en contact avec elle pour devenir les « baleines du corset »* » (Gramsci 1983, p. 155).

À l'aune de cette étude de controverse on remarque que Mehul s'est affirmé grâce à sa plateforme comme un intellectuel organique, qui fonctionne en miroir d'un S. Anand,

[448] Traduction de l'extrait suivant : *« I don't believe any change in India will come via talking. My videos will not change the world. But at least people making history shouldn't be told lies about. (…) I don't believe Dalit Camera would have any influence at all, just a spatter. We can not create a movement, but we can inculcate debates and from that leaders will emerge. I don't know what Dalit Camera is. I still don't understand the value of it… But many people get recognition from Dalit Camera, including here in Hyderabad. »*

poussé par la base vers l'extérieur de son espace d'origine. Par son travail d'édition de la parole militante en ligne, il est celui qui fait parler les subalternes dans l'espace public, et sort de cette zone auréolé lui aussi d'un nouveau statut[449]. Sa plateforme est devenue un pivot entre deux espaces publics aux logiques antagonistes. Sa popularité interne et sa notoriété externe en ont fait une institution à part entière, à même de rendre visibles des discours subalternes indépendamment des piliers de la société civile avec lesquels les intellectuels organiques classiques coopèrent.

Suivre le développement en tuilage du réseau dalit en ligne a permis de suivre l'évolution des rapports de sa technoélite à l'espace public au gré des avancées techniques : de ses balbutiements pour des raisons essentiellement financières, à son aboutissement avec l'élaboration d'actions collectives multi-situées d'un nouveau genre. D'abord populaires grâce à une influence acquise par vagues au sein de leur réseau de sympathisants, puis poussées vers l'extérieur de leur espace communautaire par la notoriété des plateformes qu'ils ont élaborées, de nouvelles figures ont émergé. Ces nouveaux intellectuels organiques ne sont pas anodins. Leur quête n'est pas celle de la création d'un lien direct avec les représentants des institutions classiques de l'espace public. Il s'agit plutôt de l'exportation des bulles communautaires et de leur contenu au sein de l'espace public, soit d'une résolution partielle de l'aporie spivakienne qui aurait pu les définir. Restent à penser, et observer, les conséquences d'une telle dynamique sur l'espace public dominant.

Près de quinze ans après l'investissement balbutiant des espaces en ligne par une poignée de médiactivistes dalits, un réseau dense s'est constitué autour de figures clés. Si le nombre de ces individus influents s'est accru depuis la clôture de notre terrain, les profils structurants en 2014 demeuraient quant à eux peu nombreux. Deux figures se sont imposées comme des idéaux-types des trajectoires de porte-paroles subalternes. Leur visibilité accrue a résulté d'une dynamique interne au contre-public, au sein duquel leurs plateformes se sont imposées comme des points structurants. Une notoriété plus large et une position liminaire délicate en ont découlé, entre deux espaces aux logiques antagonistes. Bien que la distinction entre acteur et plateforme soit primordiale, ceux qui administrent les espaces en ligne les plus visibles se trouvent

[449] À ce titre, il n'est pas anodin de voir qu'Arun passe lui-aussi par la plateforme de Round Table pour dialoguer avec l'espace public, comme lors de la publication de la lettre ouverte à Arundhati Roy.

eux-mêmes auréolés d'un nouveau statut. En poussant les voix des autres, en leur donnant un écho, ils deviennent des passeurs. Pourtant, ils n'ont de cesse de rappeler leur premier objectif : donner une voix à ceux qui n'en ont pas, sans la dénaturer ou la traduire de façon à ce qu'elle devienne audible pour tous. Cette position repose sur une hiérarchisation des voix légitimes au sein de l'espace public, dont le critère essentiel demeure l'appartenance de caste.

Ces enjeux se sont trouvés au cœur d'une controverse autour de la charge symbolique de voir une auteure célèbre et de caste supérieure rédiger une préface à l'un des textes fondamentaux de B.R. Ambedkar. Cette opposition a aussi été l'occasion d'un déploiement de la puissance des outils sociotechniques du web, maitrisés par l'élite militante en ligne. Elle a de plus confirmé le statut particulier des deux plateformes les plus influentes, qui s'imposent comme des interfaces avec l'espace public et confrontent leurs administrateurs à l'aporie classique des porte-paroles subalternes.

Ces figures idéal-typiques perçoivent de différentes façons la sortie de cet entre-deux, qui varie selon la nature de leur plateforme. Ainsi, le fondateur d'une chaine YouTube, centrée sur le partage brut de discours subalternes décide finalement de faire allégeance au contre-public subalterne duquel il est issu. L'administrateur d'un site éditorialisé et largement anglophone accepte au contraire de plonger dans l'espace public dominant. Il incarne une nouvelle figure d'intellectuel organique, poussé par la base et sa proximité avec les piliers institutionnels de l'espace public ne résulte pas d'une stratégie. Il s'agit d'inscrire le contre-public dalit dans l'espace public dominant en tant que sujet locuteur, et d'y faire évoluer la bulle communautaire que la technoélite dalit est parvenue à construire en ligne : non pour la fondre dans la structure hégémonique et les discours de ses élites, mais – comme de l'huile dans de l'eau – de la voir peu à peu s'imposer comme une force sociale autonome.

> « ***Il existe un discours alternatif émergent… Et rien ne l'a poussé. Il s'est uniquement propulsé par ses propres moyens… C'est une force sociale très forte et sur laquelle l'élite n'a pas de véritable contrôle.***[450] »

[450] Traduction de l'extrait suivant, tiré de l'entretien avec Mehul : *« There is an alternative discourse that emerges… And nothing pushed it. It only pushes itself… That is a very strong social force and elite don't have a proper control over it. »*

Conclusion

Ces dernières pages offrent la possibilité de revenir sur le chemin parcouru depuis le préambule de ce travail de thèse.
Ce projet de recherche a été nourri par l'envie d'explorer l'impact que pouvaient avoir les développements technologiques sur les modes d'engagement et d'action collective. Au cours de la recherche, internet est non seulement devenu un outil à maitriser mais un territoire à explorer, charriant l'imaginaire libertaire de ses débuts et les débats qu'a nourris son développement au sein de la communauté scientifique. L'Inde, un pays dont je connaissais déjà certaines régions pour y avoir habité s'est par ailleurs vite imposée comme un terrain de choix : souvent présentée par poncifs, comme « *la plus grande démocratie du monde* », « *entre tradition et modernité* », son économie est marquée par une croissance rapide et sa société par des inégalités profondes.

Le sous-continent indien rassemble de nombreuses spécificités, qui tiennent à son histoire politique, mais aussi philosophique et religieuse, qui ont profondément marqué sa scène sociale par le biais de l'institution si particulière qu'est la caste. L'intelligence antirévolutionnaire de ce système d'organisation réside dans sa faculté – pour paraphraser le mot d'Ambedkar – non à diviser le travail, mais les travailleurs, rendant difficile toute tentative d'alliance. Cependant, l'une des ambitions initiales de ce travail était aussi de relier l'Inde et les dynamiques qui la traversent, à des enjeux susceptibles de s'inscrire dans une dimension globale.

Avant d'avoir débuté le travail de récolte de données par observation et entretiens, l'axe principal de cette recherche devait consister à faire dialoguer différents niveaux d'engagement dans une lutte, entre échelle locale et scène internationale. La version initiale du projet de recherche présentée en 2013 adoptait une dimension comparatiste et s'évertuait, à l'aune d'un travail bibliographique en cours, à mettre en lien des luttes localisées sur le territoire indien avec leur résonnance internationale éventuelle, de façon à mettre en exergue les modes de traduction des discours et les stratégies déployées par les acteurs pour passer d'une scène domestique à une scène globale. Lors du premier séjour en Inde, j'ai de ce fait réalisé des entretiens avec des militants engagés dans des luttes diverses, parmi lesquels des femmes investies dans des combats féministes – ce qui a par ailleurs contribué dans mon

travail final, à « chercher les femmes » et interroger leur mode d'expression et d'intégration au sein du mouvement dalit. Ce dernier m'apparaissait alors comme trop spécifique et circonscrit à la société indienne. Sur les conseils de mes directrices de recherche, je me suis finalement penchée sur les différents niveaux de déploiement de la communauté militante dalit et la variété de ses discours médiatiques. En partant du terrain, différents niveaux d'engagement se sont dévoilés au sein de ce mouvement. Il a finalement été une porte d'entrée passionnante vers les enjeux des contre-publics subalternes, le rapport différencié de leurs acteurs à l'espace public et les fractures internes susceptibles d'en découler.

Nous allons désormais revenir sur les grandes lignes théoriques qui ont été développées au cours de cette thèse, avant d'aborder les élargissements empiriques et théoriques qui peuvent être envisagés à l'avenir. Un dernier mouvement réflexif reviendra sur la pratique des sciences sociales et leurs enjeux dans l'étude des questions subalternes.

Reprise des grands axes de la recherche

Nous avons tâché de comprendre la façon dont l'écologie médiatique d'une société et ses évolutions peuvent influencer les modes de représentation et de construction des discours de communautés subalternes qui évoluent dans les marges de l'espace public.

La société indienne continue d'être marquée par des inégalités profondes. Bien que la pratique de l'intouchabilité ait été abolie par la Constitution de 1950, les pratiques discriminatoires et les violences qui touchent les castes les plus basses, désignées par l'administration comme les « castes répertoriées », existent encore aujourd'hui. Leur nombre s'est même accru dans certains États du nord du pays, comme en Uttar Pradesh ou au Bihar. Cette augmentation doit aussi se lire comme le pendant d'assertions nouvelles de la part de ces communautés, dans les champs politique et économique. La démocratie indienne a fait de la caste l'un des principaux critères d'identification du retard socioéconomique de sa population, et ces revendications et violences peuvent aujourd'hui être considérées comme les conséquences de ce choix. Depuis l'Indépendance, deux tendances se sont développées en corollaire. D'une part, la mise en place de quotas visant ces populations dans la fonction publique et dans l'enseignement supérieur a permis l'émergence d'une petite élite en leur sein. D'autre part, un creusement des inégalités avec en corollaire une « *dalitisation de la pauvreté* » se sont fait jour. Face aux violences et discriminations qui les visent, une partie

des membres des castes répertoriées s'est depuis longtemps investie dans des luttes et mobilisations dont l'histoire et les modes d'action collective varient d'une communauté et d'une région à l'autre. Le XXe siècle a marqué une sédimentation de ces revendications disparates au sein d'un mouvement désormais désigné comme le mouvement *« dalit »*. La construction de cette nouvelle identité, autour de la figure centrale de Bhim Rao Ambedkar, a recouvert une double capacité épistémologique, chargé d'enjeux : celle de représenter et de constituer une communauté.
Au sein de l'élite militante de ce mouvement, une ligne de fracture s'est en particulier dessinée au cours des années 1990 : entre une ligne orientée vers la communauté, et dont l'action est tournée vers une autonomisation de ces populations à l'échelle locale ainsi qu'une nouvelle appropriation de l'espace public, et une ligne qui cherche par les circuits institutionnels de la société civile indienne et les réseaux transnationaux d'organisations à faire pression sur l'État indien.

Pour les acteurs de ces différentes tendances, et plus généralement pour les mouvements sociaux, l'arène médiatique importe. La presse, la télévision, internet et ses « nouveaux médias » sont des forums de mise en scène des actions collectives, et des piliers de l'existence des luttes sur la scène publique. Le rapport aux médias peut se révéler particulièrement tendu pour les publics qui sont à la marge de l'espace public et qui constituent ce que Nancy Fraser a désigné comme des « contre-publics subalternes » : qui évoluent en-dehors de la scène dominante, à sa périphérie, sont polycentrés et contribuent à enrichir la version idéelle de l'espace public bourgeois habermassien. Les enjeux de représentation apparaissent dès lors comme constitutifs des frontières mouvantes de l'espace public. Au fondement de notre travail se trouve l'hypothèse selon laquelle le développement d'internet, malgré un taux de pénétration encore faible sur le territoire indien (aux alentours de 15% entre 2014 et 2016), joue un rôle dans la construction des discours et stratégies médiatiques du mouvement dalit. Gratuité, absence de *gate-keepers* traditionnels, organisation du web qui permet la mise en place de « *réseaux d'indignation* » (Castells 2012) servis par la « *force des liens faibles* » (Granovetter 1973), sont autant d'éléments qui laissent entrevoir les avantages que peuvent tirer les mouvements sociaux des nouveaux outils sociotechniques à leur portée.

De façon à étudier cette question, l'enquête a suivi une approche de terrain double, au cours de laquelle les espaces en ligne et hors-ligne se sont imposés comme deux territoires

d'observation complémentaires. Bien qu'il s'agisse d'un dédoublement méthodologique chronophage (Nisbett 2009), il s'est avéré nécessaire dans la construction d'un objet d'étude qui se déploie de manière transversale : auprès d'une communauté militante éclatée sur le territoire indien, et présente sur internet depuis le début des années 2000. La construction géographique du terrain s'est faite au gré du réseau en ligne ; s'est alors imposée une approche nomade au service d'un objet décentralisé, polycéphale et segmenté. Le panel de militants rencontrés au cours de cette étude correspond à la technoélite (Lim 2006) des communautés dalits : elle est constituée en majorité d'hommes entre vingt et quarante-cinq ans, urbains (bien qu'une grande partie d'entre eux soit issus de milieu rural ou de petites villes), et incarnant au sein de leur communauté d'origine et leur famille la première génération à être allée jusque sur les bancs de l'université. Beaucoup n'ont pas grandi dans un milieu militant, et leur arrivée sur un campus a constitué une étape fondatrice. Leurs années universitaires ont en effet coïncidé avec leur intégration à un groupe militant, le plus souvent sous la forme d'un syndicat et la découverte de la vie au sein d'une communauté soudée par une idéologie et des expériences de vie partagées. Par la mise en place de groupes de discussion, de lectures, et d'un système d'entraide, les groupes d'étudiants dalits sur les campus ont été – et demeurent – des instances de socialisation de premier plan pour ces activistes médiatiques.

De tous, le campus de la Jawaharlal Nehru University, à Delhi, a joué un rôle particulièrement important dans la mise en place du réseau étudié. C'est en effet sur cette scène très active politiquement qu'un mouvement de migration sur internet a été impulsé par un groupe d'étudiants dalits, en 2003. Cette décision a été motivée en premier lieu par des motifs financiers et l'incapacité de produire et distribuer le magazine qu'ils avaient fondé en version imprimée. La découverte des listes de diffusion a été le point de départ de leur présence en ligne. Cette poignée d'étudiants s'est alors trouvée face à un nouvel espace de représentation et de construction de discours, structuré et dynamisé par des membres de la diaspora. Ce mouvement a nourri une nouvelle fierté et contribué à une amélioration des ressources en leur possession : financières d'abord, avec l'appui de mécènes dalits, nouveaux notables soucieux de « *rendre à la société ce qu'elle leur a donné* » (Naudet 2012), mais cela a aussi coïncidé avec une extension de leur capital social. Alors qu'émergeaient les premiers blogs, de nouveaux ponts entre espaces en ligne et hors-ligne se sont activés et ont débouché sur de nouveaux projets d'enquêtes, de mobilisation et de mise en visibilité des castes répertoriées et du mouvement.

Déjà, apparaissent des éléments de réponse aux hypothèses formulées au début de notre recherche. Cette migration a correspondu à l'activation de nouveaux cercles, prenant appui sur la mise en place d'un réseau à cheval sur les espaces en ligne et hors-ligne, qui se nourrissent mutuellement. En ligne, des ponts se sont créés entre militants qui parfois n'auraient jamais pu se rencontrer, du fait de leur implantation géographique. Ces liens sont au fondement d'une communauté élargie, et d'une histoire enrichie que les membres de la technoélite bâtissent en commun.

Peu de profils se sont imposés comme des autorités reconnues entre 2003 et 2014, date à laquelle l'enquête a débuté. Par ailleurs, bien que les métriques d'influence et de visibilité en ligne aient évolué avec l'avènement des réseaux sociaux numériques (Cardon 2013), les mêmes plateformes ont maintenu une importance centrale. La présence en ligne de la technoélite dalit a suivi un développement en tuilage, et s'est étoffée avec les réseaux sociaux numériques (essentiellement Facebook) sur lesquels se sont multipliés des profils peu visibles qui ont contribué, en commentant, partageant, et « likant » les posts des acteurs nodaux à asseoir un peu plus l'influence et la visibilité de ces derniers. Parmi eux, je me suis en particulier attardée sur un blog éditorialisé et une chaine YouTube, renforcés par quelques profils Facebook très suivis, des groupes fermés et les pages d'organisations militantes plus ou moins institutionnalisées, qui ont joué des rôles clés dans la constitution d'un espace public communautaire en ligne. La mobilisation des nouveaux outils sociotechniques du web (comme le recours aux groupes fermés sur Facebook) a permis d'en faire un espace relativement hors d'atteinte des attaques en ligne susceptibles d'être lancées par leurs ennemis idéologiques. Ces « bulles », soudées par un entre soi idéologique et communautaire sont le lieu de construction de discours, d'échange d'information et d'apprentissage mutuel entre individus issus de cultures militantes parfois très différentes. Par ailleurs la plateforme vidéo YouTube est devenue une nouvelle base d'archivage des discours militants, des mobilisations et rassemblements, mais aussi des récits de vie des membres des castes répertoriées. Cette communauté, au sein de laquelle l'oralité a depuis des générations été le véhicule privilégié de transmission, fait ainsi d'internet le lieu de construction d'une mémoire, par accumulation d'images d'archives.

De plus, ce réseau est aussi devenu le catalyseur d'actions collectives qui se sont déployées simultanément en ligne et dans l'espace physique des luttes. La maitrise des outils

sociotechniques du web a ainsi offert une envergure élargie aux visées expressivistes de cette nouvelle génération d'activistes médiatiques : contourner les médias *mainstream* dans lesquels ils demeurent absents ou réduits à un angle le plus souvent victimaire pour affirmer leur voix et rendre visible leur lutte. Deux points saillants ont marqué notre bornage chronologique. En 2006, la mobilisation partie de Nagpur à la suite du massacre d'une famille dalit dans le village de Khairlanji a correspondu à la première campagne de protestation menée en prenant appui sur un blog et des listes de diffusion. Dix ans plus tard, en 2016, l'ensemble des dispositifs du web et un réseau renforcé ont permis de donner une visibilité et une magnitude nationale à une mobilisation étudiante, jusqu'alors inégalée, suite au suicide d'un jeune chercheur sur le campus de l'Université de Hyderabad. Ces cas témoignent d'une montée en puissance de la technoélite dalit au cours de cette décennie. De plus, ils soulignent l'existence et l'importance des liens entre actions connectives et actions collectives (Juris et Pleyers 2009) : non seulement ces deux espaces se renforcent mutuellement mais, comme l'ont confirmé de nombreux entretiens, les membres de la technoélite dalit définissent leur engagement à travers ce pont maintenu avec le terrain.

Cependant, cette progression s'accompagne aussi de problématiques complexes. La technoélite se déploie au sein d'une nouvelle agora, qui est un espace de liberté, de construction d'un discours et d'une culture. Mais il s'agit aussi de la matérialisation d'une communauté jusqu'alors inexistante et porteuse de divisions.

Par leurs géographies, leurs langues, et leurs histoires empreintes du continuum hiérarchique dans lequel s'inscrivent les castes répertoriées, les membres qui constituent le contre-public dalit forment une communauté loin d'être uniforme. Faire communauté implique donc pour ces acteurs une pratique réflexive du militantisme en ligne. Cette loi tacite, qui peut se résumer à « s'interdire d'être divisif » pèse de façon particulièrement lourde sur les épaules des militants les plus influents. De fait, au-delà d'asseoir leur autorité, les dynamiques internes au contre-public dalit en ligne ont contribué à modifier le statut des autorités de ce réseau : la notoriété interne de ces agents s'est peu à peu transformée en popularité à l'extérieur des bulles qu'ils ont contribué à construire. Cette évolution, qui ne résulte pas d'une stratégie claire d'accès à l'espace public de la part des agents, peut être considérée comme une trajectoire idéal-typique des porte-paroles subalternes : une position ontologiquement paradoxale. Les acteurs concernés voient leur place au sein du réseau, et en partie leur vie quotidienne, transformés du fait du changement de statut de la plateforme qu'ils ont mise sur pied. Pour ces figures d'autorité, la frontière entre le militant et son

artefact apparaît poreuse, révélant à nouveau les liens entre espace du militantisme en ligne et engagement « IRL[451] ». De leur point de vue pourtant, cette confusion ne va pas de soi et certains peuvent ressentir une forme de malaise liée à la nouvelle position qu'ils occupent désormais par rapport à l'espace public : entre l'espace communautaire et la sphère publique dominante ; entre la base militante en train de se constituer, complexe, marquée par des tensions et des failles, et les piliers médiatiques institutionnels. Leurs plateformes sont citées et leur contenu discuté dans un environnement qui dépasse désormais les frontières du contre-public au sein duquel leur voix s'est épanouie.

Justement, c'est bien la voix qui est au cœur de leur combat : qui la construit, qui l'émet, qui la porte ? Ces questions se sont trouvées au cœur de la controverse qui a suivi en 2014 la publication d'une nouvelle édition au texte emblématique d'Ambedkar Annihilation of Caste, préfacée par l'auteure à succès Arundhati Roy. « Donner une voix à ceux qui n'en ont pas » : n'est-ce pas là le premier enjeu de leur engagement militant, contre la logique de confiscation de la parole qu'impose l'hégémonie teinté de « brahmanisme » qui s'impose encore en Inde ? Certains acteurs, porteurs d'un militantisme professionnel, par projet, assument très bien le rôle de relai auprès des décideurs : c'est par exemple le cas des ONG qui sont nées au sein de la société civile. Mais pour ces médiactivistes, qui ont investi les espaces en ligne de façon à contrer les logiques des médias traditionnels, cela ne va pas de soi. Ils se trouvent ainsi confrontés à l'aporie spivakienne : un discours formulé par des figures considérées comme des figures d'autorité, audible, repris et discuté au sein de l'espace public correspond-il à un discours subalterne ? Conscients de la complexité de leur statut, ces acteurs adoptent différentes stratégies de légitimation de leur statut et de sortie de la liminarité, qui entrent en résonnance avec les spécificités et modalités d'expression rattachées à la plateforme qu'ils ont choisie. Cette position apparaît particulièrement inconfortable pour un fondateur de chaine YouTube, qui a investi ce réseau de façon à pouvoir rendre visible, sans édition ou montage, les paroles des militants et des membres de ces communautés à l'échelle des villages, jusque dans les territoires les plus enclavés : ne pas se mettre en scène, s'effacer de sa plateforme et continuer sur la même ligne d'archivage extensif est un réflexe de survie et de maintien de la légitimité qu'il accorde à son action. Un administrateur de blog éditorialisé, devenu site militant d'information, tend à monter en

[451] Abréviation pour « *in real life* », qui désigne le monde physique des rencontres par opposition aux espaces en ligne.

gamme : en variant les langues dans lesquelles les textes sont publiés, en faisant un travail de mise en forme des discours et de formation de jeunes auteurs issus de ces communautés, il souhaite insuffler une nouvelle dynamique au sein de l'espace public. Lui, incarne l'idéal-type d'une nouvelle figure de l'intellectuel organique de Gramsci, fruit d'un contre-public au sein duquel l'influence a pris le pas sur la représentation. Sa présence sur la scène publique ne correspond pas à une volonté d'échange avec les institutions traditionnelles de la sphère publique, mais à l'incarnation en son sein d'un modèle alternatif.

Ces deux figures sont les faces d'une même pièce. Pour la première fois, la formation d'un réseau en ligne permet aux membres d'une élite militante éclatée géographiquement de se retrouver en un même lieu. La participation croissante de profils peu visibles, qui font de leur militantisme une facette de leur identité numérique, associée à un effort de réflexivité et de non-division des figures d'autorité au sein de ce réseau, posent les jalons d'une nouvelle communauté enrichie par des connaissances accrues de son histoire et de ses membres. Dans la périphérie de l'espace public, ces bulles jouent désormais un rôle non-négligeable dans la représentation que ces membres se font d'eux-mêmes et du rôle qu'ils ont à jouer au sein de la société indienne. Poussée sur la scène de cet espace par un jeu d'influence, elles interrogent les idées d'intégration et de fragmentation de la sphère publique et leur temporalité.

Élargissements empiriques et théoriques éventuels : des questions à approfondir

La conclusion de cette thèse nous permet d'affirmer, d'une part que des communautés subalternes et particulièrement marginalisées s'emparent d'internet et des outils sociotechniques du web, sous l'impulsion d'une élite émergente mais encore relativement peu munie en capitaux ; d'autre part que cet investissement a par ricochet une influence sur les dynamiques internes à l'espace public indien. Elle ouvre ainsi sur des réflexions et des pistes de recherche qui devront être approfondies. Au niveau de la société indienne et de ses évolutions contemporaines, mais aussi à l'échelle, plus large, des rapports entre public subalternes et espace public dominant.

À l'échelle de la société indienne : évolution de l'écologie médiatique nationale, castes et nouveaux imaginaires

Cette recherche a été l'occasion d'observer ce qui agite les marges de la société indienne et son espace public. Parmi les contre-publics qui s'y sont développés : celui formé par les militants dalits et en son sein sa technoélite ont permis d'éclairer certaines zones de fonctionnement de l'écologie médiatique du pays et la façon dont des acteurs sociaux subalternes y évoluent.

L'Inde a connu depuis la fin des années 1970 une première révolution médiatique marquée par une explosion du nombre de titres de presse (Jeffrey 2000). Les populations dalits apparaissent pourtant comme exclues de ce mouvement. Cette exclusion peut prendre différentes formes, qui trouvent leur manifestation dans les publications : absence, angles choisis, cadrage particulier qui auréolent les acteurs d'un statut médiatique qui souligne les aspects victimaire et marginal de leur position sur la scène sociale. Ce déséquilibre est le fruit d'une logique classique que l'on retrouve dans la pratique de l'ensemble des « médias omnibus » et de la presse à grand tirage qui résonnent par *topoï* (Bourdieu 1996) (Barthes 1985), de façon à rendre digestes de nouvelles informations en se nourrissant d'images préconçues que le lectorat est susceptible d'avoir sur un fait social donné. Il s'agit aussi d'une conséquence du manque de représentation des membres des castes répertoriées au sein des salles de rédaction, qu'il s'agisse d'une absence nette ou d'une gestion individuelle du stigmate par les journalistes issus de ces communautés, et qui consiste à effacer les marques d'appartenance à leur groupe d'origine. C'est dans ce contexte que se pose la question du rééquilibrage des voix au sein de la sphère publique et de la façon dont on l'opère.

Le réseau militant qui a constitué le principal objet de cette thèse a choisi de s'inscrire dans la lignée expressiviste des médias communautaires qui sont depuis des siècles développés au sein des castes répertoriées, en particulier dans certains États comme le Maharashtra : poèmes, chants, théâtre itinérant, et plus récemment des publications locales et vernaculaires autour des œuvres d'Ambedkar, ont permis de transmettre des informations, mettre en place des rassemblements et actions collectives, dessiner les contours communs d'une culture et d'une histoire. En investissant le web, Arun, Vivek, Jenny et les autres ont donné une nouvelle ampleur à cette dynamique dont ils ont souhaité garder l'esprit. Les dispositifs du web ont impliqué le développement de nouvelles relations entre le locuteur et le lecteur par la mise en place de commentaires, puis la performance des nouveaux outils de partage et

d'enrichissement paratextuel des publications. Ces nouvelles pratiques d'énonciation de soi sont encouragées par la possibilité de le faire au sein d'espaces relativement protégés que j'ai désignés comme des bulles communautaires. Or les dynamiques internes à la technoélite ont peu à peu poussé vers l'espace public dominant les discours et représentations élaborés dans ces dernières. Ce mouvement a contribué à modifier leur position sociale et à rendre plus visibles les administrateurs des plateformes les plus populaires. La nature de ces espaces en est aussi changée : ils appartiennent désormais au paysage médiatique. La parole qui s'y construit ne résonne plus uniquement au sein de la communauté. La perception à leur égard des *gate-keepers* traditionnels se modifie elle aussi. Souvenons-nous ainsi de l'éditorialiste d'un grand journal national anglophone qui soulignait la confiance et la radicalité nouvelle de leur prise de parole. Le traitement de la controverse autour de la sortie au Printemps 2014 de *the Doctor and the Saint*, qui s'est cristallisée autour de l'illégitimité supposée d'Arundhati Roy (auteure de haute caste et membre de l'élite cosmopolite) à présenter un texte fondateur de B.R. Ambedkar (pilier du « capital dalit ») a par ailleurs témoigné d'une sortie des cadres journalistiques qui leur étaient jusque-là réservés.

L'émergence de ces nouveaux « intellectuels organiques » qui cherchent à amener sur la scène publique les bulles communautaires dont ils sont issus plutôt que de nouer des liens avec les institutions traditionnelles de pouvoir peut nous amener à repenser les modes de sorties de la liminalité de ces acteurs. La zone liminaire peut être pensée selon quatre dimensions : celle du sujet (qui est en transition : s'agit-il d'un individu, d'un groupe, voire d'une société entière ?), celle de la temporalité (combien de temps cette période dure-t-elle ?), celle de la spatialité (sur quel-s espace-s se joue-t-elle ?), enfin celle de l'intensité du moment liminaire (Thomassen 2009). De quel mouvement cette poussée vers l'espace public dominant de quelques profils influents est-elle le prologue ? Plusieurs options peuvent être envisagées. De façon à suivre dans le temps ce phénomène, une enquête longitudinale consacrée au contre-public dalit, voire de façon plus spécifique à ce même réseau d'acteurs (dont le panel présente l'avantage d'intégrer une dimension intergénérationnelle) pourrait être menée. Nous pourrions de ce fait appréhender de façon plus fine ce qui se joue à travers l'investissement par une élite subalterne de nouveaux outils sociotechniques et d'un nouvel espace médiatique. Doit-on y voir l'émergence d'une nouvelle génération de porte-paroles, qui s'imposeront comme les pendants expressivistes des porteurs d'un militantisme par projet (ONG) ou tournés vers les partis politiques classiques ? Ce mouvement contribuerait à complexifier et enrichir la représentation de ces

populations au sein de la sphère publique. Les fractures et scissions au sein de cette communauté sont-elles vouées à s'accroitre, avec des figures d'autorité qui devront faire allégeance à l'un ou l'autre des espaces (communautaire / public) dans lesquels ils évoluent pour le moment ?

Sur la base de notre enquête de terrain, nous pouvons déjà observer deux tendances qui traversent le contre-public dalit, et ouvrent la réflexion vers d'autres terrains possibles.
D'une part, il semble que le développement de ce réseau de médiactivistes en ligne a contribué à développer un nouvel imaginaire militant, qui se cristallise autour des discours, de la mémoire et d'une culture, consolidés dans les espaces que ce réseau d'acteurs a construits. Cela nous ramène à la notion d'ethnoscape (Appadurai 2005) et en corollaire à la création de nouvelles localités et « communautés imaginées ». De nouvelles routes peuvent par ailleurs être dessinées par les membres de la jeunesse militante qui contrairement à leurs ainés fondateurs du réseau, sont des « *digital natives* ». Les entretiens et les groupes de discussions menés auprès des militants étudiants ont ainsi permis de mettre en exergue des différences notables avec leurs prédécesseurs. Ils maitrisent les outils et, sans toujours posséder un ordinateur, ont vite pris l'habitude de se rendre dans des cybercafés ; en ligne, ils s'intègrent directement à un réseau pré-existant. Ces jeunes sont donc conscients de ce que la maitrise des outils sociotechniques du web est capable de générer. Ils se nourrissent des réflexions publiées sur des sites comme Round Table India, et des paroles brutes mises en ligne sur des chaines YouTube qui se sont développées sur le modèle de Dalit Camera : bref, ils naviguent sur un espace déjà peuplé. Là où les plus anciens soulignaient la découverte d'un environnement militant et la construction par étape d'une communauté, la nouvelle génération réfléchit, avant même de s'investir, aux failles et inconvénients éventuels d'un engagement en ligne. Lorsque je les interrogeais sur la façon dont ils imaginent leur avenir, ceux qui intègrent pleinement le militantisme à leur vie future énonçaient plusieurs points qui peuvent être résumés comme suit.

D'abord, il s'agira pour eux de rester en lien avec le terrain, sans tomber dans le « militantisme par projet » porté par les ONG classiques, ensuite l'utilisation d'internet devra toujours être rattachée à une mise en visibilité des réalités de terrain, une stratégie d'éducation et de mobilisation des communautés locales, ainsi qu'à une mise à profit du réseau qu'ils mettent en place lors de leur expérience universitaire, et sera susceptible de se disperser sur le territoire indien une fois leur diplôme en poche. Tous tâchent de se prémunir

contre le risque de devenir des « *clicactivistes* », peu utiles (Morozov 2011). Enfin, aucun n'a manifesté le souhait d'un engagement politique classique.

En janvier 2018, Pratab Bhanu Mehta, professeur à l'université d'Ashoka s'est fendu d'un éditorial dans l'un des plus grands quotidiens d'Inde, l'*Indian Express*, dans lequel il évoquait l'éclosion d'une « *nouvelle imagination dalit* » qui méritera notre attention dans les années à venir. Cette nouvelle génération de dalits éduqués est d'après lui prête à remettre en question l'approche managériale des problématiques dalits portée par les partis politiques classiques, incapables à leurs yeux de s'emparer de problèmes d'ordre éthique, historique, et de mobilité sociale ou géographique. Le développement économique et la possibilité de bénéficier des quotas n'est pas l'alpha et l'oméga de leur lutte. De plus, il note l'émergence d'une volonté d'intégrer l'histoire dalit à l'histoire indienne dominante, et souligne que cette démarche les amènera à « *repenser [leurs] symboles communs et leur signification* ». De jeunes figures politiques issues de la société civile, à l'instar de Jignesh Mevani au Gujarat, sont selon lui en passe d'en faire la synthèse (Mehta 2018). Depuis ses balbutiements en 2003, la technoélite dalit est sans doute l'une des meilleures représentantes de cette tendance de fond, qui commence aujourd'hui à avoir des répercussions dans le champ politique classique.

D'autre part, l'émergence progressive de ces bulles, de leurs membres les plus visibles et des discours qui y sont développés ramène au cœur de la réflexion l'importance de la caste et de sa représentation dans l'espace public indien. L'analyse de la controverse qui a entouré le texte de Roy a souligné que son principal point de crispation avait été celui de l'identité des locuteurs : qui parle ? à quel groupe social appartient-il ? Des réponses à ces deux questions découle une hiérarchisation des voix légitimes, qui dépasse le domaine de l'expérience de rejet (il ne s'agit pas d'émettre une critique à l'égard de ceux qui s'exprimeraient « au nom » des populations marginalisées pour parler d'une expérience non-vécue) pour s'étendre au domaine symbolique (il s'agit d'étendre cette critique aux paroles qui s'emparent et promeuvent les symboles de cette communauté). Lorsque je débutais l'étude de cette controverse, un article que j'avais signé pour la revue indépendante *Nichons-nous dans l'Internet* venait d'être publié. Le titre choisi par l'équipe éditoriale pour ce reportage était le suivant : *« Internet, le territoire où les dalits indiens brisent les castes »* (Zaslavsky 2015). Il s'agit d'un raccourci compréhensible dans une démarche journalistique qui cherche à attirer l'attention du lecteur, par ailleurs plutôt cohérent avec le

contenu du texte, alors axé sur la possibilité qu'offrent les outils sociotechniques du web à des communautés habituellement cantonnées à la marge de l'espace public. Cependant, il s'agit avec le recul d'un titre faux. De fait, le retournement de stigmate qu'opèrent les membres de la technoélite dalit tend à renforcer l'imaginaire de caste.

Ce dernier joue d'ailleurs un rôle de plus en plus important dans la sphère publique indienne. Le chercheur M.S.S Pandian, éminent spécialiste du mouvement dravidien[452], évoquait dès 2002 en ces termes l'engagement paradoxal dans la modernité des populations de basses castes du Tamil Nadu (Pandian 2002) :

> « *Se trouver juste un pas à l'extérieur de la modernité peut leur garantir un public où la politique de la différence peut s'articuler, et où la caste peut émerger comme une catégorie légitime de politique démocratique. Se trouver un pas en-dehors de la modernité est en effet avoir un pas d'avance sur elle*[453]. »

Quinze ans plus tard, cette analyse faite de cette stratégie paradoxale d'entrée dans la modernité trouve une résonnance dans le développement d'une partie du contre-public dalit. Les NTIC ont pu se mettre au service d'un programme que l'on voyait déjà poindre au début des années 2000. Dans les années à venir, il sera intéressant de voir la façon dont l'usage du web, les discours qui y sont formés, puis qui émergent sur la scène de l'espace public indien évoluent. L'investissement d'une nouvelle technologie médiatique implique de prendre du recul, de façon à penser l'une des dimensions de sortie de la liminalité précédemment énoncée : la temporalité. Quelle trajectoire sera celle de ces discours sur la scène de l'espace public indien ? Vont-ils renforcer une tendance générale au sein de la société indienne, qui serait celle d'un repli identitaire avec la caste comme dénominateur commun ? Représentent-ils plutôt une étape intermédiaire nécessaire à un équilibrage des forces en

[452] Le nationalisme dravidien s'est développé à partir des années 1930 en Inde du Sud et particulièrement au Tamil Nadu. Ce mouvement repose sur l'idée que les indiens du sud forment une identité raciale et culturelle distincte ; dans cette vision, les brahmanes seraient venus du Nord pour imposer leur langue, religion, et pouvoir politique aux populations méridionales. Cette idéologie intègre à son projet politique le démantèlement du système de castes.

[453] Traduction personnelle de l'extrait suivant : « *being one step outside modernity alone can guarantee them a public where the politics of difference can articulate itself, and caste can emerge as a legitimate category of democratic politics. Being one step outside modernity is indeed being one step ahead of modernity.* »

présence sur la scène sociale indienne, compris comme le prérequis d'un fonctionnement démocratique ?

À l'horizon, ces questions demeurent en suspens, tandis que sur le court-terme se pose une problématique qui touche d'autres espaces que la scène indienne : celle de la tension entre intégration et fragmentation de la sphère publique, qui en corollaire touche aussi la pratique des sciences sociales.

Autour des mouvements subalternes et des dynamiques internes à l'espace public contemporain : quelles implications pour la pratique des sciences sociales ?

Ces réflexions dépassent le mouvement dalit et l'aire culturelle sud-asiatique. L'Inde n'est pas un ilot hors du monde. Son système de stratification sociale, si spécifique soit-il, peut agir ici comme une loupe placée sur les modes d'intégration à l'espace public des groupes sociaux et mouvements qui évoluent dans ses marges. La présence de voix issues de populations subalternes, et dont les premiers destinataires sont originellement les membres de la communauté au sein de laquelle ils se développent, correspond-elle à une intégration ou à une fragmentation de l'espace public ?

Les rapports entre médias et mouvements sociaux sont le révélateur de la force des représentations et des luttes symboliques dans le champ social. Le questionnement et la conclusion de Spivak (« *the subalterns can't speak* ») prenaient racine dans la société de la fin des années 1970. Or, les NTIC ont constitué une révolution médiatique et avec le développement d'internet s'est amorcé un changement de focale : si les subalternes ont toujours parlé, la construction de leur parole s'opère désormais aussi sur des espaces partiellement ouverts. L'espace public est circonscrit par des frontières mouvantes, constamment redessinées par les dynamiques qui le traversent, et qui intègrent ces espaces gris (Montag 2006). À l'échelle des groupes marginalisés, les espaces subalternes sont nécessaires à l'élaboration d'une parole. Or, celle-ci se trouve poussée dans l'espace public dominant et auréolée d'un nouveau statut du fait de la porosité accrue de leurs frontières dans une écologie médiatique marquée par l'essor du web.

La démarche d'archive d'une chaine YouTube comme Dalit Camera, ou la position mise en avant lors de la controverse autour de *the Doctor and the Saint*, n'ont pas vocation à mettre en place une discussion construite avec les institutions de l'espace public. Elles y rendent cependant possible la présence d'une représentation, d'une vision et d'une mémoire tournée vers la communauté et offertes telles quelles aux autres acteurs. Cette présence est synonyme d'une plus grande représentativité de l'espace public, sans que cela ne coïncide nécessairement avec une plus grande ouverture de ces différentes sphères. Ce paradoxe apparent entre en résonnance avec des réflexions d'ordre épistémologique.

L'enjeu des études postcoloniales et subalternes a été de déconstruire un processus d'homogénéisation du réel qui serait le fruit d'une vision occidentale du monde social. À l'échelle du sous-continent indien, les travaux qui s'attachent en particulier aux castes répertoriées ajoutent à cette dimension la déconstruction d'un processus équivalent et adossé à « l'hégémonie brahmanique » (dont les théories de M.N. Srinivas seraient par exemple une illustration). Ces théories ont très fortement marqué les membres de la nouvelle élite dalit, dont la carrière militante a débuté sur les campus. Cette imprégnation peut se traduire par un refus de rencontrer des chercheurs n'appartenant pas à la communauté, de façon à ne pas s'enfermer dans la vision hégémonique d'un monde qui les exclut ou nie leur singularité. Cette approche, qu'on la considère dans le giron académique ou à l'échelle de l'espace public, peut être questionnée. En 2013, Vivek Chibber en a proposé une critique marxiste intéressante, car nuancée. En effet, il conteste la capacité de la critique subalterne de mener à bien le projet de décentrement épistémologique, estimant qu'une partie de leur échec réside dans l'acceptation et la promotion en miroir des représentations dominantes, ajoutant que les théories sociales universalistes ne sont pas nécessairement homogénéisatrices (Chibber 2013).

Un travail d'observation multi-situé et mené à la fois sur des espaces en ligne et hors-ligne a permis d'explorer les nouveaux imaginaires de l'élite dalit émergente, la façon dont ils se construisent et les enjeux auxquels se confrontent ceux qui, peu à peu, sont amenés à les incarner au sein d'une communauté de plus en plus large. La caste et les expériences individuelles de marginalisation sont au cœur de leur construction. Ces dynamiques vont continuer à compter dans les années à venir. La sphère publique est une matière mouvante : l'appréhender aujourd'hui implique d'y intégrer les notions de flux, d'imaginaire, et de considérer la diversité ethnographique des acteurs et des espaces qui la composent. Le

chercheur ne se substitue pas aux acteurs. On ne peut voir le monde empirique qu'à travers un schéma ou une représentation qu'on en a : l'intégration de ce constat d'humilité a permis aux sociologues, anthropologues et ethnographes, de développer des outils (distanciation et réflexivité) qui doivent permettre d'appréhender le monde social sans uniformisation réductrice, et sans se soumettre à une quelconque hiérarchisation des voix légitimes dans le champ académique. Ainsi, pourront continuer d'être observées les transformations de l'écologie médiatique et les modalités d'inclusion des paroles subalternes à l'espace public contemporain : clés de voûte de la formation du débat public, de sa critique et plus fondamentalement de la démocratie dans laquelle nous choisissons d'évoluer.

BIBLIOGRAPHIE

ABRAHAM Sunil et SHAH Nishant, 2009, *Digital Native with a cause? A knowledge survey and framework.*, Bangalore, the Center for Internet Society.

ADORNO Théodore W, 2003, *Dialectique négative*, Paris, Editions Payot & Rivages.

ADORNO Théodore W., 1964, « L'industrie culturelle », *Communications*, 1964, vol. 3, nº 1, p. 12-18.

AGAMBEN Giorgio, 2007, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris, Rivages.

ALLARD Laurence et BLONDEAU Olivier, 2007, « La racaille peut-elle parler ? Objets expressifs et émeutes des cités. », *Hermès, La Revue*, janvier 2007, nº 47.

ALLARD Laurence et VANDENBERGHE Frédéric, 2003, « Express yourself ! Les pages perso: Entre légitimation technopolitique de l'individualisme expressif et authenticité réflexive peer to peer », *Réseaux*, 2003, vol. 117, nº 1, p. 191.

ALLEN Woody, 1983, *Zelig*, s.l.

AMBEDKAR AGE COLLECTIVE, 2015, *Hatred in the belly: politics behind the appropriation of Dr Ambedkar's writings*, Hyderabad, The Shared Mirror.

AMBEDKAR B. R, 1989, « Untouchables or the Children of India's ghetto. » dans *Dr. B.R. Ambedkar, Writing and Speeches.*, 1989e éd., Bombay, Government of Maharashtra, vol.5.

AMBEDKAR B. R, 1949b, *Who were the Shudras?: how they came to be the fourth varna in the Indo-Aryan society*, 2011e éd., New Delhi, Samyak Prakashan.

AMBEDKAR B. R, 1936, *Annihilation of caste: the annotated critical edition*, 2014e éd., New Delhi, Navayana Publ, 415 p.

ANAND S., 2006, *On claiming dalit subjectivity*, http://www.india-seminar.com/2006/558/558%20s.%20anand.htm , 2006, consulté le 7 juin 2018.

ANDERSON Benedict, 1983, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, 2006e éd., London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Etats-Unis d'Amérique, xv+240 p.

ANOOP KUMAR, 2014, *Resisting a messiah*, https://roundtableindia.co.in/index.php?option=com_content&view=article&id=7263:you-are-already-a-messiah-ms-roy&catid=119&Itemid=132 , 4 mars 2014, consulté le 17 avril 2018.

APPADURAI Arjun, 2005, *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*, traduit par Françoise Bouillot et traduit par Hélène Frappat, Paris, France, Payot, impr. 2005, 333 p.

ASHOKA, 2008, *S. Anand*, https://www.ashoka.org/fr/pionnier/s-anand , 2008, consulté le 14 novembre 2018.

ASHRAF Ajaaz, 2013, « The untold story of dalit journalists. », *The Hoot*, août 2013 p.

BALAGOPAL K., 2000, « A tangled web : subdivision of SC reservations in AP" », *Economic and Political Weekly*, 25 mars 2000, vol. 35, nº 13, p. 1075-1081.

BALZAC Honoré de, 1843, *Illusions perdues*, 2008e éd., Paris, Gallimard (coll. « Collection Folio Classique »), 699 p.

BARDHAN Pranab K., 1984, *The political economy of development in India*, 1998e éd., Oxford, UK ; New York, NY, USA, B. Blackwell, 118 p.

BARTHES Roland, 1985, *L'aventure sémiologique*, Paris, Editions du Seuil.

BAUERLEIN Mark, 2008, *The Dumbest Generation, How the Digital Age Stupefies Young Americans and Jeopardizes Our Future (Or, Don't Trust Anyone Under 30)*, Penguin, New York (USA.

BAUSCH Paul, HOURIHAN Meg et HAUGHEY Matthew, 2002, *We blog: publishing online with weblogs*, Indianapolis, IN, Wiley Pub, 313 p.

BAVADAM Lyla, 2006, « Dalit blood on village square », *Frontline*, 1 déc. 2006 p.

BAVISKAR B.S., 2001, « NGOs and Civil Society in India », 2001, vol. 50, nº 1.

BBC, 2012, « Violence breaks out at Indian beef-eating festival », *BBC News*, 16 avr. 2012 p.

BBC SOUTH ASIA, 2010, « Death sentences dropped for mob murdr of dalit family. », *BBC*, 14 juill. 2010 p.

BEAUDOUIN Valérie, 2012, « Trajectoires et réseau des écrivains sur le Web: construction de la notoriété et du marché. », *Réseaux*, 2012, 175 (5), p. 107-144.

BEAUDOUIN Valérie et VELKOVSKA Julia, 1999, « Construction d'un espace de communication sur internet (forums, pages personnelles, courrier électronique...) », *Réseaux*, 1999, nº 97, p. 121-177.

BECKER Howard, 2002, *Les Ficelles du Métiers*, La Découverte., s.l., (coll. « Grands Repères »), 328 p.

BECKER Howard Saul, 1963, *Outsiders: études de sociologie de la déviance*, 2013e éd., s.l., Métailié.

BENBABAALI Dalal, 2013, *Caste dominante et territoire en Inde du Sud : migration et ascension sociale des Kamma d'Andhra côtier*,Paris Ouest Nanterre la Défense, s.l.

BETEILLE André, 1995, « Varna and Jati » dans *Changing Caste : Ideology, Identity and Mobility.*, Sage., New Delhi, Surinder S. Jodhka.

BETEILLE André, 1971, *Caste, class, and power; changing patterns of stratification in a Tanjore village.*, Berkeley, University of California Press.

BEVERLEY John, 2005, « Testimonio, Subalternity, and Narrative Authority. » dans *The Sage Handbook of Qualitative Research*, Sage., s.l., Norman K. Denzin ; Yvonna S. Lincoln, p. 547-559.

BHAT Vinay, 2014, *An Introduction to Anoop Kumar's "Misogynistic and Xenophobic Rants"*, http://roundtableindia.co.in/index.php?option=com_content&view=article&id=7262:an-introduction-to-anoop-kumar-s-misogynistic-and-xenophobic-rants&catid=119&Itemid=132 , 2 mars 2014, consulté le 11 mai 2016.

BHATTACHARJEE N., 2012, « Resisting Culinary Fascism », *Economic and Political Weekly*, 12 mai 2012, vol. 47, nº 19, p. 4-5.

BIGGER Stephen, 2009, « Victor Turner, liminality, and cultural performance », *Journal of Beliefs & Values*, août 2009, vol. 30, nº 2, p. 209-212.

BLUMER Herbert, 1969a, *Symbolic Interactionism*, Prenctice-Hall., Englewood Cliffs.

BLUMER Herbert, 1969b, *Symbolic interactionism: perspective and method*, Nachdr., Berkeley, Calif., Univ. of California Press, 208 p.

BOLTANSKI Luc, 1993, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias, et politique.*, Gallimard (2007)., s.l., (coll. « Folio »).

BOUGLE Célestin, 2010, *Essais sur le régime des castes*, Whitefish Mont., Etats-Unis d'Amérique, Kessinger publishing, xii+278 p.

BOURDELOIE Hélène, 2015, « Usages des dispositifs socionumériques et communication avec les morts. D'une reconfiguration des rites funéraires. », *Questions de communication*, février 2015, nº 28, p. 101-125.

BOURDIEU Pierre, 2003, *Méditations pascaliennes*, Éd. revue et corrigée., Paris, Seuil (coll. « Essais »), 391 p.

BOURDIEU Pierre, 2000, « L'inconscient d'école », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2000, vol. 135, nº 1, p. 3-5.

BOURDIEU Pierre, 1996, *Sur la télévision: suivi de L'emprise du journalisme*, 18. ed., Paris, Raisons d'Agir, 95 p.

BOURDIEU Pierre, 1984, « Espace social et genèse des "classes" », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1984, vol. 52, nº 1, p. 3-14.

BOURDIEU Pierre, 1982, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1982, vol. 43, nº 1, p. 58-63.

BOURDIEU Pierre, 1981, « La représentation politique: Éléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1981, vol. 36, nº 1, p. 3-24.

BOURDIEU Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit (coll. « Le Sens commun »), 475 p.

BOURDIEU Pierre, 1979, *La distinction: critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit (coll. « Le Sens commun »), 670 p.

BOURDIEU Pierre, 1977, « Remarques provisoires sur la perception sociale du corps », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1977, vol. 14, nº 1, p. 51-54.

BOURDIEU Pierre, 1972, *Esquisse d´une théorie de la pratique: précédé de trois études d´ethnologie kabyle*, 2000e éd., Paris, Ed. du Seuil (coll. « points essais »), 427 p.

BRIGGS Charles L., 1986, *Learning how to Ask. A socio-linguistic Appraisal of the Role of the Interviewin Social Science Research*, Cambridge, (coll. « Cambridge University Press »).

BROADBAND COMMISSION FOR SUSTAINABLE DEVELOPMENT, 2016, *The State of Broadband : Broadband catalyzing sustainable development.*, Paris, UNESCO.

BROUSSARD Jinx C., 2004, *Giving a voice to the voiceless: four pioneering black women journalists*, New York, Routledge (coll. « Studies in African American history and culture »), 215 p.

BUCKWALTER Sabrina, 2006, « Just another rape story », *Times of India*, 29 oct. 2006 p.

BURAWOY Michael, 2012, *La domination culturelle : quand Gramsci rencontre Bourdieu – CONTRETEMPS*, https://www.contretemps.eu/domination-culturelle-quand-gramsci-rencontre-bourdieu/ , 20 décembre 2012, consulté le 12 avril 2018.

BURGESS J. et GREEN J., 2009, *Youtube*, Polity Press., s.l., (coll. « Digital Media and Society Series »).

C.A.D, 1950, *Constitutional Assembly Debates: Official Reports*, New Delhi, Government of India Manager of Publication.

CARDON Dominique, 2013, « Du lien au like sur Internet. Deux mesures de la réputation », *Communications*, février 2013, nº 93, p. 173-186.

CARDON Dominique, 2010, *La démocratie Internet: promesses et limites*, Paris, France, Seuil, DL 2010, 101 p.

CARDON Dominique, 2008, « « Le Design de la Visibilité, un essai de typologie du web 2.0 » », *Réseaux*, 2008, vol. 2008, nº 6, p. 152–93.

CARDON Dominique, 1994, « La souffrance à distance (Luc Boltanski) », *Réseaux*, 1994, vol. 12, nº 65, p. 123-126.

CARDON Dominique et DELAUNAY-TETEREL Hélène, 2006, « La production de soi comme technique relationnelle », *Réseaux*, avril 2006, vol. 138, p. 15-71.

CARDON Dominique, FOUETILLOU Guilhem et ROTH Camille, 2014, « Topographie de la renommée en ligne: Un modèle structurel des communautés thématiques du web

français et allemand », *Réseaux*, 2014, vol. 188, n° 6, p. 85.

CARDON Dominique et GRANJON Fabien, 2010, *Médiactivistes*, Paris, Sciences Po, Les Presses (coll. « Contester »), 147 p.

CASILLI Antonio, 2012, *Pour une sociologie du #troll*, http://www.casilli.fr/2012/03/24/pour-une-sociologie-du-troll/ , 24 mars 2012.

CASTELLS Manuel, 2012, *Networks of outrage and hope: social movements in the internet age*, Cambridge (GB), Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Etats-Unis d'Amérique, xiv+300 p.

CASTELLS Manuel, 1996, *The Information Age. Economy, Society and Culture. Vol. 1 The Rise of the Network Society.*, Oxford : Blackwell Publishers., s.l.

CASTELLS Manuel et TOURAINE Alain, 2013, *Communication et pouvoir*, traduit par Margaret Rigaud-Drayton, Paris, France, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, DL 2013, 668 p.

CEFAÏ Daniel, 2007, *Pourquoi se mobilise-t-on? les théories de l'action collective*, Paris, Découverte [u.a.] (coll. « Recherches La bibliothèque du M.A.U.S.S »), 727 p.

CEFAÏ Daniel et TROM Danny (eds.), 2001, *Les formes de l'action collective: mobilisations dans des arènes publiques*, Paris, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales (coll. « Raisons pratiques »), 322 p.

CENTLIVRES Pierre, 2000, « Rites, seuils, passages », *Communications*, 2000, vol. 70, n° 1, p. 33-44.

CERF Muriel, 1974, *L'Antivoyage*, 2008e éd., s.l., Actes Sud.

CHABAUD-RYCHTER Danielle (ed.), 2010, *Sous les sciences sociales, le genre: relectures critiques, de Max Weber à Bruno Latour*, Paris, La Découverte, 512 p.

CHAMPAGNE Patrick, 1991, « La construction médiatique des "malaises sociaux" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1991, vol. 90, n° 1, p. 64-76.

CHAMPION Catherine (ed.), 1996, *Traditions orales dans le monde indien*, Paris, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales (coll. « Collection Puruṣārtha »), 448 p.

CHANDHOKE Neera, 2011, « Civil Society in India » dans Michael Edwards (ed.), *The Oxford Handbook of Civil Society*, 1re éd., s.l., Oxford University Press.

CHANDHOKE Neera, 2003, *The conceits of civil society*, New Delhi ; New York, Oxford University Press, 278 p.

CHANDHOKE Neera, 2001, « The "Civil" and the "Political" in Civil Society », *Democratization*, juin 2001, vol. 8, n° 2, p. 1-24.

CHANDRAN Ravi, 2012, *Ambedkar cartoon, dalit objections and Indian left liberals.*, http://roundtableindia.co.in/index.php?option=com_content&view=article&id=5203:a

mbedkar-cartoon-dalit-objections-and-indian-left-liberals-i&catid=119&Itemid=132 , 3 juin 2012.

CHANDRASHEKHAR Lalita, 2012, « Social mobility among the Madiga of Karnataka » dans *Changing Caste : Ideology, Identity and Mobility*, Sage., s.l., Surinder S. Jodhka, p. 81-110.

CHAUDHARY Anju et BRYAN Carter R., 1974, « Mahatma Gandhi : journalist and freedom propagandist. », *Journalism Quarterly*, 1974, vol. 51, nº 2, p. 286-291.

CHIBBER Vivek, 2013, *Postcolonial theory and the specter of capital*, London, Verso, 306 p.

CHIVALLON Christine, 2007, « Retour sur la « communauté imaginée » d'Anderson. », *Raisons politiques*, 11 octobre 2007, n° 27, nº 3, p. 131-172.

CHOPRA Rohit, 2006, « Global primordialities: virtual identity politics in online Hindutva and online Dalit discourse. », *New Media & Society*, 1 avril 2006, vol. 8, nº 2, p. 187-206.

CLAVANDIER Gaëlle, 2009, *Sociologie de la mort: vivre et mourir dans la societe contemporaine*, Paris, Colin (coll. « Collection U Sociologie »).

CLEAVER Harry, 1998, « The Zapatistas and the Electronic Fabric of Struggle » dans *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, Pluto Press., Londres.

COHEN Jean L. et ARATO Andrew, 1992, *Civil society and political theory*, Cambridge, Mass, MIT Press (coll. « Studies in contemporary German social thought »), 771 p.

CONSTINE Josh, 2017, *Facebook Groups can now screen new members with a questionnaire*, http://social.techcrunch.com/2017/05/12/facebook-groups-questions/ , 12 mai 2017, consulté le 31 janvier 2018.

COPANS Jean, 2003, « Gérard Heuzé, Bombay en flammes; 1993. Le cri des deux mondes. Toufane. », *Tiers-Monde*, 2003, vol. 44, nº 176, p. 933-935.

CORCUFF Philippe, 2011, « Le savant et le politique », *SociologieS [en ligne], le recherche en actes, régimes d'explication en sociologie*, 6 juillet 2011.

CWI INDIA, 2012, *The cartoon controversy*, http://www.socialism.in/index.php/the-cartoon-controversy/ , 8 juillet 2012.

DALIT CAMERA, 2014, *An Open Letter to Ms. Arundhati Roy*, https://roundtableindia.co.in/index.php?option=com_content&view=article&id=7283:an-open-letter-to-ms-arundhati-roy&catid=119&Itemid=132 , 15 mars 2014, consulté le 18 avril 2018.

DALIT CAMERA, 2012, *ABVP goons protesting against beef fest in Osmania University*, Hyderabad.

DALIT CAMERA, *Ms.Shubadra speaks discrimination by Dalit men to Dalit women in Public forum*, s.l.

DE SARDAN Jean-Pierre Olivier, 1998, « Émique », *L'Homme*, 1998, vol. 38, nº 147, p.

151-166.

DELIEGE Robert, 2001, « L'ethnographie contre l'idéologie », *L'Homme*, 1 octobre 2001, nº 160, p. 163-176.

DELIEGE Robert, 1995, *Les intouchables en Inde: des castes d'exclus*, Paris, France, Imago, 333 p.

DESAI Sonalde et KULKARNI Veena, 2008, « Changing educational inequalities in India in the context of affirmative action », *Demography*, mai 2008, vol. 45, nº 2, p. 245-270.

DESAI Sonalde et VENNEMAN Reeve, 2012, *Indian Human Development Survey*, s.l.

DEVEREUX Georges, 1980, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, 2012e éd., Paris, Flammarion.

DEWEY John, 2001, « Le public et ses problèmes. Extrait de The Public and its Problems (1927), repris dans John Dewey. The Later Works, vol. 2, édités par Jo Ann Boydston et associés, Carbondale, Southern Illinois University Press (1re éd., 1977), paperbound, 1983 », *Hermès*, mars 2001, nº 31, p. 77-91.

DHOSHI Vidhi, 2018, « Every village in India now has electricity. But millions still live in darkness. », *Washington Post*, 30 avr. 2018 p.

DJAVADZADEH Keivan, 2014, « Les subalternes parlent ! », *Vacarme*, 2014, vol. 67, nº 2, p. 48.

DORRONSORO Gilles et GROJEAN Olivier (eds.), 2014, *Identités et politique: de la différenciation culturelle au conflit*, Paris, SciencesPo Les Presses (coll. « Domaine Monde et sociétés »), 303 p.

DUFOIX Stéphane, 2010, « Les espaces de la dispersion », *Que sais-je ?*, 4 mars 2010, nº 3683, p. 40-67.

DUMONT Louis, 1966, *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*, Paris, France, Gallimard, 445 p.

DURKHEIM Émile, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, 2013e éd., Paris, Presses universitaires de France.

DURKHEIM Émile, 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, 2010e éd., Paris, Flammarion (coll. « Champs »), 254 p.

ELECTION COMMISSION OF INDIA, 2015, *India votes. The general elections 2014.*, New Delhi, Election Commission of India.

ELIAS Norbert, 1993, *Engagement et distanciation: contributions à la sociologie de la connaissance*, Paris, Librairie Arthème Fayard.

ELLIOTT Carolyn M., 2003, *Civil Society and Democracy, a Reader*, Oxford University Press., s.l., Carolyn M. Elliott (coll. « Themes in Politics »).

EPW, 2012, « Beef Festival at Osmania : the political battle over what we can eat is a challenge to established politics across the spectrum. », *Economic and Political Weekly*, 28 avril 2012, vol. 47, nº 17, p. 8.

EPW, 2006, « Dalits and the State », *Economic and Political Weekly*, décembre 2006, vol. 41, nº 49, p. 5020.

ÉVENO Patrick, 2016, *La presse*, Paris, Presses universitaires de France.

FAVRET-SAADA Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, France, Gallimard, 443 p.

FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian et PECHU Cécile (eds.), 2009, *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques (coll. « Références. Sociétés en mouvement »), 651 p.

FILLIEULE Olivier et ROUX Patricia (eds.), 2009, *Le sexe du militantisme*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques (coll. « Sociétés en mouvement »), 361 p.

FLICHY Patrice, 2008, « Technique, usage et représentations », *Réseaux*, 27 août 2008, nº 148-149, p. 147-174.

FOUCAULT Michel, 2001, *Dits et Écrits II, 1976 - 1979*, Gallimard., s.l., (coll. « Quarto »).

FOUCAULT Michel, 1975, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, 2008e éd., Paris, Gallimard (coll. « Collection TEL »), 360 p.

FRANKEL Francine R., 2006, *India's political economy, 1947 - 2004: the gradual revolution*, 2. ed., Oxford India paperbacks., New Delhi, Oxford Univ. Press, 819 p.

FRASER Nancy, 2003, « Rethinking the public sphere » dans *Civil Society and Democracy, a Reader*, Oxford University Press., s.l., Carolyn M. Elliott (coll. « Themes in Politics »).

FRASER Nancy, 1992, « Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement. », *Hermès*, 1992, vol. 31.

FRIEDBERG Erhard, 1992, « Les quatre dimensions de l'action organisée », *Revue Française de Sociologie*, octobre 1992, vol. 33, nº 4, p. 531.

FROEHLING Oliver, 1997, « The Cyberspace "War of Ink and Internet" in Chiapas, Mexico », *Geographical Review*, 1997, vol. 87, nº 2, p. 291-307.

GAMSON William A., 1992, *Talking politics*, Cambridge [England] ; New York, NY, USA, Cambridge University Press, 272 p.

GANDHI, 1928, *Autobiography: the story of my experiments with truth*, 1983e éd., New York, Dover, 468 p.

GANDHI N. et SHAH N., 2008, « The question of autonomy » dans *Women's Studies in India*, Penguin Book., New Delhi, E. John M. (dir).

GANDHI Rajmohan, 2015a, « Response to Arundhati Roy », *Economic and Political Weekly*, 25 juillet 2015, vol. 50, nº 30.

GANDHI Rajmohan, 2015b, « Independence and social justice : the Ambedkar-Gandhi debate. », *Economic and Political Weekly*, 11 avril 2015, vol. 50, nº 15.

GAUCHET Marcel, 2006, « Contre-pouvoir, méta-pouvoir, anti-pouvoir », *Le Débat*, 1 janvier 2006, n° 138, nº 1, p. 17-29.

GAXIE Daniel, 1977, « Économie des partis et rétributions du militantisme », *Revue française de science politique*, 1977, vol. 27, nº 1, p. 123-154.

GENNEP Arnold VAN, 1909, *Les Rites de Passage : études systématiques des rites.*, Paris, Libr. Émile Nourry (réimpression Paris : Picard : 1981).

GERLACH Luther P et HINE Virginia H, 1970, *People, power, change: movements of social transformation*, Indianapolis, Bobbs-Merrill.

GHUMAN Paul A. Singh, 2011, *British untouchables: a study of Dalit identity and education*, Farnham ; Burlington, VT, Ashgate Pub (coll. « Monitoring change in education »), 142 p.

GHURYE Govind Sadashiv, 1990, *Caste and race in India*, 5. ed., repr., Bombay, Popular Prakashan, 493 p.

GITLIN Todd, 1980, *The whole world is watching: mass media in the making & unmaking of the New Left*, Berkeley, University of California Press, 327 p.

GOFFMAN Erving, 1991, *Les cadres de l'expérience*, traduit par Isaac Joseph, traduit par Michel Dartevelle et traduit par Pascale Joseph, Paris, France, les Éd. de Minuit, impr. 1991, 573 p.

GOFFMAN Erving, 1975, *Stigmate: Les usage sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit.

GORRINGE H. et RAFANELL I., 2007, « The Embodiment of Caste: Oppression, Protest and Change », *Sociology*, 1 février 2007, vol. 41, nº 1, p. 97-114.

GRABOWICZ PA, RAMASCO JJ, MORO E, PUJOL JM et EGUILUZ VM, 2012, « Social Features of Online Networks: The Strength of Intermediary Ties in Online Social Media. », *PLoS ONE*, 2012, vol. 7, nº 1.

GRAHAM C., GIBBS M. et ACETI L., 2013, « Death, afterlife and immortality of bodies and data », *The Information Society*, 2013, vol. 3, nº 29, p. 133-141.

GRAMSCI Antonio, 2012, *Guerre de mouvement et guerre de position*, La Fabrique., Paris, Razmig Keucheyan.

GRAMSCI Antonio, 1983, *Les Cahiers de la Prison*, Éditions Sociales., Paris.

GRANOVETTER Mark, 1973, « The Strength of Weak Ties », *American Journal of Sociology*, 1973, vol. 78, p. 1360–1380.

GUPTA Dipankar, 1997, « Civil Society in the Indian Context: Letting the State off the Hook », *Contemporary Sociology*, mai 1997, vol. 26, nº 3, p. 305-307.

GURU Gopal et CHAKRAVARTY Anuradha, 2005, « Who are the Country's Poor ? Social Movement Politics and Dalit Poverty. » dans *Social Movements in India : Poverty, Power and Politics*, Rowman & Littlefield., s.l., p. 135-160.

GUSTAFFSON Nils et BREINDL Yana, 2010, « Leetocracy, networked political activism or the continuation of elitism in competitive democracy. », 2010.

HAAS Ernst Bernard, 1986, « What is Nationalism and why should we study it ? », *International Organization*, 1986, vol. 40, nº 3, p. 717.

HABERMAS Jürgen, 1988, *L'Espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, France, Payot, 324 p.

HALL Stuart, 1982, « The rediscovery of 'ideology': return of the repressed in media studies » dans *Culture, Society and the Media*, Routledge., s.l., Gurevitch et alii.

HARDTMANN Eva-Maria, 2009, *The Dalit Movement in India. Local Practices, Global Connections.*, Oxford University Press., Delhi.

HARRIS Fred R. et WILKINS Roger W. (eds.), 1988, *Quiet riots: race and poverty in the United States*, 1st ed., New York, Pantheon Books, 223 p.

HENWOOD D., 1995, « Into Fetichism » dans *Resisting the Virtual Life : the Culture and Politics of Information*, City Lights., s.l., p. 136-171.

HEREDIA Rudolf C., 2011, « Quotas and minority rights : recapturing the constitutional vision. », *Economic and Political Weekly*, 23 juillet 2011, XLVI, nº 30, p. 62-70.

HERITIER Françoise, 2003, « Quels fondements de la violence ? », *Cahiers du Genre*, 2003, vol. 35, nº 2, p. 21.

HERRENSCHMIDT Olivier, 1996, « « L'inégalité graduée » ou la pire des inégalités. L'analyse de la société hindoue par Ambedkar », *European Journal of Sociology*, mai 1996, vol. 37, nº 01, p. 3.

HEUZE Djallal G., 2013, « Extrêmisme hindouiste en Inde. La mort d'un chef. », *Journal des Anthropologues*, 2013, nº 134-135, p. 357-370.

HEUZE Djallal G., 2010, « Évolutions socioreligieuses en Inde. Entre durcissements et médiatisation. », *Revue Tiers Monde*, 2010, vol. 4, nº 204, p. 147-163.

HEUZE Gérard, 2000, *Bombay en flammes 1993: le cri des deux mondes: Toufane*, Paris, France, L'Harmattan, 261 p.

HONNETH Axel, 1992, *La lutte pour la reconnaissance*, 2015e éd., Paris, Gallimard.

HUGUES Everett C., 1996, *Le Regard Sociologique. Essais choisis.*, Éditions de l'EHESS., s.l.

HUI KYONG CHUN Wendy, 2006, « Did Somebody Say New Media ? » dans *New Media, Old Media, a History and Theory Reader*, Routledge., New York, Etats-Unis d'Amérique.

INDIAN EXPRESS, 2016, « My birth is my fatal accident: Full text of Dalit student Rohith's

suicide letter », *The Indian Express*, 18 janv. 2016 p.

INSIGHT FOUNDATION, 2011, *The Death of Merit*, https://thedeathofmeritinindia.wordpress.com/ , 2011, consulté le 21 novembre 2017.

INSIGHT Journal, 2005, *EDITORIAL - Writing Caste.*, http://insightjnu.blogspot.fr/2005/09/editorial.html , 21 septembre 2005, consulté le 30 octobre 2017.

JAFFRELOT Christophe, 2003, *India's silent revolution: the rise of the lower castes in North India*, London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, C.Hurst & Co., xiv+505 p.

JAFFRELOT Christophe, 2002, « Inde : l'avènement politique de la caste », *Critique internationale*, 2002, vol. 17, nº 4, p. 131.

JANYALA Srinivas, 2016, *Govt says not a Dalit issue, but ask Dalits on campus*, http://indianexpress.com/article/india/india-news-india/govt-says-not-a-dalit-issue-but-ask-dalits-on-campus/ , 22 janvier 2016, consulté le 19 février 2016.

JAOUL Nicolas, 2014, « L'Ambedkarisme : abolir la société de castes depuis les marges ? », *Mouvements*, janvier 2014, nº 77, p. 48-56.

JAOUL Nicolas, 2008, « The righteous anger of the powerless - Investigating dalit outrage over caste violence. », *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 2008, nº 2.

JAOUL Nicolas, 2006, « Learning the use of symbolic means: Dalits, Ambedkar statues and the state in Uttar Pradesh », *Contributions to Indian Sociology*, 1 juin 2006, vol. 40, nº 2, p. 175-207.

JAOUL Nicolas, 2004, *Le militantisme Dalit dans la région de Kanpur, Uttar Pradesh : genèse et transformations d'une entreprise de représentation communautaire en Inde du Nord.*,EHESS, s.l.

JEFFREY Robin, 2000, *India's newspaper revolution: capitalism, politics, and the Indian-language press, 1977-99*, New York, Etats-Unis d'Amérique, St. Martin's Press, xxi+234 p.

JEROLMACK Colin et KHAN Shamus, 2014, « Talk Is Cheap: Ethnography and the Attitudinal Fallacy », *Sociological Methods & Research*, mai 2014, vol. 43, nº 2, p. 178-209.

JODHKA Surinder, 2015, *Caste in Contemporary India*, 1 edition., New Delhi, Routledge India, 270 p.

JURIS Jeffrey Scott et PLEYERS Geoffrey Henri, 2009, « Alter-activism: emerging cultures of participation among young global justice activists », *Journal of Youth Studies*, février 2009, vol. 12, nº 1, p. 57-75.

KARTHIKEYAN D. et GORRINGE H., 2012, « Rescuing Ambedkar », *Frontline*, 2012, 29 19.

KECK Margaret E. et SIKKINK Kathryn, 1998, *Activists beyong Borders*, Cornell University Press., s.l.

KEER Dhananjay, 1997, *Dr. Ambedkar: life and mission*, 3. ed., repr., Bombay, Popular Prakashan, 532 p.

KOHLI Atul, 1980, « Democracy, Economic Growth, and Inequality in India's Development. Reviewed work(s): India's Political Economy, 1947-1977:the Gradual Revolution. by Francine Frankel. », *World Politics*, juillet 1980, vol. 32, nº 4, p. 623-636.

KONINCKX Guy et TENEAU Gilles, 2010, *Résilience organisationnelle rebondir face aux turbulences*, Bruxelles, De Boeck.

KRUEGER B. S., 2002, « Assessing the Potential of Internet Political Participation in the United States: A Resource Approach », *American Politics Research*, 1 septembre 2002, vol. 30, nº 5, p. 476-498.

KUMAR Vivek, 2014, *Caste and democracy in India: a perspective from below*, New Delhi, Gyan Publishing House, 346 p.

KUMAR Vivek, 2013, « The new Dalit diaspora : a sociological analysis. » dans *Dual Identity. Indian Diaspora and Other Essays.*, Orient Blackswan., Delhi, K.L Sharma ; Renuka Singh.

KUMAR Vivek, 2009, « Dalit Diaspora: Invisible Existence », *Diaspora Studies*, 2009, vol. 2, nº 1, p. 53-74.

KUMAR Vivek, 2004, « Understanding Dalit Diaspora », *Economic and Political Weekly*, 2004, vol. 39, nº 1, p. 114-118.

LE BOT Yvon, 1997, *Subcomandante Marcos : el Sueño Zapatista*, Plaza and Janés., Mexico City.

LECESTRE-ROLLIER Béatrice, 2011, « L'un et l'autre sexe : une ethnologue au Maroc », *Journal des Anthropologues*, mai 2011, nº 125-125, p. 137-158.

LECOMTE Romain, 2013, « Expression politique et activisme en ligne en contexte autoritaire, une analyse du cas tunisien. », *Réseaux*, mai 2013, nº 181, (coll. « La Découverte »), p. 51 à 86.

LECOMTE Romain, 2010, « L'anonymat comme "art de résistance". Le cas du cyberespace tunisien. », *Terminal*, 2010, nº 105, p. 56-68.

LEMIEUX Cyril, 2010, *La Subjectivité Journalistique. Onze leçons sur le rôle de l'individualité dans la production de l'information.*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales., s.l., (coll. « Cas de Figure »).

LEMIEUX Cyril, 2007, « À quoi sert l'analyse des controverses ? », *Mil Neuf Cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 2007, 1/2007, nº 25, p. 191-212.

LEMIEUX Cyril, 1997, *Mauvaise Presse : une sociologie de la faute journalistique dans la*

Frace des années 1980-1990,EHESS, s.l.

LENTO T., WELSER H., GU L. et SMITH L., 2006, « The ties that blog; relationship between social ties and continued participation in blogs. », Edinburgh.

LERCHE Jens, 2008, « Transnational Advocacy Networks and Affirmative Action for Dalits in India », *Development and Change*, mars 2008, vol. 39, nº 2, p. 239-261.

LILTI Antoine, 2007, « Querelles et Controverses : les formes du désaccord intellectuel à l'époque moderne », *Mil Neuf Cent. Revue d'histoire intellectuelle*, janvier 2007, nº 25, p. 13-28.

LIM Merlyna, 2006, « Cyber-Urban Activism and the Political Change in Indonesia », *East Bound*, 2006.

LOVELUCK Benjamin, 2008, « Internet, vers la démocratie radicale ? », *Le Débat*, 1 septembre 2008, n° 151, nº 4, p. 150-166.

LUM Kathryn, 2010, « THE RAVIDASSIA COMMUNITY AND IDENTITY (IES) IN CATALONIA, SPAIN », *Sikh Formations*, juin 2010, vol. 6, nº 1, p. 31-49.

MAESY ANgelina, 2015, « Digital Natives' Alternative Approach to Social Change » dans *Digital Activism in Asia Reader*, Meson Press., Germany.

MAIGRET Éric, 2014, *Sociologie de la Communication et des Médias*, Armand Colin., s.l.

MALLE Louis, 1969, *L'Inde Fantôme*, s.l., New Yorker Films.

MANE Dr Suresh, 2015, *Arundhati Roy's introduction is a mockery of Dr Ambedkar's AoC: Suresh Mane*, http://roundtableindia.co.in/index.php?option=com_content&view=article&id=8330:this-is-not-babasaheb-s-aoc&catid=119:feature&Itemid=132 , 14 août 2015, consulté le 14 avril 2018.

MANGO NEWS, *Smriti Irani Full Speech In Lok Sabha | Rohith Vemula Suicide | JNU Row | Emotional Speech*, s.l.

MARTELLI Jean-Thomas, 2017, *"JNU is not Just Where you go, it's What you Become," Everyday Political Socialisation and Left Activism at Jawaharlal Nehru University (JNU), New Delhi.*,King's College, Londres.

MAZUMDAR Aurobindo, 1993, *Indian Press and Freedom Struggle 1937-1942*, Orient Longman Limited., s.l.

MCADAM Doug, MCCARTHY J.D. et ZALD Mayer N., 1996, *Comparative Perspectives on Social Movements, Political Opporunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings.*, Cambridge University Press., s.l.

MCADAM Doug, TARROW Sydney et TILLY Charles, 2004, *Dynamics of Contentions*, Cambridge University Press., s.l.

MCLUHAN Marshall, 1969, *Understanding Media*, London, Royaume-Uni de Grande-

Bretagne et d'Irlande du Nord, Sphere Books.

MEAD George Herbert, 1963, *L'Esprit, le Soi et la Société*, P.U.F., s.l.

MEAD Margaret, 1966, *L'Un et l'autre sexe*, 1988e éd., Paris, Denoël/Gonthier.

MEHTA Pratab Bhanu, 2018, « The new Dalit challenge », *The Indian Express*, 24 janv. 2018 p.

MELUCCI Alberto, 1985, « The Symbolic Challenge of Contemporary Movements », *Social Research*, 1985, vol. 52, no 4.

MICHAUX Henri, 1933, *Un Barbare en Asie*, 1986e éd., s.l., Gallimard (coll. « L'Imaginaire »).

MICHELS Roberto, 1914, *Les Partis Politiques*, 1971e éd., s.l.

MILLER Daniel et SLATER Don, 2000, *The Internet: an ethnographic approach*, Oxford ; New York, Berg, 217 p.

MINISTRY OF HOME AFFAIRS, 2011, *2011 Census of India*, s.l., Government of India.

MISHNE Gilad et GLANCE Natalie, 2006, « Leave a reply : an anaysis of weblogs comments. », s.l.

MONTAG Warren, 2006, « "Les subalternes peuvent-illes parler ?" et autres questions transcendentales », *Multitudes*, 2006, vol. 26, no 3, p. 133.

MOROZOV Evgeny, 2011, *The net delusion: the dark side of internet freedom*, 1. ed., New York, NY, Public Affairs, 428 p.

MUSIANI Francesca, 2015, « Edward Snowden, l'"homme-controverse" de la vie privée sur les réseaux. », *Hermès, La Revue*, 2015, vol. 3, no 73, p. 209-215.

NAGARAJAN Kedar, 2015, « A largely Upper-caste Media is Not Good for India's Democracy », *The Wire*, 9 sept. 2015 p.

NARAIN Laxmi, 1965, « Mahatma Gandhi as a journalist. », *Journalism Quarterly*, 1965, vol. 42, no 2, p. 267-270.

NATIONAL COMMISSION FOR SCHEDULED CASTES, 2013, *Special report of non-implementation of reservation plicy in Banaras Hindu University, Varanasi*, s.l., National Commission on Scheduled Castes.

NATIONAL COMMISSION FOR SCHEDULED CASTES, 2005, *Annual Report 2004-2005*, s.l., NCSC.

NAUDET Jules, 2012, *Entrer dans l'élite: parcours de réussite en France, aux Etats-Unis et en Inde*, 1re édition., Paris, Presses universitaires de France (coll. « Le lien social »), 315 p.

NEVEU Érik, 2014, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, la Découverte.

NISBETT Nicholas, 2009, *Growing up in the Knowledge Society, Living the IT dream in Bangalore, collection Cities and the Urban Imperative*, s.l., Routledge.

NOAM Eli M. et CONCENTRATION COLLABORATION The International Media, 2016, *Who Owns the World's Media?: Media Concentration and Ownership around the World*, s.l., Oxford University Press.

NORRIS Pippa, 2001, « Giving a Voice to the Voiceless », *John F. Kennedy School of Government, Harvard University (draft version)*, 2001.

NORRIS Pippa, 2000, *A virtuous circle: political communications in postindustrial societies*, Cambridge, UK ; New York, NY, USA, Cambridge University Press (coll. « Communication, society, and politics »), 398 p.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1995, « La politique du terrain », *Enquête*, 1995, nº 1, p. 71 à 109.

OLWIG Karen Fog et HASTRUP Kirsten (eds.), 1997, *Siting culture: the shifting anthropological object*, London ; New York, Routledge, 319 p.

OMVEDT Gail, 2014, *Ambedkar Needs No Introduction*, http://indianexpress.com/article/india/india-others/ambedkar-needs-no-introduction/ , 17 mai 2014, consulté le 16 avril 2018.

OMVEDT Gail, 2001, *Untouchables in the World of IT*, http://panoslondon.panosnetwork.org/features/untouchables-in-the-world-of-it/ , 2001.

OMVEDT Gail, 1995, *Dalit visions: the anti-caste movement and the construction of an Indian identity*, 2006e éd., Hyderabad, Orient Longman (coll. « Tracts for the times »), 108 p.

OOMMEN T. K., 1990, *Protest and change: studies in social movements*, New Delhi ; Newbury Park, Calif, Sage Publications, 309 p.

OOMMEN T.K., 1970, « The Concept of Dominant Caste: Some Queries », *Contributions to Indian Sociology*, janvier 1970, vol. 4, nº 1, p. 73-83.

PAL Deepanjana, 2013, *I'm an anti-caste junkie: Meet S Anand, the man behind Navayana publishing house - Firstpost*, https://www.firstpost.com/living/im-an-anti-caste-junkie-meet-s-anand-the-man-behind-navayana-publishing-house-737357.html , 29 avril 2013, consulté le 14 novembre 2018.

PANDIAN M.S.S., 2002, « Caste, Identity Politics and Public Sphere : One Step Outside Modernity », *Economic and Political Weekly*, 4 mai 2002, vol. 37, nº 18.

PASOLINI Pier Paolo, 1962, *L'odore dell'India ; con « Passeggiatina ad Ajanta » e "Lettera da Benares*, 2015e éd., Milano, Garzanti.

PASQUIER Dominique, 2005, *Cultures lycéennes: la tyrannie de la majorité*, Paris, Ed. Autrement (coll. « Autrement Collection Mutations »), 180 p.

PATWARDHAN Sunanda, 2012, « Social mobility and conversion of the Mahars » dans *Changing Caste : Ideology, Identity and Mobility*, Sage., s.l., Surinder S. Jodhka (coll. « Studies in Indian Sociology »), p. 111-122.

PEETERS Hughes et CHARLIER Philippe, 1999, *Le dispositif: entre usage et concept*, Paris, CNRS Éd (coll. « Hermès »), 297 p.

PLATON, *Phèdre*, 2007e éd., s.l., Livre de Poche (coll. « les Classiques de Philosophie »).

PLEYERS Geoffrey, 2013, « Présentation, militantisme numériques », *Réseaux*, mai 2013, no 181, (coll. « La Découverte »), p. 9 à 21.

PLEYERS Geoffrey et SUZINA Ana, 2016, « Media practices and the challenge of political asymmetries. », *Observatorio*, octobre 2016, Numéro Spécial, p. 1-11.

PLEYERS Geoffrey et TOURAINE Alain, 2010, *Alter-globalization: becoming actors in the global age*, Cambridge, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Polity, xviii+316 p.

POLLAK Michael, 1993, *Une identité blessée: études de sociologie et d'histoire*, Paris, Éd. Métailié (coll. « Collection Leçons de choses »), 415 p.

POLLAK Michael et HEINICH Nathalie, 1986, « Le témoignage », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1986, no 62-63, p. 3-29.

POLLETTA Francesca et JASPER James M., 2001, « Collective Identity and Social Movements », *Annual Review of Sociology*, 2001, no 27, p. 283-305.

RANGANATHAN Maya et ROY-CHOWDHURY Shiva, 2008, « The Naga Nation on the Net », *Economic and Political Weekly*, juillet 2008.

RATNAMALA V., 2012a, « Media on violence against dalits », *Contemporary Voice of Dalit*, juillet 2012, vol. 5, no 2, p. 183-192.

RATNAMALA V., 2012b, *Ambedkar and Media*, http://roundtableindia.co.in/index.php?option=com_content&view=article&id=4992:ambedkar-and-media&catid=119:feature&Itemid=132 , 14 avril 2012.

RAY Raka et KATZENSTEIN Mary Fainsod (eds.), 2005, *Social movements in India: poverty, power, and politics*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield (coll. « Asia/Pacific/perspectives »), 311 p.

REGE Sharmila, 2006a, *Writing caste, writing gender: reading Dalit women's testimonios*, New Delhi, Zubaan, 388 p.

REGE Sharmila, 2006b, *Writing Caste, Writing Gender : Narrating Dalit Women's Testimonies.*, s.l., Zubaan.

REGE Sharmila, 1998, « Dalit Women Talk Differently: A Critique of "Difference" and Towards a Dalit Feminist Standpoint Position », *Economic and Political Weekly*, 1998, vol. 33, no 44, p. WS39-WS46.

RINGOOT Roselyne (ed.), 2005, *Le journalisme en invention: nouvelles pratiques, nouveaux acteurs*, Rennes, Presses Univ.de Rennes (coll. « Collection "Res Publica" »), 215 p.

RNI, 2015, *Press in India 2014-2015*, s.l., Registrar of Newspapers for India.

ROBINSON Mark, 2003, « Civil Society and Ideological Contestation in India » dans *Civil Society and Democracy, a Reader*, Oxford Press., New Delhi, Carolyn M. Elliott (coll. « Themes in Politics »), p. 356-376.

ROSSELLINI Roberto, 1959, *India : Matri Bhumi*, s.l., Cinémathèque Française.

ROUND TABLE INDIA, 2015, *The Colonization of Ambedkar: Caste Politics behind Roy-Navayana's Appropriation of Annihilation of Caste ~ A Discussion*, http://roundtableindia.co.in/index.php?option=com_content&view=article&id=7942:the-colonization-of-ambedkar&catid=119:feature&Itemid=132 , 17 décembre 2015, consulté le 14 avril 2018.

ROY Arundhati, 2015, « All the world's a half-built-dam », *Economic and Political Weekly*, 20 juin 2015, vol. 50, n° 25.

ROY Arundhati, 2014a, *The Doctor and the Saint*, http://www.caravanmagazine.in/essay/doctor-and-saint , 28 mars 2014, consulté le 16 avril 2018.

ROY Arundhati, 2014b, *The Doctor And The Saint*, https://www.outlookindia.com/magazine/story/the-doctor-and-the-saint/289693 , 10 mars 2014, consulté le 14 avril 2018.

ROY Arundhati, 2014c, « The Doctor and the Saint », *The Hindu*, 1 mars 2014 p.

ROY Arundhati, 2014d, *The Doctor and the Saint, an introduction to the Annihilation of Caste.*, Navayana., Delhi.

ROY Arundhati, 2011, *Broken republic: three essays*, New Delhi, Hamish Hamilton, 220 p.

RUBIN Jerry et CLEAVER Eldridge, 1971, *Do it: scénarios de la révolution*, Paris, Editions du Seuil.

RUELLAN Denis, 2006, « La routine de l'angle », *Questions de communication*, décembre 2006, vol. 10, p. 369-390.

SATAPATHY C., 2000, « Role of the State in the E-World », *Economic and Political Weekly*, 23 septembre 2000, vol. 35, n° 39.

SATYANARAYANA K., 2014, *Politics of caste and identity in contemporary South India*, New Delhi, [India], Nehru Memorial Museum and Library (coll. « NMML occasional paper. History and society »), 24 p.

SCHLOZMAN Kay Lehman, VERBA Sidney et BRADY Henry E., 2010, « Weapon of the Strong? Participatory Inequality and the Internet », *Perspectives on Politics*, 2010, vol. 8,

n° 2, p. 487-509.

SCHWARTZ Olivier, 1990, *Le monde privé des ouvriers*, 2014e éd., Paris (6, avenue Reille 75685), P.U.F.

SCSTSTUDENTS, 2011a, *The Death Of Merit: Dr. Balmukund Bharti (Part - I).flv*, s.l.

SCSTSTUDENTS, 2011b, *The Death of Merit- Dr. Jaspreet Singh.wmv*, s.l.

SEN Amartya Kumar, 2000, *Development as freedom*, 1. Anchor Books ed., New York, Anchor Books, 366 p.

SHAH Alpa, 2012, *Against Eco-incarceration: Class Struggle and Indigenous Rights in India*, https://mronline.org/2012/06/07/shah070612-html/ , 7 juin 2012, consulté le 4 avril 2018.

SHAH Ghanshyam, 2014, *Social Movements in India: A Review of Literature*, Second Edition edition., New Delhi ; Thousand Oaks, SAGE Publications Pvt. Ltd, 280 p.

SHAH Nishant, PURAYIL SNEHA Puthiya et CHATTAPADHYAY Sumandro, 2015, *Digital Activism in Asia Reader*, Germany, meson press.

SHARMA Anubhuti, 2011, *Do you know how a newspaper reaches you ? A case study of newspapers circulation in New-Delhi.*, s.l., Center for Civil Society.

SHIRKY Clay, 2003, *Power Laws, Weblogs, and Inequality*, http://www.shirky.com/writings/herecomeseverybody/powerlaw_weblog.html , 8 février 2003.

SIEGEL Lee, 2011, « Book Review - The Net Delusion - By Evgeny Morozov », *The New York Times*, 4 févr. 2011 p.

SILES Ignacio, 2011, « From online filter to web format : Articulating materiality and meaning in the early history of blogs. », *Social Studies of Science*, 2011, vol. 41.

SINGH Manish, 2017, *WhatsApp hits 200 million active users in India*, http://mashable.com/2017/02/24/whatsapp-india-200-million-active-users/ , 24 février 2017, consulté le 14 décembre 2017.

SNOW David A., BURKE ROCKFORD JR., WONDEN Steven K. et BENFORD Robert D., 1986, « Frame, alignment processes, micromobilisation and movement participation. », *American Sociological Review*, 1986, n° 51, p. 464-481.

SOMWANSHI Gaurav, 2015, *How can we exclude the storyteller from the story being told?*, http://roundtableindia.co.in/index.php?option=com_content&view=article&id=8135:how-can-we-exclude-the-storyteller-from-the-story-being-told&catid=119:feature&Itemid=132 , 7 avril 2015, consulté le 14 avril 2018.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1988, « Can the Subaltern Speak? » dans Cary Nelson et Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Macmillan Education UK, p. 271-313.

SRINIVAS M. N., 1959, « The dominant caste in Rampura », *American Athropologist*, 1959, vol. 61, nº 1, p. 1-16.

SRINIVAS M. N., 1957, « Caste in Modern India », *The Journal of Asian Studies*, 1957, vol. 16, nº 4, p. 529-548.

SRINIVASAN Meera, 2016, *Dalit movement has to see itself as part of a class-wide movement*, https://www.thehindu.com/opinion/op-ed/%E2%80%98Dalit-movement-has-to-see-itself-as-part-of-a-class-wide-movement%E2%80%99/article14134577.ece , 3 mars 2016.

SUBRAHMANIAM Vidya, 2011, « In Dalit student suicides, the death of merit », *The Hindu*, 8 mai 2011 p.

SUZINA Ana, 2018, *Popular media and political asymmetries in the Brazilian demorcacy in times of digital disruption.*,Louvain-la-Neuve, Louvain, 482 p.

TARTAKOV Gary, 2000, « The politics of popular art : Maharashtra » dans *Twentieth Century Indian sculpture : Last two decades.*, Marg Publications., s.l., Shivaji K. Panikkar, p. 100-107.

TAYLOR Charles, 1994, *Multiculturalisme: différence et démocratie*, 2010e éd., Paris, Flammarion.

TELTUMBDE Anand, 2010a, « High Court's verdict on Khairlanji : justice diminished. », *Economic and Political Weekly*, août 2010, vol. 45, nº 32, p. 10-11.

TELTUMBDE Anand, 2010b, *The persistence of caste: the Khairlanji murders and India's hidden apartheid*, London, Zed Books, 192 p.

TELTUMBDE Anand, 2007, « Khairlanji and its aftermath : exploding some myths », *Economic and Political Weekly*, mars 2007, vol. 42, nº 12, p. 1019-1025.

THE ECONOMIST, 2009, « The red heart of India », *the Economist*, 5 nov. 2009 p.

THE HINDU, 2014, « Arundhati Roy's city visit kicks up row », *The Hindu*, 7 mars 2014 p.

THE HINDU, 2010, « New helpline to assist Dalit, tribal students », *The Hindu*, 28 mai 2010 p.

THE TELEGRAPH, 2012, « Students clash at Indian beef festival », 16 avr. 2012 p.

THERWATH Ingrid, 2007, *L'Etat face à la diaspora : stratégies et trajectoires indiennes.*,Institut d'Études Politiques, Paris.

THOMASSEN Bjørn, 2009, « The Uses and Meanings of Liminality », *International Political Anthropology*, 2009, vol. 2, nº 1, p. 5-28.

TILLY Charles, 2006, *Regimes and Repertoires*, The University of Chicago Press., s.l.

TIMES OF INDIA, 2014, *Arundhati's visit to city called off*, https://timesofindia.indiatimes.com/life-style/books/features/Arundhatis-visit-to-

city-called-off/articleshow/31738314.cms , 10 mars 2014, consulté le 16 avril 2018.

TOCQUEVILLE Alexis de, 1835, *De la Démocratie en Amérique*, 2010e éd., Paris, Flammarion.

TRACHMAN Mathieu, 2011, « Les sciences sociales ont-elles un sexe ? », *La Vie des Idées*, 2 février 2011.

TROUILLET Pierre-Yves, 2015, « Les populations d'origine indienne hors de l'Inde : Fabrique et enjeux d'une "diaspora". », *Géoconfluences*, septembre 2015, Le monde indien : populations et espaces.

TSURUMAKI Motoko, 2010, « Autonomie journalistique et résistance aux cadrages imposés. L'exemple des incendies de voitures à Strasbourg. » dans *La Subjectivité Journalistique*, Éditions de l'EHESS., Paris, Cyril Lemieux.

TUCHMAN Gaye, 1972, « Objectivity as Strategic Ritual: An Examination of Newsmen's Notions of Objectivity », *American Journal of Sociology*, janvier 1972, vol. 77, no 4, p. 660-679.

UNYIAL B.N., 1996, « In search of a dalit journalist. », *The Pioneer*, nov. 1996 p.

VAISEY Stephen, 2014, « The "Attitudinal Fallacy" Is a Fallacy: Why We Need Many Methods to Study Culture », *Sociological Methods & Research*, mai 2014, vol. 43, no 2, p. 227-231.

VALMIKI Omprakash et MUKHERJEE Arun Prabha, 2003, *Joothan: an untouchable's life*, New York, Columbia Univ. Press, 158 p.

VANDENDORPE Christian, 2006, « Internet, le média ultime », *Le Débat*, 1 mars 2006, n° 139, no 2, p. 135-145.

VERBA Sidney, SCHLOZMAN Kay Lehman et BRADY Henry E., 1995, *Voice and equality: civic voluntarism in American politics*, Cambridge (Mass.), Etats-Unis d'Amérique, xix+640 p.

VERON Eliseo, 1985, « L'analyse du "contrat de lecture" : une nouvelle méthode pour les études de positionnement des supports de presse. » dans *Les médias, expériences, recherches actuelles, applications*, IREP., Paris.

VIJ Shivam, 2014, *Why Dalit radicals don't want Arundhati Roy to write about Ambedkar*, https://scroll.in/article/658279/why-dalit-radicals-dont-want-arundhati-roy-to-write-about-ambedkar , 12 mars 2014, consulté le 16 avril 2018.

VOIROL Olivier, 2005, « Les luttes pour la visibilité: Esquisse d'une problématique », *Réseaux*, 2005, vol. 129-130, no 1, p. 89.

WALZER Michael, 1990, « The Idea of Civil Society, a path to social reconstruction. » dans *Civil Society and Democracy, a Reader*, Oxford Press., India, (coll. « Themes in Politics »), p. 63-82.

WAYNE Mike, 2003, *Marxism and media studies: key concepts and contemporary trends*,

London ; Sterling, Va, Pluto Press (coll. « Marxism and culture »), 289 p.

WEBER Max, 1919, *Le savant et le politique*, traduit par Julien Freund, 1963e éd., Paris, France, Union générale d'éditions, 185 p.

WEBER Max, 1917, *La science, profession et vocation*, 2005e éd., Marseille, Agone.

WEBER Max, 1904, *Essais sur la théorie de la science*, 1965e éd., Paris, Plon.

WISER William H., 1936, *The Hindu Jajmani System*, The Lucknow Publishing House., Lucknow.

WRITERS FOR THE 99%, 2012, *Occupying Wall Street, the Inside Story of an Action that Changed America*, Haymarket Books., s.l.

ZASLAVSKY Floriane, 2016, « Voix locales, réseau mondial - Le développement d'internet en Inde : quelle influence sur l'organisation et les stratégies de visibilité des mouvements sociaux contemporains ? », *Observatorio*, octobre 2016, Médias, Internet, et Mouvements Sociaux, p. 97-116.

ZELLIOT Eleanor, 2001, *From Untouhable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement.*, Manohar., s.l.

2014, *Crime in India 2014*, s.l., Indian National Crime Records Bureau.

2012, *Crime in India 2012*, s.l., Indian National Crime Records Bureau.

2007, *Comment on se dispute: les formes de la controverse : de Renan à Barthes*, Paris, Société d'Etudes Soréliennes.

INDEX

ABVP, 14, 139, 297, 298, 397
***action collective*, 86, 105, 125, 225, 234, 262, 290, 299, 328, 338, 339, 343, 361, 375, 377, 395**
action connective, 290, 343
Ambedkar, 7, 9, 15, 16, 17, 19, 22, 23, 34, 35, 42, 43, 44, 48, 62, 63, 64, 65, 69, 82, 124, 137, 139, 142, 143, 155, 158, 160, 163, 164, 165, 168, 174, 183, 184, 185, 186, 189, 192, 210, 211, 216, 219, 221, 230, 234, 239, 242, 251, 266, 267, 274, 279, 281, 282, 286, 287, 289, 294, 296, 297, 300, 303, 304, 317, 327, 333, 334, 335, 336, 337, 340, 341, 342, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 361, 364, 366, 367, 373, 375, 377, 381, 384, 391, 396, 399, 401, 402, 404, 406, 407, 411, 412
***Andhra Pradesh*, 16, 39, 48, 63, 182, 195, 218, 241, 277, 280, 306, 327**
angle, 183, 190, 195, 204, 206, 272, 380, 408
aporia., 5
Appadurai
Arjun, 110, 111, 112, 228, 229, 385, 391
assertions, 70, 187, 204, 376
Atrocité, 13
Bahujan, 14, 15, 50, 137, 139, 219
Bania, 15
Beaudouin
Valérie, 3, 248, 249, 392
Becker
Howard, 159, 160, 166, 299, 392
Beef Eating Festival, 296
Bengali, 12
Béteille
André, 22, 35, 37, 41, 42, 157, 393
Biryani, 12
BJP, 14, 34, 50, 126, 182, 288, 295, 298
blogs, 8, 32, 108, 112, 119, 138, 225, 226, 233, 234, 236, 238, 244, 245, 247, 248, 249, 251, 252, 258, 260, 262, 263, 264, 285, 290, 293, 296, 319, 331, 379, 403, 409
Bouddha, 62, 65, 189, 341, 356
Bouddhisme, 62, 65, 143, 303
Bourdieu
Pierre, 147, 173, 174, 181, 201, 202, 203, 204, 205, 215, 216, 316, 324, 325, 328, 329, 330, 359, 383, 393, 394
Brahmanes, 15, 16, 17, 36, 61, 295, 335, 356
Brahmanique, 15
BSP, 14, 50, 68, 304, 305
bulles, 8, 260, 279, 280, 290, 293, 294, 300, 315, 316, 317, 373, 379, 381, 382, 384, 387
cadrage, 7, 32, 75, 130, 188, 190, 192, 198, 202, 212, 221, 273, 326, 360, 383
Cardon
Dominique, 88, 89, 90, 95, 105, 106, 108, 110, 161, 181, 249, 250, 252, 254, 262, 313, 379, 394, 395
Castéiste, 15
Cefaï
Daniel, 68, 150, 151, 312, 395
Chai, 12
Chamar, 16
Chandhoke
Neera, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 95, 396
chant, 218, 219
Chibber
Vivek, 390, 396
controverse, 9, 99, 117, 182, 296, 317, 331, 332, 333, 334, 338, 339, 340, 343, 344, 345, 346, 348, 350, 355, 356, 357, 358, 359, 361, 363, 364, 368, 372, 373, 381, 384, 387, 389, 405, 412
conversion, 16, 62, 63, 65, 66, 69, 108, 143, 188, 333, 341, 406
CPI (M), 14, 266
CPI (ML), 14
Dalit Camera, 139, 140, 258, 262, 273, 274, 275, 277, 288, 298, 312, 313, 318, 321, 331, 344, 346, 353, 362, 369, 370, 371, 386, 389, 397
dalit panthers, 231
Dalits, 16, 20, 57, 142, 280, 294, 298, 306, 308, 310, 333, 340, 351, 355, 363, 398, 401, 402, 403
Delhi
New-Delhi, 3, 12, 19, 20, 51, 74, 91, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 142, 146, 147, 155, 174, 175, 180, 182, 187, 192, 197, 199, 201, 204, 206, 207, 208, 213, 214, 219, 220, 226, 235, 236, 241, 242, 244, 246, 267, 268, 277, 280, 282, 286, 288, 305, 308, 309, 310, 321, 349, 350, 378, 391, 393, 394, 396, 398, 399, 400, 402, 403, 404, 406, 407, 408, 409
Devereux
Georges, 150, 151, 158, 397
Dewey
John, 187, 397
Dharma, 14, 57, 65
Diskha Bhoomi, 62, 341
Droits de l'Homme, 13, 69, 74, 75, 97, 284
Dumont
Louis, 22, 35, 36, 37, 40, 398
Dusshera, 15
Dvija
dwija, 16
émiques, 128, 130
espace public, 4, 6, 7, 8, 9, 25, 29, 30, 31, 32, 69, 70, 71, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 86, 89, 95, 96, 99, 101, 104, 107, 108, 112, 113, 116, 124, 130,

151, 155, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 179, 182, 186, 193, 197, 203, 204, 209, 210, 211, 212, 216, 217, 219,220, 221, 223, 224, 225, 236, 239, 244, 245, 246, 249, 251, 252, 254, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 271, 272, 277, 278, 283, 286, 288, 290, 292, 297, 299, 300, 301, 302, 307, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 339, 340, 341, 343, 345, 347, 348, 351, 357, 358, 360, 364, 365, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 377, 379, 381, 382, 383, 384, 385, 387, 388, 389, 390
ethnographie, 94, 116, 117, 118, 126, 127, 150, 225, 229, 397
étiques, 128, 130
Facebook, 17, 20, 90, 103, 118, 122, 127, 138, 139, 140, 150, 151, 155, 163, 164, 185, 186, 214, 215, 226, 251, 252, 264, 270, 271, 272, 273, 280, 281, 284, 285, 287, 288, 289, 293, 294, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 315, 323, 327, 344, 347, 348, 350, 351, 352, 379, 396
féministe, 92, 135, 310
femmes, 12, 13, 19, 22, 41, 57, 81, 91, 97, 138, 142, 152, 153, 155, 193, 195, 215, 245, 277, 282, 304, 307, 308, 309, 310, 315, 326, 337, 375
FIR, 13, 285
Fraser
Nancy, 4, 5, 6, 31, 78, 81, 82, 95, 299, 377, 398, 399
Gandhi
Indira, 15, 26, 27, 44, 45, 66, 83, 84, 125, 126, 185, 186, 210, 211, 242, 282, 335, 336, 337, 345, 347, 354, 355, 396, 399, 405
Goffman
Erving, 190, 202, 400
Gramsci
Antonio, 80, 362, 365, 366, 372, 382, 394, 400
Gujarati, 12, 355
Habermas
Jürgen, 6, 31, 77, 81, 102, 178, 300, 400
Héritier
Françoise, 42, 401
***hexis*, 147, 199**
Hindi Belt, 12
Hindouisme, 14
Hyderabad, 44, 48, 63, 64, 72, 121, 124, 127, 129, 133, 134, 136, 139, 141, 142, 156, 182, 184, 218, 225, 241, 242, 258, 279, 286, 288, 296, 297, 306, 307, 323, 325, 326, 344, 351, 352, 361, 362, 364, 371, 380, 391, 397, 406
intellectuel
67, 72, 184, 192, 216, 272, 285, 336, 341, 343, 346, 358, 364, 365, 366, 368, 369, 372, 373, 384
Intouchables, 16, 67
IRL, 17, 223, 381
Jaffrelot
Christophe, 35, 46, 49, 51, 61, 157, 401
Jāti, 16
Jeffrey
Robin, 176, 177, 178, 179, 195, 210, 220, 383, 402
JNU, 120, 121, 122, 127, 132, 133, 136, 139, 140, 142, 147, 153, 181, 214, 215, 230, 231, 232, 233, 236, 237, 239, 241, 245, 256, 263, 281, 283, 287, 294, 295, 301, 310, 346, 350, 362, 363, 404
journaliste, 7, 93, 124, 146, 190, 192, 198, 199, 200, 201, 204, 205, 208, 210, 213, 214, 216, 223, 280, 281, 367
Khairlanji, 7, 124, 161, 191, 194, 195, 197, 203, 204, 219, 230, 257, 258, 261, 380, 410
Kshatriyas, 17, 38, 61
liste de diffusion
listes de diffusion, 122, 124, 151, 230, 241, 253, 265, 280
Lucknow, 39, 124, 125, 129, 137, 151, 169, 213, 214, 215, 256, 280, 284, 412
Madiga, 16, 44, 63, 121, 142, 297, 396
Mahar, 16, 42, 44, 62, 303
Maharashtra, 12, 16, 22, 27, 35, 44, 61, 67, 69, 123, 142, 143, 144, 175, 193, 200, 213, 218, 230, 258, 280, 284, 303, 305, 306, 340, 341, 384, 391, 410
Mahatma, 15, 210, 211, 335, 345, 349, 396, 405
Mala, 16, 121, 142
Malayalam, 12
Mang, 16, 303
Manu, 15, 64, 297
médiactivistes
médiactivisme, 107, 109, 135, 138, 140, 190, 191, 192, 252, 307, 317, 329, 373, 378, 381, 385
Mumbai, 12, 22, 23, 69, 123, 124, 129, 133, 134, 135, 137, 142, 143, 161, 164, 165, 175, 185, 189, 190, 192, 216, 284, 285, 295, 304, 305, 306, 340, 341, 342, 346
Nagpur, 16, 62, 64, 65, 69, 124, 129, 134, 135, 137, 142, 154, 187, 192, 193, 194, 195, 213, 219, 230, 234, 303, 341, 380
Nehru
Jawaharlal, 26, 27, 59, 120, 125, 126, 182, 184, 199, 234, 239, 288, 310, 378, 404, 408
Newspaper-wallah, 12
NHRC, 13, 136, 284
O.B.C
Backward Classes, 17
Oommen
T.K., 39, 157, 406
oralité, 218, 273, 380
Orkut, 195, 226, 251
Paratha, 12
Pleyers
Geoffrey, 71, 106, 108, 118, 158, 174, 286, 380, 402, 406, 407
Pollak
Mickael, 162, 312, 407
post-coloniale
critique, 27
Profil nodal

nodaux, 18
pure players, 122, 133, 140, 169
Rickshaw, 13
Round Table India, 262
Roy
Arundhati, 9, 93, 117, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 358, 363, 364, 366, 367, 368, 372, 381, 384, 387, 397, 399, 404, 407, 408, 410, 411
RSS, 14, 182, 297
Savari, 138, 139, 245, 249, 281, 282, 304, 308, 309, 310
Shudras, 17, 36, 38, 49, 62, 391
société civile, 6, 26, 27, 28, 31, 32, 71, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 95, 119, 120, 124, 126, 170, 174, 175, 176, 179, 192, 232, 254, 256, 260, 326, 333, 365, 366, 372, 377, 381, 386
Spivak
Gayatri, 106, 156, 317, 320, 369, 370, 389, 409
Srinivas
M.N., 22, 35, 38, 39, 41, 61, 157, 389, 401, 409
stigmate, 4, 20, 142, 146, 202, 236, 272, 297, 309, 360, 362, 367, 383, 387
Système de castes
caste, 15
Tamil Nadu, 38, 40, 70, 387
***technoélite*, 32, 95, 315**
technoscape, 111
Telangana, 16, 44, 48, 63, 124, 127, 141, 156, 218, 266, 277, 278, 287, 306
Twitter, 17, 118, 122, 251, 308
upanayana
cordon sacré, 17, 57
Uttar Pradesh, 38, 402
Vaishas, 16, 17
Varna, 17, 41, 393
Veda, 15, 57
victimes, 13, 20, 52, 161, 166, 171, 188, 191, 192, 193, 203, 271, 272, 284
violence symbolique, 147, 365
Wardha, 124, 129, 134, 142, 143, 154, 230, 232, 237, 272, 273, 319, 327
WhatsApp, 20, 141, 168, 186, 251, 283, 285, 286, 287, 289, 409
YouTube, 8, 122, 138, 156, 163, 185, 251, 258, 267, 270, 272, 273, 279, 288, 297, 298, 312, 314, 318, 321, 344, 374, 379, 382, 386, 389
zapatiste, 6, 96, 97, 98
Zelig, 7, 148, 149, 391
Zelliot
Eleanor, 35, 67, 217, 412