



HAL
open science

Les protestantismes polynésiens à l'épreuve du genre.

Gwendoline Malogne-Fer

► **To cite this version:**

Gwendoline Malogne-Fer. Les protestantismes polynésiens à l'épreuve du genre.. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2012, 157, pp.135-156. halshs-00701762

HAL Id: halshs-00701762

<https://shs.hal.science/halshs-00701762v1>

Submitted on 7 Dec 2012

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

Les protestantismes polynésiens à l'épreuve du genre

L'exemple de l'Église presbytérienne de Nouvelle-Zélande

Introduction

La Nouvelle-Zélande, ancienne colonie de peuplement britannique, s'est constituée, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, par vagues d'immigration successives en provenance de Grande-Bretagne, d'Irlande et d'Écosse, les Pākehā (Néo-zélandais d'origine occidentale) devenant plus nombreux que les Maori (Autochtones). Les migrations plus récentes, de Polynésiens et d'Asiatiques, ont contribué à renforcer le rôle de l'immigration dans la constitution de la nation néo-zélandaise. La particularité des migrants polynésiens est de partager avec les Pākehā un héritage religieux commun : le christianisme.

L'évangélisation des îles de Polynésie au début du XIX^e siècle est en effet l'œuvre des missionnaires protestants britanniques de la *London Missionary Society* (LMS) et de convertis polynésiens, suivant la stratégie de la *native agency* (Lange, 2005 : 62-101). C'est dans la rencontre entre les cultures polynésiennes et les exigences morales des missions protestantes que s'est construit, au cours du XIX^e siècle, un modèle de division sexuée du travail religieux. L'obligation pour les hommes pasteurs et missionnaires d'être mariés a en effet contribué à l'émergence du modèle du *couple pastoral* ou du *couple missionnaire* au sein duquel l'épouse exerce (sans être consacrée ou ordonnée) un rôle décisif dans l'apprentissage des rôles domestiques d'épouses et de mères chrétiennes auprès des autres femmes. Analysant la contribution des femmes autochtones à l'évangélisation des îles d'Océanie, l'historien Raeburn Lange écrit ainsi :

As models of Christian marital and family life, married couples were agents of the social reforms that it was understood would flow from conversion to the new faith. Having a wife to support and encourage him was an important factor in the effectiveness of a man's ministry and (the missions hoped) it would help keep him faithful to the required sexual code. Beyond this role as an adjunct to male ministry, however, a woman could not serve as a man did... the exclusion of women from formal ministry status (but not from church membership or active informal ministry) simply replicated what was usual in the missionaries' own home churches (Lange, 2005 : 318).

Deux siècles après l'évangélisation des îles d'Océanie, le modèle privilégié d'engagement ministériel des femmes polynésiennes dans les Églises congrégationalistes issues de la LMS reste celui de l'épouse qui s'implique entièrement dans le ministère pastoral de son mari. Comment expliquer dès lors que l'opposition à l'ordination des femmes polynésiennes soit désormais considérée en Nouvelle-Zélande comme une spécificité culturelle polynésienne et non comme un héritage des missions britanniques ?

Du fait des fortes migrations de Polynésiens en Nouvelle-Zélande – Auckland est désormais la plus grande ville polynésienne au monde – et d'une tradition féministe d'inspiration chrétienne – la Nouvelle-Zélande est le premier pays à avoir octroyé le droit de vote aux femmes en 1893 notamment grâce à la mobilisation des ligues de tempérance – l'accès des femmes polynésiennes au pastorat en Nouvelle-Zélande soulève aujourd'hui des enjeux particuliers. La féminisation du pastorat y est vu, au moins implicitement, par ses opposants polynésiens comme une remise en cause du couple pastoral et de la hiérarchie des sexes qui la sous-tend ; en d'autres termes l'accès des femmes au pastorat traduirait une stricte inversion des rôles qui « rabaisserait » le mari de la femme pasteure. Du côté pākehā, l'argument culturel est le plus souvent mis en avant : la domination masculine serait une spécificité des îles de Polynésie. Les femmes pasteures polynésiennes en Nouvelle-Zélande soulignent quant à elles que l'inégalité des sexes est davantage le résultat de la colonisation et de l'évangélisation alors même que la promotion de l'égalité des sexes a servi d'argument légitimant la « mission civilisatrice » des sociétés missionnaires (Johnston, 2003) et des politiques coloniales.

Le genre n'est donc pas un simple objet d'étude, il est « un élément constitutif de rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes, et le genre est une façon première de signifier des rapports de pouvoir » (Scott, 1988 : 141). Le genre ne devient une catégorie d'analyse heuristique qu'en intégrant l'articulation des différents rapports sociaux¹. Les études articulant migrations et genre s'attachent ainsi à mettre en évidence les effets d'émancipation ou de stabilisation des normes de genre en migration mais aussi à comprendre comment les migrantes s'appuient sur des normes traditionnelles pour les remettre progressivement en question². L'adoption d'une perspective de genre permet en outre de mettre en évidence, au-delà d'une supposée homogénéité des communautés transnationales, les tensions entre génération et genre qui traversent ces communautés, liées aux enjeux de transmission et de renégociation identitaires (Azria et Saint-Blancat,

1. « Le genre n'est pas l'unique principe d'ordre. Précisément parce qu'il relève du social et de l'historique il se construit en relation à d'autres rapports sociaux, qu'il contribue à façonner tout en étant façonné par eux. » (Eléni Varikas, 1998, « Sentiment national, genre et ethnicité », *Tumultes*, n° 11, p. 88-89.)

2. Morokvasic, 2010.

2010 : 255). De nouvelles formes d'autorité religieuse liées aux migrations apparaissent, les jeunes Polynésiens nés et/ou socialisés en Nouvelle-Zélande privilégiant le registre de l'expérience personnelle et le refus de l'encadrement ecclésial traditionnel (Malogne-Fer, 2009).

L'objectif de cet article est d'analyser l'articulation entre identification culturelle, égalité des sexes et clivages intergénérationnels à travers l'accès des femmes au pastorat dans les paroisses polynésiennes de l'Église presbytérienne de Nouvelle-Zélande³. En Nouvelle-Zélande l'accès des femmes au pastorat dans les Églises protestantes *mainline* date des années 1950-1960. Depuis une vingtaine d'années d'autres Églises protestantes des îles de Polynésie autorisent également l'ordination des femmes⁴. En revanche, les Églises congrégationalistes de Samoa et des îles Cook, qui ont implanté de nombreuses paroisses en Nouvelle-Zélande, sont toujours opposées au pastorat des femmes. En Nouvelle-Zélande les femmes pasteures originaires de Samoa et des îles Cook ont donc une position originale dans la mesure où l'ordination des femmes n'est pas autorisée dans leur Église congrégationaliste d'origine. En Nouvelle-Zélande, les femmes polynésiennes n'exercent pas, pour la plupart d'entre elles, leur ministère dans des paroisses polynésiennes : elles sont pasteures de paroisses de Pākehā (Néo-zélandais d'origine occidentale) ou se voient attribuer un ministère non-paroissial. Il s'agira donc de mettre au jour – au-delà des différences culturelles mobilisées pour expliquer l'inégalité des sexes – le contexte dans lequel la valorisation de ces différences culturelles s'inscrit, la spécificité des parcours de ces femmes pasteures et les différentes stratégies adoptées par ces femmes pour faire face aux mécanismes de disqualification.

1. Migrations et pratiques religieuses des *Pacific Peoples* en Nouvelle-Zélande

Les *Pacific Islanders* ou *Pacific Peoples*, originaires des îles du Pacifique, principalement des îles de Polynésie (Samoa, îles Cook, Tonga, Niue, Tokelau et Tuvalu) ont commencé à émigrer en Nouvelle-Zélande à partir de la fin de la seconde guerre mondiale. En 2006 les *Pacific Peoples* représentaient 6,9 % de la population de Nouvelle-Zélande, soit 266 000 personnes concentrées en milieu

3. Ces recherches post-doctorales ont été effectuées dans le cadre d'un détachement au CNRS et d'une allocation de l'Institut Émilie du Chatelet (conseil régional Île-de-France). Deux séjours ont été effectués en 2005 et 2007, ce dernier séjour ayant bénéficié d'une aide du Fonds de coopération économique, sociale et culturelle pour le Pacifique et du prix Fichter Grant de l'*Association for the Sociology of Religion*. Une soixantaine d'entretiens semi-directifs ont été effectués dans différentes Églises protestantes ; pour plus de clarté, seul le cas de l'Église presbytérienne sera exposé ici.

4. C'est le cas de la *Free Wesleyan Church of Tonga* (depuis 1990), de l'Église protestante mā'ohi de Polynésie française (depuis 1995) et de l'Église protestante de Niue (depuis 1997).

urbain – 80 % d’entre eux vivent à Auckland ou Wellington⁵. Les *Pacific Peoples* ne forment pas un groupe homogène : le terme regroupe des personnes originaires d’îles différentes qui s’identifient d’abord comme Samoans, Cook Islanders etc. Les travaux de Cluny Macpherson soulignent néanmoins que les clivages au sein des *Pacific Peoples* sont désormais moins « ethniques » qu’inter-générationnels : les *Pacific Peoples* nés et scolarisés en Nouvelle-Zélande (qui constituent 60 % des *Pacific Peoples*) connaissent une mobilité socio-économique ascendante, sont plus à l’aise en anglais qu’en langues polynésiennes et partagent une même culture transpolynésienne qui les différencie à la fois de leurs parents et des Pākehā (Macpherson, 2004 : 143).

Les migrations des *Pacific Peoples* s’inscrivent dans un paysage religieux néo-zélandais en pleine mutation, caractérisé par des dynamiques de sécularisation, de pluralisation intraprotestante et d’affirmations des identités culturelles. Le maintien de la pratique religieuse des *Pacific Peoples* est d’autant plus perceptible que celle des Pākehā est en forte baisse⁶. Dans ce contexte néo-zélandais de christianisme désormais minoritaire, la progression des Églises pentecôtistes/charismatiques et des courants évangéliques au sein des Églises protestantes *mainline* apparaît d’autant plus significative. Cette visibilité s’est renforcée autour de la mobilisation contre l’ordination des gays et lesbiennes, qui a su agréger des personnes d’horizons divers autour de la défense des « valeurs familiales » (Malogue-Fer, 2010).

Les migrations des *Pacific Peoples* en Nouvelle-Zélande ont été accompagnées d’une implantation de paroisses polynésiennes appelées *Pacific Islanders Churches* (PIC) qui illustrent une tentative de compromis entre une reproduction à l’identique des Églises congrégationalistes des îles d’origine et une nécessaire adaptation au contexte néo-zélandais.

En 1946, à l’initiative d’un missionnaire de la LMS aux îles Cook, des cultes en langues polynésiennes, ressemblant fortement à ceux des îles d’origine, sont, pour la première fois, organisés dans la paroisse congrégationaliste néo-zélandaise de Newton à Auckland⁷. L’organisation des PIC a la particularité de regrouper différentes communautés linguistiques, chacune d’entre elles formant une congrégation dirigée par un pasteur. Ce modèle organisationnel se diffuse au cours des années 1950-1960 dans les autres villes néo-zélandaises. En 1969, la fusion entre les Églises presbytérienne et congrégationaliste de Nouvelle-Zélande

5. *QuickStats About Culture and Identity*, 2006 Census, Statistics New Zealand Tauranga Aotearoa.

6. Au recensement de 1901 seule une personne sur trente déclarait ne pas avoir d’affiliation religieuse, en 2001 ils sont 40 %. À titre de comparaison, le pourcentage des « sans religion » oscille entre 9 % (Tokelau) et 24 % (Niue) parmi les *Pacific Peoples*.

7. Pour une approche historique et anthropologique de la constitution des *Pacific Islanders Churches* en Nouvelle-Zélande voir notamment les travaux de Feiloaiga Taule’ale’ausumai (1997) et Cluny et La’avasa Macpherson (2001).

débouche sur le rattachement des paroisses polynésiennes à l'Église presbytérienne. Cette intégration a suscité des tensions, les paroisses polynésiennes continuant à revendiquer un fonctionnement congrégationaliste selon lequel l'Église locale reste la principale instance décisionnelle, choisit son pasteur et est propriétaire du bâtiment religieux. À partir des années 1970 l'importance grandissante des *Pacific Peoples* nés et scolarisés en Nouvelle-Zélande qui n'ont pas une excellente maîtrise des langues polynésiennes, remet en cause la politique linguistique des PIC. Un culte en langue anglaise est donc créé, à destination des plus jeunes quelle que soit leur communauté d'origine, qui vient s'ajouter aux différents cultes en langues polynésiennes.

Au cours des années 1980-1990, l'Église presbytérienne, désormais composée de Maori, Pākehā, Polynésiens et Asiatiques, adopte une politique d'institutionnalisation du multiculturalisme. Dans cette perspective, la création du *Pacific Islanders Synod* (PIS) à la fin des années 1990 vise une meilleure intégration des Polynésiens dans les instances représentatives et décisionnelles de l'Église. Néanmoins, 10 ans après sa création le PIS a du mal à trouver sa place au sein de l'Église. Plusieurs interrogations subsistent quand à sa représentativité (le PIS ne représente pas toutes les PIC, chaque Église locale PIC étant libre d'y adhérer ou non), l'étendue de ses prérogatives et son organisation interne. Le synode reste cantonné à un rôle consultatif en matière d'expertise culturelle alors que les pasteurs polynésiens souhaitent mettre en avant une « spécificité culturelle » pour obtenir une autonomie juridique au sein de l'Église. Le PIS se caractérise également par une fragmentation interne à travers la mise en place de cinq groupes « ethniques » distincts.

Ces difficultés de fonctionnement du synode polynésien et la non reconnaissance du groupe de langue anglaise comme groupe « authentiquement » polynésien soulignent les tensions entre générations liées aux enjeux de transmission et de redéfinition identitaire. Les représentants des groupes de langue anglaise revendiquent une identité polynésienne dissociée de la pratique d'une langue polynésienne et refusent une vision essentialiste de cultures polynésiennes qui seraient exclusivement définies par les anciens, comme le note Melani Anae à propos des Samoans nés en Nouvelle-Zélande :

It is also clear that the construction of a NZ-Born [New Zealand Born] identity by the ESG [English Speaking Group] of Newton PIC counteracts stereotypic images of NZ-born Samoans [...] Samoans who are losing their culture—stereotypes created by both papalagi [pākehā] and island-born Samoans who are in positions of authority within the PIC Church structure. [...] The Church elite of traditional Samoan leaders and ministers also stand to gain much more status in the new proposed structure of the PIC Synod in cultural or traditional terms [...] The irony of this all is that the stereotypes created by wider New Zealand society that are in line with assimilationist/integrative models and notions which state that culture, in this case the *fa'aSamoa* [*la coutume samoane*], is static, are being perpetuated by island-born Samoans and elders. [...] Moreover *fa'aSamoa* in New Zealand is said to be in a state of “decline”, thus enabling them to designate NZ-borns as “papalagi” or “not Samoan” [...] My research

shows that some NZ-born Samoans can attain secured identities and can make informed decisions about the construction of “self” thus becoming much “healthier” members of wider New Zealand society, and their own aiga [family], church and community groups—as Samoans who are not born in Samoa but in New Zealand (1997 : 134-136).

Ces enjeux identitaires sont d’autant plus importants que les leaders des PIC et du PIS sont désormais concurrencés par des paroisses congrégationalistes directement rattachées aux « Églises mères » de Samoa et des îles Cook qui se positionnent en gardiennes de l’authenticité culturelle et doctrinale et conservent une organisation congrégationaliste traditionnelle, notamment les cultes en langues polynésiennes, et la direction de la paroisse par un *couple pastoral*, en d’autres termes le refus de l’ordination des femmes.

2. Les femmes pasteures polynésiennes en Nouvelle-Zélande : « Nul n’est prophète dans son propre pays »

Les migrations des *Pacific Peoples* en Nouvelle-Zélande s’organisent autour de « chaînes migratoires » qui placent les relations de parenté au cœur des migrations, les membres installés en Nouvelle-Zélande étant chargés de financer le voyage, de trouver un emploi aux autres membres de la famille venus des îles (MacPherson, 2004 : 137-138). Dans ce contexte de migrations familiales, les spécificités des migrations féminines sont difficiles à évaluer. Les données statistiques relatives *aux Pacific Peoples* vivant en Nouvelle-Zélande soulignent néanmoins trois points essentiels : une relative stabilité du modèle familial, un accès important au système éducatif secondaire et universitaire, enfin un accès au marché du travail.

Lors du recensement de 2001, le pourcentage de *Pacific Peoples* vivant au sein d’une famille élargie restait élevé, comparativement au reste de la population néo-zélandaise (respectivement 29 % et 8 %). Le faible taux de divorce chez les *Pacific Peoples* et le temps important consacré bénévolement à s’occuper d’un enfant ou d’un parent malade soulignent également une forte valorisation des relations familiales. Les femmes constituent 50,8 % des *Pacific Peoples*, elles sont plus qualifiées ou diplômées que les hommes (55 % des *Pacific Peoples* diplômés de l’enseignement supérieur sont des femmes). En revanche, elles sont plus nombreuses à occuper un emploi à temps partiel (29 %) ou à être touchées par le chômage (18 %) que les hommes (respectivement 14 % et 15 %) ⁸. Ces femmes sont le plus souvent employées et travaillent dans les services ou le commerce. Mais alors que les femmes polynésiennes peuvent désormais, grâce aux études supérieures, accéder aux professions les plus prestigieuses, en devenant avocates, médecins ou professeures, celles qui deviennent pasteures doivent faire

8. Statistics New Zealand, 2002 : « *Pacific Peoples: New Zealand Census of Population and Dwellings 2001* », Wellington.

face à des mécanismes spécifiques de discrimination. Pourtant les Églises congrégationalistes et presbytériennes de Nouvelle-Zélande ont autorisé l'accès des femmes au pastorat depuis 1951 et 1965⁹.

Au-delà leurs singularités, les parcours des femmes pasteures polynésiennes se caractérisent par une forte socialisation religieuse, une vocation pastorale difficilement reconnue, enfin l'impossibilité d'exercer leur ministère dans une paroisse polynésienne¹⁰.

Toutes ces femmes pasteures ont grandi dans une famille protestante très croyante et pratiquante – certaines ont un père pasteur ou *elder* – et ont participé enfant et adolescente aux différentes activités paroissiales : école du dimanche, groupe des jeunes, chorale etc.

Parmi les dix femmes rencontrées, trois sont filles de pasteurs et cinq sont filles de *elders* ou anciens. Sur ces dix femmes, sept sont nées et ont grandi en Nouvelle-Zélande. Parmi ces dernières, toutes ont fréquenté, enfant et adolescente, une PIC et notamment les groupes de langue anglaise au sein desquels nombre d'entre elles ont connu une expérience personnelle de conversion (*born again*). Celles qui se sont impliquées en tant que responsable du groupe des jeunes ont déjà été confrontées à une organisation paroissiale hiérarchisée et contrôlée par les anciens. Cette forte socialisation religieuse s'accompagne donc d'une première prise de distance par rapport au fonctionnement traditionnel des PIC.

La volonté de devenir pasteur pourrait être interprétée comme une simple étape supplémentaire traduisant, pour ces jeunes filles qui « ont grandi dans l'Église », la volonté de poursuivre, à un autre niveau, leur engagement en paroisse. Dans un contexte où seuls les hommes étaient en position de leadership (pasteurs et *elders*), il apparaît néanmoins difficile pour ces jeunes filles de faire entièrement abstraction du caractère sexué des activités paroissiales. Et pour celles qui feraient preuve d'un optimisme excessif, les procédures de discernement des vocations interviennent comme un rappel à l'ordre.

La confirmation de la vocation pastorale de ces jeunes filles, difficilement reconnue par les pasteurs de leur paroisse d'origine, vient le plus souvent d'un membre de la famille (niveau infra-paroissial) ou de la réussite à l'examen d'entrée au collège théologique de l'Église presbytérienne et de l'octroi d'une

9. Une étude réalisée en 1990, 25 ans après la première ordination d'une femme pasteur pākehā dans l'Église presbytérienne, montrait que ces femmes étaient le plus souvent pasteures de paroisses de petite taille et/ou en zone rurale ; surtout 29 % d'entre elles exerçaient des activités traditionnellement réservées aux diaconesses (travail social et éducatif, visite des hôpitaux). Une femme résumait la situation en ces termes : « It was pretty clear that women do not receive calls to the same extent as men » (Adair, 1991 : 12 ; 26).

10. En 2000, un premier recueil de témoignages, édité par Feiloaiga Taule'ale'ausumai, recense 9 femmes pasteures d'origine polynésienne dans l'Église presbytérienne (sur un total de 73 pasteurs polynésiens) ; en 2007 elles sont 15.

bourse d'études (niveau supra-paroissial). La vocation apparaît *in fine* comme le produit d'un dialogue continu entre soi, Dieu et son entourage direct (familial ou paroissial) qui doit nécessairement déboucher sur une ou plusieurs confirmation(s). Au cœur de la vocation pastorale deux éléments sont déterminants : l'implication dans les activités paroissiales et l'intervention d'une tierce personne (idéalement le pasteur) qui « lance » cette idée – qu'il conviendra ultérieurement de s'approprier ou de « tester » en cherchant des preuves de confirmation.

Nombreuses sont celles qui n'ont pas eu le soutien de leur pasteur pour suivre la formation pastorale. En revanche les femmes nées en Nouvelle-Zélande sont fortement soutenues par leurs parents, ces derniers plaçant la transmission de la foi protestante et de la culture – intimement liées – au-dessus des normes de genre. La vocation intervient comme la reconnaissance de la validité de l'éducation religieuse qu'ils ont donnée à leur(s) enfant(s). Elle est également la promesse d'une réussite sociale et scolaire – la formation pastorale nécessitant plusieurs années d'études universitaires. En focalisant leur attention sur la réussite scolaire de leurs enfants, les migrants polynésiens de la première génération s'inscrivent implicitement dans une logique de « dépassement de genre », pour reprendre l'expression de Nicky Le Feuvre (2007), qui entre dès lors en conflit avec les attentes paroissiales.

Si les futures femmes pasteures ne reçoivent pas le soutien de leur pasteur, plusieurs stratégies sont possibles pour celles qui persévèrent : la plupart s'inscrivent en tant que candidates individuelles à l'école pastorale – c'est-à-dire à « titre privé » grâce au soutien financier de leurs parents ; d'autres entrent au collège théologique en accompagnant leur mari également futur pasteur. Par la suite, l'acceptation de leur candidature, l'octroi d'une bourse nationale et la réussite aux examens sont interprétés comme la confirmation de leur vocation pastorale. Cette interprétation est d'autant plus fréquente que ces femmes estimaient ne pas avoir le niveau académique requis pour entreprendre des études universitaires de théologie. Différentes études ont montré le rôle « levier » des diplômes universitaires dans le processus d'accession des femmes à des professions supérieures comme dans le cas en France des femmes ingénieurs (Marry, 2004) et des professions juridiques (Le Feuvre et Walters, 1993). De façon comparable aux femmes pasteures en France étudiées par Jean-Paul Willaime, ces femmes polynésiennes conjuguent ainsi réussite scolaire et forte socialisation religieuse (Willaime, 1996). Néanmoins la légitimité octroyée par une formation académique diplômante n'est pas une condition suffisante à la féminisation du pastorat. L'émergence des vocations pastorales au sein de l'Église presbytérienne montre que c'est l'institution ecclésiale qui, au niveau national, prend le relais d'une organisation paroissiale qui n'a pas joué le rôle de discernement et d'encouragement des vocations féminines. L'engagement dans le ministère pastoral n'illustre pas pour ces femmes une « imposition de la vocation pastorale » (Suaud, 1975) par l'institution : elles ne sont pas repérées par les clercs de la paroisse. En revanche leur

vocation apparaît davantage comme une « subversion » (Sofio, 2007) par la mise en avant de l'excellence scolaire et le recours à un autre échelon (national) de l'organisation ecclésiale. En faisant valoir, sur le temps long, un « appel de Dieu » qui va à l'encontre du modèle pastoral traditionnel, ces femmes construisent un rapport ambigu à l'institution et au ministère.

Ces jeunes filles dont la vocation pastorale est difficilement reconnue par leur paroisse d'origine ne sont par la suite jamais « appelées » par ces mêmes paroisses polynésiennes pour y exercer leur ministère.

L'exclusion des paroisses polynésiennes : un exil définitif ou temporaire ?

Sur les 10 femmes pasteures rencontrées, aucune n'exerce dans une PIC alors que c'était leur souhait¹¹. Cette exclusion est différemment interprétée selon l'ancienneté dans le ministère pastoral : les plus jeunes conservent un optimisme mesuré tandis que celles qui sont pasteures depuis 15 ou 20 ans réalisent progressivement que leur vœu initial ne se concrétisera jamais.

L'exclusion des paroisses polynésiennes s'explique essentiellement par le mode d'affectation : ce sont les paroisses qui, dans le cadre d'une procédure encadrée, choisissent (et rémunèrent) leur pasteur¹². Les paroisses polynésiennes « préfèrent » au moment de la sélection des candidats un homme marié d'origine polynésienne. Le plus souvent aucune explication n'est donnée. Alofa Lale résume cette situation en ces termes : « it just didn't happen ».

They [the PIC of Dunedin] had already asked me if I would be available and I said Yes, they had just to call me and let me know... and then it just didn't happen... and then I went to work at the University because a job came up here and so I could do that for 6 months and my husband finished his training. And then it was really my husband who approached the church that he would like... he felt that God was calling him so it wasn't the church who called my husband. He said to them : I feel God is calling me to be your minister and then they went through the process and then they called him to be the minister.¹³

Les propos d'Alofa soulignent un enchaînement d'éléments expliquant pourquoi c'est son mari qui est devenu pasteur d'une PIC. L'affectation en paroisse étant interprétée – au moins formellement – comme un « appel de Dieu », le choix personnel d'une paroisse précise est rarement assumé par les pasteurs qui

11. Cinq sont en paroisse pākehā, une est encore étudiante au collège théologique, deux sont pasteures aumônières (des hôpitaux et de l'armée), une est pasteure d'une paroisse multi-culturelle (composée de Pākehā et de Samoans), enfin une est actuellement sans paroisse.

12. Béatrice de Gasquet a montré l'importance du mode de fonctionnement (centralisé ou décentralisé) des organisations religieuses sur le déroulement des carrières féminines : lorsque le recrutement est effectué au niveau local, les résistances sont plus fortes (2009 : 230).

13. Entretien avec Alofa Lale du 1^{er} novembre 2007 à Dunedin.

préfèrent rappeler qu'ils sont disponibles et prêts à aller « là où Dieu les appellera ». Luisa Fruean souligne la difficulté de l'exercice : « we can not say "God, we don't want to go to a pākehā parish !" that's not right for us »¹⁴. Mais cet « appel de Dieu » n'est pas le produit du pur hasard. Nimarota, le mari d'Alofa, prend ainsi l'initiative de contacter une paroisse polynésienne en précisant qu'il ressent « un appel » pour cette paroisse. La proximité géographique et la parfaite maîtrise du samoan faisant de Nimarota un candidat idéal pour la PIC de Dunedin, il était difficile pour cette paroisse sans pasteur de ne pas y voir le signe de la providence. Alofa n'a pas pris cette initiative faisant confiance aux procédures classiques de recrutement et considérant par ailleurs que c'était à la paroisse de faire les démarches. En d'autres termes, les femmes pasteures ne « forcent pas le destin » en prenant l'initiative de contacter directement une paroisse sachant de surcroît que cette initiative aura peu de chance d'aboutir. Considérant que l'essentiel est acquis – leur ordination pastorale –, elles préfèrent exercer leur ministère dans un environnement où ce dernier est reconnu. Entre des paroisses qui n'appellent pas les femmes polynésiennes et ces dernières qui attendent une reconnaissance indispensable à l'exercice de leur ministère pastoral, les conditions ne sont donc pas réunies pour impulser un changement significatif dans les paroisses polynésiennes.

Cette non-intégration dans les paroisses polynésiennes permet de garder intactes les normes de genre. La féminisation ne se traduit pas par une dévalorisation du pastorat (Cacouault-Bitaud, 2001) mais, comme dans d'autres organisations religieuses (christianisme et judaïsme) étudiées par Béatrice de Gasquet aux États-Unis et en France, par des mécanismes de ségrégation horizontale ou verticale qui limitent la féminisation de la hiérarchie ecclésiale (2009). La bipolarisation des trajectoires selon le sexe permet, dans le même temps, aux hommes pasteurs polynésiens impliqués dans le PIS de redéfinir une identité culturelle et cléricale associée à des figures historiques et héroïques, celles du missionnaire aventurier, profondément virilisées. Cette exclusion des femmes pasteures des PIC ne peut cependant pas s'analyser uniquement en termes de discriminations de genre. Elle s'inscrit davantage à la croisée des rapports sociaux articulant genre, génération et culture. En effet parmi les femmes d'origine polynésienne nées en Nouvelle-Zélande, toutes n'ont pas une excellente maîtrise d'une langue polynésienne, critère indispensable pour exercer au sein d'une PIC. Ce critère qui donne objectivement l'autorité aux plus âgés et à ceux qui sont nés dans les îles de Polynésie renforce les clivages générationnels en paroisse. Les groupes minoritaires des PIC (c'est-à-dire non samoans) souhaitent également se distinguer des Samoans en revendiquant une meilleure intégration des femmes en paroisse¹⁵.

14. Entretien avec Luisa Fruean du 21 octobre 2005, Ashburton.

15. L'Église protestante de Niue autorise depuis 1997 l'ordination des femmes. Les paroisses niue de l'Église presbytérienne inscrivent ainsi l'intégration des femmes pasteures dans une double dynamique, néo-zélandaise (loyauté institutionnelle) et niue (loyauté nationale).

Cette exclusion des paroisses polynésiennes, lorsqu'elle est perçue comme définitive, devient difficilement acceptable. Plusieurs stratégies sont dès lors possibles. Pour Luisa Fruean et son mari, la méthode mise en place et qui portera certainement ses fruits se résume par la formulation suivante : « deux pour le prix d'un » : « Because some parishes will probably call the man and not the woman but my husband and I have talked about it and my husband said if he was called and I wasn't, he doesn't go, because we can still offer half and half for one, we are not demanding a second full stipend ». Pour Marie Ropeti, la stratégie consiste – en mettant en avant une légitimité particulière, celle du fondateur – à créer soi-même une congrégation polynésienne par scission, dans le sillage de la création du PIS. Mais en définitive, peu de femmes pasteures sont membres du PIS, bien que l'adhésion à titre personnel soit possible, du fait de leur affectation en paroisse pākehā¹⁶.

L'expérience en paroisses pākehā : entre conflits générationnels et dialogues interculturels

Pour ces femmes pasteures polynésiennes, les difficultés liées à l'adaptation au rôle pastoral ne sont pas là où on les attendait. L'exercice ministériel est, pour certaines, source de tensions moins culturelles que générationnelles, les paroisses pākehā étant, en milieu rural, déclinantes et composées majoritairement de personnes âgées. L'origine polynésienne est interprétée, par les paroissiens pākehā qui choisissent une jeune femme, comme la garantie d'une authenticité chrétienne et d'une implication « naturelle » dans les activités paroissiales : en liant intrinsèquement socialisation religieuse poussée et vocation pastorale, les paroissiens se réjouissent d'accueillir quelqu'un qui « a grandi dedans » et fera preuve d'une disponibilité sans faille. Or cette interprétation trop linéaire omet l'influence des courants évangéliques au sein de l'Église presbytérienne qui favorise l'émergence de la figure du « converti de l'intérieur » celui qui – pour reprendre les termes de Danièle Hervieu-Léger – « découvre ou redécouvre une identité religieuse demeurée jusque-là formelle ou vécue *a minima* de façon purement conformiste » (1999 : 124). Les femmes pasteures polynésiennes qui comme Talaitupu (Tala) Fa'amausili ont fait l'expérience de la conversion évangélique (*born again*) à l'adolescence au sein des groupes de langue anglaise des PIC ont développé un regard critique par rapport au fonctionnement traditionnel de l'institution ecclésiale qui entre dès lors en conflit avec les attentes conservatrices des paroissiens pākehā. Tala est depuis 2003 pasteure de la paroisse pākehā sur l'île de Waiheke qui comprend environ 50 personnes, majoritairement âgées, au culte dominical :

16. Néanmoins depuis 2007, à l'initiative de Talaitupu Fa'amausili, une nouvelle stratégie a été mise en place visant à transformer le groupe de langue anglaise en lieu accueillant tous les « déçus » des autres groupes « ethniques » (Malogne-Fer, 2009).

I have an eldership that is very much older... when I came here some of them tried to control and tell me how to do my job. So that is just in terms of the leadership : people will still treat me, you know, I am just the young girl and I am Polynesian so the elders can tell me what to do (...) Not all of them, just a few. I don't know if you heard the term gatekeepers ? Gatekeepers in the church are people who try to control how things are done in the church. The minister who was here before was a retired minister 80 years old. He was an old minister : « I tell what to do and you follow ». But I came here and I've given them the freedom to speak and share what they want to say and we will try to negotiate how we do things. But unfortunately the gate keepers try to control how I do things and don't want to give me the freedom to learn and do my minister.¹⁷

L'exercice ministériel en paroisse pākehā n'est pas réservé aux femmes polynésiennes, mais pour ces dernières les « chances » d'y rester sont beaucoup plus grandes que pour les hommes polynésiens. Ces derniers peuvent par la suite, lorsqu'ils exercent dans une paroisse polynésienne, mettre à profit une bonne connaissance de l'institution ecclésiale dans son ensemble pour se faire les porte-parole des *Pacific Peoples* au sein de l'Église presbytérienne. L'expérience prolongée des paroisses pākehā offre aux femmes polynésiennes d'autres opportunités : l'établissement de relations œcuméniques, la mise à profit des différences culturelles, enfin l'adoption, à travers une perspective comparative, d'un regard critique sur le fonctionnement des paroisses polynésiennes.

Depuis les années 1960, les Églises *mainline* en milieu rural ont en effet développé des relations œcuméniques locales qui se traduisent par la célébration de cultes communs et l'organisation d'actions sociales. Ces relations œcuméniques s'inscrivent dans un contexte de déclin de la fréquentation et de pénurie pastorale qui incite les Églises à mettre en œuvre des modèles alternatifs de leadership basés sur une participation accrue des laïcs et une compréhension décléricalisée du pastorat. L'expérience d'une paroisse pākehā est aussi l'occasion de mettre à profit les écarts culturels en introduisant des pratiques polynésiennes au sein des paroisses pākehā. La visite des familles, étiquetée comme une « pratique polynésienne », fait par exemple le bonheur des paroissiens pākehā âgés d'Alofa, touchés que leur pasteur se déplace pour leur rendre visite.

Enfin, la comparaison entre le fonctionnement des paroissiens polynésiens et pākehā permet d'envisager une réforme, en douceur, de certaines pratiques polynésiennes (comme les collectes samoanes trop nombreuses) et une meilleure intégration des jeunes. Luisa Fruean constate ainsi que son expérience en paroisse pākehā vieillissante l'oblige à innover sans cesse, notamment au niveau musical, pour attirer les jeunes au culte :

Here I have to do a lot of things just to try to keep people into the church. For example : we need to have things like country Gospel, we need to change music to try attracting people. I love [old] hymns but we try to get a balance. Because church is not a priority for a lot of people in their life now, even Samoans [...] And I think

17. Entretiens octobre 2005 et octobre 2007.

another thing for the kids leaving the [PIC] church, I heard from my own [Samoan] cousins : church is may be too traditional, they want the music, they want the band. So I think church needs to give more opportunities to the kids if they want to keep them and to give more opportunities to do that sort of things. And it's also the minister : he needs to spend more time with the kids, talking to the kids.¹⁸

Cette prise de conscience d'une appartenance religieuse qui ne va plus de soi en milieu pākehā rend les femmes polynésiennes d'autant plus sensibles au départ des jeunes polynésiens des Églises traditionnelles qu'elles ont fréquenté adolescentes les groupes de jeunes de l'Église ; certaines d'entre elles ont gardé, grâce à leur ministère non paroissial (aumônière à l'université, coordinatrice nationale des jeunes de l'Église), des relations étroites avec eux. Alors que les hommes polynésiens impliqués dans le PIS ont tendance à mettre en avant le dynamisme relatif des jeunes polynésiens, comparé à ceux des paroisses pākehā, les femmes pasteures polynésiennes soulignent au contraire un déclin perceptible également dans les paroisses polynésiennes qu'il conviendrait de reconnaître pour initier de nouvelles méthodes susceptibles d'attirer les jeunes à l'Église. Cette « option préférentielle pour les jeunes »¹⁹ apparaît donc comme un trait commun à de nombreuses femmes pasteures. Elle leur permet, tout en respectant une répartition traditionnelle des tâches (l'éducation des enfants fait partie des activités des femmes), d'inscrire leurs trajectoires et réflexions personnelles dans un cadre plus large de promotion de l'idéal égalitaire et démocratique en paroisse, les « jeunes » désignant au-delà d'une catégorie d'âge tous ceux qui se situent en marge de l'institution ecclésiale. Ce faisant, ce positionnement souligne aussi la difficulté à concilier revendication féministe et culturelle. Même si le terme de féminisme n'est pas nécessairement approprié par ces femmes (elles l'associent plutôt aux mouvements pāhekā des années 1970), nombreuses sont celles qui constatent que leur accession au pastorat est en soi perçue comme un acte de militantisme qu'il convient dès lors d'assumer.

3. La difficile émergence d'un féminisme protestant polynésien ou les limites du « militantisme de proximité »

Interrogé sur les raisons expliquant le non accès des femmes au pastorat au sein de la CCCS, le pasteur samoan Asora Amosa, secrétaire général du PIS, répond en ces termes :

I can not speak for the Samoan Church, I can offer an observation as a Samoan person. First let me offer an observation : it will not stand like that for ever, the trend and the movement not only Pacific but also globally is going to have an effect also on that position in Samoa. The Samoan Church is probably beginning to fit in as a way to react to the women's movements, I suspect that : « well we will not change

18. Entretien du 21 octobre 2005, Ahsburton.

19. En référence à « l'option préférentielle des pauvres » élaborée par les théologiens de la Libération.

our position ». The position is coming probably from a Paul's position in the New Testament, the men are the one who should take the leadership in terms of things of the church and they have not moved very far from that.²⁰

Premièrement, l'idée communément admise selon laquelle l'interdiction du pastorat des femmes ne serait que temporaire sape les bases mêmes de l'action militante puisqu'« il suffirait d'attendre ». Cette attitude passive serait de surcroît plus efficace qu'une action visant à imposer un idéal démocratique (l'égalité entre les hommes et les femmes) par des moyens non-démocratiques (la non reconnaissance de l'indépendance de l'Église CCCS). Cette compréhension en terme de retard est fréquente (Löwy, 2006 : 32 ; 46-47). Elle s'inscrit néanmoins en Polynésie dans une histoire coloniale et missionnaire spécifique qui lui donne une résonance particulière : la promotion de l'égalité entre les sexes a en effet servi d'argument légitimant l'action de « civilisation » et d'évangélisation entreprise en Océanie. Dès lors la revendication contemporaine d'égalité entre les sexes est présentée, par ses opposants, comme une forme déguisée de néo-colonialisme. Pour les femmes polynésiennes, le risque encouru, en défendant cet idéal égalitaire, est d'apparaître comme « étrangères » à leur propre culture. Les femmes pasteures nées et scolarisées en Nouvelle-Zélande, confrontées à des questionnements identitaires et à une maîtrise insuffisante d'une langue polynésienne, sont plus sensibles à cette forme de discrédit que les femmes de la première génération de migrants.

Dans l'Église presbytérienne de Nouvelle-Zélande, l'accès des femmes au ministère pastoral est légalement autorisé : la compréhension largement répandue selon laquelle il appartient désormais aux femmes de saisir cette opportunité clôt toute discussion. Sa Siitia, qui aurait souhaité que le synode polynésien soit un espace propice à débattre de ce sujet, constate amèrement que le silence reste de mise :

They talk about money, they talk buildings, but they don't talk about this important issue : women issue. They talk about young people but not women ! According to them there is no more an issue because there are women ministers now. But the issue is : they don't call any woman minister in a Pacific Island Church. I don't know if it's an issue or a fear of debating such issue (...) I agreed to the fact that this [PIS] was a good opportunity and a good forum for this issue to be brought to but... there is a silence about women.²¹

Mais l'impossibilité de débattre de cette question au sein du PIS ne met pas uniquement en évidence les résistances des pasteurs et des paroisses polynésiennes. Elle souligne également les faiblesses du féminisme religieux contemporain²² et les faiblesses institutionnelles d'une Église presbytérienne préoccupée

20. Entretien du 15 octobre 2007, Auckland.

21. Entretien du 24 novembre 2007, Eastbourne.

22. À la différence du féminisme néo-zélandais de la première vague, essentiellement religieux (porté à la fin du XIX^e siècle par les ligues de tempérance), le féminisme des années 1970 développe une approche critique des religions comme mode d'oppression des femmes.

par d'autres débats jugés plus importants : « There was a terrible Assembly about gays and lesbians issues – raconte Margaret Mayman – and a resolution to disband the committee on the status of women and it was like we don't need it anymore because the focus was on the other issue »²³. L'omniprésence des débats relatifs à l'ordination des gays et lesbiennes, qui divise les Églises protestantes *mainline* depuis 20 ans, a eu pour effet de rendre invisibles d'autres revendications considérées à tort comme anachroniques notamment une pleine reconnaissance de l'ordination des femmes. La question de l'ordination des gays et lesbiennes semble donc avoir joué indirectement contre l'ordination des femmes : la mise en concurrence de ces deux causes, l'égalité des sexes et des sexualités, ne peut se comprendre qu'en resituant les débats dans le cadre, plus large, du champ protestant et des enjeux de positionnement respectif des Églises. En effet, au sein des Églises protestantes évangéliques et pentecôtistes, l'accès des femmes au pastorat a été présenté, par ses opposants, comme une porte d'entrée « dangereuse » ouvrant la voie à l'ordination des gays et des lesbiennes dans la mesure où les femmes pasteures ne peuvent se conformer *stricto sensus* au modèle pastoral traditionnel (un homme pasteur marié aidé par son épouse). En Nouvelle-Zélande, ce modèle qui valorise l'hétérosexualité et l'inégalité des sexes au sein du couple pastoral est toujours en vigueur dans les Églises pentecôtistes et dans les paroisses polynésiennes rattachées aux Églises congrégationalistes des îles de Polynésie.

La seconde difficulté de l'action militante vient du fait qu'elle ne semble pouvoir s'exercer qu'auprès de personnes trop proches pour instaurer une bonne distance entre la revendication d'un idéal égalitaire et des intérêts personnels²⁴. En conséquence, la revendication égalitaire est ravalée au rang d'une démarche purement individualiste et égoïste. Marie Ropeti qui essaie de faire reconnaître son ordination au sein de la paroisse de son mari pasteur de l'Église congrégationaliste de Samoa note la difficulté de l'exercice :

How can I be a minister as a woman and a minister's wife at the same time ? Because for me all these things are fused : my ordination is within my character. And they [the Samoan parishioners of the husband's parish] are saying you are not [a minister] and I say I am and if I keep saying that I am an ordained woman they say that I am vain, I am selfish. All the positive things that I want to proclaim... how important it is that women can be... They say no it's for you and your own... it's just for me...²⁵

23. Entretien avec Margaret Mayman, pasteure de la paroisse Saint Andrew's de Wellington du 11 décembre 2007.

24. De façon sensiblement comparable, Céline Béraud constate au sein de l'Église catholique en France, la marginalité du débat relatif à l'accès des femmes à la prêtrise alors que ces dernières constituent la majorité des laïcs permanents de l'Église. Pour expliquer ce faible niveau de revendication, l'auteure souligne notamment une forte loyauté des membres envers une institution perçue comme fragilisée, l'usage de la métaphore familiale rendant compte de cet attachement des fidèles et du processus de disqualification des contestations internes (Béraud, 2007 : 213-241).

25. Entretien du 23 octobre 2007, Auckland.

La stratégie consiste dès lors à dissocier la revendication égalitaire de son propre parcours : c'est la tactique adoptée par des femmes samoanes que Marie Ropeti a rencontrées lors d'un rassemblement de théologiennes au Pacific Theological College à Fidji. Cette stratégie ambiguë comporte le risque de « prêcher dans le vide » si aucune demande concrète n'est exprimée à court terme. Elle souligne, en creux, les contraintes liées à une implication personnelle trop longue et à une exposition publique de soi trop éprouvante.

La troisième difficulté vient de l'absence de solidarité entre femmes polynésiennes. Les femmes pasteures ont parfois des relations conflictuelles avec d'autres femmes polynésiennes, le plus souvent âgées, qui ne reconnaissent pas leur ministère pastoral ni le travail effectué. Cette absence de solidarité entre femmes s'explique de plusieurs façons : l'appartenance à des classes d'âge différentes (qui recoupe le plus souvent différents modes de socialisation et de scolarisation) et avec elle, une compréhension différente des ministères pastoraux ; la concurrence entre celles qui exercent un ministère dérivé (épouses de pasteurs et de *elders*) et celles qui ont un ministère pastoral à part entière (femmes pasteures) ; enfin une organisation paroissiale qui valorise une répartition traditionnelle des rôles entre les sexes.

À cette absence de solidarité entre femmes polynésiennes – mais aussi entre femmes polynésiennes et pākehā – s'ajoute une divergence théorique profonde. Lors que les théories féministes pākehā ont fortement critiqué la famille – lieu de production et de reproduction des discriminations de sexe – « la famille », quelle que soit la diversité de significations que recouvre ce terme, reste dans une perspective polynésienne, et à plus forte raison en contexte migratoire, fortement valorisée²⁶. Cette valorisation se retrouve dans les domaines théologique, ecclésiologique et politique. Gilles Vidal montre comment à partir du concept *aiga* – la famille en samoan – A. Tofaeono élabore une éco-théologie (voir *infra*, p. 164 s.). La famille polynésienne est également constituée en « champ de mission » par des pasteurs de PIC souhaitant remobiliser l'entourage immédiat des paroissiens. Enfin au niveau politique, les leaders religieux polynésiens en Nouvelle-Zélande se sont prioritairement mobilisés pour la défense des « valeurs familiales »²⁷.

Les femmes pasteures polynésiennes sont d'autant moins enclines à s'approprier une critique féministe de la famille que leur vocation pastorale, soutenue par leurs parents, reste intimement associée à leur socialisation familiale et religieuse. Les logiques familiales ont participé dans un premier temps à la

26. Pour une analyse de la révision conceptuelle de certaines notions du féminisme en Europe de l'Est, et notamment des compréhensions différentes de la « famille » : Ioana Cîrstocea, 2008.

27. Les représentants des Églises et paroisses polynésiennes se sont notamment mobilisés contre la légalisation de la prostitution en juin 2003 et contre la loi d'union civile pour les couples hétérosexuels et homosexuels votée en décembre 2004.

confirmation de la vocation pastorale de ces jeunes filles mais dans un second temps l'appartenance familiale et les règles qui y sont associées – respect des anciens et des normes culturelles – rendent particulièrement étroites les marges de manœuvre dont disposent ces femmes pasteures. Ces dernières peuvent adopter une démarche militante en tant qu'individu mais pas en tant que membre de famille ; or l'appartenance familiale et l'implication religieuse étant étroitement associées, les ressorts de l'action s'en trouvent considérablement réduits.

Si la catégorie « nous les femmes » n'est pas pertinente, la catégorie culturelle « nous les Polynésiens » apparaît hégémonique. C'est cette unité culturelle qui est mise en scène lors des événements religieux comme les enterrements ou les rencontres interconfessionnelles. L'œcuménisme est compris comme un moyen d'exprimer, au-delà des différences confessionnelles et de la dispersion géographique, l'appartenance à une même culture. Dans ce contexte, le pastorat des femmes est rarement reconnu : elles ne sont pas invitées à participer, en tant que pasteures, au programme de la radio samoane, elles ne sont pas non plus considérées comme des pasteures lors des enterrements. Dans cette perspective où l'unité polynésienne apparaît plus importante que l'égalité des sexes, les hommes (pasteurs et prêtres) gardent le monopole de la prise de parole en public et de la représentation d'une communauté polynésienne unie.

Comment sortir des impasses de ce « militantisme de proximité » et impulser un changement significatif ? À partir des réflexions à haute voix recueillies auprès de ces femmes pasteures deux pistes sont privilégiées : un travail de sensibilisation des paroissiens grâce à l'organisation d'études bibliques et surtout la nécessaire implication des hommes pasteurs dans l'action militante. Une troisième option pour ces femmes pasteures consiste à montrer en quoi leurs parcours s'appuient sur des normes traditionnelles polynésiennes, en développant au besoin une perspective historique et anthropologique leur permettant de réinterpréter, au nom du respect de la tradition, les normes sexuées et religieuses. L'enseignement des *Pacific Studies* au sein des universités et de l'histoire des missions en Océanie au sein des collèges théologiques fournit ainsi des perspectives nouvelles de réappropriation religieuse et culturelle. C'est le cas de Feiloaiga Taule'ale'ausumai, qui écrit :

From 1830 through to the year 2000, the question of women in ministry remains unchallenged and now is assumed to be determined by Samoan culture rather than Christian culture. The main argument against the ordination of women is that it goes against the fa'a Samoa. The memory of old Samoa has become selective and very short and the Samoanisation of English Christianity has blurred the history of pre-Christian Samoan which held women in high respect and honour.²⁸

En enracinant l'origine de la domination masculine dans la colonisation et dans l'évangélisation initiée par les missionnaires britanniques de la LMS, ces

28. Taule'ale'ausumai, 2000 : 24.

femmes élaborent une réinterprétation de la culture samoane de la période pré-missionnaire qui leur permet de combiner égalité des sexes, appartenance protestante et identification polynésienne. Cette approche historique critique semble néanmoins d'une diffusion restreinte : ces femmes malgré leur cursus universitaire n'ont pas – du fait de leur position marginale au sein de l'Église – la même légitimité que leurs collègues masculins diplômés en théologie à proposer des réinterprétations des traditions protestantes polynésiennes.

Conclusion

La question de l'accès des femmes polynésiennes au pastorat en Nouvelle-Zélande révèle l'importance des Églises protestantes dans les processus de socialisation, de transmission et d'identification culturelle parmi les *Pacific Peoples*. Alors qu'on aurait pu s'attendre à ce que ceux qui sont nés et ont grandi en Nouvelle-Zélande revendiquent plus facilement l'accès des femmes au pastorat au nom de l'égalité des sexes, ce n'est pas le cas. La politisation des questions de genre et de sexualité au sein des courants et Églises évangéliques et les processus de disqualification culturelle auxquels sont confrontées les femmes polynésiennes expliquent, dans une large mesure, les difficultés à légitimer un militantisme féministe et polynésien.

Si les femmes migrantes de la première génération, comme Marie Ropeti, peuvent revendiquer sans complexe une identité polynésienne et féministe, cette double affirmation n'exclut pas une hiérarchisation des objectifs : « Women always play a double barrier on these things : one is your cultural person, two is you are a woman. For me if I see my brothers being discriminated against, I will deal with this issue first ». Surtout, cette double revendication identitaire ne produit pas les mêmes effets en termes d'action militante : alors que Marie Ropeti s'est engagée dès l'origine dans la création du synode polynésien aux côtés de ses collègues polynésiens, elle constate son extrême isolement sur le terrain du militantisme féministe au sein de la CCCS : « But I don't know how to bring this change. I am making the change in my own life, I am making the change quietly by just being myself and try to feel comfortable in the church. And it's very hard because all the other women accept that "women should do this" [*i.e.* la répartition traditionnelle des activités entre les sexes] ».

Les questionnements identitaires des Polynésiens nés et scolarisés en Nouvelle-Zélande sont au cœur des réflexions des femmes de la seconde génération. Celles qui ont fréquenté le groupe de langue anglaise adoptent une perspective qui met davantage l'accent sur les inégalités de classes d'âge plutôt que de sexe. En prônant un fonctionnement moins hiérarchisé et gérontocratique des paroisses polynésiennes, elles prônent une meilleure intégration des « jeunes » au sein des paroisses polynésiennes qui devrait permettre *in fine* la promotion de l'égalité de sexes. Cette sensibilité aux conflits générationnels traduit aussi l'influence des

courants évangéliques et pentecôtistes au sein des groupes de langue anglaise des PIC et des campus universitaires que les étudiantes en théologie ont fréquentés. Or, au sein des protestantismes évangéliques et pentecôtistes, les revendications féministes sont le plus souvent prises en étau entre deux affirmations contraires : l'égalité des sexes devant Dieu et la relégation au second plan de l'identité sexuée – les hommes et les femmes étant d'abord des « convertis » – qui rend impossible l'émergence des « femmes » en tant que catégorie sociale spécifique et par voie de conséquence la revendication d'un égal accès au leadership religieux.

La difficulté à adopter une perspective féministe se situe ainsi à différents niveaux, théoriques et pratiques. Qu'il s'agisse des protestantismes polynésiens ou évangéliques, l'affirmation d'une identité féministe entre en conflit avec d'autres composantes de l'identité de la personne, culturelle ou religieuse. Surtout, la transformation d'un positionnement féministe en action militante semble d'autant plus difficile qu'il s'agit de revendiquer, au nom de l'égalité, l'accès à des positions de pouvoir. Les femmes pasteures redéfinissent ainsi le pastorat comme un ministère de service et d'écoute plutôt qu'un statut social privilégié. En ce sens, les parcours de ces femmes pasteures polynésiennes n'illustrent pas uniquement des mécanismes de discrimination, ils apportent une meilleure compréhension des modalités d'exercice du pastorat, du fonctionnement des institutions religieuses et des transformations en cours.

Gwendoline MALOGNE-FER
Groupe Sociétés, Religions, Laïcités
 gwendoline.malogne-fer@gsrl.cnrs.fr

Bibliographie

- ADAIR Vivienne, 1991, *Women of the burning bush the report of a Survey of Women Ministers in the Presbyterian Church of New Zealand after 25 years of Ordination*, Wellington, The Presbyterian Church of New Zealand.
- ANAE Melani, 1997, « Towards a NZ-born Samoan identity: some reflections on "labels" », *Pacific Health Dialog.*, vol. 4, n° 2, p. 128-137.
- AZRIA Régine et SAINT-BLANCAT Chantal, 2010, « Diaspora » in Azria R. & Hervieu-Léger D., *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, p. 252-257.
- BÉRAUD Céline, 2007, *Prêtres, diacres, laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme français*, Paris, PUF, « Le lien social ».
- CIRSTOCEA Ioana, 2008, « Between the Past and the West: le dilemme du féminisme en Europe de l'est postcommuniste », *Sociétés contemporaines*, 71, Paris, p. 7-27.
- CACOUAULT-BITAUD Marlaine, 2001, « La féminisation d'une profession est-elle le signe d'une baisse de prestige ? » *Travail, Genre et Sociétés*, 5, p. 91-115.
- DE GASQUET Béatrice, 2009, « La barrière et le plafond de vitrail. Analyser les carrières féminines dans les organisations religieuses », *Sociologie du travail*, 51, p. 218-236.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1999, *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*, Paris, Flammarion.

- JOHNSTON Anna, 2003, *Missionary Writing and Empire, 1800-1860*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LANGE Raeburn, 2005, *Island Ministers. Indigenous Leadership in Nineteenth Century Pacific Islands Christianity*, University of Canterbury (New Zealand) & Research School of Pacific and Asian Studies (The Australian National University).
- LE FEUVRE Nicky, 2007, « Les processus de féminisation au travail : entre différenciation, assimilation et “dépassement du genre” », entretien réalisé par Céline Guillaume, *Sociologies pratiques*, 14, p. 11-15.
- LE FEUVRE Nicky et WALTERS Patricia, 1993, « Égales en droit ? La féminisation des professions juridiques en France et en Grande-Bretagne », *Sociétés contemporaines*, 16, p. 41-62.
- LÖWY Ilana, 2006, *L'emprise du genre. Masculinité, féminité, inégalité*, Paris, La Dispute.
- MACPHERSON Cluny et La'avasa, 2001, « Evangelical Religion among Pacific Island Migrants: New Faiths or Brief Diversions? » *Journal of Ritual Studies*, vol. 15, University of Pittsburg, p. 27-37.
- MACPHERSON Cluny, 2004, « From Pacific Islanders to Pacific People and Beyond » in Spoonley P., Macpherson C. et Pearson D. (éds.), 2004, *Tangata Tangata The changing ethnic contours of New Zealand*, New Zealand, p. 135-155.
- MALOGNE-FER Gwendoline, 2009, « Les cultes de langues française et anglaise dans les Églises protestantes de Polynésie : intégration des “jeunes” ou pluralisation religieuse ? », *Social Compass*, 56-2, p. 249-262.
- MALOGNE-FER Gwendoline, 2010, « L'ordination des gays et lesbiennes dans l'Église méthodiste de Nouvelle-Zélande : conflits théologiques ou culturels ? », in Fath S. (éd.), *Protestantisme évangélique et valeurs*, Cléon d'Andran, Excelsis, collection d'études sur le protestantisme évangélique, p. 99-117.
- MARRY Catherine, 2004, *Les femmes ingénieurs. Une révolution respectueuse*, Paris, Belin.
- MOROKVASIC Mirjana, 2010, « Le genre est au cœur des migrations », in Falquet J., Hirata H. et alii (éds.), *Le sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Presses de Sciences Po, p. 105-119.
- SCOTT Joan, 1988, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF*, n° 37-38, p. 125-153.
- SOFIO Séverine, 2007, « La vocation comme subversion. Artistes femmes et anti-académisme dans la France révolutionnaire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 168, Paris, 2007, p. 34-49.
- SUAUD Charles, 1975, « L'imposition de la vocation sacerdotale », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n° 3, Paris, p. 2-17.
- TAULE'ALE'AUSUMAI Feiloaiga, 1997, « The Word Made Flesh: a Samoan Theology of Pastoral Care » in Philip Culbertson (éd.), *Counselling Issues & South Pacific Communities*, Auckland, p. 161-187.
- TAULE'ALE'AUSUMAI Feiloaiga (éd.), 2000, *Pacific Treasures: Our Journey thus far, Pacific Island women in ordained ministry in the Presbyterian Church of Aotearoa New Zealand*, Wellington, The Presbyterian Church of Aotearoa New Zealand.
- WILLAIME Jean-Paul, 1996, « L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 95, p. 29-45.

Les protestantismes polynésiens à l'épreuve du genre. L'exemple de l'Église presbytérienne de Nouvelle-Zélande

Les migrations des Pacific Peoples vers la Nouvelle-Zélande, majoritairement des Polynésiens originaires des îles de Samoa, Tonga, Cook et Niue, se sont intensifiées à partir des années 1960 en se structurant autour des réseaux familiaux et des organisations religieuses. Contrairement à la discipline des Églises protestantes dont sont issus de nombreux migrants polynésiens, l'accès des femmes au pastorat est autorisé depuis 1965 dans l'Église presbytérienne de Nouvelle-Zélande. Cet article analyse les spécificités des parcours des femmes pasteures polynésiennes en Nouvelle-Zélande, les différentes stratégies adoptées pour faire face aux mécanismes de disqualification et le contexte institutionnel et ecclésial dans lequel la revendication d'égalité des sexes prend sens. La domination masculine y apparaît moins comme une spécificité culturelle polynésienne qu'inscrite dans le cadre de relations de pouvoirs marquées au sein de l'Église presbytérienne par des revendications identitaires et des clivages intergénérationnels forts.

Mots clés : femmes, pastorat, protestantisme, Nouvelle-Zélande, Polynésie, migrations, générations.

The Polynesian Protestantisms gendered. The Case of the Presbyterian Church of New Zealand

Migrations of Pacific Peoples in New Zealand—mainly Polynesians from Samoa, Cook Islands, Tonga and Niue—which grew from the 1960s, relied strongly on familial networks and religious organisations. Contrary to the discipline of Island Protestant churches where they come from, the Presbyterian Church in New Zealand that most of them joined allows women to become pastors since 1965. This article examines the itineraries of Polynesian female pastors in New Zealand, the various strategies these women have adopted to face logics of disqualification, and the institutional context in which the claim for gender equality takes sense. Male domination appears less as a Polynesian cultural character than as an element of power relationships within the Presbyterian Church linked with identity claims and strong generational divisions.

Key words: women, pastorate, Protestantism, New Zealand, Polynesia, migration, generation.

El protestantismo polinesio y el desafío del género. El caso de la iglesia presbiteriana de Nueva Zelanda

Las migraciones de los Pacific Peoples, mayoritariamente de polinesios originarios de las islas de Samoa, Tonga, Cook y Niue, hacia Nueva Zelanda, se intensificaron a partir de los años 1960, estructurándose en torno de redes familiares y de organizaciones religiosas. Contrariamente a la disciplina de las iglesias protestantes a las que pertenecían numerosos migrantes polinesios, el acceso de las mujeres al pastorado es autorizado desde 1965 en la iglesia presbiteriana de Nueva Zelanda. Este artículo analiza las especificidades de los recorridos de las pastoras polinesias en Nueva Zelanda, las diferentes estrategias adoptadas para enfrentar los mecanismos de descalificación y el contexto institucional y eclesial en el que la reivindicación de

igualdad de sexos se inscribe. La dominación masculina aparece menos como una especificidad cultural polinesia que inscripta en el marco de relaciones de poderes marcados en el seno de la iglesia presbiteriana por reivindicaciones identitarias y clivajes intergeneracionales fuertes.

Plabras clave: mujeres, pastorado, Protestantismo, Nueva Zelanda, Polinesia, migración, generación.