



HAL
open science

Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme: les Assemblées de Dieu de Polynésie française

Gwendoline Malogne-Fer

► **To cite this version:**

Gwendoline Malogne-Fer. Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme: les Assemblées de Dieu de Polynésie française. *Social Compass*, 2013, 60 (2), pp.189-203. 10.1177/0037768613481749 . halshs-00834552

HAL Id: halshs-00834552

<https://shs.hal.science/halshs-00834552>

Submitted on 8 Aug 2023

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.

G. Malogne-Fer 2013. « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass*, juin 2013, n° 60(2), p.189-203 (version acceptée par la revue). The final, definitive version of this paper has been published in *Social Compass*, by SAGE Publications Ltd, All rights reserved.

Gwendoline Malogne-Fer

Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les Assemblées de Dieu de Polynésie française

Résumés

Alors que les assemblées de Dieu (ADD) de Polynésie française insistent sur la dimension choisie de l'appartenance au pentecôtisme, par opposition au protestantisme « historique » hérité des parents, les conditions de plausibilité des conversions au pentecôtisme relativisent cette opposition binaire. Les pasteurs des ADD conditionnent en effet la reconnaissance institutionnelle de la conversion personnelle (le baptême par immersion) à la régularisation de la situation conjugale. Ce faisant, ils modifient le processus de conversion en transformant une démarche supposée individuelle en négociation conjugale et familiale.

En adoptant une perspective de genre, l'auteure montre comment les modalités de conversion au pentecôtisme et de prises de responsabilités diffèrent selon le sexe et la situation conjugale des individus. Elle s'interroge ensuite sur la signification de l'autonomie et de la liberté individuelles promues par le pentecôtisme par ailleurs associées à une répartition traditionnelle des rôles sexués centrée sur la défense des « valeurs familiales ».

While the Assemblies of God (AoG) insist on the dimension of choice in their definition of Pentecostal belonging, to contrast with an “historical” Protestant identity inherited from parents, the conditions of plausibility of Pentecostal conversions lead to qualify this simplistic opposition. The institutional recognition of personal conversion (through immersion baptism) by the AoG ministers depends indeed on the regularisation of conjugal situation. This dependency link deeply influences the process of conversion, by transforming a supposedly personal decision into a conjugal and family negotiation.

Adopting a gender perspective, the author first shows how the modalities of conversion to Pentecostalism and the access to church positions significantly vary along individual gender and conjugal situation. Then she questions the signification of the autonomy and individual freedom promoted by Pentecostalism in association with a traditional division of gendered roles, focused on the defence of “familial values”.

G. Malogne-Fer 2013. « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass*, juin 2013, n° 60(2), p.189-203 (version acceptée par la revue). The final, definitive version of this paper has been published in *Social Compass*, by SAGE Publications Ltd, All rights reserved.

Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les Assemblées de Dieu de Polynésie française

Introduction

En Polynésie française – Collectivité d’outre-mer de 260 000 habitants intégrée au sein de la République française – les Assemblées de Dieu (ADD) se sont implantées à partir des années 1980, essentiellement à Tahiti, Moorea et aux Îles-sous-le-Vent, en mettant en avant le caractère multiculturel des assemblées et le bilinguisme des cultes. Dans la grande majorité des cas, les convertis sont d’anciens membres de l’église protestante mâ’ohi (EPM), une église protestante « historique » héritière de la London Missionary Society (société missionnaire implantée à Tahiti à la fin du XVIII^e siècle) qui rassemble environ 40 % de la population. La direction des ADD souhaite se démarquer de l’EPM engagée depuis les années 1980 dans un militantisme politique et culturel – pour la défense du peuple mâ’ohi, de sa langue et de sa terre – en mettant en avant une démarche strictement personnelle et religieuse. Pour autant en matière d’éthique sexuelle, elle adopte une politique disciplinaire relativement proche de celle de l’EPM : dans ces deux églises protestantes, les prises de responsabilités restent conditionnées à la régularisation de la situation conjugale des individus et cette exigence disciplinaire n’a pas la même signification selon qu’on est un homme ou une femme. Tout en insistant sur la dimension individuelle de la conversion, les ADD promeuvent une répartition traditionnelle des rôles sexués centrée sur la défense des « valeurs familiales ».

Cet article a pour objectif, à partir de l’étude de l’ADD de Moorea, d’analyser l’articulation entre d’une part, la valorisation, dans le discours de la conversion, de l’autonomie et de la responsabilité individuelles et d’autre part, la répartition sexuée des responsabilités des nouveaux convertis, qui invite à une définition renouvelée de l’individualisme en pentecôtisme. Le processus d’individualisation des croyances et des pratiques religieuses a profondément transformé le paysage contemporain religieux. Néanmoins, comme le souligne Danièle Hervieu-Léger, ce processus défini par un double mouvement de désinstitutionnalisation des pratiques et de subjectivisation des croyances reste limité pour au moins deux raisons : l’individualisme religieux – caractérisé, dans la perspective mystique, par la recherche d’une relation à Dieu qui nécessite un dépouillement de soi – ne correspond pas à la conception moderne de l’individu et à la reconnaissance de l’autonomie du sujet (Hervieu-Léger, 2010 : 42). Surtout, chaque individu selon ses appartenances sociales et culturelles ne dispose pas des mêmes ressources pour accéder à ce processus d’individualisation (Hervieu-Léger, 2010). Une approche de genre permet ainsi d’être attentif aux modalités pratiques d’engagement religieux et de mieux comprendre les contraintes sociales pesant sur les individus.

Différentes études ont montré que les églises pentecôtistes développent des normes de

G. Malogne-Fer 2013. « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass*, juin 2013, n° 60(2), p.189-203 (version acceptée par la revue). The final, definitive version of this paper has been published in *Social Compass*, by SAGE Publications Ltd, All rights reserved.

genre complexes basées sur de nouveaux modèles de féminité et de masculinité (Cucchiari, 1990) qui ouvrent un espace de négociation possible à la transformation des relations de genre, notamment en situation migratoire (Maskens, 2009). Dans d'autres églises protestantes évangéliques, lorsque les normes religieuses de genre et la pratique sont en profond décalage, les membres peuvent néanmoins réussir à conjuguer traditionalisme symbolique et pragmatisme égalitaire en donnant par exemple à l'activité salariée de l'épouse (censée rester à la maison) une nouvelle légitimité au service du bien-être familial (Gallagher et Smith, 1999). Les normes de genre promues par les ADD ne constituent pas un ensemble normatif clos sur lui-même dans la mesure où elles s'inscrivent, en Polynésie française, dans un contexte de pluralisation normative et de mobilité religieuse des nouveaux convertis qui réinvestissent, pour certains, des dispositions pratiques héritées de l'EPM (Fer, 2009 :160). Néanmoins et sans relativiser les possibilités de négociation et de réappropriation des normes religieuses de genre, deux règles viennent régulièrement rappeler la hiérarchie des sexes au sein des ADD de Polynésie française : l'obligation de mariage pour les candidats au baptême qui vivent en concubinage et le non accès des femmes au pastorat. Il s'agira donc de montrer comment les modalités de conversion au pentecôtisme et de prise de responsabilités diffèrent selon le sexe et la situation conjugale des individus et de s'interroger sur la signification de l'autonomie et de la liberté individuelles promues par le pentecôtisme mais largement encadrées par des exigences morales et comportementales contraignantes.

1. Le genre de la conversion

L'analyse de la genèse de l'ADD de Moorea au cours des années 1980 révèle une proportion importante de femmes âgées confrontées à des problèmes de santé et à la recherche de la guérison, parmi les premiers convertis. Les femmes – mères, épouses ou conjointes – ont par la suite joué un rôle déterminant dans la diffusion du pentecôtisme aux autres membres de la famille. De façon comparable à l'analyse d'Annelin Eriksen (2006) sur la diffusion du protestantisme au Vanuatu (ex Nouvelles-Hébrides), il existe, à côté de « l'histoire officielle » qui insiste sur le rôle pionnier des hommes missionnaires et le moment fondateur des premières campagnes d'évangélisation, une « histoire officieuse », celle de ces femmes qui ont largement contribué sur le long terme à la diffusion du pentecôtisme dans le cadre des relations amicales, de proximité et surtout familiales. A de rares exceptions, parmi les couples engagés dans l'ADD de Moorea en 2009, les épouses ont fréquenté l'église pentecôtiste avant leur mari, comme l'illustre le parcours de Ravanui. Originaire de Tautira (Tahiti), et ayant reçu une solide éducation protestante, Ravanui déménage à Maatea (Moorea) après son mariage pour s'installer sur les terres du beau-père de son mari et cesse dès lors d'aller à l'église protestante mâ'ohi :

G. Malogne-Fer 2013. « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass*, juin 2013, n° 60(2), p.189-203 (version acceptée par la revue). The final, definitive version of this paper has been published in *Social Compass*, by SAGE Publications Ltd, All rights reserved.

« c'est en 2000 avec le contact de mama Maïere [la voisine de sa belle-mère], elle venait de temps en temps voir ma belle-mère [qui habite à côté] et par la suite je voyais ma belle-mère qui allait avec elle à des réunions d'évangélisation et moi ça me manquait [...] c'est par là que moi j'ai décidé d'y aller parce que ça me manquait donc j'y allais d'abord par curiosité et puis bon [...] j'ai décidé que le Seigneur il peut faire quelque chose pour mon foyer et j'avais aussi mon époux qui était dans l'alcool [...] je voulais quand même qu'il suive le Seigneur, qu'il vienne et puisse entendre quand même ce que le Seigneur a pour lui. Et puis donc le Seigneur il a vite répondu à ma prière, ce qui fait qu'un dimanche matin il a dit « allez dépêchez-vous de vous préparer ! » parce qu'il était déjà prêt à aller au culte ! (sourires) mais bon je l'ai quand même averti de prendre un mouchoir parce que là-bas on fait que pleurer (rires) »¹.

Le parcours exemplaire de Ravanui permet de souligner deux points importants. D'une part, l'objectif prioritaire de ces femmes mariées, comme d'ailleurs dans de nombreuses églises pentecôtistes au Brésil (Mariz et Machado, 1997: 43) et en Amérique latine (Drogus, 1997 :62), est de convertir leur mari. D'autre part, les personnes qui se sont converties au pentecôtisme à Moorea étaient dans leur grande majorité originaires de l'EPM mais ne fréquentaient plus cette église au moment de leur conversion. La forte territorialisation des appartenances religieuses au sein de l'EPM (dont les paroisses sont elles-mêmes sous-divisées en groupes réunissant les membres par origine familiale et territoriale) constitue un modèle organisationnel fragilisé par les migrations internes notamment parce que les épouses ne savent pas comment s'insérer dans une nouvelle paroisse sans l'aide de leur mari, non (ou moins) pratiquant. La conversion au pentecôtisme apparaît dès lors comme une manière de « retrouver le chemin de l'église » ; elle constitue moins un changement radical du mode de pensée des convertis qu'un réajustement plus modeste de l'identité personnelle (Hefner, 1993 : 17), « une appropriation progressive d'un mode de vie [...] une manière de donner à sa vie une nouvelle temporalité » (Maskens, 2009 : 75). Dans cette configuration, les convertis inscrivent leurs parcours dans une continuité historique et familiale en considérant le pentecôtisme comme le protestantisme « authentique » (Fer, 2009 : 159), celui de leurs parents et surtout de leurs grands-parents, à une époque où l'orthodoxie et l'orthopraxie religieuses régissaient idéalement l'ensemble des relations familiales et communautaires. Cette justification de la conversion au pentecôtisme se nourrit d'une vision nostalgique de la famille unie autour des prières familiales (*purera'a fêti'i*) où le respect de la parole des « anciens » allait de pair avec les solidarités familiales alors qu'aujourd'hui la multiplication des « problèmes de terre » en indivision divise profondément les familles polynésiennes sur les modalités d'héritage.

G. Malogne-Fer 2013. « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass*, juin 2013, n° 60(2), p.189-203 (version acceptée par la revue). The final, definitive version of this paper has been published in *Social Compass*, by SAGE Publications Ltd, All rights reserved.

Les assemblées se définissent elles-mêmes comme « une vraie famille », une famille unie autour des « frères et sœurs en Christ ». Cette métaphore de la famille idéale s'inscrit, en Polynésie française, dans un contexte de profondes mutations économiques et sociales (migrations internes, urbanisation, allongement de la scolarité) qui ont des incidences sur les normes de genre – le développement du secteur tertiaire a ainsi favorisé la progression rapide de l'activité salariée des femmes – et sur l'organisation familiale – désormais le modèle de la famille nucléaire supplante celui de la famille élargieⁱⁱ. Pour autant les mutations socio-économiques n'expliquent pas à elles seules le rappel de normes de genre traditionnelles qui serait légitimé par le décalage grandissant entre la « famille idéale » et la « famille réelle ». En matière conjugale, la pratique du concubinage est ancienne comme l'attestent les comptes rendus missionnaires du XIX^e siècle (Malogne-Fer, 2007 : 31-35). Tout en souhaitant se démarquer de l'EPM, les ADD ont adopté une politique disciplinaire comparable à celle de l'EPM en matière d'éthique sexuelle.

2. Mariage et conversion : des conversions pas si individuelles

Dans les deux églises (EPM et ADD), la prise de responsabilités n'est autorisée qu'aux personnes mariéesⁱⁱⁱ. Les ADD de Polynésie française obligent les candidats au baptême par immersion à régulariser leur vie conjugale, c'est-à-dire pour ceux et celles qui vivent en concubinage à se marier avant de s'engager officiellement dans l'assemblée. Or en Polynésie française le concubinage constitue un mode de vie en couple fréquent^{iv}. Surtout, cette injonction au mariage ne revêt pas la même signification selon qu'on est un homme ou une femme. Si les hommes n'ont généralement pas à convaincre leur conjointe – elles fréquentent déjà les ADD –, il n'en va pas de même des femmes qui sont les premières à rejoindre l'assemblée.

Justine, qui a une soixantaine d'années, rencontre, au début des années 1990, des membres de l'église pentecôtiste de Moorea qui venaient rendre visite à sa mère grabataire dont elle avait la charge^v. Elle ne fréquentait plus l'église protestante mā'ohi depuis longtemps. Malgré son désir de conversion, Justine ne peut pas passer par les eaux du baptême parce qu'elle n'est pas mariée et son conjoint, un métropolitain non croyant, ne voit pas d'un bon œil sa participation aux cultes pentecôtistes : « La première semaine je voulais aller à la réunion et il commençait à me dire ceci cela mais je ne fais pas cas, j'allais à la réunion [- *Il disait quoi ?*] Oui qui c'est celui-là ? On t'a fait un lavage de cerveau... des mots que tu n'as pas envie d'entendre ». Son conjoint est d'autant moins disposé à se marier qu'il sait pertinemment qu'en se mariant, Justine pourrait enfin « passer par les eaux du baptême » et prendre des responsabilités dans l'ADD de Moorea :

G. Malogne-Fer 2013. « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass*, juin 2013, n° 60(2), p.189-203 (version acceptée par la revue). The final, definitive version of this paper has been published in *Social Compass*, by SAGE Publications Ltd, All rights reserved.

« Moi je la fais toujours [la prière] en silence avant de manger et lui [mon mari] il attaque déjà son assiette et jusqu'à aujourd'hui... jusqu'à aujourd'hui, il mange et moi je prie, je ne peux pas l[ui]'interdire et quand je demandais à mon [futur] mari, à l'époque je veux me marier, pour passer par les eaux du baptême il faut se marier, c'était aussi un combat mais alors j'ai parlé, [prié] j'ai parlé, [prié] [...] après j'ai arrêté, j'ai dit Seigneur écoute, j'ai dit ce que j'ai dit et si vraiment tu veux que j'arrive à ce stade, à avoir ce but de se marier je te laisse faire parce que je n'y arrive pas, c'est toujours non, et ceci et cela c'est toujours négatif, négatif... »

Justine se marie pourtant en 2000, 17 ans après son entrée dans l'assemblée de Dieu de Moorea. Justine voit dans la décision de son mari la réponse de Dieu à ses nombreuses prières tout en se demandant pourquoi Dieu a mis tant de temps à répondre. Il faut en fait, pour mieux comprendre ce mariage tardif, prendre en compte, à l'époque de ce mariage, le désengagement religieux de Justine. Justine n'allait plus à l'église depuis trois ans suite à un conflit avec le pasteur de l'Assemblée relatif au décalage grandissant entre son statut (de non baptisée) et ses activités dans l'église (ses parlars en langues). Alors qu'elle n'était toujours pas baptisée par immersion, Justine avait – au cours d'un rassemblement de Pentecôte à Tahiti – fait l'expérience du baptême du Saint Esprit (c'est-à-dire du parler en langues ou glossolalie) qu'elle utilisa ensuite lors des cultes à Moorea au motif que lorsque « Dieu donne des dons il faut les exercer ». Mais ce faisant elle remettait en cause la chronologie et la hiérarchie entre les différents « dons » et contredisait le pasteur qui estimait que la glossolalie devait être un don « réservé » aux seuls membres baptisés. Elle quitte donc l'église et c'est parce qu'elle ne fréquentait plus l'église que son mari a accepté de se marier estimant que le mariage ne revêtait plus d'enjeux religieux ; le mariage de Justine suivi d'un retour à l'église suite à un changement de pasteur ne s'est pas accompagné de la conversion de son mari :

« C'est toujours un combat tous les jours [mon mari] il est pas venu [pour mon baptême], je l'ai invité à venir et il n'est pas venu... je voulais laisser tomber ce jour là, ce dimanche et puis [pasteur] Gilbert m'a dit « non continue c'est toujours comme ça Justine jusqu'à ce que tu vas passer dans les eaux et encore quand tu auras passé dans les eaux tu auras toujours [des épreuves] » comme si la vie dans le Seigneur n'est pas en rose, on a d'une manière ou d'une autres des combats tous les jour... »

Alors que les assemblées de Dieu de Polynésie française insistent sur la dimension choisie de l'appartenance au pentecôtisme, par opposition au protestantisme historique hérité des parents, les conditions de plausibilité des conversions au pentecôtisme relativisent cette opposition binaire. L'exemple de Justine montre comment la discipline de l'église a pour conséquence de transformer ce qui est supposé être une démarche de conversion personnelle en négociation familiale et conflit conjugal. D'autres études soulignent les conflits conjugaux lorsque le mari refuse de se convertir. En Sicile, Salvatore Cucchiari montre ainsi que la conversion

G. Malogne-Fer 2013. « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass*, juin 2013, n° 60(2), p.189-203 (version acceptée par la revue). The final, definitive version of this paper has been published in *Social Compass*, by SAGE Publications Ltd, All rights reserved.

de l'épouse est comprise comme un acte de rébellion à l'égard du mari – dont l'honneur dépend de sa capacité à contrôler son épouse – qui provoque de violentes divisions familiales (Cucchiari, 1990 :697-698). Mariz et Machado notent néanmoins que dans les églises pentecôtistes au Brésil ces tensions conjugales s'atténuent notamment parce que ces épouses ont fait l'apprentissage d'une gestion non frontale des conflits basée sur la patience et la tolérance (Mariz et Machado, 1997 :44-46). Mais la particularité des ADD de Polynésie française est de conditionner la reconnaissance institutionnelle de la conversion individuelle à la régularisation de la situation conjugale, c'est-à-dire, dans le cas des couples non mariés, de conditionner l'engagement religieux d'une personne à l'accord du conjoint. Une femme qui n'arrive pas à convertir son conjoint est supposée ne pas prier ou ne pas croire assez bien ou assez fort : en d'autres termes si le conjoint ne se convertit pas, la responsabilité incombe, au moins en partie, à la femme. A l'inverse, une femme dont le mari se convertit remercie le Seigneur, elle n'a dans ce cas été qu'un « instrument de Dieu ».

Pour les femmes cette exigence de régularisation du concubinage peut apparaître paradoxale dans la mesure où elle entre en conflit avec une autre norme valorisée dans les ADD qui veut que la femme doit obéissance et respect à son mari. Et les femmes qui vivent avec des hommes non-chrétiens peuvent ainsi mettre en avant la non conversion de leur conjoint pour remettre en cause l'autorité de ce dernier au sein du couple. Mama Maïere (âgée de 70 ans) qui a longtemps fréquenté les ADD avant de rejoindre le groupe dissident d'un ancien pasteur pentecôtiste exige de son conjoint qu'il se convertisse ou qu'il quitte la maison :

« Si vraiment tu acceptes que le Seigneur va te diriger et si tu acceptes le Seigneur est ton sauveur et tu descends par l'eau du baptême pour accepter le service que le Seigneur t'a dit, là je peux t'accepter de revenir avec moi. Sinon non, c'est pas conseillé pour nous et je remercie le Seigneur »^{vi}.

Mais dans le même temps, elle reconnaît que le mari a l'autorité au sein du couple :

« Je sais maintenant que la femme doit [se] soumettre à son époux, la femme va respecter son époux, la femme et puis pour moi avant je ne respecte pas mon mari, c'est moi qui dirige mon mari, si je dis à mon mari, fais ça fais ça et bien il le fait ! non c'est après aujourd'hui j'ai dit pardonne moi Seigneur j'ai pas respecté mon époux.

- mais en même temps tu lui as dit de partir...

oui il est parti ça fait une semaine maintenant...voilà j'ai dit à mon mari tu vas aller, tu vas bien réfléchir, je peux pas te forcer de venir servir le Seigneur, tu réfléchis, ben c'est très difficile pour toi de laisser ce qui s'est passé, pas d'alcool, pas de cigarettes pas d'aller partout, non, ça je l'ai bien expliqué à mon mari ».

G. Malogne-Fer 2013. « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass*, juin 2013, n° 60(2), p.189-203 (version acceptée par la revue). The final, definitive version of this paper has been published in *Social Compass*, by SAGE Publications Ltd, All rights reserved.

Si les motivations de Mama Maiere – permettre par tous les moyens à un mari d’arrêter l’alcool, les cigarettes et les soirées entre copains – sont fréquentes, le cas de Mama Maiere qui demande à son mari de partir reste cependant isolé^{vii}. En revanche, les exemples de femmes qui attendent pendant de nombreuses années que leur conjoint se convertisse ou des épouses qui refusent de divorcer de peur de ne plus avoir de position sociale au sein des ADD sont plus fréquents.

En Polynésie française, cette obligation de régularisation de la vie conjugale repose sur une condamnation des relations sexuelles hors mariage considérées comme un péché. Eugène Lemaire, pasteur de l’ADD de Papeete, propose ainsi aux concubins soit le mariage soit, en attendant, la chasteté ; il regrette qu’au sein de l’église protestante mât’ohi les fiançailles soient considérées, à tort, comme une approbation par l’église de cette période de concubinage. Cette obligation de régularisation repose également sur une exigence d’exemplarité : les futurs membres d’église doivent montrer, par un comportement exemplaire, la profondeur de leur foi chrétienne et la sincérité de leur conversion. Enfin la régularisation de la vie conjugale repose sur la compréhension selon laquelle la croissance spirituelle des membres d’église et la croissance numérique de l’église dépendent fortement de l’état « assaini » des relations sociales. La résolution des conflits et les demandes de pardon entre membres sont ainsi considérés comme des préalables indispensables aux campagnes d’évangélisation. Mais en liant l’état spirituel à l’état des relations sociales l’institution autorise, en interne, des « montées en généralité » qui ne favorisent pas toujours la résolution des conflits, un différend pouvant être attribué aux mauvais caractères des membres d’église ou être interprété comme l’œuvre du diable qui à travers la mésentente entre deux membres vise l’assemblée dans son ensemble, incitant à une compréhension imbriquée des différents conflits « en attente de résolution ». De même l’imbrication entre conversion et mariage incite les personnes dans l’incapacité de répondre aux exigences disciplinaires à mettre en avant des « dons » personnels reçus de Dieu (ici la glossolalie) pour compenser ou contrecarrer leur position marginale au sein de l’assemblée. Dans les deux cas, l’assemblée de Dieu crée les conditions de contestation en interne de l’institution ecclésiale.

Au delà de ce caractère potentiellement contre-productif, la politique disciplinaire liant mariage et conversion relativise fortement la dimension individuelle du salut et de la conversion. Comment dès lors définir l’individu pentecôtiste ?

3. L’individualisme en pentecôtisme

Comment comprendre l’insistance dans le discours pentecôtiste sur le caractère individuel de la conversion ? Comment expliquer, alors que les femmes constituent la

G. Malogne-Fer 2013. « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass*, juin 2013, n° 60(2), p.189-203 (version acceptée par la revue). The final, definitive version of this paper has been published in *Social Compass*, by SAGE Publications Ltd, All rights reserved.

grande majorité des membres des ADD, que la figure idéal-typique de la conversion reste implicitement une conversion masculine ?

Dans les discours et les dispositifs pentecôtistes, l'insistance sur la dimension personnelle de la conversion réside en premier lieu dans la mise en scène – lors des campagnes d'évangélisation et à la fin des cultes pentecôtistes – de la décision personnelle que chaque individu doit faire, en s'avancant devant l'estrade, de choisir le bon chemin, celui « d'être guidé par le Seigneur » et « d'accepter Jésus dans son cœur ». L'enregistrement filmé d'une semaine d'évangélisation à Moorea en juillet 2009 montre pourtant, outre la proportion importante des membres de l'assemblée à côté des « nouvelles âmes », les logiques conjugales et familiales à l'œuvre dès ce moment clé symbolisant le choix individuel : à côté de personnes qui s'avancent seules, d'autres avancent en famille ou en couple, ou finissent par rejoindre un membre de la famille au moment de l'appel final. Le pasteur Eric Barber qui anime cette soirée d'évangélisation dit aux personnes présentes devant lui :

« La présence de Dieu qui est sur vous va commencer à se répandre sur les membres de votre famille, sur votre mari, sur votre femme, sur vos enfants, sur celui qui fume le paka [cannabis] ou celui qui boit, la présence de Dieu se répand sur vos vies parce que vous avez obéi, parce que vous avez cru, la Bible dit « toi et ta famille vous serez sauvés ».

A côté d'une compréhension « officielle » d'un salut strictement individuel réservé aux seuls membres des assemblées à la conduite exemplaire, les membres de l'assemblée développent également une approche plus nuancée et inclusive et se refusent à croire que leurs parents ou grands-parents décédés puissent ne pas avoir été sauvés :

« Parce que, pour ma part, – raconte Fabrice – je suis convaincu que ma grand-mère elle est sauvée parce qu'avec toute l'éducation qu'elle nous a donnée, que j'ai retrouvée au travers des enseignements de la parole de Dieu du pasteur Gilbert, je suis convaincu qu'elle est sauvée, et pourtant elle est protestante mais elle vivait sa vie qui concordait avec la parole de Dieu, moi je suis convaincu... pourtant elle n'était pas dans les ADD »^{viii}.

Cette compréhension inclusive du salut s'appuie sur des versets bibliques qui insistent sur le respect des parents, l'injonction à ne pas juger autrui mais aussi sur la figure du « brigand à la croix ». Cette dernière, fréquemment citée comme exemple-type de salut *in extremis* dissocié du comportement amoral, permet aux pasteurs de rappeler qu'il n'est jamais trop tard pour changer de vie, elle permet surtout aux membres des assemblées d'inclure potentiellement tout le monde dans le royaume de Dieu.

G. Malogne-Fer 2013. « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass*, juin 2013, n° 60(2), p.189-203 (version acceptée par la revue). The final, definitive version of this paper has been published in *Social Compass*, by SAGE Publications Ltd, All rights reserved.

L'individualisme pentecôtiste apparaît donc largement relativisé par la conception polynésienne de la personne – définie prioritairement comme un individu relationnel (Levy, 1973 : 487-491) – et par l'importance accordée dans les églises pentecôtistes aux « valeurs familiales ». Les compréhensions traditionnelles de la maladie lient ainsi étroitement la dégradation physique ou morale d'une personne à l'état dégradé des relations sociales et familiales (jalousies, conflits d'héritage, problèmes de terres, etc.). Les dirigeants des ADD entretiennent partiellement ces interprétations traditionnelles en invitant les membres des assemblées à se demander mutuellement pardon avant la sainte cène et les évangélisations, afin de mettre un terme, au moins temporairement, aux tensions sociales présentées comme des « portes d'entrée » pour le diable.

Mais l'individualisme pentecôtiste est aussi et surtout relativisé par l'insistance sur la mise en ordre des vies conjugales et familiales, ce qui suppose un strict respect de la morale sexuelle et de normes comportementales contraignantes. Comme le soulignent Mariz et Machado « Pentecostal individualism stresses individual freedom in relation to natural passions and instincts but not to social or moral codes. Because it considers strict obedience to moral codes not as a source of oppression but rather as proof of the liberation of the individual, Pentecostalism limits individualism by articulating it with holistic principles » (1997: 44). Le converti au pentecôtisme est prioritairement un individu libre de ses choix, c'est à dire responsable de ses actes car libéré de ses passions et de ses démons :

« La vie que je menais – raconte Boris – j'étais pratiquement comme un sauvage, je faisais ce que je voulais, personne ne me disait ce que je devais faire, je menais ma vie de bagarre, de voyou [...] personnellement je pensais que j'étais quelqu'un de libre mais spirituellement, j'étais captif de mes passions, que ce soit la tristesse, que ce soit beaucoup de choses... »^{ix}

Et cette nouvelle responsabilité individuelle impose de nouveaux devoirs. Ce qui explique pourquoi ceux qui ont « chuté », se sont « refroidis » ou ont « rétrogradé » ont plus de mal à revenir une seconde fois à l'église : ils ne peuvent plus invoquer « le temps de l'ignorance », celui d'avant la conversion où inconscience rimait avec irresponsabilité.

L'insistance dans le discours pentecôtiste sur le caractère individuel de la conversion trouve un écho dans certaines analyses sociologiques qui en posant implicitement la conversion masculine comme figure idéal-typique de la conversion, privilégient la compréhension d'une conversion comme changement radical. En effet, le processus d'individualisation à l'œuvre dans la conversion est lui-même sexué : la conversion au masculin peut apparaître plus radicale – et donc d'une certaine manière plus

G. Malogne-Fer 2013. « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass*, juin 2013, n° 60(2), p.189-203 (version acceptée par la revue). The final, definitive version of this paper has been published in *Social Compass*, by SAGE Publications Ltd, All rights reserved.

« individuelle » – en ce sens qu'elle rompt de façon plus visible avec le mode de vie antérieure. En Polynésie française la période adolescente caractérisée par la socialisation entre amis du même âge, la recherche des plaisirs sexuels et la non fréquentation d'une l'église est plus longue et plus intense chez les jeunes hommes que chez les jeunes filles. Robert Levy note ainsi que le mariage, et avec lui la pratique polynésienne d'imposition d'un nouveau nom, constitue une rupture plus forte avec la vie antérieure pour les hommes que pour les femmes (1973 : 222). Les hommes qui se convertissent au pentecôtisme alors que leurs parents ou grands-parents étaient diacres de l'EPM ont également plus de difficultés à faire accepter cette conversion dans la mesure où on attendait d'eux, une fois le chemin de l'église retrouvé, qu'ils reprennent la charge diaconale longtemps héritée de père en fils dans l'église protestante historique. Yannick Fer note l'exemple d'un mari qui a attendu que sa mère décède pour se convertir et suivre son épouse par respect des siens et de la mémoire familiale (2005 : 382). A l'inverse, et sans minimiser pour autant les réactions parfois violentes des parents des femmes converties, ces dernières ont plus de chances, surtout si elles sont soutenues par leur mari, d'obtenir par là même l'approbation parentale dans la mesure où comme le précise Ravanui « De mon côté, vu que j'étais mariée, que j'étais majeure et vaccinée [...] mes parents ils ont pas mal pris ». La conversion au pentecôtisme constitue également une « volte face » pour tous ces maris qui ont critiqué ouvertement l'assemblée de Dieu au moment où seules leurs épouses fréquentaient cette église en décrivant cette dernière comme un « purera'a [culte] diabolique » et leurs membres comme « des pas bien dans leurs têtes ». Enfin la conversion au pentecôtisme apparaît pour les hommes plus radicale dans la mesure où dans les assemblées à faibles effectifs comme celle de Moorea elle se traduit très rapidement par des prises de responsabilités officielles dans l'assemblée.

En prenant comme exemple-type de la conversion celle des hommes, les analyses sociologiques courent ainsi le risque de trop insister sur le caractère radical de la conversion, et sur la coupure biographique entre le mode de vie passé et présent que la conversion idéalise, au détriment d'une approche processuelle des modes d'engagement (la conversion individuelle ne suffit pas, elle nécessite celle du conjoint et de famille) mais aussi des modes de désengagement. La répartition sexuée des tâches et des responsabilités au sein des ADD n'est pas étrangère à ces modalités variées d'engagement et de désengagement religieux.

4. Une répartition asymétrique des activités et des responsabilités

La répartition des activités et des responsabilités répond à une double exigence : le principe d'égalité individuelle devant Dieu et celui de hiérarchie des sexes (notamment au sein du couple). Le mode d'exercice du pastoralat réservé aux hommes

G. Malogne-Fer 2013. « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass*, juin 2013, n° 60(2), p.189-203 (version acceptée par la revue). The final, definitive version of this paper has been published in *Social Compass*, by SAGE Publications Ltd, All rights reserved.

mariés souligne de façon exemplaire la tension entre la dimension personnelle de la vocation ministérielle et le respect des normes maritales.

Dans les ADD de Polynésie française, les femmes représentent les deux tiers des membres. A Moorea, elles s'investissent essentiellement dans les activités suivantes : l'accueil, la chorale, les louanges, le club des enfants, le rétroprojecteur, la décoration (la fabrication des colliers de fleurs), la collecte, elles participent également aux séminaires des femmes ou de couple organisés ponctuellement. En revanche les femmes accèdent rarement aux positions d'autorité et ne sont jamais reconnues pasteurs. Les hommes, quant à eux, sont chargés de la distribution de la sainte cène, de la traduction (français-tahitien), ils font partie des équipes de louange le plus souvent en tant que musiciens, et lors des campagnes d'évangélisation ils montent et démontent le chapiteau et s'occupent de la surveillance du matériel ; la plupart des membres du comité de l'église – l'instance dirigeante au niveau local – et des responsables de cellules de maisons sont des hommes. Pour autant, la valorisation de la différence entre les sexes et de la complémentarité des rôles masculins et féminins ne signifie pas que toutes les activités sont séparées selon le sexe. Certaines activités sont mixtes, comme le ménage ou la préparation des repas, ou sont accessibles aux femmes lors des réunions en semaine mais pas lors du culte dominical. La frontière entre le registre du témoignage personnel et de la prédication est parfois difficile à établir et lors des campagnes d'évangélisation, des cultes en semaine ou à l'occasion de la venue de pasteurs étrangers (notamment canadiens) les femmes peuvent assurer la prédication censée être réservée au pasteur. Surtout les femmes sont beaucoup plus nombreuses à parler en langues, ou à prier à haute voix pendant les cultes. La dynamique de cette répartition sexuée des responsabilités qui attribue aux femmes des dons (temporaires) et aux hommes des ministères (institutionnalisés) a bien été mise en évidence par Cucchiari (1990 :693-695) : "While women are denied formal authority, they are far from powerless or without prestige in the community, and their role is by no means a passive one. Perhaps the most important way that women exercise influence over their communities is as prophets". La valorisation de normes de genre traditionnelles peut également se traduire par une capacité plus grande d'action et d'autonomie des femmes dans la mesure où le recentrement autour des préoccupations familiales permet aux femmes de valoriser leur rôle d'épouse et de mère et oblige les hommes à se détourner « du monde » ou de « la rue », c'est-à-dire de lieux d'incitation à des comportements préjudiciables à l'objectif désormais prioritaire du bien-être familial. Comme le souligne Bernice Martin : « In an entirely literal sense, Pentecostal men have been "domesticated", returned to the home. [...] The implicit deal seems to be that a substantive shift towards greater gender equality will be tolerated so long as women are not seen to be publicly exercising formal authority over men » (Martin, 2003 : 54).

G. Malogne-Fer 2013. « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass*, juin 2013, n° 60(2), p.189-203 (version acceptée par la revue). The final, definitive version of this paper has been published in *Social Compass*, by SAGE Publications Ltd, All rights reserved.

Au niveau du ministère pastoral, la double exigence – d'égalité individuelle devant Dieu et de hiérarchie des sexes dans les assemblées – se traduit par la volonté d'émancipation de l'épouse du pasteur – au nom du caractère individuel de la vocation du mari – et par la non reconnaissance des femmes pasteures – au motif qu'elle remettrait en cause la hiérarchie des sexes au sein du couple.

La direction des ADD souhaite se démarquer du modèle traditionnel de l'épouse du pasteur en vigueur dans l'EPM, en prônant pour l'épouse l'émancipation par le travail ou le recentrement autour des occupations familiales. Au sein de l'EPM, le rôle traditionnel de l'épouse du pasteur est institutionnalisé : elle exerce un ministère dérivé, de façon bénévole mais obligatoire, en encadrant notamment les activités des femmes de la paroisse (Malogne-Fer, 2007 :108-121). Au sein des ADD, les épouses de pasteurs peuvent exercer un métier rémunéré à l'extérieur de l'église (elles sont quelques unes à être infirmières ou institutrices), elles ne sont pas soumises aux mêmes exigences vestimentaires. Surtout les activités des femmes ne sont pas institutionnalisées comme dans l'EPM notamment parce que ces activités s'organiseraient au détriment du temps que les femmes doivent consacrer à leur foyer en tant que mère et épouse modèles. Mais au sein de l'EPM l'institutionnalisation des activités des femmes et l'importance accordée au niveau scolaire à l'entrée à l'école pastorale ont créé, à la différence des ADD, une configuration favorable à la légitimité de la revendication d'égal accès des femmes au pastorat^x. Si les épouses de pasteurs pentecôtistes peuvent exercer un travail salarié sans rapport avec l'activité de leur mari, en revanche, elles ne peuvent pas devenir pasteurs.

La question de l'accès des femmes au pastorat nécessite d'analyser les mécanismes de sélection et de formation des futurs pasteurs. Contrairement à l'EPM qui dispose d'une école pastorale, les ADD de Polynésie française privilégient « la formation sur le tas ». Ce mode de recrutement signifie que ce sont les pasteurs en exercice qui repèrent les personnes selon eux « appelées », leur donnent des responsabilités et leur dispensent quelques heures d'études bibliques. La mise en place progressive en 2002-2004 d'une école biblique Esdras, dispensant une formation de type académique, aurait pu constituer une opportunité pour des femmes de devenir pasteures, dans la mesure où cette école n'étant pas réservée aux futurs pasteurs, elle était de fait accessible aux femmes. Mais si l'école ne devait pas fonctionner comme un lieu de « fabrication des pasteurs » – l'enseignement théorique n'étant qu'une partie de la formation pastorale – elle constituait néanmoins une étape importante dans le processus de validation de la vocation pastorale des candidats. En 2005, les pasteurs interrogés sur l'avenir des femmes qui suivaient les cours Esdras envisageaient trois options possibles : une accession progressive des femmes au ministère d'ancien ou de responsable de cellule puis éventuellement dans un second temps au pastorat ; une accession différenciée en proposant des ministères spécialisés auprès des femmes et des jeunes de l'église ; enfin une accession sans restriction.

G. Malogne-Fer 2013. « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass*, juin 2013, n° 60(2), p.189-203 (version acceptée par la revue). The final, definitive version of this paper has been published in *Social Compass*, by SAGE Publications Ltd, All rights reserved.

Une crise de leadership au sein des ADD, en 2006, a entraîné la fermeture de l'école biblique suite au départ de son directeur, le missionnaire américain Gary Ellison. La question de l'accès des femmes au pastorat ne semble plus d'actualité. Que sont devenus ces étudiants qui n'ont pas pu finir leur formation diplômante ? Sur sept étudiants, les deux femmes auraient souhaité prendre des responsabilités dans l'assemblée mais constatent qu'elles sont « revenues au point de départ » alors que les collègues masculins qui le souhaitaient sont devenus responsables de cellules :

« Beaucoup ont été voir pasteur [pour lui dire qu'elles avaient reçu l'appel pastoral] oui beaucoup de femmes ont été voir pasteur mais lui quand elles vont le voir pour lui dire ça, lui il les tourne plutôt vers autre chose quoi, c'est plutôt le prêche individuel [le témoignage] vers ton voisin ou ta voisine [...] Voilà... Toutes les femmes qui vont le voir il les dirige dans ce sens-là... mais jamais vers le pupitre... (sourires) je sais pas pourquoi... »^{xi}

La configuration au sein des ADD laisse peu de place aux revendications d'égal accès au pastorat qui sont prises en étau entre deux affirmations contraires : l'égalité des sexes devant Dieu et la relégation au second plan de l'identité sexuée – voire le dépassement de l'identité sexuée (Galates 3 :27-28) – qui rend les conditions d'émergence des femmes en tant que catégorie sociale spécifique (exclue des positions de pouvoir au sein de l'église) particulièrement difficile. L'argumentation qui leur est opposée consiste alors à accepter par principe que des femmes puissent devenir pasteures sans jamais reconnaître en pratique leur vocation. L'individualisme pentecôtiste diffère ainsi sensiblement de celui défini par le féminisme libéral nord-américain ((Mariz et Machado, 1997).

Alors que la rhétorique pentecôtiste insiste sur l'individu comme sujet autonome seul responsable de ses choix et de ses actes, l'analyse du fonctionnement d'une assemblée de Dieu suggère une compréhension de l'organisation ecclésiale davantage structurée par la hiérarchie des sexes que par l'égalité des individus. La difficile articulation entre ces deux valeurs – hiérarchie *versus* égalité – s'explique notamment par une différence entre la rhétorique pentecôtiste d'une part et les pratiques sociales au sein de l'église d'autre part. Cette dissonance peut ainsi se comprendre en termes de niveaux relationnels différents : l'égalité des individus se construit par référence à Dieu (dans le cadre d'une relation verticale personnelle à Dieu) alors que la hiérarchie entre les sexes se donne d'abord à voir dans la répartition horizontale des activités au sein de l'assemblée. Pour autant ces deux niveaux relationnels – l'un vertical l'autre horizontal – ne sont jamais complètement autonomes : ainsi lors des préparatifs des campagnes d'évangélisation les demandes de pardon entre membres d'église visent à assainir les relations sociales afin d'éviter que des « failles relationnelles » puissent devenir des « portes d'entrée » à l'œuvre du diable. De façon comparable, à partir de

G. Malogne-Fer 2013. « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass*, juin 2013, n° 60(2), p.189-203 (version acceptée par la revue). The final, definitive version of this paper has been published in *Social Compass*, by SAGE Publications Ltd, All rights reserved.

L'étude des Urapmin de Papouasie Nouvelle-Guinée, Joel Robbins a montré que le christianisme avait certes joué un rôle déterminant en termes de changement social et culturel en introduisant comme valeur fondamentale l'individualisme (le salut est individuel) au lieu du relationnisme (l'importance primordiale accordée aux relations sociales) (Robbins, 2004). Cet individualisme reste néanmoins limité dans la mesure où le salut individuel dépend de l'état de la congrégation : en d'autres termes le salut individuel reste étroitement associé à une forme de salut relationnel (Robbins, 2002 :202). Surtout, les interactions entre ces deux niveaux relationnels, vertical et horizontal, sont elles mêmes genrées. Lorsque qu'une femme a la conviction d'être appelée à exercer un ministère pastoral, cet appel personnel n'est pas reconnu socialement. Et lorsque qu'un mari se convertit, cette conversion est le résultat de « l'oeuvre Dieu », contribuant par là même à éclipser le travail de mise en relations et de persuasion de l'épouse. En d'autres termes le dispositif organisationnel contribue à créer des individus socialement inégaux, en rendant invisibles à la fois les mécanismes d'accès aux responsabilités (qui avantagent les hommes) et les contributions « informelles » des femmes (notamment par le biais de l'évangélisation familiale).

Conclusion

La perspective de genre permet de montrer que la conversion au pentecôtisme n'emprunte pas toujours les mêmes chemins et n'entraîne pas les mêmes engagements et responsabilités selon le sexe et la situation conjugale des individus. En liant la reconnaissance institutionnelle de la conversion à la régularisation conjugale, la discipline des Assemblées de Dieu de Polynésie française relativise fortement le caractère individuel de la démarche de conversion. Le processus d'individualisation au cœur de la conversion entendu comme une émancipation des structures traditionnelles d'encadrement apparaît plus fortement marqué chez les hommes mariés que chez les femmes. Pour ces dernières, la conversion ne se traduit pas par une autonomisation plus grande à l'égard du conjoint ni par l'exercice de ministères officiels dans l'église. Si donc la conversion s'enracine dans une compréhension d'un individu libre de ses choix et capable de transformer le cours de sa vie, dans la pratique, le sexe du converti oriente sa trajectoire et détermine son statut social au sein de l'assemblée.

Références

Cucchiari, S. (1990) « Between Shame and Sanctification : Patriarchy and Its Transformation in Sicilian Pentecostalism », *American Ethnologist* vol 17 n°4 : 687-707.

G. Malogne-Fer 2013. « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass*, juin 2013, n° 60(2), p.189-203 (version acceptée par la revue). The final, definitive version of this paper has been published in *Social Compass*, by SAGE Publications Ltd, All rights reserved.

Drogus, C. (1997) "Private Power or Public Power: Pentecostalism, Base Communities and Gender, in E. Clearly and H. Stewart-Gambino *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, pp. 55-76. Colorado and Oxford: WestviewPress.

Eriksen, A. (2006) « Expected and unexpected cultural heroes », *Anthropological Theory* vol 6(2) : 227-247.

Fer, Y. (2005) *Pentecôtisme en Polynésie française, l'évangile relationnel*. Genève :Labor et Fides.

Fer, Y. (2009) « Conversions pentecôtistes en Polynésie française : logiques culturelles et déterminants sociaux d'un "choix personnel" » in Y. Fer et G. Malogne-Fer (dirs) *Anthropologie du christianisme en Océanie*, pp. 149-168. Paris :L'Harmattan.

Gallagher, S. et Smith, C. (1999) « Symbolique Traditionalism and Pragmatic Egalitarianism : Contemporary Evangelicals, Families, and Gender », *Gender and Society*, vol 13 n°2 :211-233.

Hefner, Robert W. (1993) « Introduction : World Building and the Rationality of Conversion » in Hefner R.W. (dir.), *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, pp. 3-44. Berkeley :University of California Press.

Hervieu-Léger, D. (2010) « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus » *L'année sociologie* (60) : 41-62.

Levy, R. (1973) *Tahitians. Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago et Londres : University of Chicago Press.

Malogne-Fer, G (2007) *Les femmes dans l'église protestante mâ'ohi. Religion, genre et pouvoir en Polynésie française*. Paris : Karthala.

Martin, B. (2003) The Pncostal Gender Paradox : A Cautionary Tale for the Sociology of Religion in R. Fenn *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, pp. 52-66. Oxford :Blackwell Publishing Ltd

Mariz, C. et Machado M. (1997) "Pentecostalism and Women in Brazil" in E. Clearly and H. Stewart-Gambino *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, pp. 41-54. Colorado and Oxford: WestviewPress.

Maskens, M. (2009) « Identités sexuelles pentecôtistes : féminités et masculinités dans les assemblées bruxelloises », *Autrepart* (49) : 65-82.

Robbins, J. (2004) *Becoming Sinners : Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, University of California Press.

Robbins, J. (2002) « My Wife Can't Break off part of her Belief and Give it to Me = Apocalyptic Interrogations of Christian Individualism Among the Urapmin of Papua New Guinea » *Paideuma*, Wiesbaden (48) : 189-206.

Notes

ⁱ Entretien avec Ravanui à Maatea (Moorea) du 6 juillet 2009.

ⁱⁱ 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 femmes : Le taux d'activité des femmes qui était de 28 % en 1962 est passé à 47 % en 1996 (Institut Statistique de la Polynésie française, *Vahine en chiffres*, 2002 : 39).

ⁱⁱⁱ Au sein de l'EPM, la confirmation du baptême (à l'âge adulte) et le mariage sont deux cérémonies qui ont lieu habituellement en un temps rapproché. Bien qu'il soit désormais possible depuis les années 1960 pour les futurs membres d'église de confirmer leur baptême

sans être marié, les pasteurs, diacres et évangélistes doivent, à de rares exceptions, être mariés pour exercer leur ministère.

^{iv} Parmi la tranche d'âge comprise entre 20 et 39 ans, 48 % des personnes vivant en couple sont en concubinage (source : *Vahine en chiffres*, 2009, Institut de la Statistique de la Polynésie française). La loi de 1999 instaurant le Pacte civil de solidarité (Pacs) n'est pas applicable en Polynésie française.

^v Entretien avec Justine du 21 juillet 2009 à Paopao (Moorea).

^{vi} Entretien avec mama Maïere à Maatea (Moorea) du 24 juin 2009.

^{vii} La consommation d'alcool est significativement plus élevée chez les hommes (46 %) que chez les femmes (16 %) (*Bulletin d'informations sanitaires et épidémiologiques* n°4/97 de novembre 1997)

^{viii} Entretien avec Fabrice à Maatea (Moorea) du 6 juillet 2009.

^{ix} Entretien avec Boris à Paopao (Moorea) du 5 août 2009.

^x L'accès des femmes au sein de l'église protestante historique de Polynésie française a été autorisée en 1995, lors des dernières promotions les femmes représentent plus de la moitié des élèves pasteurs (Malogne-Fer, 2007).

^{xi} Entretien avec Elvina à Tautira (Tahiti), du 28 août 2009.