

L'évolution des familles de milieux populaires à Mumbai, Inde

Gérard Heuzé *

Le contexte

La cité industrielle et marchande de Mumbai ¹ est l'une des zones les mieux étudiées de l'Inde. Des statistiques et des études relatives à la famille et aux conditions de vie des milieux « populaires » y ont été réalisées depuis le début du siècle, les années 1920-1940 et l'immédiat après-guerre étant particulièrement bien connus. Bien que les questions théoriques concernant « la famille » soient rarement posées par les auteurs qui se sont intéressés à ces milieux « populaires », on dispose d'un ensemble de données qui permet de se faire une idée précise des évolutions à long terme. Comme dans les autres régions de l'Inde, il n'y a jamais eu sur cette scène de forme dominante et bien typée de la famille, malgré le prestige de la famille communautaire exogame, celle des milieux aisés de haute caste des régions rurales [Stern, 1996]. On s'aperçoit, au contraire, que les formes de familles sont aussi nombreuses que les communautés d'origine des migrants et qu'elles demeurent souvent reliées à leurs arrière-plans ruraux [Poitevin, Rairkar, 1989]. Ce sont d'ailleurs les maisonnées et non les familles qui sont l'objet des enquêtes effectuées à Mumbai. Ces maisonnées se différencièrent rapidement en fonction des conditions de vie et de travail des milieux sociaux.

À Mumbai, comme dans les autres concentrations industrielles du début du ^{xx}e siècle, l'urbanisation semble avoir mis en danger la structure, mais aussi la survie des milieux familiaux ouvriers. On enregistra des taux de mortalité infantile atteignant jusqu'à 400 ‰ dans les banlieues vers les années 1900 ². Les usines recrutaient un tiers de femmes et un cinquième d'enfants pendant que l'alcoolisme faisait des ravages [Robb, 1993]. L'usurier et le caïd de trottoir dominaient des quartiers où l'État n'intervenait que sous son visage répressif. À ce propos, il ne semble pas qu'il ait jamais émergé de « famille ouvrière », mais plutôt les inflexions ouvrières d'un ensemble vaste et mouvant, marqué par la pauvreté, le travail, la dépossession et le bas statut. C'est à ce niveau, à ce niveau seulement, que se justifie l'emploi de l'adjectif « populaire ».

* CNRS-Centre d'étude de l'Inde et de l'Asie du Sud.

1. L'ex-Bombay, dont l'appellation officielle est devenue Mumbai depuis l'automne 1995, suite aux pressions exercées par le gouvernement régional dominé par la Shiv Sena. Les nombreux habitants de la ville qui n'utilisent pas le marathi et les opposants aux tendances nationalistes hindoues refusent encore à cette transformation.

2. Rapport de l'Indian Industrial Commission, Londres, 1919.

Les milieux populaires maharashtriens de Mumbai furent localisés jusqu'aux années soixante dans les quartiers des usines textiles (65 entreprises, 250 000 salariés dans 90 usines en 1960) et du port. Depuis cette époque, de nouvelles concentrations sont apparues dans les banlieues, au nord et au nord-est de cette ville péninsulaire qui est passée de 4 millions d'habitants en 1960 à plus de 10 millions aujourd'hui [Holmström, 1984]. À peine plus de la moitié de la population de Mumbai parle le marathi, langue provinciale dotée d'un statut officiel. Les migrants dominent aux deux extrémités des hiérarchies et des classements sociaux : employeurs et administrateurs viennent du Gujarat ou du sud de la péninsule, les salariés précaires et nombre de vendeurs de trottoir provenant de presque tout le pays. Si les industries textiles faisaient vivre plus du quart de la population urbaine en 1960, participant en outre à la stabilisation du revenu de centaines de milliers de familles rurales du Konkane (au sud de Mumbai), leur rôle a depuis notablement décliné. À la suite de l'échec de la grande grève de 1981-1983, plus de cent mille ouvriers ont perdu leur emploi et une quinzaine d'entreprises ont fermé. Les autres ont « rationalisé » leur production et multiplié les licenciements. Une partie des chômeurs ont trouvé du travail dans la petite industrie et la vente de rue, quand ils ne sont pas retournés vers les villages. D'autres participèrent au développement d'une délinquance axée autour des activités immobilières [Heuzé, 1996].

Pourtant, l'industrie textile et son histoire ont laissé une marque profonde sur la culture et le paysage des quartiers populaires du centre-ville actuel. La pratique des grèves générales [Heuzé, 1989 a], maintenant à peu près impensables, la domination du secteur privé avec son mélange d'ultra-libéralisme et de paternalisme autoritaire, enfin la longue influence du Parti communiste de l'Inde (CPI), puissant entre 1928 et 1971, ont fortement marqué le Mumbai populaire. Ces traits sont liés à la domination du textile et de son organisation de branche. Les quartiers textiles sont actuellement guettés par les promoteurs immobiliers, mais des lois destinées à protéger les locataires, et aussi affirmer le poids de la bureaucratie, entravent leurs efforts.

On peut encore lire dans l'organisation spatiale des quartiers textiles l'histoire du peuplement. Les quartiers nés au début du siècle ressemblent à des villages, dans une des villes les plus chères du monde. Leurs habitants se considèrent encore parfois comme des urbains de passage. Après 1920, la municipalité et les entreprises ont construit des *chawls*, rangées de maisons étroites où immeubles à étages emplis de logements d'une pièce ouvrant sur des allées collectives. Au cours des années cinquante, des bidonvilles denses se sont infiltrés dans les interstices du tissu urbain, puis sur les trottoirs et les places. Des immeubles de ciment et de briques, pourvus d'appartements privatisés, ont enfin été construits au cours des années soixante et soixante-dix par la municipalité, l'organisme provincial de logement social (MADHA) et quelques grandes entreprises. On y loge des employés municipaux, des travailleurs de l'administration ou des salariés de grandes entreprises. Après 1980, les trottoirs et les rues ont été nettoyés avec violence de leurs cabanes, pendant que l'on parlait de fermer les usines textiles et de rendre accessibles à l'initiative privée les énormes terrains dont elles disposent [Patel, Thorner, 1995].

L'une des raisons de ce blocage est la présence de la Shiv Sena. Cette organisation plébéienne et xénophobe s'est initialement fixé pour but de promouvoir les intérêts des habitants du Maharashtra contre ceux des migrants venus des autres parties de l'Inde. Les quartiers populaires de Mumbai, entre Lalbag et Dadar, sont massivement constitués de Maharashtraiens de castes moyennes ou inférieures, parfois aussi fort élevées, que le discours de la Shiv Sena peut séduire. La zone abrite le siège central de l'organisation. Elle est devenue son cœur historique, après avoir été le lieu de sa première implantation massive.

La Shiv Sena s'est diffusée dans les quartiers textiles entre 1966 et 1973 en éjectant les communistes. C'est une organisation de masse aussi puissamment organisée qu'un parti indien peut l'être. Elle dispose de 210 branches (*shakhas*) installées dans toute la ville et de centaines de sièges de sous-branches. Dès 1973, il y eut un maire de la Shiv Sena à Mumbai [Katzenstein, 1979], l'organisation devant en outre dominer la municipalité entre 1984 et 1992. En mars 1995, elle a remporté les élections régionales et formé le gouvernement du Maharashtra en alliance avec le parti nationaliste hindou BJP. La Shiv Sena n'est pas axée sur un programme précis, bien qu'elle diffuse de plus en plus puissamment ses idées, marquées par l'éclectisme et n'ignorant pas de violentes contradictions, par le biais de son quotidien *Saamna* (*La Confrontation*). On y valorise l'action pour l'action en affirmant fréquemment une chose et son contraire. Ce flou, ou cette ambivalence, sont liés à la complexité interne d'une organisation qui associe les « petits-bourgeois » et les habitants des bidonvilles et des *chawls*. Si ses chefs sont aussi fascinés par la modernité que préoccupés par le développement, s'ils ne négligent pas en outre leur enrichissement personnel, ils ne peuvent ignorer le sentiment populaire. C'est la raison pour laquelle ils tergiversent à propos de l'aménagement urbain des quartiers populaires du centre, qui se solderait sans doute par la victoire des promoteurs et des grands intérêts financiers (débat dans *Saamna* en janvier-mars 1995) qui dominant déjà tout l'ouest de la métropole péninsulaire.

Si la Shiv Sena ne se distingue pas par ses théories, on s'y exprime cependant beaucoup. C'est le seul parti qui organise sans cesse des réunions très suivies sur tous les sujets et à tous les propos possibles. Les relations des cadres (les chefs de branche ou *shakha pramukh*) avec la population sont d'une extraordinaire densité. Depuis les origines, le mouvement intervient sur le terrain de la famille. Ce n'est pas une nouveauté en Inde ou au Maharashtra, où la question de la réforme des mœurs, ou de son refus, occupe une place énorme dans le champ politique et le débat public depuis le XIX^e siècle. La Shiv Sena récupère directement une part de cette tradition puisque son fondateur, Bal Thakré³, est le fils d'un des réformateurs maharashtriens les plus célèbres de la période d'après-guerre. Prabodhabar Thakré prit parti, comme la plupart des réformistes, contre le mariage des jeunes enfants ou la pratique de la dot et pour l'élévation du statut de la femme.

Dans l'optique des réformistes, la famille est un tout. Ils établissent des modèles qui portent fortement l'empreinte des idéaux chrétiens conservateurs. Il

3. Que la presse d'expression anglaise, en accord avec la famille, écrit Thackeray, cette graphie voulant explicitement rappeler l'écrivain victorien. Pour la masse qui lit *Saamna*, c'est donc Thakré, pour les lettrés anglicisés, c'est Thackeray.

faut se souvenir que, dans ce pays hindou à 82 %, où les musulmans constituent la seconde minorité religieuse, des collègues chrétiens persistent à constituer la matrice essentielle de reproduction des élites de haut niveau. Les cadres *shiv sainiks* (militants de la Shiv Sena) n'appartiennent généralement pas à ces dernières mais ils ressentent leur influence. Contrairement aux réformistes et aux moralistes de haute caste du courant gandhien ou de l'Arya Samaj ⁴, les partisans de la Shiv Sena ne s'appuient cependant pas sur un modèle cohérent, susceptible de leur fournir un cadre d'interprétation de la famille. Ils idéalisent plutôt cette famille comme base du patrimoine culturel maharashtrien et hindou. Les branches ont d'ailleurs quelque chose de familial dans leur fonctionnement et dans leurs ambiances. Ce sont, d'une certaine manière, des foyers. Les *shiv sainiks* réagissent plutôt au coup par coup, quand se posent des problèmes de voisinage ou des disputes familiales, notamment entre frères. Peut-être moins aigus qu'il y a vingt ans, ces phénomènes restent des problèmes quotidiens. Dans le contexte du Mumbai populaire, où la justice est aussi éloignée qu'onéreuse, les conflits locaux se règlent donc fréquemment dans les *shakhas* de la Shiv Sena [Ramaswamy, 1982]. Ce sont les idées, les préjugés et les conceptions de la petite bourgeoisie et des ouvriers qualifiés, dominants parmi les cadres de l'organisation, qui fondent alors l'intervention de l'organisation en matière de famille.

Les lentes transformations d'une diversité

Les familles populaires du Mumbai maharashtrien ont toujours évolué. L'espace urbain, avec ses contraintes sévères, et les particularités du travail salarié ont depuis longtemps éludé les oppositions entre famille nucléaire et famille élargie. Très rares sont les grandes familles de type rural dans les quartiers populaires de Mumbai. L'absence de patrimoine s'ajoute à la faiblesse de l'espace disponible pour les rendre impraticables. Pour la période récente, il paraît judicieux de distinguer des aires où l'évolution est lente, voire imperceptible ou marquée par des durcissements apparents et des ensembles de phénomènes plus dynamiques. Dans les aires de stabilité des mœurs familiales, on relève encore fréquemment une grande diversité, une partie importante des pratiques persistant à s'enraciner dans des vécus de caste, reliés au village et à l'ensemble de l'univers rural. Il s'agit d'une culture qui reste globalement « dépolarisée » et liée à des identités complexes, parfois mouvantes. Cela n'empêche pas de lents processus d'uniformisation ou d'homogénéisation de se faire jour. Au niveau des évolutions rapides, ce sont au contraire des processus de masse, liés à l'urbanisation, à l'instruction et à la pénétration du marché, qui font sentir leur impact. Ils déploient une capacité de standardisation des attitudes beaucoup plus grande. Ils paraissent aussi capables de susciter des conflits internes, notamment entre les générations.

Ainsi, les représentations de la mère (déférence filiale et infériorité par rapport au mari) et nombre de pratiques relationnelles qui lui sont liées constituent-elles un élément de stabilité relative [Aggarwal, 1988]. Le lien frère-sœur, cette « chaste relation amoureuse » [Jamous, 1991] si importante dans toute l'Inde et

4. Association « néo-vedique » créée à Mumbai en 1875 par D. Sarasvati.

spécialement intense au Maharashtra, reste un pilier relationnel stable. L'immense popularité de la cérémonie du *raksha bandi*, au cours de laquelle le frère noue autour du bras de la sœur un lien symbolique, est là pour en témoigner. Dans le cadre particulier de la ville et des milieux populaires, ces représentations et ces pratiques, loin de dépérir, paraissent souvent connaître une sorte de « revivalisme ». En matière de mœurs, beaucoup de gens ont le sentiment de se conformer à une tradition valorisée comme on ne l'avait jamais fait auparavant dans leur milieu. Il semble qu'ils ne s'illusionnent pas toujours. Si les rôles respectifs du père et du frère aîné s'affirment, ce qui correspond à un changement dans les structures familiales, il s'agit d'un mouvement très lent, qui semble avoir débuté il y a des siècles. La figure paternelle est moins effacée au Maharashtra qu'au Bengale ou dans le Sud. L'atmosphère de compétition virile de la cité semble faciliter son affirmation. Le modèle du frère aîné (*dada*), base de si nombreuses métaphores, a sans doute connu sa plus forte assertion il y a une vingtaine d'années [Heuzé, 1995]. L'expansion de la Shiv Sena à la fin des années soixante pourrait en avoir été une manifestation. Le protecteur, le racketteur, le chef à poigne, en sont des incarnations. Cette assertion est à présent remise en cause par la diffusion d'idéaux égalitaires.

La relative stabilité des structures et des comportements familiaux est aussi observée en ce qui concerne l'endogamie et les normes de mariage, quoiqu'il existe depuis longtemps des évolutions sur ces points. L'endogamie de caste est peut-être plus forte qu'elle ne l'a jamais été. Cette situation (ce rapport de conformité à des idéaux anciens) s'instaure alors que l'idéologie du « mariage d'amour » se répand et fait rêver, de manière parallèle plutôt qu'ensemble, les jeunes des deux sexes. Le résultat est que de nombreux mariages parfaitement conformes au principe d'endogamie de caste se trouvent parés, au niveau du discours dirigé vers l'extérieur, l'étranger, le non-maharastrien éduqué, des vertus séduisantes du mariage d'amour⁵. Le pouvoir des cercles de cousins et de frères, qui décidaient auparavant, depuis les bases rurales des familles, de l'organisation des alliances, s'est en revanche trouvé fortement, quoiqu'inégalement, amoindri. Dans de nombreux cas, c'est un mélange de pratiques de marché matrimonial et de respect des règles de statut et de convenances, impulsé par les parents, qui prend place. Les jeunes gens tendent à se rencontrer ou se repérer eux-mêmes. Les parents conservent cependant, voire affermissent, un fort pouvoir de sanction. Comme les courées et les immeubles restent fortement endogames selon la caste et le village d'origine, les rencontres sont de toute manière orientées.

Par ailleurs, la notion de la caste (*jati*) évolue, comme elle l'a constamment fait sans doute depuis son apparition. On tend à considérer comme possibles partenaires conjugaux des membres de groupes moins proches qu'auparavant, s'ils demeurent compatibles par le rang et la culture. Cette dernière est de plus en plus ouvertement affirmée comme la raison du mariage dans la caste. Il faut connaître les manières de manger et de vivre du groupe avec lequel on fait alliance. Les préoccupations de rang restent notables, surtout chez les éléments ruraux et les vieilles dames, mais leur expression publique est devenue quasiment

5. La caste est rang et appartenance. Il en existe des dizaines au plan local et des milliers au plan national.

taboue dans l'univers de la grande cité modernisée. C'est particulièrement vrai dans le discours public de la Shiv Sena.

La transmission des traditions de commensalité fait aussi partie des réalités stabilisatrices ou dont l'évolution paraît relativement bien maîtrisée par les membres des milieux populaires. Certes, il existe 50 000 restaurants et gargottes dans Mumbai et presque tous les hommes des quartiers textiles auront eu recours, un jour ou un autre, à leurs services. Les employés d'usines utilisent souvent les cantines d'entreprises, qui sont très économiques malgré leur médiocres prestations. Il n'empêche que la valorisation de la nourriture du foyer demeure un thème extrêmement important, un pilier de la stabilité familiale et de la culture populaire. Il s'agit d'abord de conserver des goûts et des relations que l'on connaît et que l'on apprécie. Ce sont des fondements explicites d'identités complexes.

Contrairement à ce qui se passait aux débuts de l'industrialisation, la grande majorité des hommes vivent en famille à Mumbai [anonyme, 1978]. Ils peuvent recevoir la nourriture, comme au village, des mains de leur propre femme, mère, fille ou belle-fille. La tradition populaire des *khanavali* (faiseuses de nourriture), des femmes des *chavals* qui préparaient des repas pour des groupes de dix à cinquante ouvriers du textile, se maintient dans certains quartiers mais elle est devenue résiduelle. On mange plus que jamais « selon les règles ». Ces règles sont complexes. Si l'évolution des repas dépend du coût des produits et des opportunités que peut offrir le marché, le cycle cosmique annuel est symbolisé et vécu par la manière de prendre la nourriture, les très nombreuses occasions de fête – et de jeûne – hindoues étant sanctionnées par des variations sur les plats communs ou l'introduction de plats spéciaux.

La liaison avec le monde rural reste essentielle dans plus de la moitié des familles de milieux populaires à Mumbai. Chez la plupart des autres, il reste des relations symboliques et des liens distendus que l'on tend à idéaliser. Seuls les prolétaires totalement dépossédés, fréquemment de bas statut rituel, ont oublié jusqu'au nom de leur village. Certes, la relation au village tend à la fois à lentement se distendre et rapidement s'inverser (la ville influençant le village et non pas le contraire) mais c'est souvent en passant par la campagne que se maintiennent les habitudes alimentaires. On insiste énormément sur le fait que la nourriture de la maison ressemble à celle du village, en conservant l'inimitable saveur⁶. Dans le Mumbai populaire, on s'invite fort rarement entre voisins et entre amis. Les antiques préoccupations de pureté ne sont plus invoquées, mais elles restent présentes à l'esprit de bien des gens [Uberoi, 1993]. L'habitude de s'inviter au-delà des mariages et à l'extérieur du cercle familial ne s'est pas généralisée et ne paraît pas devoir le faire. C'est peut-être ce qui explique la transmission extraordinairement vivante de faisceaux d'habitudes, de rituels et de cultures liés à la nourriture. À ce niveau, la culture des familles s'est plutôt enrichie et stabilisée.

On constate un autre type d'évolution à propos de la dot et des divorces, qui sont aussi des domaines où les familles populaires vivent une situation de consensus rare. La pratique de la dot est interdite en Inde depuis 1961, principe qui fut

6. La femme du dignitaire *shiv sainik* P. Navalkar dirige une institution qui s'est assignée pour but de fournir aux personnes seules de « véritables repas maharashtriens », pourvus de cette saveur et cette authenticité qui manqueraient à la nourriture de restaurant.

réaffirmé en 1976, puis renforcé encore durant les années quatre-vingt [Bénéci, 1996]. Des flots de littérature réformiste ou moraliste la désignent comme l'un des graves problèmes de l'Inde. Son extension à toutes les couches de la société est pourtant un phénomène récent mais quasiment irrésistible. En ville, dans l'espace public (par exemple les réunions de la Shiv Sena), il n'est pas d'usage de proclamer que l'on prend une dot, versée par la famille de la mariée à celle du marié (*dahej*). Les porte-parole des familles (maris, mères assurées de leur statut) affirment que chaque bord amène quelque chose ou ils évitent le sujet. Si la femme ne travaille pas, sa famille devra apporter le plus souvent des cadeaux utilitaires ou/et des objets de prix (or). Cela demeure le cas le plus courant. La dot, sans doute moins lourde, est cependant aussi versée par des familles ayant des filles « éduquées » et pourvues d'emplois.

Le caractère dispendieux des cérémonies de mariage, qui est plus souvent partagé, sert de son côté à signifier le statut des familles. En ville, il paraît plus tentant que partout ailleurs de jouer avec ces symboles de la conscience de soi et de l'affirmation sociale. On assiste depuis une quinzaine d'années à une inflation régulière des dépenses. À des mariages de simples employés du textile ou d'employés municipaux, on invitera jusqu'à cinq cents personnes. Le divorce est une pratique autorisée par la loi. Elle fut assez courante dans le passé des votants actuels de la Shiv Sena. Il est pourtant devenu très difficile à pratiquer sans changer de voisinage quand on vient de milieux populaires. Jusqu'aux années cinquante, une proportion faible, mais notable (5 %) de femmes étaient abandonnées par leurs maris qui partaient au loin dans les faubourgs. Dans certaines castes, on pratiquait aussi la polygamie. Ces pratiques n'ont pas disparu mais elles sont devenues, le discours des *shiv sainiks* et des réformistes se rejoignant complètement, des sujets tabous. La plupart des interlocuteurs prétendent que ces pratiques sont des abominations du passé.

L'affirmation de l'ensemble de tendances que nous venons d'évoquer fait que beaucoup de gens ont l'impression de vivre une période de stabilité et d'épanouissement rare de la famille. Certes, les *devtas* (les déités familiales liées au sol qui sont l'apanage des castes de statut élevé ou moyen) sont fréquemment restées dans les fermes. Une partie croissante de ces dernières se trouvant désertées, un fondement idéologique de la famille se trouve mis en cause. Au niveau du fonctionnement et de la cohérence des comportements, on se trouve pourtant dans une période faste, après les traumatismes de la famine, de la migration et de l'industrialisation. Presque tout le monde a des familles et s'en montre fier.

Les disputes familiales ont fortement reculé avec la multiplication des équipements urbains (on bataillait énormément auprès des rares points d'eau), le raccourcissement des horaires de travail et le relatif recul de l'alcoolisme. Ce dernier est lié à l'arrivée des femmes en ville et à la montée du puritanisme dans les milieux populaires, mais l'abus d'alcool se maintient ou s'aggrave dans des secteurs ravaagés, comme le groupe massif des licenciés de la grève de 1983 [Heuzé, 1989 a]. Dans une majorité des foyers, dont il faut excepter cependant des milieux frappés par le chômage ou les expulsions, on dispose, parfois pour la première fois depuis des décennies, des conditions nécessaires à l'épanouissement de la vie de famille. Une partie des membres de milieux populaires rationalise ce fait en évoquant la

continuité de la tradition. D'autres reconnaissent l'ampleur des changements. D'autres enfin annoncent l'inversion des valeurs et la catastrophe au sein des familles car les évolutions sont loin d'être toutes mesurées.

Strimukti et mahila izzat, libération et honneur des femmes

Strimukti, c'est la libération des femmes, une perspective égalitaire mais très morale, voire moraliste dans le contexte indien contemporain. Ce thème est propagé par des réformistes atypiques et par la gauche marxiste, de plus en plus limitée à ses ghettos intellectuels, mais cependant connu et populaire dans les milieux ouvriers de Mumbai. Il est plus ou moins confusément rattaché à la planification des naissances, activement promu par les institutions gouvernementales. C'est aussi un thème modernisateur d'importance, doté dans ce contexte d'un grand pouvoir de séduction auprès de certains jeunes et d'un caractère de fatalité dans une métropole où le bouleversement social, l'esprit de la compétition et l'idéologie du marché auto-régulateur se bousculent pour occuper le devant de la scène. Cela reste néanmoins une préoccupation d'élites. Il n'en va plus de même de la planification des naissances. La majorité des familles semble avoir intériorisé les thèmes des campagnes gouvernementales. On avoue très rarement avoir l'intention de faire plus de deux enfants et, quand on sort d'une vaste famille, ce qui reste fréquent, on s'en excuse souvent. La planification des naissances permet d'envisager de pousser l'instruction des enfants. C'est apparemment l'argument qui marque le plus. La possible émancipation des femmes de leurs tâches ménagères ne fait pas l'objet de grandes déclarations. Elle est seulement citée comme un à-côté.

Mahila izzat, c'est l'honneur des femmes. Contrairement à la proposition précédente, qui revêt souvent un caractère abstrait et extérieurement imposé, c'est un objectif et une perspective complètement intériorisés dans la plupart des familles de milieux populaires. L'honneur des femmes, c'est leur intégrité physique, leur chasteté avant le mariage, leur fidélité absolue ensuite. Les frères aînés et les autres garçons, puis l'ensemble des mâles se sentent responsables de la promotion et de la mise en œuvre de cet idéal de comportement qui constitue une cheville ouvrière des représentations que l'on a de soi et de la société. Ce sont pourtant souvent les femmes, d'abord les mères, qui transmettent cet idéal sans hésiter parfois à prendre leurs distances ou à ruser avec les dispositions les plus contraignantes. Si le petit mensonge à propos de sorties ou de fréquentations est quotidien dans les familles, on ne joue guère avec les grandes questions comme la virginité, l'amour adultère et les naissances « illégitimes ». Quoi qu'il en soit, pour les deux sexes et de la manière la plus générale, une société est un lieu où les femmes ont de l'honneur. Sinon, c'est la barbarie.

Pour arborer une « attitude de grand frère », il n'est pas nécessaire d'avoir des liens de parenté avec les jeunes filles concernées. Dans les milieux populaires, et particulièrement dans le cadre de la ruelle et du *charol*, tous les jeunes hommes tendent à surveiller les mœurs et le comportement de l'ensemble des jeunes filles. Ils leur accordent en contrepartie leur protection. C'est un système de relations et une pratique partagés avec les musulmans. Il est combiné à la relation privilégiée

entre frère et sœur, qui appartient plutôt au capital culturel hindou. À la différence des mœurs musulmanes, les femmes et les jeunes filles circulent dans une grande liberté apparente. S'il existe de sévères critères de décence, ils sont loin de ressembler aux principes établis par les musulmans fortement marqués dans la ville par des conceptions traditionalistes. Dans le cadre du quartier, et jusqu'aux boutiques les plus proches, les jeunes femmes ont par exemple l'habitude de circuler habillées de chemises de nuit colorées, qui ont remplacé progressivement les saris dans l'espace domestique au cours des années soixante-dix. Il n'est pas question de cacher le regard ou le corps féminin. Les bornes de la séduction sont si fortement posées par le regard des frères aînés et des belles-mères, les pères ayant à cet égard comme en bien d'autres une autorité beaucoup moins instrumentale, qu'il n'en est généralement nul besoin.

Les quartiers populaires de Mumbai baignent encore dans une idéologie obsessionnelle de la prédominance masculine, combinée au pouvoir que les belles-mères exerçaient, au nom de leur fils et de leur lignage, sur les belles-filles. Cette idéologie a des inflexions variables. Dans certains cas, un homme vaut deux femmes (comme dans la *charia*) ; dans d'autres, une femme n'est rien qu'une trace, un prolongement, un résidu impur. C'est dans le monde rural, et notamment parmi les membres de hautes castes et les Marathas, l'ensemble de castes moyennes qui domine relativement au Maharashtra et dans le Mumbai populaire, que ces représentations prennent leur source. Elles se sont, dans une certaine mesure, standardisées dans la cité. Jusqu'à une période récente, une forte minorité de travailleurs du textile battaient leurs épouses [anonyme, 1978]. Les représentations de la femme ont cependant toujours intégré une certaine complexité. Le culte de la déesse et les normes de socialisation infantile tendent à en faire une porteuse de puissance.

La Shiv Sena, prolongeant une longue tradition orale, a popularisé des rôles de mère exemplaire, comme celle de Shivaji Bhonslé, le héros de légende et le modèle historique dont la Shiv Sena tient son nom [Katzenstein, 1978]. La génitrice du fondateur de l'empire marathe (1674-1818) est présentée comme l'éducatrice qui insuffla d'abord les valeurs viriles, la porteuse de la culture et de l'esprit patriotique et un facteur d'unité dans un monde de division. On entend souvent parler de la « force des femmes ». Pramod Navalkar, ministre de la Culture dans le gouvernement Shiv Sena-BJP, aime par exemple répéter que sa mère était pour lui « comme Hitler » [Saamna, 1996], c'est-à-dire que son autorité ne se discutait pas⁷. Les images rurales de Sita qui se sacrifia deux fois pour l'honneur de son mari Ram cèdent aussi le pas, depuis une dizaine d'années, à des représentations modernes de la femme policière ou juge, voire à des valorisations de la super héroïne douée pour le *kung fu* que le cinéma diffuse jusqu'au cœur des quartiers populaires et des bidonvilles.

Ces bouleversements d'images, sur fond de crispation des préoccupations d'honneur, doivent être mis en regard avec les transformations liées à l'instruction et au travail des filles. Dans les quartiers populaires hindous maharashtriens, l'instruction des filles est devenue une tendance dominante. Il y a vingt ans, la plupart

7. Hitler a une image plutôt positive au Maharashtra, notamment chez certains cadres de la Shiv Sena.

d'entre elles se contentaient de l'école primaire [Patel, Thorner, 1995 ; Lakdawala *et alii*, 1963]. Aujourd'hui, la majorité suit des études secondaires. Elles restent encore un peu moins nombreuses que les garçons à entrer dans le second cycle mais elles y réussissent mieux⁸, car elles passent moins de temps à traîner sur les trottoirs alors qu'elles semblent avoir fortement intériorisé les objectifs et les méthodes scolaires. Les filles du Mumbai populaire n'ont pas d'ambitions extraordinaires mais elles visent des secteurs en expansion où leurs qualifications sont demandées. Les entrepreneurs de toutes branches les préfèrent parce qu'elles font peu grève. Les emplois de secrétariat, les professions paramédicales et l'enseignement en absorbent une quantité croissante. Celles qui échouent dans leurs études sont fréquemment domestiques chez les riches.

Depuis peu, on trouve des familles d'ex-ouvriers du textile ou de travailleurs du secteur informel où ce sont les femmes qui apportent le plus gros et le plus régulier revenu. C'est une situation nouvelle, parfois difficile à gérer pour des mâles aux *ego* fragiles et surdimensionnés. Le fait qu'on ne parle jamais de travail à la maison facilite probablement l'évolution. Cette dernière n'en étant qu'à ses débuts, il est difficile de dire si un phénomène du type de celui des « beurettes » en France, ou des Noires aux États-Unis, est en train de prendre place. Les hommes concernés par ces situations tendent à rationaliser ce qui leur arrive en prétendant qu'il est préférable de voir les femmes travailler que de rester à la maison où elles se font gruger par les nombreux colporteurs. Elles savent ainsi le prix des choses.

L'ensemble de l'opinion masculine fut très hostile au travail féminin durant les années soixante et soixante-dix. Garder les femmes à la maison, afin qu'elles s'occupent d'enfants que l'on rêvait de choyer, était un des piliers de l'idéologie de la famille. Depuis quelques années, l'opinion va dans le sens inverse. Il faut mettre en valeur à ce propos l'impact de l'organisation des femmes de la Shiv Sena et des milliers de clubs et d'organisations culturelles liés à ce parti culturel-populiste [Heuzé, 1995].

Le Front des femmes (*Mahila Aghadi*), fondé en 1967, fut durant quinze ans une partie secondaire de la Shiv Sena. Il a pris son essor au début des années quatre-vingt et a commencé à prendre récemment une extension très importante. Il existe des quotas pour les femmes dans les élections municipales et régionales et de fortes personnalités ont commencé à émerger. Le Front a une conception peu novatrice de la femme maharashtrienne. Ses militantes admettent l'idéologie de l'honneur des femmes et n'attaquent pas de face les représentations de la prédominance masculine. En organisant des centaines de réunions et de sorties entre femmes, en faisant participer ces dernières à la vie sociale au sens le plus large, en les entraînant dans les manifestations de rue et la vie de l'organisation, il a cependant promu une évolution des idées et des attitudes dans un milieu très conservateur sur le plan des mœurs. Les femmes qui prennent la parole dans ce cadre ne tiennent pas des discours révolutionnaires, mais elles parlent en public et c'est peut-être ce qui compte. Par ailleurs, l'existence du Front des femmes et des clubs de la Shiv Sena a facilité l'évolution des mentalités masculines, en convainquant

8. « Girls Tops HSC, SSC List », *Indian Express*, mardi 15 décembre 1992.

une partie des jeunes gens imbus de préoccupations d'honneur que ce dernier ne risquait rien dans une ville et parmi des milieux si bien quadrillés.

La montée des tensions sexuelles

Durant les années soixante, les familles hindoues maharastriennes des quartiers populaires de Mumbai paraissaient gérer de manière remarquable, quoiqu'autoritaire, les pulsions sexuelles de la jeunesse. Les jeunes filles se mariaient à l'âge moyen de 15 ans, les garçons vers 18 ans. La famille était axée vers la reproduction et l'on valorisait l'enfant mâle. Ce n'était pas un modèle sans tensions, mais les trottoirs de la ville servaient d'arène pour épuiser ces dernières. On se bagarrait entre bandes. Pour les hommes dont la femme résidait au village, il y avait les quartiers chauds de Kamathipura, où l'on trouve la plus grande concentration de prostituées de l'Asie du Sud. Aujourd'hui, la situation est complètement bouleversée. L'âge moyen au mariage s'élève sans cesse. Il est actuellement de 20 ans pour les filles et de 24 ans pour les garçons, mais on trouve des groupes parmi lesquels sévissent à la fois le chômage et la compétition statutaire et où des jeunes gens de 30 ans ne sont pas mariés. C'est que les exigences ont changé. La plupart des familles refusent le mariage si les conjoints, au moins le garçon, n'ont pas d'emploi. Il faut aussi être capable de réunir les sommes croissantes dépensées au cours des cérémonies de mariage. Comme l'espace disponible tendrait plutôt à se réduire, nombre de projets avortent aussi à cause de la situation du logement. Les jeunes mariés acceptent moins de s'entasser avec les beaux-parents et un ou deux autres couples dans une seule pièce, comme cela se pratiquait couramment jusqu'aux années quatre-vingt.

Le mariage est pourtant plus que jamais présenté comme la voie essentielle d'accomplissement de la personnalité. Avec l'entrée en désuétude des modèles du renoncement religieux, son importance s'est plutôt accrue. Depuis les années soixante, les idéologies puritaines (réformistes, productivistes et autres) ont fortement accru leur emprise sur les quartiers populaires. Il est beaucoup plus difficile qu'auparavant de fréquenter les établissements de Kamathipura. De plus, le sida a effectué une entrée remarquée sur la scène urbaine, Mumbai détenant le record indien en la matière. Sur tous les murs de Parel, Sevri ou Vorli, des organisations non gouvernementales ont placardé des avertissements en hindi et en marathi, l'intervention gouvernementale en la matière cumulant l'ignorance et la maladresse. On se dit bien qu'il existe des remèdes miracles (à base de noix de coco, proclame une affiche) ou qu'il suffit de faire l'amour avec un(e) vierge pour se débarrasser de la maladie, un sentiment de peur et de malaise jamais vu se répand à propos de la sexualité masculine, la sexualité des jeunes filles n'étant même pas évocable dans le cadre de la culture de l'honneur.

Les tensions liées à la pression sexuelle ne sont pas souvent exprimées comme telles, bien que les jeunes gens parlent tout de même, lors d'entretiens intimes, de leurs manques en la matière. Le langage est très codé et l'on évoque toujours le mariage et jamais l'acte de faire l'amour, considéré comme une obscénité indigne même par les délinquants. Le cinéma commercial à vocation de masse, omniprésent sert à la fois de machine à propager les fantasmes et de diffuseur de

certaines tensions. Ces dernières apparaissent par ailleurs souvent dans un ensemble de discours et de pratiques centrées autour du sentiment d'impuissance masculine. Comme dans toutes les grandes villes indiennes, les charlatans, les psychologues et les docteurs en médecine s'occupant de problèmes de virilité font fortune. Des tantriques, sortes de chamanes, et d'autres types de religieux populaires servent aussi à soigner ce genre de maladies et ce sont sans doute les plus efficaces. Alors que les habitants des quartiers textiles s'y intéressaient moins que les petits-bourgeois au cours des années soixante-dix, ils sont aujourd'hui devenus leurs clients les plus assidus et les plus désemparés. L'intériorisation du discours étatique de planification des naissances a d'abord aggravé la scène. La diffusion des discours puritains, combinaison ambiguë du réformisme des mœurs et de l'idéologie de la Shiv Sena, et l'amélioration des conditions de vie au sein des familles ont rendu moins fréquentes que jamais les occasions d'employer le *gali*, langage ordurier à fortes connotations sexuelles (du genre « nique ta sœur ») qui a longtemps servi de soupape de sécurité.

L'aggravation des tensions sexuelles n'est pas seulement liée à la rareté croissante de l'emploi et du logement. Elle s'inscrit aussi dans le cadre d'une évolution générale des modèles. Jusqu'aux années quatre-vingt, les milieux ouvriers démontrant à ce sujet un retard assez classique sur les couches plus aisées, la stabilité, l'honnêteté, la modestie et la tempérance étaient les valeurs les plus prisées. Depuis, sous l'influence du cinéma et du mode de vie des classes aisées, le culte du héros s'est répandu, avec ses modèles d'action et de virilité, sa mise en avant d'une identité unidimensionnelle et extrêmement agressive. L'immense majorité des jeunes gens des quartiers populaires de Mumbai n'ont rien à voir avec le modèle du héros. Le fait de devoir se définir par rapport à ces images hors d'atteinte se combine aux exigences croissantes des familles en matière d'emploi pour induire l'autodévalorisation d'une partie des jeunes gens.

Le sentiment d'impuissance apparaît souvent comme une donnée destructrice, potentiellement obsessionnelle. Il décourage les jeunes de travailler ou d'entreprendre quoi que ce soit, confirmant les prémisses de médiocrité dans lesquelles il s'enracine. De plus en plus, dans une atmosphère de déréliction tragique, certains secteurs ne trouvent de réconfort que dans la culture de la haine. Les milieux populaires de Mumbai ne découvrent pas l'hétérophobie. Elle est séculaire. Elle n'a cependant jamais été aussi concentrée sur une entité musulmane que les tensions récurrentes tendent à construire comme un tout pourvu d'une essence. En ce qui concerne les familles, les jeunes frustrés des milieux de chômeurs maharashtriens trouvent dans la description négative de la famille musulmane un réconfort à la mesure de leurs malaises. Ils y sont épisodiquement encouragés par les *shiv sainiks* qui tendent de leur côté à trouver dans l'image menaçante d'un ennemi un facteur capable de diffuser les tensions internes qui menacent leur organisation.

La description du contre-modèle de la famille musulmane par des jeunes désœuvrés de milieux populaires est frappante parce qu'elle mêle des critères anciens de dévalorisation aux récentes tendances de l'évolution en matière de famille. Les familles musulmanes ne correspondent nullement à un modèle d'ensemble et encore moins aux perceptions dévalorisantes des jeunes des milieux

populaires maharashtriens et des militants de la Shiv Sena. Le puritanisme y est sans doute plus affiché que chez les hindous alors que la culture de l'honneur s'y voit encore plus exacerbée. Les mœurs des musulmans de Mumbai (15 % de la population) sont par ailleurs moins connues que jamais par les milieux populaires hindous. C'est ce qui assure l'autorité des stéréotypes. On voit donc dans la famille de l'autre ce que l'on dévalorise au nom de la tradition, comme la sexualité débridée, aussi bien que des traits que la référence moderniste dévalorise, comme le *purdah* (sorte de confinement des femmes). Le fait que les musulmans ne respecteraient pas la planification des naissances est au centre de la représentation négative de la famille musulmane dans la Shiv Sena. On évoquera aussi la pratique du divorce et l'usage du voile (assez localisé à Mumbai). Dans les perspectives les plus militantes et les plus dramatisantes, les musulmans n'ont même pas de familles. On les représente comme organisés de manière quasi militaire pour produire la marée d'enfants armés et violents qui doit un jour ou l'autre submerger la majorité hindoue, fournissant au sentiment d'impuissance une confirmation que l'on imagine de plus en plus proche.

L'affirmation de la jeunesse

L'affirmation des classes d'âge est loin d'être une nouveauté dans les quartiers populaires de Mumbai. Dès le début du siècle, il existait une socialité de jeunes gens, pratiquement toujours de sexe masculin, et des activités réservées à certains âges. La pratique du sport de combat (*koshti* ou lutte marathe) mais aussi les rivalités de bandes de jeunes ont très fortement marqué les quartiers ouvriers. La *koshti* est devenue une activité démodée, qui reste pratiquée par les paysans à peine dépayés. Elle s'est vue peu à peu remplacée par des gymnases où l'on pratique des exercices avec un matériel de plus en plus sophistiqué. Les rivalités de bandes restent un trait notable de la vie de quartier mais elles ont perdu énormément de leur acuité. L'école, mais aussi les tensions intercommunautaires réduisent l'agressivité interne aux milieux populaires.

La disparition, ou l'affaiblissement, des anciens modes d'être jeune et de l'être de manière séparée a été largement compensée par la diffusion de la culture des *mandals*. À ce propos, la conception du jeune (*tarun*) est assez extensive. On reste dans cette catégorie jusque vers 30 ou 35 ans, âge auquel une minorité croissante de gens se marient. Ces clubs (c'est la signification de *mandal*) sont des organisations de quartiers qui s'occupent de sports, de culture et de l'organisation des grandes fêtes religieuses, ces trois activités étant souvent intimement associées. Le sport, c'est aujourd'hui surtout le cricket mais on trouve aussi à Mumbai six cents clubs de *kabbadi* (un jeu d'esquive qui se pratique par équipe), ce jeu étant particulièrement bien en cours chez les nationalistes hindous de la Shiv Sena et du BJP [Jaffrelot, 1993].

Les activités culturelles sont très variées, les bibliothèques, les concours de poésie, de chant, de musique et de danse étant très populaires. L'organisation des grandes fêtes religieuses (*pujas*) est devenue sans doute le plus important thème de mobilisation spécifique de la jeunesse [Heuzé, 1995]. C'est à la fin du XIX^e siècle que sont apparus les premiers comités laïcs d'organisation de ces festivals,

comparables, sous certains aspects, aux carnivals brésiliens. Ils étaient alors entre les mains de notables, souvent d'importance. Ils le sont restés jusqu'à l'après-guerre. Ce n'est qu'au cours des années soixante qu'ils ont commencé à passer massivement entre les mains de la jeunesse scolarisée. Il faut en effet tenir des registres et une comptabilité de ces associations déclarées, qui organisent des collectes régulières. De nombreux clubs ne se contentent pas d'organiser les festivités. Ils prennent en charge des projets caritatifs de voisinage ou la construction de petits sanctuaires. Il existe plus de 10 000 comités de *pujas* à Mumbai. Selon un responsable de la Shiv Sena, les trois quarts d'entre eux sont sous l'influence idéologique de l'organisation. Cette dernière en a fait précocement un enjeu essentiel.

Les quartiers populaires du textile et du port sont les parties de la ville où la densité de *mandals* est la plus grande. On en trouve dans toutes les cages d'immeubles, rangées de *chawls* et secteurs de bidonvilles. Ils disposent souvent de minuscules locaux et de faibles moyens mais quelques-uns sont d'énormes institutions, comme le Trivéni Mandal de Dadar qui compte plus de 5 000 membres, appuyés par des donateurs d'importance et toutes sortes de personnalités. De tels clubs disposent d'une influence politique considérable. Ce sont cependant les minuscules clubs de quartier qui forment l'armature du tissu social dans lequel s'exprime l'autonomisation de la jeunesse. Les clubs ne sont jamais dirigés contre les familles. Ils en sont au contraire considérés comme des excroissances. Ces lieux de socialité sont cependant aussi le signe de l'émergence d'une autre dimension du social. Aujourd'hui, de nombreux clubs féminins existent et l'on trouve aussi des activités féminines dans les grands *mandals*. Ce sont cependant les jeunes garçons qui mènent l'évolution.

Si la culture du *mandal* ne critique jamais les aînés ou l'institution familiale, son modèle est cependant l'école. C'est un lieu d'égaux, où l'on vient vivre une compétition domestiquée ou simplement se distraire. C'est aussi l'un des endroits où émerge une culture de masse, dégagée de l'infinie complexité et multiplicité des identités de caste et de région que les familles portent malgré les transformations qui les affectent. Au cours des fêtes de quartiers et de rues, de plus en plus souvent organisées par des adolescents et selon les normes et les goûts de ces derniers, la famille paraît céder le pas devant la classe d'âge. La jeunesse représente symboliquement la société. Sa culture de masse rudimentaire donne le ton pendant que les catégories familiales complexes, anciennes ou récentes, se trouvent de plus en plus déclassées.

Les clubs de jeunes et les grandes fêtes religieuses sont devenus des diffuseurs de premier plan d'idéologies sorties du milieu scolaire et des films commerciaux, lutte pour la vie, culture de la vengeance et valorisation de l'examen. Ce sont aussi des vecteurs de plus en plus importants de la haine intercommunautaire, associant désir de revanche, culte du héros, déification de la force et parfois même certaines formes de racisme. Sauf exception, ces valeurs et ces comportements n'ont pas cours dans les familles. Les activités des clubs se déroulent au contact direct des maisonnées. Vu l'exiguïté générale de l'espace populaire, dans le contexte persistant de non-séparation entre l'intérieur et l'extérieur dans le cadre des espaces apprivoisés (ruelle, cour, allée de *chawl*), la culture de masse du

mandal pénètre peu à peu les intimités familiales. Au stade actuel, il est difficile de dire comment les familles vont évoluer. Une réaction des milieux familiaux consiste à privatiser les activités et les mœurs. On ferme sa porte dans des circonstances où il était d'usage de la laisser toujours ouverte. La généralisation de la télévision va souvent dans le même sens, quoiqu'elle puisse aussi induire de nouveaux rapports de voisinage.

Enjeux idéologiques et systèmes de représentations de la famille

Les évolutions qui concernent en ce moment les familles des milieux populaires de Mumbai mettent en scène plusieurs systèmes de représentation et de classement de l'institution familiale. L'évolution de ces systèmes ajoute une dimension supplémentaire aux transformations des familles, celle où le vécu de ces dernières rencontre les changements qui affectent toute la société. Le modèle de l'*honorabilité du petit* est un ensemble de représentations légué à la fois par le gandhisme, les efforts de réformistes influencés par le christianisme (anglican, presbytérien et catholique) et certaines idéologies liées à la condition populaire [Heuzé, 1993, 1996]. Dans ce cadre, la personnalité individuelle et la société doivent s'adapter à un monde de pauvreté et d'égalité, où il paraît impossible et même dangereux de produire de grandes quantités de richesses. C'est parce que l'on produit peu et que les élites paternalistes répartissent bien que la société reste digne. Ce modèle fut d'abord diffusé par les tuteurs des milieux populaires, syndicalistes d'ancien style⁹, militants gandhiens et communistes. Il fut aussi historiquement associé à l'épanouissement de l'État providence après l'indépendance. Il fut et reste valorisé par les milieux populaires pour des raisons particulières, notamment pour ce qu'il contient de dénonciation ou de limitation des appétits des entrepreneurs et des usuriers. Il est aussi associé à la popularité, extrêmement intense à tous moments, de la petite affaire personnelle. L'idéal économique des milieux populaires, ouvriers compris, est la petite boutique ou la minuscule entreprise qui partage, sans esprit d'accaparement, un marché limité avec un nombre aussi grand que possible de ses semblables. En ce qui concerne la famille, ce modèle correspond à l'idéalisation de la stabilité des liens, de l'absence d'ostentation, du contrôle des appétits et des humeurs. Le modèle de la petite famille sage (celle qu'idéalise l'administration de la planification des naissances) s'intègre tardivement à cette référence idéologique.

Cette dernière commence à céder le pas devant les références à la *classe moyenne*. Cette référence signifie deux types de choses dans les milieux populaires de Mumbai. Il y a d'abord le désir de respectabilité des milieux d'ouvriers stabilisés, qui est apparu dès les années cinquante et qui a pris beaucoup d'ampleur au cours des années soixante-dix. On copie jusqu'au fond des bidonvilles les plus repoussants le petit homme à la chemise blanche, l'employé de bureau de l'administration. C'est un modèle généralement tenable. L'ensemble des couches aisées, et particulièrement leurs sections les plus « américanisées », tendent cependant à se considérer et à se faire reconnaître comme la *middle class*. Elles

9. Avant l'irruption de leaders pragmatiques et affairistes à la fin des années soixante.

n'ont rien de moyen, parce que le modèle dispendieux de la classe moyenne américaine qui leur sert de repère est associé à une opulence variable mais souvent criarde dans le contexte de Mumbai. Le cinéma et la presse tendent de plus en plus massivement à considérer que ce modèle est le seul qui mérite d'être pris en compte. L'impact d'un modèle impossible – si tout le monde consommait, se logeait ou se déplaçait comme cette classe soi-disant moyenne, il n'y aurait plus d'eau, d'air ou de place pour circuler dans Mumbai – n'est pas toujours dramatique dans les milieux populaires où l'on sait depuis longtemps faire la part des choses entre le rêve et la réalité. Il déstabilise plutôt les petits-bourgeois. Il participe cependant à l'aggravation des tensions parmi les franges déstabilisées de la jeunesse qu'assiège le sentiment d'impuissance.

Les membres des quartiers populaires de Mumbai ne sont par ailleurs pas sans ressources face aux modèles familiaux des classes dominantes. À la suite des idéologues de la Shiv Sena comme Pramod Navalkar, ils tendent notamment à considérer qu'ils représentent la norme la plus appréciable en matière de mœurs familiales. Ils opposent volontiers leurs pratiques familiales à la « famille des riches » ou à la « perte des valeurs » familiales qu'ils perçoivent dans les milieux aisés. Ils connaissent un peu mieux les familles des gens aisés que celles des musulmans, ne serait-ce que parce que la presse porte une attention beaucoup plus importante aux riches qu'aux pauvres, sans parler des musulmans, et parce que nombre d'entre eux sont fréquemment domestiques chez les familles aisées. Ils opposent donc leurs mœurs actuelles, souvent considérées comme un fait d'essence, alors qu'il s'agit d'une situation aussi instable que récente, à la « vie dissolue » des riches. On évoque les affaires de femmes brûlées parce qu'elles n'apportent pas une dot suffisante, qui défraient la chronique chez les Marvaris (une communauté de commerçants et d'industriels), l'expansion spectaculaire de la « délinquance dorée » chez les jeunes des collèges, le fait que les membres des familles riches « mangent n'importe quoi » et au-dehors de la maison et la poussée, très mesurée, des divorces ou des unions extramaritales. C'est donc en s'identifiant à un modèle petit-bourgeois puritain que les familles populaires assurent pour l'instant leur cohésion dans le champ du discours social.

BIBLIOGRAPHIE

- AGGARWAL B. (éd.) [1988], *Structures of Patriarchy*, New Delhi, Kali for Women, 254 p.
- Anonyme [1978], « Working Class Women and Working Class Families in Bombay », *Economic and Political Weekly*, XIII (29) : 1169-1173.
- BÉNEI V. [1996], *La Dot en Inde, un fléau social ? Socioanthropologie du mariage au Maharashtra*, Paris, Karthala, 291 p.
- DUMONT L. [1967], *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard.
- « Girls Tops HSC, SSC List », *Indian Express*, 15 décembre 1992.
- HEUZÉ G. [1989 a], *La Grève du siècle*, Paris, L'Harmattan, 181 p.
- HEUZÉ G. [1989 b], *Ouvriers d'un autre monde*, Paris, éditions de la Maison des sciences de l'homme, 401 p.
- HEUZÉ G. [1993], *Où va l'Inde moderne ?*, Paris, L'Harmattan, 193 p.
- HEUZÉ G. [1996], *Entre émeutes et mafias*, Paris, L'Harmattan, 207 p.
- HOLMSTRÖM M. [1984], *Industry and Unequality*, Cambridge University Press, 342 p.

- JAMOUS R. [1991], *La Relation frère-sœur*, éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 243 p.
- KATZENSTEIN M. [1979], *Ethnicity and Equality*, Ithaca, Cornell University Press, 237 p.
- LAKDAVALA D. T., SANDESARA J. C., KOTHARI V. N., NAIR P. A. [1963], *Work, Wages and Well Being in an Indian Metropolis, Economic Survey of Bombay City*, Bombay, University of Bombay, 868 p.
- PATEL S., THORNER A. [1995], *Bombay, Mosaic of Modern Culture*, Delhi, Oxford University Press, 298 p., 2 tomes.
- POITEVIN G., RAIRKAR H. [1989], *Cadres sociaux et culturels du travail chez les femmes des milieux populaires à Pune*, Pune, Centre for Cooperative and Social Research, 245 p., ronéotypé.
- POITEVIN G., RAIRKAR H. [1992], *Le Moulin de pierre*, Pune, CCSR, 161 p., ronéotypé.
- RAMASWAMY U. [1982], *Work, Union and Community*, Delhi, Oxford University Press, 163 p.
- ROBB P. [1993], *Dalit Movements and the Meaning of Labour in India*, Delhi, Oxford University Press, 354 p.
- STERN H. [1996], *L'Inde des familles, le Rajasthan*, Paris, L'Harmattan, 208 p.
- UBEROI P. [1993], *Family, Kinship and Marriage in India*, Delhi, Oxford University Press, 502 p.

Les références au journal *Saamna* concernent les périodes janvier-avril 1995 et janvier-mars 1996. Le journal étant introuvable en Europe, nous ne donnons pas les titres d'articles.