

de ses investigations en direction des mouvements de spiritualité du clergé : Jésus-Caritas, Pradosiens, Union Apostolique du Clergé, etc. Par le décompte des abonnements aux revues de ces mouvements ne serait-il pas possible de suivre à la fois le degré d'adhésion et, en contrepoint, l'impact réel des controverses sur le statut du clergé ? En face des débordements ressentis dans leur clergé, les évêques ont-ils pris des initiatives visant par ce biais à un meilleur encadrement du clergé ?

Le sociologue ne pourra manquer toutefois de présenter quelques interrogations à l'A. Plutôt que des critiques, elles correspondent aux multiples interpellations que suscite la richesse de l'ouvrage. En ce qui concerne le clergé, d'abord, si nous admettons que le *Sitz im Leben* est un facteur déterminant du positionnement social, il serait intéressant de chercher à connaître les trajectoires sociales, culturelles et ecclésiales des « prêtres critiques ». Elles permettraient d'apprécier à partir des individus, l'écart entre les aspirations sociales et le catholicisme vécu. De la même manière, quelques aperçus sur l'évolution des structures ecclésiales, dans les paroisses, aumôneries, etc. ouvriraient sans doute des perspectives intéressantes sur la réception, dans le peuple catholique, des mouvements décrits par D.P. L'adaptation des dispositifs de fonctionnement quotidien (conseils de gouvernement et groupes de réflexions) aussi bien que la littérature produite par les différents groupes (bulletins paroissiaux, comptes-rendus de réunions, etc.) devraient contribuer à étoffer l'appréhension de la « crise catholique » à la base, et aider à comprendre, par exemple, le phénomène des Silencieux de l'Église par-delà leurs aspects publics. Dans ce registre on regrettera – simple oubli ? – l'absence de « Pouvoir religieux et espace social : le diocèse de Bordeaux », de Jacques Palard, dans la bibliographie. Mais il n'est pas douteux que ce livre remarquablement documenté contribue, y compris par les questions qu'il pose, au renouvellement de l'histoire contemporaine du catholicisme français.

Nicolas de Bremond d'Ars.

120.31

PRASHAD (Vijay).

**The Karma of Brown Folk.** Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001, XV + 253 p. (bibliogr., illustr., index, tabl.).

Cet ouvrage brillant, très personnel et qui se termine par un appel à toutes les minorités à

s'unir contre leurs oppresseurs, est plus un pamphlet qu'une étude précise de la situation du million et demi environ d'Indiens vivant actuellement aux États-Unis. Il donne toutefois des informations utiles et, écrit par l'un d'eux, il reflète les sentiments, les inquiétudes comme les espoirs de tout ou partie de cette communauté. Le karma, dans l'hindouisme, c'est en effet à la fois la situation où l'on se trouve du fait du passé et le sort qui vous attend et sur lequel on peut agir. Remarquons au passage l'emploi de ce terme hindou alors qu'il s'agit de tous les immigrés d'origine indienne (ou du sud-est asiatique) quelle que soit leur religion.

De ces « Indiens », ces *brown folk*, certains sont nés sur place et les autres ne sont pas tous venus de l'Inde, mais de divers pays d'Asie du Sud ou encore des régions d'Afrique de l'Est dont ils ont été chassés ou d'où ils ont dû fuir. Ils forment ainsi un ensemble très divers quant aux origines mais aussi quant au statut socio-économique ou à la religion. Ils sont dès lors diversement intégrés dans l'univers américain. Leurs problèmes ne sont pas ceux des Noirs à l'égard desquels ils ont d'ailleurs une attitude ambiguë, car s'ils sont aussi des « immigrés », des *colored people*, perçus comme tels par la majorité blanche, ils se sentent cependant supérieurs aux Noirs en raison de leur fréquente réussite sociale et de leur niveau culturel, qui est souvent de qualité (« We are good immigrants. We have advanced degrees », note ironiquement l'auteur p. 82). Joue aussi en leur faveur le prestige spirituel de l'Inde que montrait déjà l'accueil fait à Vivekananda en 1893 lors du Congrès Mondial des Religions de Chicago et qu'entretient plus que jamais les yogis, gurus et ashrams hindous qui prospèrent dans l'Amérique d'aujourd'hui.

Si ces *brown folk* peuvent être musulmans, bouddhistes ou sikhs, la majorité vient de l'Inde hindoue et c'est d'ailleurs sur la base d'un hindouisme global, homogénéisé (un « syndicated hinduism », comme on dit souvent) que tend à se définir une culture qui les réunirait en un ensemble distinct, défini par des traits culturels particuliers de la vie privée et familiale ou exprimé ouvertement lors d'occasions festives. C'est pour développer ce sens d'une appartenance commune à une hindouité (*hindutva*) globale que s'est créé en 1980 le Vishva Hindu Parishad of America (VHPA) issu du mouvement hindou nationaliste du même nom né à Bombay en 1964 de l'initiative conjointe de la secte nationaliste du RSS (Rashtriya Svayamsevak Sangh) et de gurus modernistes. Le VHPA vise à rassembler tous les hindous des USA encourageant pour cela

toutes les activités culturelles et toutes les attitudes personnelles marquant l'appartenance des Indiens à leur terre d'origine : c'est ce que l'on nomme leur caractère *deshi*, « du pays », ce caractère étant toutefois entendu au sens d'hindou. Mais si l'hindouisme relève du religieux, il semble, en dépit de l'édification de quelques grands temples, richement dotés, que l'attachement accru dont il bénéficie soit de caractère surtout culturel : il concerne surtout certains traits de la vie privée et familiale. De plus, les *deshi* ne veulent en général pas rejeter la culture américaine à laquelle ils participent et à laquelle d'ailleurs certains d'entre eux contribuent brillamment dans le domaine scientifique, technique ou des affaires. Mais pour ces Indiens américanisés, non plus que pour l'American way of life, l'A. n'éprouve guère de sympathie. Il n'en a pas davantage, il faut le dire, pour ceux qui ont applaudi en 1986 à la destruction de la mosquée d'Ayodhya par des masses hindoues fanatisées, événement qu'il mentionne à propos de ce qu'il nomme le Yankee Hindutva. Il note aussi au passage l'activité de certains groupes musulmans indiens. Enfin, il y a les Sikhs : on sait qu'ils sont nombreux parmi les chauffeurs de taxis de New York. On sait aussi que les partisans les plus ardents du Kalistan, un État Sikh indépendant à créer au Penjab, se trouvent notamment au Canada et aux USA.

Ce livre fournit l'occasion, une fois de plus, de noter combien, dans le cas de l'Inde, le social, le politique et le religieux sont liés. Se pose aussi, à propos de la diaspora indienne, la question de l'évolution présente de l'hindouisme : ensemble socioreligieux ancien et infiniment divers, étroitement lié par ses divinités au sol de l'Inde, cet hindouisme, quand il s'exporte, ne peut que perdre ses traits particuliers, ses couleurs. En fait, même dans le sous-continent, pour nombre de raisons, il tend à se simplifier et à s'unifier (cf. L.A. Babb, S.S. Wadley, *Media and the Transformation of Religion in South Africa*, Arch. 108.7), tendance que renforce la situation politique actuelle. Hors de l'Inde, d'autres nécessités agissent dans le même sens. Sans doute aurons-nous un jour (avec ou sans *hindutva*) un hindouisme unifié, « purifié », moins pittoresque, mais hélas, sans doute encore moins tolérant.

André Padoux.

120.32 PRESLE (Titus Leonard).  
**Transfigured Night. Mission and Culture in Zimbabwe's Vigil Movement.** Pretoria, University of South Africa Press, 1999, 350 p.

(Préface de John Mbiti) (bibliogr., glossaire, index, illustr., cartes).

Dans la vallée du fleuve Honde à l'est de l'ancienne Rhodésie du sud, le thé, le café, le tabac, les épices constituent les productions principales de l'agriculture ; l'anglicanisme, le méthodisme, le presbytérianisme, les groupes religieux dominants ; la nuit transfigurée du *pungwe*, le culte traditionnel par excellence. Le *pungwe* est, dans la vieille religion shona du Zimbabwe, une rencontre spirituelle nocturne de communication entre les membres de divers clans et les esprits des ancêtres, pendant laquelle avaient lieu des rites de propitiation pour la fertilité des champs, de protection contre les attaques de sorcellerie, de divination, de possession, de conciliation de l'esprit d'un défunt après sa mort. À cette signification sociale de rassemblement d'amis et de parents pour rendre hommage aux esprits des disparus (rites bien décrits par l'auteur) s'est ajouté un caractère politique puis religieux.

Maintenu, réactivé mais dans un but politique, le *pungwe* est devenu une plateforme de mobilisation dans les sept années de guerre de libération du pays dont l'indépendance a été acquise en 1980. Les lectures à caractère politique et marxiste dénonçant le christianisme notamment anglican comme agent du colonialisme (suivies parfois de destruction de lieux de culte), les airs de bravoure et les chants révolutionnaires réclamant pour les autochtones les terres des Shona aliénées comme plantations de thé, la glorification des héros : Chaminuka, Nehanda et Kaguvi, les initiatives de libération de la femme, l'intensification du recours à des esprits médiums, eurent un effet de vitalisation de la guérilla en même temps que de preuve de la force des rituels.

Ensuite, et malgré l'impact négatif des nuits politiques sur la vie des Églises, ces rassemblements prirent, moins par mutation radicale que comme conséquence de l'action des chrétiens dans la guerre, un caractère religieux revivaliste et pentecôtiste touchant à la fois les Églises missionnaires établies (méthodiste, anglicane, presbytérienne, baptiste, assemblées de Dieu, sauf le catholicisme romain) et la dizaine de nouvelles Églises comme l'Église Jekeniste, l'Église nzada sioniste, l'Église de la foi apostolique africaine effectuant des pèlerinages nocturnes vers des collines sacrées, l'Église pentecôtiste apostolique de Dieu dirigée par des femmes, l'Église des Apôtres de Johane Marange, clamant lors des retraites aux flambeaux l'imminent jugement de Dieu et l'urgence de la conversion, etc. Ces vastes rassemblements durant toute une nuit, dans une veillée où alter-