



Archives de sciences sociales des religions

118 | avril - juin 2002
Varia

Marilyn J. Westerkampf, *Women and Religion in Early America, 1650-1850. The Puritan and Evangelical Traditions*

Londres-New York, Routledge, 1999, 219 p., (bibliogr., index)

Isabelle Richet



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/1699>

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2002

Pagination : 87-151

ISBN : 2-222-96718-X

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Isabelle Richet, « Marilyn J. Westerkampf, *Women and Religion in Early America, 1650-1850. The Puritan and Evangelical Traditions* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 118 | avril - juin 2002, document 118.38, mis en ligne le 15 novembre 2005, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/1699>

Moïse, la Vierge Marie et la reine Esther, des fureurs de Francisco Botello aux moqueries amères d'Antonio José da Silva : autant de destins particuliers, de personnalités uniques et de manières distinctes de vivre la condition marrane. Pourtant, bien des thèmes récurrents se font écho d'un portrait à l'autre, signalant comme un style propre et une identité commune. Se dessine une religiosité marrane renvoyant moins à une doctrine théologique qu'à un ensemble d'inquiétudes, de pratiques et de croyances dont la diversité n'exclut pas une manière d'unité. N.W. souligne cette tension singulière vécue entre les deux religions, judaïsme et christianisme, avec les hésitations qui en résultent, les oscillations, les allers et retours, parfois le détachement sceptique, mais aussi les hybridations et les doubles sincérités. Car les deux manques caractéristiques du marrane : l'absence de foi chrétienne et la méconnaissance du judaïsme, loin de ne produire que du vide, en fait se combinent dans une activité intellectuelle et spirituelle de recomposition, de « bricolage » tant des catégories de croyances que des pratiques rituelles, engendrant un vaste champ de possibles. L'A. insiste sur l'aspect novateur du processus : de la prise en compte des arguments polémiques que chaque religion oppose à l'autre découlent aussi certaines formes de relativisme religieux. En ce sens, affirme N.W., les nouveaux-chrétiens contribuent largement à l'émergence de la modernité en Occident. Dans la transmission de la mémoire marrane, deux conditions paraissent fondamentales : d'une part le maintien de réseaux organisés et ramifiés, et d'autre part la pratique d'un système de mariages préférentiellement endogames. Dispersion quasi planétaire : les relations entre juifs et nouveaux-chrétiens à travers l'Ancien et le Nouveau Mondes unissent des dizaines de milliers de personnes qui ne professent pas officiellement la même foi religieuse, et cependant partagent le sentiment d'appartenir à une même collectivité, désignée lapidairement par un mot : la *Nação* (la nation). Le terme a fini par superposer, sur un mode sous-entendu et ambigu le sens de « juifs » et celui de « portugais ». Dans les pays où le judaïsme est interdit, ces derniers s'efforcent d'entretenir la fidélité à la foi des ancêtres, la fierté de leur origine et la mémoire des conversions forcées. Leur solidarité se base sur la conscience partagée d'une communauté de destin. Un fonds de croyances et de coutumes crypto-juives se transmet de génération en génération, tout en subissant l'inévitable érosion du temps. Les connaissances s'appauvrissent, les observances se raréfient : subsistent quelques interdits alimentaires, la bougie du

vendredi soir, des rites funéraires, les jeûnes du Grand Jour et de la reine Esther... L'oubli opère, ne laissant que des traditions familiales sans signification connue qui, à leur tour, disparaissent.

Et pourtant... cinq cents ans plus tard au Brésil, et notamment dans le mythique *sertão*, mais aussi plus rarement au Pérou et au Mexique, une mémoire marrane que l'on croyait définitivement effacée affleure par bribes ici et là, révélant des coutumes judaïsantes jusqu'ici vécues comme parfaitement chrétiennes. N.W. renoue avec l'anthropologie pour recueillir différents témoignages et nous livrer, en guise d'épilogue, la première ébauche d'une étude en devenir. Les familles impliquées sont pour beaucoup d'origine rurale. Elles s'inscrivent généralement dans un système d'alliances endogames et distinguent sans recourir à un terme précis « nous », « les nôtres » et « les autres ». Diverses pratiques enfin, observées au sein du foyer, les différencient du voisinage : interdits alimentaires (prohibition du porc, des poissons sans écailles et fruits de mer, du sang, etc.) ou encore allumage d'une bougie le vendredi soir. Les récits obtenus révèlent des itinéraires récurrents : prise de conscience d'une origine juive au contact de la grande ville, questionnement identitaire débouchant sur un retour au judaïsme. À l'orthodoxie rabbinique qui exige pour les reconnaître une conversion en bonne et due forme, les intéressés opposent la foi du souvenir : « nous sommes juifs de sang, de tradition, de culture ». Émouvante revanche des persécutés de l'histoire : leurs lointains descendants, réels ou imaginaires, affirment une judéité que l'on croyait anéantie sur les bûchers du passé. Entre mémoire et oubli, les labyrinthes marranes ont encore à dévoiler leur part d'énigme contemporaine.

Danielle Rozenberg.

118.38 WESTERKAMPF (Marilyn J.).

Women and Religion in Early America, 1650-1850. The Puritan and Evangelical Traditions. Londres-New York, Routledge, 1999, 219 p., (bibliogr., index).

Dans un article volontairement provocateur, Anne Braude affirmait il y a quelques années : « l'histoire de la religion aux États-Unis, c'est l'histoire des femmes ». Cette affirmation, largement confirmée par les statistiques, est corroborée depuis un certain temps par la multiplication d'études cherchant à replacer les femmes

au centre de l'expérience religieuse en Amérique du Nord. L'ouvrage de M. J.W. est une première tentative de synthèse interprétative portant sur les traditions puritaine et évangélique du début de la colonisation à la veille de la Guerre Civile. En analysant la construction sexuée des relations de pouvoir au sein des institutions ecclésiastiques et de la société, elle met à jour la dialectique soumission – au pouvoir des hommes/subversion – grâce au pouvoir de l'Esprit saint – qui sous-tend deux siècles d'histoire des femmes au sein du protestantisme américain. Sa décision de se limiter à ce courant est justifiée par la contradiction fondamentale qu'elle y voit entre une théologie soulignant l'intervention directe de l'Esprit saint dans la vie des individus sans distinction de sexe et une pratique réduisant les femmes à une position spirituelle et sociale subordonnée. Elle ne se limite pas à montrer comment les femmes ont été portées à remettre en cause ce pouvoir masculin sur leur vie mais illustre aussi comment, ce faisant, elles ont découvert leur propre « autorité charismatique ».

Dans les trois chapitres qui portent sur l'expérience du puritanisme de Nouvelle Angleterre, elle illustre comment, à travers l'idéal de la « bonne épouse », les pasteurs, qui embrassent la hiérarchie sociale sexuée de la société anglaise de l'époque, privent les femmes de tout pouvoir sur leur vie spirituelle qui ne peut se dérouler que par l'intermédiaire de leur époux ou de leur père (même le témoignage de conversion d'une femme devait être lu par un homme devant la congrégation). De façon intéressante, elle souligne aussi comment l'insistance mise sur l'érudition et la lecture des Écritures comme source principale d'autorité religieuse tend à les disqualifier spirituellement alors que deux fois moins de femmes que d'hommes ont accès à l'éducation. Si une majorité des femmes se contentent alors de développer une activité spirituelle propre au sein de leur foyer sans remettre en cause la hiérarchie sexuée, certaines, par contre, cherchent à contester le monopole religieux masculin en lui opposant le pouvoir de l'Esprit saint qui les pousse à s'exprimer publiquement. À travers les exemples bien connus de la charismatique Ann Hutchinson, des prophétesses Quakers et des « sorcières » de Salem, elle montre comment les ministres et magistrats puritains doivent, pour maintenir leur propre pouvoir, réduire au silence ces femmes qui affirment leur « auto-suffisance spirituelle », s'appuyant sur une théologie qui, depuis l'exemple d'Ève, a toujours associé le Mal au sexe féminin.

Au début du siècle suivant, alors que les hommes s'investissent de moins en moins dans

l'Église et de plus en plus dans les affaires et la politique, les ministres du culte, confrontés à des congrégations de plus en plus féminisées, sont certes amenés à admettre les qualités spirituelles particulières des femmes. Pour M.J.W. cela n'entraîne pas tant une remise en cause de l'ordre sexué au sein de l'Église qu'une cléricatisation accrue des congrégations. Celle-ci est pourtant minée par le mouvement évangélique qui prend son essor au cours des Réveils des premières décennies du XVIII^e siècle et du début du siècle suivant, auxquels l'A. consacre cinq chapitres. En privilégiant la religion du cœur sur celle de l'esprit, l'expérience directe de la grâce divine sur l'érudition, l'évangélisme ouvre l'accès à l'autorité religieuse au plus grand nombre, bouleversant les rapports de pouvoir jusque-là dominants, et de nombreuses femmes s'engouffrent alors dans la porte ouverte par le Réveil. Le chapitre qui retrace l'expérience des nombreuses communautés spirituelles féminines qui se créent au cours du XVIII^e siècle est particulièrement riche, en particulier grâce à l'étude du « groupe de prières » mis en place par Sarah Osborn à Newport, qui durant plusieurs décennies regroupe des dizaines de femmes qui construisent ensemble leur quête spirituelle autonome. La multiplication de ces groupes de prières à l'époque révèle une demande spirituelle qui n'était pas satisfaite par les congrégations des Églises établies, mais elle s'explique aussi par le fait que les pasteurs évangéliques, tout en admettant le rôle de guide religieux des femmes dans le privé, continuaient à leur refuser tout droit à s'adresser publiquement aux autres croyants au sein de l'Église. Le groupe de Sarah Osborne est d'ailleurs dénoncé publiquement par les pasteurs de Newport en 1776 quand ils constatent qu'elle attire plus de monde que leurs sermons.

Le Second Réveil, qui participe d'un premier mouvement de dérégulation institutionnelle de la religion – induit par la séparation des Églises et de l'État dans la jeune république –, nourrit une évolution complexe des rapports de pouvoir sexués au sein du protestantisme. Plus que le premier, en rejetant les catégories théologiques calvinistes, il ouvre la voie à la prise du pouvoir religieux par les individus, indépendamment de leur sexe et de leur race. De nombreuses études, synthétisées par l'A., montrent que plus de 70 % des convertis sont des femmes, alors que les hommes s'attèlent à la construction politique et économique de la jeune nation. Mais le Second Réveil se déroule dans un contexte sociopolitique qui renforce la hiérarchie sexuée du pouvoir. La République américaine est une démocratie d'hommes blancs, au

sein de laquelle le rôle des femmes est circonscrit à la production de citoyens moraux. « Piété, pureté, soumission et domesticité », telles sont les qualités de la « mère républicaine ». L'A. montre que derrière cet apparent renversement de la vision précédente – « naturellement » portées vers la religion, les femmes sont désormais la principale source des valeurs spirituelles et morales de la société – la même subordination demeure : « S'il pêche, c'est elle que l'on accuse ». Parce que les dirigeants masculins des Églises adhèrent pleinement à cette conception de la hiérarchie sociale et que, après les premières années d'enthousiasme le mouvement s'institutionnalise et cherche à faire rentrer les femmes dans le rang, le Second Réveil enclenche, selon l'A., trois dynamiques essentielles. La première, qui concerne sans doute le plus grand nombre, voit les femmes exercer avec force leur pouvoir religieux dans l'espace étroit qui leur est assigné : femmes de pasteurs, de missionnaires, main d'œuvre des organisations caritatives dirigées par des hommes. La seconde porte un certain nombre de femmes à refuser une légitimation religieuse fondée sur les liens du mariage en affirmant leur pouvoir autonome. C'est le cas en particulier de Phoebe Palmer, prédicatrice du mouvement de Sainteté issu du méthodisme, qui affirme que son autorité religieuse ne lui est pas concédée par des hommes mais par l'Esprit saint. Elle est suivie par de nombreuses femmes appartenant aux sectes baptistes et méthodistes les plus radicales, mais aussi par de nombreuses prédicatrices noires. L'A. montre en effet que dans la société esclavagiste du Sud, au sein de laquelle les hommes noirs sont privés de tout pouvoir, les femmes transgressent plus facilement l'ordre sexué dominant. Même si elles ne sont pas acceptées comme pasteurs dans les Églises noires, elles y sont reconnues comme prédicatrices. La troisième voit un certain nombre de femmes, attirées dans un premier temps vers l'activisme réformiste par leur conversion à l'évangélisme, s'en détourner rapidement, découragées par l'étroitesse de sa vision sociale et sa négation de toute autorité aux membres de leur sexe. La liste est longue et comprend les principales figures de l'abolitionnisme et du premier mouvement féministe : les sœurs Grimké, Lucia Mott, Elizabeth Cady Stanton, Sojourner Truth. C'est sur ce groupe que l'A. conclut son étude en affirmant que même si elles s'expriment encore avec un vocabulaire religieux elles substituent en fait leur propre voix à celle de l'Esprit saint.

Avec cet ouvrage l'A réussit l'exploit de présenter à la fois une introduction très claire à l'histoire des femmes au sein du protestantisme des États-Unis et une invitation à une réflexion conceptuelle sophistiquée sur cette expérience.

Isabelle Richet.

118.39

WILLIAMS (Raymond Brady).

An Introduction to Swaminarayan Hinduism. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, XII+253 p. (bibliogr., glossaire, illustr., index).

L'auteur avait fait paraître en 1984, sous le titre de *A New Face of Hinduism. The Swaminarayan Religion* (cf. *Arch.* 58.376), la première étude consacrée à cette tradition religieuse apparue au début du XIX^e siècle au sein du vaste et divers ensemble socioreligieux que l'on nomme l'hindouisme. La voici reprise et mise à jour.

Comme d'autres mouvements religieux à caractère dévotionnel nés en Inde depuis mille ans, le mouvement des Swaminarayanis forme ce que les spécialistes de l'Inde appellent généralement une secte et qui se nomme localement plutôt *sampradaya*, c'est-à-dire tradition. Ce terme est préférable à celui de secte car les mouvements ou formes de l'hindouisme que nous nommons sectaires sont des ensembles socioreligieux, certes caractérisables et relativement délimitables, mais le plus souvent vastes et assez flous. Ils ne se posent pas comme différents et séparés de la religion générale ('mainstream Hinduism', comme on dit), mais comme en faisant partie en y apportant seulement les nouveautés, la vision nouvelle, révélées à une personnalité fondatrice dont ils ont recueilli et dont ils transmettent l'enseignement. N'ayant jamais cessé d'apparaître au cours des siècles et naissant encore de nos jours, ces mouvements montrent la grande et continue vitalité du monde hindou. C'est en ce sens que le mouvement Swaminarayan forme une tradition. Il transmet l'enseignement dont son fondateur, Shajanand Swami, eut la révélation vers 1820. C'est une forme du néo-hindouisme, c'est-à-dire de ces mouvements novateurs et/ou réformistes apparus en Inde depuis le milieu du XVIII^e siècle au contact des Anglais. On voit, de fait, souvent représentée dans les temples Swaminarayan, la rencontre, en 1830, du fondateur et de Sir John Malcolm, gouverneur de l'État de Bombay, en tant que symbole de l'ouverture de l'Inde à la modernité tant sociale que politique et du rejet des vieilles 'superstitions' et autres 'objectio-