



HAL
open science

L'accès des femmes au pastorat

Gwendoline Malogne-Fer

► **To cite this version:**

Gwendoline Malogne-Fer. L'accès des femmes au pastorat : le cas de l'église évangélique de Polynésie française. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2007, 138, pp.29-48. halshs-00553242

HAL Id: halshs-00553242

<https://shs.hal.science/halshs-00553242>

Submitted on 6 Jan 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Gwendoline Malogne-Fer

L'accès des femmes au pastorat Le cas de l'Église évangélique de Polynésie française

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Gwendoline Malogne-Fer, « L'accès des femmes au pastorat », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 138 | avril - juin 2007, mis en ligne le 05 septembre 2010. URL : <http://assr.revues.org/4752>
DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales
<http://assr.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/4752>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

Gwendoline Malogne-Fer

L'accès des femmes au pastorat

Le cas de l'Église évangélique de Polynésie française

En Polynésie française, l'appartenance au christianisme joue un rôle essentiel dans la définition des identités individuelles mais aussi de l'identité culturelle dite « traditionnelle ». Malgré un relatif affaiblissement des pratiques institutionnalisées, notamment la participation aux cultes, et la diversification en milieu urbain de l'offre religieuse, le protestantisme demeure une composante essentielle de cette identité culturelle traditionnelle qui ne s'acquiert pas par conversion mais par héritage. Ceux qui, à l'âge adulte, se convertissent à une nouvelle religion sont violemment accusés de manquer de respect à l'égard de leurs parents et de leurs ancêtres (Fer, 2005 : 344-351).

Les dernières estimations disponibles révèlent, à côté des deux grandes Églises « historiques », protestante et catholique, qui continuent à rassembler près de 80 % de la population en 1992, l'essor relatif de nouveaux groupes religieux (mormons, adventistes, pentecôtistes, témoins de Jéhovah et baha'i). L'Église évangélique de Polynésie française rassemble encore 44 % de la population mais son taux de croissance « la place dans un processus de déclin continu » (Ernst, 1997 : 83-88).

L'évangélisation initiée à la fin du XVIII^e siècle par des missionnaires britanniques de la London Missionary Society a associé le protestantisme à la « religion des Anglais » contre le catholicisme présenté comme la « religion des Français ». Cette configuration historique a favorisé au sein de l'Église évangélique de Polynésie française (EPPF) – rebaptisée Église protestante mâ'ohi en 2004 – une compréhension de l'authenticité polynésienne diamétralement opposée à la présence française sur le territoire polynésien. Le renouveau théologique, initié par la commission d'animation théologique depuis 1988, prône la libération du peuple mâ'ohi, le retour à la terre et à la langue mâ'ohi comme preuve d'une authentique foi protestante (Saura, 1989 ; Fer et Malogne-Fer, 2002). C'est dans ce contexte de déclin relatif du protestantisme et de renouveau théologique que la direction de l'Église évangélique de Polynésie française décide, en 1995, après plusieurs années de discussions, d'autoriser les femmes à accéder au pastorat.

Mais auparavant, les femmes étaient déjà fortement impliquées dans le ministère en tant qu'épouses¹.

De fait, l'officialisation des responsabilités des femmes en paroisse a suivi deux dynamiques distinctes : une institutionnalisation des activités exclusivement féminines et un égal accès aux fonctions pastorales et diaconales. Ce double processus qui repose sur une logique à la fois différentialiste et égalitariste crée des tensions entre une tendance autonomiste (les femmes entre elles) et une tendance intégrationniste (les femmes au côté des hommes) qui se retrouvent au niveau de l'institution ecclésiale et du couple pastoral ou diaconal. Le fil conducteur de cette réflexion, issue d'un travail de thèse², consiste à interroger la transformation de l'institution ecclésiale et des modes d'exercice des ministères en lien avec la reconfiguration des relations entre les hommes et les femmes en paroisse.

La féminisation du corps pastoral transforme les représentations et les formes d'autorité au sein de la paroisse, elle questionne les pasteurs et les diacres sur les modalités d'exercice des ministères et les paroissiens sur les relations qu'ils entretiennent avec leur pasteur. Mais l'accession des femmes au pastorat entraîne également de nouvelles formes de relations conjugales et pose la question de la place du mari dans la paroisse et au sein du couple dans la mesure où l'Église refuse de consacrer les deux conjoints d'un même couple.

Le couple pastoral

L'Église évangélique de Polynésie française, protestante de tendance réformée, reconnaît officiellement trois ministères : le pasteur consacré (*fa'atâhinu*), le diacre installé (*ha'amau*) et l'évangéliste envoyé (*tono*). Idéalement, le pasteur n'est pas uniquement chargé du côté spirituel mais aussi temporel et matériel de la paroisse, pour autant que cette distinction ait un sens. Marié et respecté, c'est un homme d'autorité qui ne doit pas abuser de cette autorité auprès des paroissiens.

Si les Réformateurs, au XVI^e siècle, ont aboli l'obligation de célibat des prêtres, en soulignant la contradiction qu'il y avait à considérer le mariage comme un sacrement tout en le refusant à une catégorie particulière de personnes, ils n'ont pas rendu le mariage des pasteurs obligatoire (Reymond, 1991 : 14-15). Pourtant, en Polynésie française le pasteur doit être marié : cette obligation, inscrite dans la Discipline de l'Église de 1900, trouve son origine dans l'histoire de la mission et l'interdiction adressée aux premiers missionnaires britanniques d'épouser

1. Charles Forman note la forte implication des épouses de pasteurs et de missionnaires de la London Missionary Society dès la fin du XIX^e siècle dans de nombreuses îles du Pacifique et notamment à Tahiti, les îles Cook, Samoa, Kiribati, Tuvalu et les îles Loyauté (1984 : 158-162).

2. École des hautes études en sciences sociales, juin 2005, sous la direction de Danièle Hervieu-Léger. La méthode retenue est celle d'entretiens semi directifs, réalisés entre octobre 2000 et août 2002.

des Tahitiennes, parce qu'elles n'étaient pas d'authentiques chrétiennes. Derrière l'interdiction de contracter des unions mixtes se cache une profonde défiance à l'égard des populations « indigènes » à convertir, particulièrement à l'égard des femmes tahitiennes perçues comme des tentatrices. Les récits des premières expéditions occidentales ont, en effet, contribué dès la fin du XVIII^e siècle à forger le mythe de Tahiti et de la supposée liberté sexuelle qui y régnait³. Pour cette raison, dès 1806 le mariage avec une authentique chrétienne (une femme britannique) devient une condition préalable indispensable pour les missionnaires candidats à l'évangélisation à Tahiti (Davies, 1961 : 91). Le mariage, érigé en instrument de moralisation et de stabilisation des relations conjugales, est par la suite exigé des Polynésiens souhaitant se convertir au protestantisme. En liant mariage chrétien et intégration dans la vie paroissiale des nouveaux mariés en tant que membres d'église (*etâretia*), les missionnaires lient la fidélité conjugale à l'authenticité de la croyance des nouveaux convertis : il s'agit de prouver socialement, par un comportement conjugal jugé exemplaire, la profondeur de la foi chrétienne. À côté des deux sacrements reconnus dans le protestantisme, le baptême et la sainte cène, le protestantisme polynésien transforme donc le mariage – et avec lui la confirmation du baptême qui sont en principe célébrés dans un temps rapproché – en un quasi-sacrement. Au début des années 1960, l'Église décide d'assouplir les règles d'accès à la sainte cène : peuvent désormais la prendre des personnes confirmées mais pas mariées, c'est-à-dire qu'il devient possible d'accomplir la confirmation du baptême sans être marié. Cet assouplissement n'est toujours pas, quarante après, accepté dans toutes les paroisses.

Le pasteur est un homme marié qui sait combiner autorité et familiarité. Le mode de recrutement des pasteurs et la manière dont l'autorité pastorale est pensée sur le modèle de l'autorité parentale permettent de préciser les liens de familiarité qui unissent le pasteur et les fidèles. Les futurs pasteurs sont envoyés par leur paroisse d'origine à l'école pastorale. Jusque dans les années 1970, les pasteurs ainsi formés étaient renvoyés dans leur paroisse d'origine. Par la suite, un nouveau système de mutation pastorale oblige les pasteurs à changer de paroisse tous les trois ou six ans, alors que les diacres continuent à repérer parmi les jeunes paroissiens ceux qui feront de bons pasteurs et à espérer que les pasteurs ainsi formés retourneront un jour dans leur paroisse d'origine, ne serait-ce qu'à l'âge de la retraite. Les mutations pastorales introduisent une autre transformation dans l'exercice du ministère pastoral : jusque dans les années 1960, le pasteur était aussi agriculteur, le fait d'être muté dans sa paroisse d'origine lui permettant de cultiver les terres familiales. À partir des années 1970, le pasteur exerce sa charge à temps plein, dans une paroisse dont il n'est pas originaire, et n'étant plus agriculteur il dépend désormais entièrement de l'aide versée par l'Église pour subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille.

3. Pour une lecture critique des récits des premiers explorateurs français (Bougainville et La Pérouse) : Tcherkézoff, 2005.

Le pasteur ('*Orometua*) est considéré comme un *metua* (un parent, père ou mère) qui doit s'occuper de ses paroissiens et les aider à grandir spirituellement comme un parent s'occupe de ses enfants. Le terme utilisé pour l'adoption, *fa'a'amu*, qui signifie littéralement « nourrir », souligne qu'en Polynésie les liens de parenté s'expriment sur le registre nourricier. Comme le rappelle Alan Howard : « Oceanic terms for kinship imply, in one way or another, notions of common substance, or derivation from the same roots. The fundamental conception is that kinsmen share substance through common ancestry, but substance can also be shared by virtue of individuals being fed or nurtured from the same source » (1996 : 265). Les relations entre pasteur et paroissiens peuvent être analysées en termes d'échanges de nourritures qui participent à la création des liens de parenté. Le pasteur donne un enseignement (*ha'api'ira'a*) assimilé à une nourriture (*mâ'a*) spirituelle. En échange, les paroissiens nourrissent leur pasteur en lui apportant taros, poissons et en l'invitant aux repas communautaires.

Le pasteur est aidé de son épouse qui, sans être consacrée ni rémunérée, participe activement à la vie de la paroisse en tant que simple membre d'église (laïque). Pourtant elle intervient à toutes les étapes de la « carrière » de son époux : les dossiers d'entrée à l'école pastorale comprennent l'évaluation de la culture générale (mathématiques, français) et/ou de la sincérité de la vocation pastorale des deux conjoints ; depuis 1977, les femmes de pasteurs peuvent suivre les mêmes études de théologie que leurs époux ; elles peuvent également, depuis les années 1990, soutenir un mémoire de fin d'année sanctionnant un travail de recherche personnel ; elles bénéficient de bourses d'études octroyées par le Conseil œcuménique des églises (COE) ou la Communauté évangélique d'action apostolique (CEVAA) pour poursuivre, avec leurs maris, leur scolarité soit au Pacific Theological College à Fidji soit dans une faculté protestante de théologie en France, à Strasbourg ou à Montpellier ; elles sont désormais associées à la cérémonie de consécration de leurs époux. Yvette Témauri, qui a suivi une formation théologique au Pacific Theological College avec son mari, fait partie de ces épouses de pasteurs qui ont revendiqué un autre rôle en paroisse :

« Avant, les femmes de pasteurs étaient très soumises, on a gratté un peu, et c'est aussi parce qu'en ce temps la formation n'était que pour les hommes et que les femmes n'avaient pas d'éducation, de formation pareille à l'homme et quand ils arrivent dans une paroisse, c'est l'homme qui prend la parole et la femme fait la popote, le *mâ'a* [nourriture] et s'occupe des enfants. Et moi je ne me dis pas comme les autres, quand je suis arrivée, je ne me suis pas laissée faire, c'est vrai une femme de pasteur est très respectée, mais à quoi ça sert d'être respectée si c'est seulement pour faire la popote ? Pour moi, aujourd'hui la femme du pasteur, c'est une femme qui aide son mari dans son travail et son ministère et qui aide les femmes de la paroisse. »⁴

4. Yvette Témauri est entrée à l'école pastorale en 1966 en tant qu'épouse de pasteur. Au moment de l'entretien, en décembre 2001, son mari est retraité et elle est responsable du centre territorial d'information sur les droits de la femme et de la famille, organisme sous statut associatif dépendant des services du gouvernement de Polynésie française.

Étudiant le rôle de la femme de pasteur, Bernard Reymond souligne que celle-ci peut jouer un rôle « sainement anticlérical » du fait de sa position de laïque et de sa non-participation aux instances décisionnelles de la paroisse⁵. En Polynésie française, si l'épouse est généralement considérée comme plus proche des paroissiens, plus accessible et accueillante, la question demeure de savoir si ces qualités sont liées à sa position de laïque, d'épouse ou à son sexe et pourquoi ces qualités devraient perdurer lorsque les femmes deviennent pasteures ou diacres. Enfin, certaines femmes de pasteurs ont pu transformer ce *ministère dérivé* en *ministère à part entière* en conservant leurs responsabilités au sein de l'Église alors même que leurs maris n'étaient plus pasteurs en activité (mari décédé, retraité ou démis pour cause d'adultère). Bien qu'exceptionnelle, la situation de ces femmes de pasteurs est parfaitement connue des paroissiens et surtout des paroissiennes du fait de leur action en faveur de l'institutionnalisation des activités des femmes et de l'accès des femmes au pastorat.

L'institutionnalisation des activités paroissiales

Au début des années 1980, la direction de l'Église encourage, dans chaque paroisse, la structuration des activités exclusivement réservées aux femmes, activités qui existaient, pour certaines d'entre-elles, dès les premiers temps de la mission mais n'avaient pas de caractère officiel et étaient vues davantage comme des lieux de socialisation que des lieux d'évangélisation. Cette reconnaissance dans l'organisation de la paroisse d'activités réservées aux femmes est directement liée à la participation de femmes de pasteurs, à partir des années 1970, aux différents organismes œcuméniques comme le Conseil œcuménique des églises au niveau mondial ou la Pacific Conference of Churches (PCC) au niveau régional. Ces organismes chargés de promouvoir le rapprochement entre les églises protestantes, catholiques et orthodoxes en travaillant à l'élaboration d'une liturgie commune sont efficacement engagés dans la lutte contre les discriminations sociales, économiques et les inégalités entre les sexes. Parce que le COE et la PCC ont demandé une représentation tripartite des Églises membres (un homme / une femme / un jeune) les femmes de pasteurs chargées de représenter les femmes de l'EEPF, et qui regrettaient lorsqu'elles participaient à ces réunions œcuméniques de ne représenter qu'elles-mêmes, ont demandé la mise en place au sein de chaque paroisse de Polynésie française de réunions régulières permettant d'une part de centraliser les demandes des femmes de l'Église et, d'autre part, de les informer en retour des activités œcuméniques et de la vie des autres Églises protestantes du Pacifique.

En Polynésie française, l'institutionnalisation des activités des femmes s'organise autour de trois axes : la mise en place d'un *comité des femmes* chargé de

5. Reymond citant Francine Dumas (1991 : 49-50).

superviser l'ensemble de leurs activités (réflexions bibliques, ateliers couture, visites des malades et personnes âgées), l'organisation de *rencontres des femmes* des différentes paroisses ou églises, enfin la mise en place au sein de chaque paroisse d'un *dimanche des femmes*. Les deux premiers axes peuvent continuer à fonctionner avec l'organisation traditionnelle de la paroisse, en renforçant le rôle des épouses de diacres et l'efficacité du couple diaconal dans le premier cas et en organisant des rencontres de femmes à l'extérieur du temple, c'est-à-dire sans incidence directe sur l'organisation intra-paroissiale dans le second cas. Au contraire, la mise en place d'un dimanche de femmes crée les conditions d'une remise en cause radicale de l'organisation traditionnelle du culte dominical. Le dimanche des femmes signifie qu'une fois par mois, le plus souvent le troisième dimanche du mois après le dimanche de sainte cène et le dimanche des jeunes, le culte est organisé par les femmes de la paroisse, et la prédication peut être assurée par une femme. Alors que les activités des femmes étaient jusque-là organisées sur le mode d'une stricte séparation entre les sexes liant une prise de parole féminine à un auditoire féminin et un espace ordinaire, le dimanche des femmes opère un glissement doublement significatif en introduisant une parole féminine dans le temple et devant un auditoire mixte : les hommes doivent désormais écouter une femme parler. La question demeure de l'autorité que les paroissiens sont prêts à reconnaître à ce message : parole de Dieu ou simple parole de femmes, témoignage personnel qui n'engagerait qu'elles-mêmes ?

Dans un grand nombre de paroisses, la création d'un dimanche des femmes s'est accompagnée d'une restriction – en principe temporaire – qui en limite grandement la portée : seule l'épouse du pasteur (et éventuellement les épouses de diacres), c'est-à-dire celle qui a suivi les mêmes études de théologie que son mari, est autorisée à faire la prédication. Le dimanche des femmes devient dès lors l'occasion pour les paroissiens de juger qui, au sein du couple pastoral, est le prédicateur le plus brillant, la comparaison étant le plus souvent utilisée pour critiquer le pasteur⁶.

À un premier niveau, l'institutionnalisation des activités des femmes signifie la reconnaissance des femmes et de leur engagement dans la vie paroissiale, mais cette reconnaissance est limitée puisqu'elle se traduit par la constitution d'un comité de femmes restant entièrement dépendant du conseil des diacres, seule instance paroissiale habilitée à entériner les bilans et projets qui lui sont présentés. À un second niveau, ce processus marque une démocratisation de la prise de parole particulièrement saisissante quand les femmes réinvestissent le cadre paroissial selon un mode d'organisation qui leur est propre, en autorisant des femmes simples membres d'église à faire la prédication (et des jeunes filles qui

6. Le procédé n'est pas propre aux paroissiens de Polynésie française. P.-D. Dubeid souligne que si l'Église réformée de France a interdit aux couples de pasteurs d'exercer dans la même paroisse, c'est parce que « les dangers de concurrence dans la reconnaissance de la paroisse sont évidemment les plus forts lorsque l'activité des deux s'exerce pour le même public » (1990 : 44).

n'ont pas confirmé leur baptême à assurer la lecture biblique) alors que le culte dominical est traditionnellement, à travers la mise en scène des hiérarchies sociales, un temps de remise en ordre.

D'un ministère dérivé à un « ministère à soi »⁷

La décision du synode (ou conseil supérieur) de l'Église, en 1995, d'autoriser les femmes à devenir pasteures découle directement de la prise de position, quelques années auparavant, du grand comité des femmes de l'Église réunissant les femmes de pasteurs engagées dans les actions œcuméniques qui découvrent, dès le début des années 1980, que d'autres Églises du Pacifique ont consacré des femmes au ministère pastoral⁸. Emma Tufariua-Faua, épouse de pasteur qui a participé aux conférences de la Pacific Conference of Churches, se souvient de cette époque :

« On a travaillé sur le thème de la participation des femmes dans la société et dans l'Église. Et ça a été une période très enrichissante, pour voir comment les femmes abordaient leur rôle au niveau des Églises surtout. Et on découvrait qu'au niveau du Pacifique, certaines Églises, certaines îles, étaient bien plus avancées que nous, au niveau du ministère de la femme, par exemple aux îles Kiribati, il y avait déjà dix femmes consacrées, au Vanuatu, il y avait quatre femmes consacrées, en Papouasie, elles étaient quatre, à Fidji, elles étaient deux. Et en Nouvelle-Calédonie, il y avait déjà deux femmes consacrées en 1992, dont Marie-Claire [Kaemo] et nous, on était encore là... Le fait de trouver ça au niveau de la région et de dire que Tahiti, notre Église, n'était pas encore à ce stade-là, eh bien ça nous a motivées et on a lancé une réflexion au niveau du comité des femmes de l'Église, de toutes les paroisses (...). Au bout du compte, on était arrivé à faire, à dire que les femmes comprennent que les femmes, elles avaient autant de capacités pour ce ministère consacré. »⁹

En 1981, un premier cas avait été débattu, celui de Céline Hoiore, épouse de pasteur, qui avait révélé les tensions entre les différents échelons décisionnels de l'Église (paroisses/arrondissements/direction de l'Église) et des divergences quant à la définition même du rôle du synode tiraillé entre une stricte fonction de représentation des paroisses et une approche plus « avant-gardiste » défendue par les dirigeants de l'Église. Si Céline Hoiore n'a pas été consacrée pasteure en même temps que son mari, alors qu'elle était détentrice du même diplôme en théologie, c'est essentiellement parce que la question fut soulevée à une période où les épouses, désormais autorisées à suivre les mêmes études de théologie que leurs maris à l'école pastorale de Papeete, étaient toutes susceptibles de demander

7. L'expression est choisie en référence au livre de Virginia Woolf, *Une chambre à soi*.

8. Lors de la conférence de la Pacific Conference of Churches de 1981, une cérémonie est présidée par une femme pasteure de l'Église unie de Papouasie Nouvelle-Guinée et des îles Salomon.

9. Ancienne épouse de pasteur (séparée), Emma Tufariua-Faua est bibliothécaire et professeure à l'école pastorale de Hermon. Elle a 47 ans au moment de l'entretien en mai 2001.

un jour à devenir, elles aussi, pasteures à part entière, mettant à mal le fonctionnement traditionnel du « couple pastoral ».

En 1995, le synode autorise les femmes à devenir pasteures en précisant que rien dans la Bible n'interdit le pastorat des femmes. Cette décision n'a pas été l'objet de longs débats, le synode de 1995 étant occupé par ailleurs à dénoncer la reprise des essais nucléaires auxquels l'EPPF s'oppose officiellement depuis 1982 (Malogne-Fer, 2003). La position en faveur du pastorat des femmes ayant été qualifiée de « théologique », les opposants ne pouvaient avancer que des arguments dits « culturels » et *de facto* disqualifiés. Les épouses de pasteurs sont beaucoup plus divisées que les hommes pasteurs, notamment parce que la situation des conjoint(e)s n'a pas été prise en compte. Alors que les femmes de pasteurs engagées dans le mouvement œcuménique sont satisfaites de cette décision, celles, plus nombreuses, qui exercent habituellement en paroisse se demandent comment une femme pourrait concilier vies privée et professionnelle si, dans le même temps, l'organisation paroissiale n'est pas modifiée. Les hommes pasteurs, au contraire, font preuve d'une unanimité quasiment sans faille : cette prise de position est pour eux une manière de renforcer leur statut de théologien puisque la question du pastorat des femmes est l'occasion de souligner qu'à la différence de la majorité des paroissiens, ils ont su assimiler une lecture « moderne » c'est-à-dire contextualisée de la Bible. Certains pasteurs demandent aux femmes d'être pasteures autrement et cette valorisation de la différence des sexes au service de l'institution ecclésiale est particulièrement forte chez ceux qui ont les plus hautes responsabilités à la tête de l'EPPF.

Professionnalisation du pastorat

Les mutations pastorales constituent une première étape de professionnalisation du ministère pastoral. Le pasteur n'est plus « pasteur-agriculteur » ; envoyé dans une paroisse qui n'est plus sa paroisse d'origine, il n'est plus en mesure de cultiver les terres familiales. Devenu pasteur à plein temps, il doit désormais son autorité moins aux liens de parenté qu'aux enseignements reçus à l'école pastorale. Selon l'anthropologue Claude Robineau : « la tendance à ne plus nommer le pasteur dans sa paroisse d'origine correspondait à un souci de renforcer le statut théologique des pasteurs au détriment de leur insertion dans le monde profane. » (Robineau, 1994 : 237).

Cette transformation du ministère pastoral est à replacer dans un contexte de profondes mutations économiques et sociales. Depuis les années 1960 et l'installation du centre d'expérimentation du Pacifique à Moruroa et Fangataufa, l'économie polynésienne, auparavant essentiellement tournée vers les activités agricoles et la pêche, s'est rapidement tertiaisée. Le développement du secteur tertiaire, public et privé, fort pourvoyeur d'emplois « féminins » a favorisé la progression rapide de l'activité salariée des femmes¹⁰.

10. ISPF (Institut statistique de la Polynésie française), 2002.

Avec l'arrivée des femmes au ministère pastoral se dessine une nouvelle légitimité que Jean-Paul Willaime (2002 : 77) a mise en évidence en montrant comment, en France, la féminisation du corps pastoral participait à un processus de professionnalisation du ministère pastoral. La professionnalisation, écrit-il, s'analyse comme « le processus par lequel un métier s'autonomise par rapport à l'institution dans laquelle il s'exerce et s'auto-légitime à partir de la compétence qu'il met en œuvre. Le professionnel est un expert dans un domaine spécialisé et c'est sa qualité d'expert qui est la principale source de légitimité. Lorsque nous parlons de *professionnalisation du pastorat*, il s'agit aussi de rendre compte de l'évolution tendant à une nette séparation entre les tâches professionnelles et la vie privée du pasteur » (Willaime, 1986 : 217). La professionnalisation initiée par la direction de l'Église s'illustre à travers trois points : l'élévation du niveau d'études, l'émergence des ministères spécialisés et la dissociation progressive entre vie privée et vie professionnelle.

Dans le protestantisme français, l'accès des femmes au pastorat s'est effectué au début du xx^e siècle grâce aux facultés de théologie : « Avant qu'il y eut des femmes pasteurs, il y eut des étudiantes en théologie et des diplômées en théologie » (Willaime, 1996 : 36). En Polynésie française, les femmes entrent à l'école pastorale grâce à leurs diplômes : en 1995, l'Église autorise les femmes à devenir pasteures, en 1996, la direction de l'Église modifie les conditions d'entrée à l'école pastorale en instituant deux modes d'accès : un accès direct pour ceux qui ont le baccalauréat et un accès indirect appelé « année probatoire » pour les non bacheliers. Ces derniers doivent suivre pendant un an des cours du soir et passer à la fin de l'année scolaire un examen d'entrée à l'école pastorale d'autant plus sélectif que le nombre de candidats bacheliers aura été important. L'étude des parcours des hommes et des femmes entrés à l'école pastorale entre 1997 et 2001 montre que le niveau scolaire et la situation maritale se différencient sensiblement selon les sexes : les femmes sont quasiment toutes bachelières et célibataires, les hommes n'ont pas le baccalauréat et arrivent mariés à l'école pastorale.

La décision d'exiger le baccalauréat à l'entrée de l'école pastorale s'inscrit dans le cadre d'un développement important de la scolarisation en lycée et à l'université depuis une vingtaine d'années. L'université française du Pacifique a été créée en 1987, la scolarité jusqu'à 16 ans rendue obligatoire en 1992. Le pasteur étant, historiquement, un homme instruit – parfois aussi instituteur – la formation pastorale se devait de suivre cette tendance générale d'élévation du niveau scolaire. Mais l'exigence du baccalauréat est source de discussions et de mécontentements en paroisse car cette mesure est perçue comme trop favorable aux jeunes filles, qui réussissent mieux leur scolarité que les garçons. La question des ressorts de la vocation pastorale, entre connaissances scolaires et foi personnelle, sert dès lors à discréditer la démarche de ces jeunes filles présentée comme un risque d'intellectualisation du ministère pastoral.

Si la qualification théologique est primordiale dans l'exercice du ministère pastoral, l'arrivée des femmes à l'école pastorale fait donc ressurgir une opposition

interne au protestantisme entre l'accession à la vérité divine par les connaissances ou l'expérience. L'historien Jean-François Zorn a montré comment, au XIX^e siècle, la question de la formation des pasteurs et des missionnaires a réactivé des tensions entre les différents courants théologiques du protestantisme : les facultés de théologie protestante visaient à former les pasteurs tandis que l'école des missions était chargée, sous l'impulsion de la société des missions évangéliques de Paris proche de la « théologie du Réveil », de former les futurs missionnaires destinés à l'Outre-mer et notamment à Tahiti (Zorn, 2004 : 13-21). Si l'EEPF est membre de l'Alliance réformée mondiale, l'histoire des missions britannique puis française et la présence de missionnaires de tendances théologiques différentes créent les conditions d'une valorisation de l'expérience allant de pair avec une critique des études scolaires et universitaires.

La critique exprimée sous forme interrogative, « la vocation est-elle une question de foi ou de diplômes ? », construit une opposition étanche entre l'authenticité de la foi chrétienne et les connaissances scolaires qui « assècheraient » la foi. Cette critique formulée par des paroissiens mécontents s'adresse directement aux jeunes femmes, suspectées de ne pas avoir grandi en paroisse d'une part parce que la forte concentration des lycées à Papeete oblige les élèves qui veulent poursuivre leurs études à quitter l'île ou la paroisse d'origine et d'autre part parce que l'exigence du baccalauréat signifie *a contrario* la fin du monopole détenu jusque-là par les diacres en matière de discernement des vocations pastorales. Et parce que les jeunes filles ne peuvent pas être envoyées à l'école pastorale par des diacres qui continuent à privilégier des candidatures d'hommes mariés, elles ne peuvent pas avoir « grandi » en paroisse. Derrière la réactivation d'une opposition entre les diplômés et la foi se dessinent des tensions entre deux modes d'enseignement, l'un dispensé à l'école de la République française et validé par des diplômes, l'autre dispensé en paroisse dans le cadre des activités de l'école du dimanche, des réflexions bibliques et des prédications.

La logique scolaire crée tout à la fois une démocratisation des conditions d'entrée à l'école pastorale en acceptant des candidats – les femmes – qui en étaient jusque-là exclus, et une nouvelle hiérarchisation parmi les pasteurs en exercice, selon le niveau des diplômes obtenus, la réputation de la faculté et l'implication dans la commission d'animation théologique. Les pasteurs en paroisse membres de la commission d'animation théologique illustrent particulièrement bien l'émergence de la figure du pasteur-théologien, qui ajoute à l'expérience paroissiale un nouveau type de légitimité, acquis grâce aux enseignements dispensés par un docteur en linguistique, Turo Raapoto, fils de Samuel Raapoto, qui fut le premier pasteur polynésien président de l'Église évangélique devenue autonome en 1963¹¹. Cette dynamique profondément élitiste permet une recléricisation en même temps que se poursuit la professionnalisation du ministère pastoral. L'engagement dans

11. L'autonomie de l'Église en 1963 signifie que cette dernière est désormais dirigée par des pasteurs polynésiens et non par des missionnaires français de la société des missions évangéliques de Paris.

la commission d'animation théologique, qui contribue à la recléricalisation du ministère pastoral, n'est pas chez les hommes pasteurs une réaction à la féminisation du corps pastoral, qu'ils souhaitaient pour la plupart, c'est le même processus, celui de la professionnalisation du ministère pastoral, qui produit des effets différenciés selon les sexes parce qu'il s'inscrit dans un cadre traditionnel de socialisation et de division sexuées du travail. L'articulation entre le savoir et le pouvoir ne s'opère pas de la même façon selon les sexes : les élèves pasteures se destinent pour la plupart à exercer un ministère spécialisé, en marge du pouvoir institutionnel. En reprenant la distinction opérée par Nicole Mosconi (1994) à propos de l'éducation des femmes, entre accession aux savoirs, transmission des savoirs et création de nouveaux savoirs, il apparaît que les femmes ont eu accès au savoir biblique dès l'implantation des missions anglaises et françaises, elles ont également accès aux fonctions de transmission du savoir (elles représentent aujourd'hui les deux tiers des moniteurs de l'école du dimanche), en revanche, elles n'ont pas accès à la création de nouveaux savoirs.

Les ministères spécialisés visent une population qui n'est pas définie en fonction d'une appartenance territoriale et qui ne fréquente pas de paroisse : les jeunes dans les écoles, les malades dans les hôpitaux, les prisonniers, etc. L'émergence de ces ministères participe à une remise en cause du cadre paroissial comme modèle exclusif d'organisation ecclésiale dans un contexte de fortes migrations – des archipels vers Tahiti – et d'urbanisation croissante à Tahiti qui rassemble désormais 70 % de la population (ISPF, 2003). Les ministères spécialisés sont, pour beaucoup, des ministères qui conviendraient particulièrement bien aux femmes pasteures pour au moins deux raisons. La première est purement négative : l'acceptation des femmes pasteures en paroisse ne va pas de soi et risque de poser beaucoup de difficultés, les ministères spécialisés permettent de résoudre l'impossible équation entre la décision synodale autorisant les femmes à accéder au pastorat et les fortes réticences des paroissiens ; la seconde raison est que les ministères spécialisés – comme pasteur aumônier des écoles ou des hôpitaux – correspondent à des tâches et des secteurs d'activités (éducation des jeunes enfants et soins apportés aux malades) traditionnellement dévolus aux femmes. Ainsi, parmi les quatre premières femmes pasteures stagiaires, une seule a été affectée dans une paroisse traditionnelle : les trois autres ont effectué leurs stages dans les services administratifs de l'Église, ou dans l'une des deux paroisses extra-territoriales que compte l'EEPF : les paroisses de langues française et chinoise de Papeete. La première femme pasteure de l'Église est aujourd'hui aumônière au lycée protestant de Arve, renouant ainsi avec son ancien métier d'institutrice.

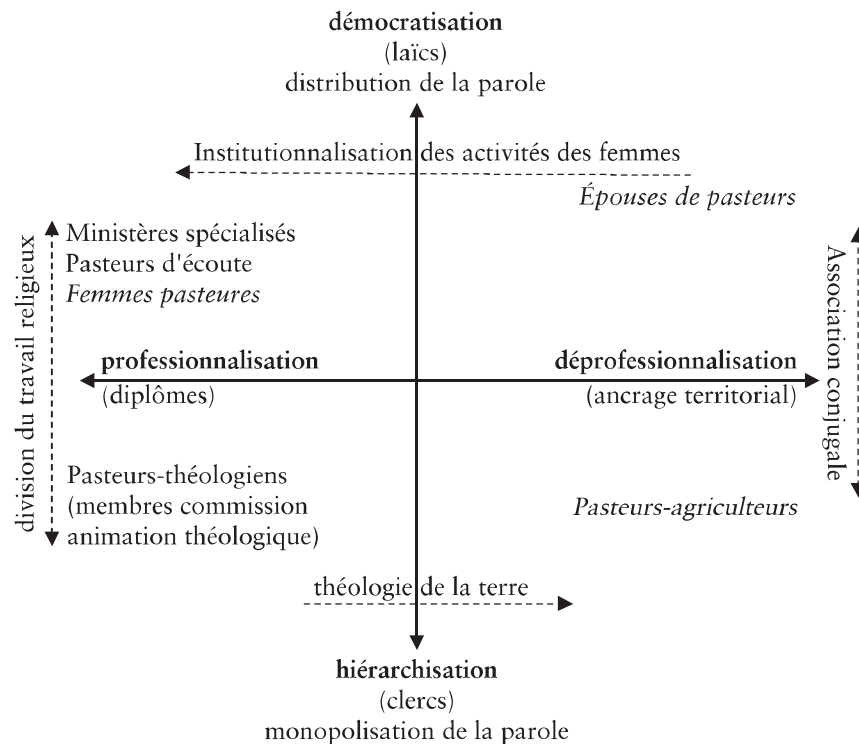
Enfin, les ministères spécialisés permettent plus facilement que les ministères paroissiaux une séparation entre vies « professionnelle » et « privée » à laquelle beaucoup de femmes aspirent. Le pasteur habite avec sa famille dans un presbytère qui est le plus souvent attenant au temple, les paroissiens viennent fréquemment soit aider au ménage lorsqu'il s'agit d'accueillir des invités de la paroisse qui logent au presbytère, soit emprunter des ustensiles de cuisine pour préparer des repas paroissiaux. Depuis quelques années, et notamment sous l'impulsion de

femmes de pasteurs qui souhaitent plus d'intimité pour elles et leurs enfants, la revendication d'une séparation entre vie privée et vie professionnelle se fait jour. C'est notamment le cas de Line Tehahe :

« Les femmes [de] pasteurs d'avant, comme [ma belle-mère], elles sont gentilles comme tout, elles accueillent les gens. On fait toujours grand le presbytère, c'est pour accueillir les gens de passage. Celui qui est là avant, les gens avaient l'habitude de rentrer dans le presbytère pour chercher un couteau, un balai, de la vaisselle. Et après c'est à toi à aller courir derrière pour récupérer ! Moi, j'ai dit non. Je pense qu'il y a un respect aussi. »¹²

Les pasteurs n'hésitent plus à prendre quelques jours de vacances, les femmes de pasteurs sont de plus en plus nombreuses à vouloir travailler à l'extérieur de la paroisse. Avec l'arrivée des femmes au ministère pastoral, la dissociation devrait être menée à terme pour protéger le mari des sarcasmes des paroissiens.

Le schéma ci-dessous reprend les différents types de ministères pastoraux en les situant dans le cadre de deux dynamiques en partie contradictoires : une professionnalisation du ministère qui remet en cause les figures du « couple pastoral » et du pasteur-agriculteur et une démocratisation de l'accès à la parole qui autorise les femmes à assurer la prédication et à devenir pasteures mais qui n'a pas atteint les lieux de production théologique.



12. Entretien de novembre 2001.

Reconfigurations conjugales

En 1995, l'EEPF autorise les femmes à devenir pasteures tout en maintenant implicitement l'obligation de mariage et en refusant que les deux conjoints au sein d'un même couple puissent être tous les deux consacrés pasteurs, créant de fait une situation originale où la place en paroisse et en famille de celui qui n'est que « mari de pasteur » est l'objet de toutes les interrogations. Lorsque les femmes arrivent à cette fonction, les paroissiens n'interrogent pas la pertinence de l'organisation paroissiale mais celle de la décision synodale autorisant les femmes à accéder au pastorat : parce que la paroisse ne prévoit rien pour le mari de la femme pasteur, cette difficulté à définir la place du mari se transforme en incapacité à imaginer une femme pasteur. D'une certaine façon (mais d'une certaine façon seulement) l'institutionnalisation des activités des femmes prépare la paroisse au pastorat des femmes, même si, dans le même temps, le fait que les femmes aient désormais « leur place » au sein de la paroisse est un argument de poids fréquemment repris par les opposants au pastorat des femmes qui regrettent que celles-ci en « veuillent toujours plus », un comportement qu'ils jugent peu « évangélique ».

Lorsque l'homme est pasteur, son épouse a des activités et des responsabilités au sein de la paroisse non officiellement reconnues mais qui sont néanmoins considérées comme indispensables à la bonne marche de la paroisse : présidence du comité des femmes, animation des réflexions bibliques destinées à adapter le message biblique à la situation concrète des femmes, organisation de tournées mensuelles de maisons à destination des personnes âgées ou malades.

La femme du pasteur ne participe pas à l'instance décisionnelle de la paroisse qui est le conseil de diacres, composé exclusivement des diacres et présidé par le pasteur. Elle informe néanmoins son mari, en tant que présidente du comité des femmes, des projets du comité qui doivent obtenir l'aval du conseil de diacres et, de façon plus générale, de ce qui se passe « du côté des femmes ». La femme a donc un pouvoir de représentation, mais uniquement de façon officielle auprès de son mari, et ne participe pas au pouvoir décisionnel. En revanche, le pasteur peut, grâce aux informations collectées auprès de son épouse, devenir en conseil de diacres le porte-parole de toute la paroisse, des hommes comme des femmes.

La même dynamique s'observe au niveau de la fonction de diacre. La paroisse est divisée en *'âmuira'a*, ou groupes, rassemblant les paroissiens par origine familiale et territoriale : les *'âmuira'a* sont dirigés par des diacres, qui, à leur niveau, sont aussi des hommes d'autorité et des hommes mariés et ont capacité à représenter les paroissiens du *'âmuira'a*, les hommes comme les femmes, et à parler en leur nom grâce à l'implication des femmes de diacres dans le comité des femmes du *'âmuira'a* et de la paroisse.

La façon dont s'organise la paroisse, avec des moments comme le culte où hommes et femmes se côtoient et des périodes où les activités sont séparées selon

les sexes, justifie la présence à sa tête de couples pastoraux et diaconaux : la structuration de la paroisse en deux côtés, qui ne peut fonctionner qu'avec un couple pastoral, est un cas typique de ce que Erving Goffman désigne sous le terme de *réflexivité institutionnelle*. Partant de la question suivante « comment, dans une société moderne, ces différences biologiques non pertinentes entre les sexes en viennent-elles à sembler d'une telle importance sociale ? Comment sans justification biologique, ces différences biologiques sont-elles élaborées socialement ? » (2002 : 89), Goffman définit la réflexivité institutionnelle comme un mode de représentation des différences des sexes qui consiste à faire de l'organisation institutionnelle « une conséquence naturelle de la différence entre les classes sexuelles, alors qu'en fait c'est plutôt un moyen d'honorer, sinon de produire, cette différence » (2002 : 79-82).

Lorsque la femme devient pasteure, tout devient problématique, y compris sa vie conjugale et familiale. L'organisation paroissiale fonctionne comme une structure de mémorisation du modèle antérieur (un homme pasteur aidé de son épouse) produisant des effets de dissonance institutionnelle (Singly et Chaland, 2002 : 151)¹³. Les jeunes femmes entrent à l'école pastorale célibataires et grâce au baccalauréat, mais parce que la paroisse continue à réclamer des pasteurs mariés, ces élèves pasteures sont invitées à se marier rapidement, sinon l'Église se chargera de leur trouver un mari. Elles considèrent qu'elles n'ont pas besoin d'un mari pour étudier, bien au contraire. La vie conjugale et familiale de ces futures femmes pasteures est l'objet de toutes les discussions : lorsqu'elles sont présentées en paroisse, c'est d'abord comme célibataires, à la recherche d'un mari, et ensuite comme élèves pasteures.

Mais lorsqu'elles sont mariées, la situation n'est pas plus enviable : une femme accédant au pastorat « pique » la place de son mari et, ce faisant, lui manque de respect, et parce qu'elle manque de respect à son mari, elle manquera de respect aux hommes de la paroisse, à leurs épouses et de proche en proche à l'ensemble de la paroisse. La question « comment une femme qui ne respecte pas son mari pourrait-elle respecter la paroisse ? » montre de quelle façon la cellule familiale et conjugale sert à disqualifier l'accès des femmes au pastorat. Lorsque l'homme est pasteur, l'autorité au sein de la famille sert de modèle aux paroissiens, alors que la femme dans la même fonction ne devrait pas se servir de son autorité au sein de la paroisse et du couple pour « rabaisser » son mari.

Chez les élèves pasteures un compromis semble se dessiner progressivement : un mariage retardé au maximum et des exigences minimales concernant le futur mari à qui il est simplement demandé d'accepter que son épouse devienne pasteure. Comme elles retardent leur mariage, le futur mari n'aura pas de formation

13. Le terme de dissonance institutionnelle est emprunté à François de Singly et Karine Chaland qui, à partir d'une étude des femmes préfètes, mettent en évidence la gestion de l'inversion des positions habituelles qui passe par une moindre participation du conjoint aux cérémonies et autres réceptions sources de dissonance institutionnelle.

théologique lui permettant de participer légitimement aux activités paroissiales et d'aider son épouse dans l'exercice du ministère pastoral. La situation du mari de la pasteure concentre donc toutes les interrogations et beaucoup de paroissiens refusent l'accession des femmes au ministère pastoral au motif qu'ils ne sauraient pas comment accueillir son mari, ni quelles seraient ses responsabilités dans la paroisse. La question la plus fréquente est : qui va s'occuper des femmes de la paroisse, la femme pasteure en tant que femme ou son mari en tant que conjoint ?

L'accession des femmes au pastorat est l'occasion de mettre en lumière des compréhensions différentes selon les sexes : alors que les hommes pasteurs interrogés n'imaginent pas que le pasteur, homme ou femme, puisse un jour être célibataire et rappellent que le conjoint (c'est-à-dire leur conjointe) est une aide, « la meilleure des confidentes », les femmes de pasteurs sont quelques-unes à avoir une vision beaucoup moins enchantée des relations maritales et n'hésitent pas à souhaiter qu'un jour la femme pasteure puisse rester célibataire pour être libre de ses faits et gestes. De même que les hommes pasteurs n'envisagent pas qu'un époux de pasteure puisse un jour présider le comité des femmes, les épouses de pasteurs sont beaucoup plus nombreuses à penser qu'un mari qui a suivi des études de théologie pourrait participer en tant qu'« enseignant » aux activités des femmes. Dans le premier cas, le point de vue des hommes pasteurs, les réflexions bibliques des femmes sont vues comme un simple lieu de sociabilité, dans le second cas, le point de vue des femmes de pasteurs, les réflexions bibliques sont d'abord un lieu d'enseignement.

Le même mécanisme de dissonance institutionnelle est également observable chez les femmes diacres. Si l'Église accepte que des femmes puissent être installées diacres depuis une cinquantaine d'années, ce n'est qu'au cours des années 1990 que la situation des femmes diacres a cessé d'être exceptionnelle. Parmi les trente-trois femmes diacres rencontrées, la plupart d'entre elles sont devenues diacres assez tardivement, en moyenne à l'âge de 40 ans (contre 37 ans pour les hommes)¹⁴. Elles n'ont, le plus souvent, jamais quitté la paroisse, en effectuant la confirmation du baptême dès l'adolescence (sans attendre de se marier) et en devenant très vite monitrices ou aide-monitrices de l'école du dimanche dès qu'elles n'avaient plus l'âge de rester à l'école du dimanche en tant qu'élèves. La confirmation du baptême, contre l'avis des parents – attachés à une compréhension traditionnelle de la confirmation comme preuve de sagesse et de maturité sociale – est présentée comme le premier acte d'émancipation de la tutelle parentale. À l'inverse, pendant leur adolescence, les hommes ont tendance à s'absenter pour une période plus ou moins longue des activités paroissiales et ne recommencent à s'y impliquer que lorsqu'ils deviennent officiellement diacres. Dans le premier cas, le titre de diacre intervient comme une reconnaissance du travail déjà accompli, en

14. L'estimation chez les hommes diacres est fondée sur les résultats d'un questionnaire distribué entre janvier et août 2002 dans les paroisses de Tahiti et des îles Australes (trente réponses valides).

d'autres termes c'est parce que les femmes ont déjà fait leur preuve qu'elles sont acceptées au sein de la paroisse. Dans le second cas, c'est le titre qui autorise et oblige le diacre nouvellement installé à s'impliquer dans les activités paroissiales : à la différence des femmes, les hommes « héritent » le plus souvent d'une charge diaconale qui, dans le même temps, leur laisse peu de marge de manœuvre, le diacre retraité restant à leur côté pour leur apprendre le travail de diacre et les surveiller.

Parmi les trente-trois femmes diaques rencontrées, dans trois cas sur quatre, les femmes deviennent diaques parce que leur mari n'a pas pu accéder au diaconat, généralement parce qu'il n'est pas lui-même polynésien et/ou protestant pratiquant. La situation la plus fréquente est celle d'une femme polynésienne mariée à un homme *demi* (c'est-à-dire métis) ou d'origine chinoise : les paroissiens préfèrent être dirigés par une femme polynésienne que par quelqu'un considéré comme étranger, les relations paroissiales étant pensées sur le modèle des relations familiales et parentales. C'est cette pratique moindre ou inexistante du conjoint qui explique l'accession des femmes au ministère diaconal mais c'est précisément cette absence de pratique religieuse qui, par la suite, peut entraver la femme diacre dans l'exercice de son ministère. Alors que la paroisse exige traditionnellement des deux conjoints les mêmes exemplarité comportementale et rigueur morale, la femme diacre fait l'expérience, parfois douloureuse, de devoir répondre de ses actes, mais aussi de son mari, si celui-ci n'a pas un comportement religieux irréprochable. Léontine, diacre de la paroisse de Tevaitoa (Raïatea) reconnaît qu'au début, son mari *demi* ne venait jamais au culte :

« Il aimait bien aller avec les jeunes, voir les combats de coqs. Quand je faisais des sermons, mon mari, je le voyais passer devant pour aller au combat de coqs, alors j'étais critiquée, elle nous fait le sermon et son mari ne va pas au *pure'a'a* ! [culte]. »¹⁵

Mais le célibat des diaques reste largement impensable et dans les rares cas où des femmes célibataires deviennent diaques, il leur est reproché de vouloir commander les paroissiens alors qu'elles n'ont pas l'expérience des relations conjugales et parentales. Virginie a 44 ans, elle est diacre de la paroisse de Mahina (Tahiti) et célibataire :

« Quand on m'avait dit, il faut que tu te maries avant d'être diacre, c'est les femmes qui m'ont dit, j'ai regardé vers Jésus et j'ai dit, "et lui alors ? il n'est pas marié !" "Oui, mais lui c'est pas pareil..." Je crois c'est la première fois dans l'Évangile, une femme célibataire. Dans le *'âmui'a'a*, ils me disent, "tu n'as pas de mari, tu n'as pas d'enfants et tu viens nous commander ?" Je réponds, "c'est vrai, mais je suis responsable de vous et quand on est diacre, on est parent de ce *'âmui'a'a*", ils disent "c'est pas normal", oh laisse tomber... »¹⁶

La vie familiale et conjugale de la femme diacre ou pasteure n'est plus le reflet d'une vie exemplaire qui sert à la fois de modèle pour les paroissiens et de

15. Léontine, institutrice retraitée, a 61 ans au moment de l'entretien en juin 2001.

16. Entretien de juillet 2001.

condition d'accès à des responsabilités au sein de la paroisse. La légitimité par les diplômes, dans le cas des femmes pasteures et par le travail, dans le cas des femmes diacres, apparaît *a posteriori* comme une façon de compenser ce défaut de crédibilité dû à une situation conjugale inhabituelle.

La féminisation du corps pastoral et diaconal intervient dans un contexte colonial en forte mutation, les revendications d'égal accès des femmes à des fonctions de représentation et de décision détenues jusque-là par des hommes sont vite reléguées à des questions secondaires voire profondément contraires à l'identité et l'authenticité polynésiennes : la libération du peuple mât'ohi pour laquelle l'Église protestante est fortement engagée ne saurait admettre d'autres formes de revendications en interne. La féminisation du ministère pastoral participe à l'émergence d'un nouveau type de légitimité, acquise par les diplômes, contribuant à faire du pasteur un théologien plutôt qu'un agriculteur. Mais dans le même temps tout se passe comme si les femmes participaient à l'émergence d'un nouveau type de légitimité auquel elles n'auront jamais pleinement accès, dynamique illustrée notamment par les modalités de fonctionnement et la production théologique de la commission d'animation théologique qui regroupe des pasteurs exerçant en paroisse et prône le retour à la terre et à la langue mât'ohi comme seule voie de salut.

L'institutionnalisation des activités des femmes au sein des paroisses s'est traduite par une démocratisation de l'accès à la parole : plus besoin d'être consacré pasteur ou installé diacre pour prendre la parole dans le temple. Une des conséquences de cette institutionnalisation a été la revendication, sous l'impulsion des épouses de pasteurs impliquées dans le mouvement œcuménique, de l'accession des femmes au pastorat. Mais lorsque les femmes deviennent pasteures, le modèle de référence qui continue à vouloir fonctionner est celui d'un homme marié, en d'autres termes la démocratisation de l'accès au savoir et à la prédication ne s'est pas accompagnée d'une redéfinition des critères servant à définir ce qu'est un « bon pasteur ».

Gwendoline MALOGNE-FER
Groupe Sociétés, religions, laïcités

Bibliographie

- DAVIES John, *The History of the Tahitian Mission, 1799-1830*, C. W. NEWBURY, ed., Cambridge University Press, 1961.
- DUBEID Pierre-Luigi, *Le pasteur : un interprète*, Genève, Labor et Fides, 1990.
- ERNST Manfred, « Les groupes religieux à croissance rapide en Polynésie française : implications pour les principales Églises et la société », *Les Cahiers du Veà Porotetani*, suppl. au n° 17 (Actes du colloque international des 7 et 8 mars 1997), Papeete, 1997, pp. 83-88.

- FER Yannick, *Pentecôtisme en Polynésie française, l'Évangile relationnel*, Genève, Labor et Fides, 2005.
- FER Yannick et MALOGNE-FER Gwendoline, « Christianisme, identités culturelles et communautés en Polynésie française » in *La France et les outre-mers, l'enjeu multiculturel*, Paris, CNRS Éditions, Hermès, pp. 355-365.
- FORMAN Charles, « Sing to the Lord a New Song: Women in the Churches of Oceania », in O'BRIEN Denise et SHARON W. Tiffany (dirs.), *Rethinking Women's Roles. Perspectives from the Pacific*, Berkeley, University of California Press, 1984, pp. 153-172.
- GOFFMAN Erving, *L'arrangement des sexes*, Paris, La Dispute, 2002.
- HOWARD Alan, « Cultural Paradigms, History, and the Search for Identity in Oceania », in LINNEKIN Jocelyne et POYER Lin (eds.), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1990, pp. 259-279.
- ISPF (Institut statistique de la Polynésie française) et ministère polynésien du tourisme, de l'environnement et de la condition féminine, *Vahine en chiffres*, Papeete, 2002.
- ISPF, *Points forts n° 4/2003*, Papeete, 2003.
- MALOGNE-FER Gwendoline, « L'EPPF et les essais nucléaires : de la prise de conscience chrétienne à la prise de position publique (1963-1982) » in Jean-Marc REGNAULT (dir.), *François Mitterrand et les territoires français du Pacifique (1981-1988)*, Paris, Les Indes Savantes, 2003, pp. 205-214.
- , *Quand les femmes prennent la parole : démocratisation institutionnelle et professionnalisation des ministères au sein de l'église évangélique de Polynésie française*, thèse de doctorat en sociologie, Paris, EHESS, 2005.
- , *Les femmes dans l'Église protestante mâ'ohi : Religion, genre et pouvoir en Polynésie française*, Paris, Karthala, à paraître 2007.
- MOSCONI Nicole, *Femmes et rapport au savoir. La société, l'école et la division sexuelle des savoirs*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- SAURA Bruno, « Théologie de la libération et théorie de la culture chez Duro Raapoto », *Bulletin de la société des études océaniques*, 246, Papeete, 1989, pp. 1-15.
- SINGLY François de et CHALAND Karine, « Avoir "le second rôle" dans une équipe conjugale », *Revue française de sociologie*, 43-1, 2002, pp. 127-158.
- REYMOND Bernard, *La femme du pasteur. Un sacerdoce obligé ?* Genève, Labor et Fides, 1991.
- ROBINEAU Claude, *Tradition et modernité aux îles Sous-le-Vent*, livre I, *Du coprah à l'atome*, Paris, Éditions de l'ORSTOM, coll. « Mémoires », 100, 1984.
- TCHERKEZOFF Serge, « La Polynésie des vahinés et la nature des femmes : une utopie occidentale masculine », *CLIO, Histoire, femmes et sociétés*, 22, 2005, pp. 63-82.
- WILLAIME Jean-Paul, *Profession : pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XX^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 1986.
- WILLAIME Jean-Paul, « Les pasteurs et les mutations contemporaines du rôle de clerc », *CLIO, Histoire, femmes et sociétés*, 15, 2002, pp. 69-83.
- WILLAIME Jean-Paul, « L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 95, Paris, 1996, pp. 29-45.
- ZORN Jean-François, *La missiologie, émergence d'une discipline théologique*, Genève, Labor et Fides, 2004.

Annexe

Repères chronologiques sur l'Église évangélique de la Polynésie française

- 1797 : Arrivée des premiers missionnaires protestants de la London Missionary Society le 5 mars 1797 à Tahiti.
- 1863 : Arrivée du premier missionnaire français à Tahiti, Thomas Arbousset.
- 1963 : L'Église accède à l'autonomie c'est-à-dire qu'elle n'est plus dirigée par des missionnaires français mais par des pasteurs polynésiens.
- 1966 : Création du Pacific Theological College à Fidji destiné à accueillir les futurs pasteurs originaires des églises du Pacifique.
- 1977 : Les épouses de pasteurs sont autorisées à suivre les mêmes cours que leurs maris à l'école pastorale de Hermon (Papeete).
- 1989 : Publication du premier livre de la commission d'animation théologique édité par l'Église évangélique de Polynésie française intitulé : *Te rautira'a i te parau a te Atua e te iho tumu mâ'ohi* ou *L'animation de la parole de Dieu et la nature originelle mâ'ohi*.
- 1995 : Décision synodale autorisant les femmes à devenir pasteures.
- 2004 : L'Église évangélique de Polynésie française est rebaptisée Église protestante *mâ'ohi* au cours du synode d'août 2004.

Résumé

Le fil conducteur de cette étude est d'interroger, à partir du terrain protestant polynésien, la transformation de l'institution ecclésiale en lien avec la transformation des relations entre les hommes et les femmes en paroisse. L'institutionnalisation des activités des femmes initiée par les épouses de pasteurs depuis les années 1980 et l'accès des femmes au ministère pastoral en 1995 correspondent à deux dynamiques – parfois concurrentes – de participation accrue des femmes au sein de l'Église évangélique de Polynésie française. Avant que les femmes aient pu devenir diacres ou pasteurs, l'Église a été un lieu de sociabilité apprécié par les femmes qui ont su organiser des lieux et des moments exclusivement féminins.

L'accès des femmes au pastorat illustre une professionnalisation des ministères pastoraux qui signifie l'accent mis sur la formation théologique des élèves pasteurs, la création de ministères spécialisés non paroissiaux et enfin la séparation entre vie privée et vie professionnelle. Mais alors que les relations en paroisse sont pensées sur le mode des relations parentales (le pasteur est un parent qui doit aider les paroissiens à grandir spirituellement), la mobilisation de la sphère privée, c'est-à-dire la constitution de la famille du pasteur en modèle, s'opère différemment selon le sexe du pasteur.

Mots-clés : femmes, pastorat, protestantisme, Polynésie française.

Abstract

The main theme of this study consists in questioning, from the Polynesian Protestant field, the connection between the transformation of the church institution and the transformation of men-women relations in parish. The institutionalization of women's activities initiated during the 1980's by pastor's wives and the acceptance of woman pastorate in 1995 show two distinct – and sometimes conflicting – processes increasing the participation of women in the church life. Before women became deacons or pastors, the church has been a place of socialization appreciated by women who have organized places and times for women only.

The accession of women to pastoral ministry goes with a professionalization of ministries characterized by a priority given to the theological training of the future pastors, the creation of specialized non-parish ministries and the separation between private life and professional life. But while the relations within the parish are considered in terms of parental relations (the pastor is a parent who should facilitate the spiritual growth of his parishioners), the mobilization of the private life, i.e. the use of the pastor's family as an example, does not work for a woman pastor as it does for a man pastor.

Keys words: women, pastorate, protestantism, Polynesia.

Resumen

El hilo conductor de este estudio es, a partir del terreno protestante polinesio, la transformación de la institución eclesial, vinculada con la transformación de las relaciones entre hombres y mujeres en la parroquia. La institucionalización de las actividades de las mujeres, iniciada por las esposas de los pastores desde los años 80 y el acceso de las mujeres al ministerio pastoral en 1995, corresponden a 2 dinámicas – a veces contrarias – de mayor participación de las mujeres en el seno de la Iglesia Evangélica de Polinesia Francesa. La Iglesia, antes de que las mujeres hayan podido llegar a ser diáconos o pastores, fue un lugar de sociabilidad apreciado por las mujeres.

El hecho de que las mujeres lleguen a ser pastores ilustra la profesionalización de los ministerios pastorales es decir que han hecho hincapié en la formación teológica de los alumnos pastores, la creación de ministerios especializados non-parroquiales y por fin, la separación entre vida privada y vida profesional. Pero mientras que las relaciones en parroquia están pensadas sobre el modo de las relaciones de parientes (el pastor es como un padre que ayuda a sus feligreses a elevarse espiritualmente) la movilización de la esfera privada, es decir la constitución de la familia del pastor en un modelo, se opera diferentemente según el sexo del pastor.

Palabra clave : mujeres, ministerio de pastores, protestantismo, Polinesia Francesa.