

Introduction

Ces recherches s'inscrivent dans la continuité d'études entreprises en 1995 à Rapa¹ – île des Australes – axées sur l'originalité du protestantisme polynésien et la façon dont l'Église protestante après deux siècles d'évangélisation est intrinsèquement associée à l'identité polynésienne et partie prenante du « renouveau culturel » initié depuis le milieu des années 1980. Il s'agissait à travers l'analyse des *tuāro'i* – exercice oratoire qui consiste pour les paroissiens à donner leurs interprétations d'un verset selon un ordre précis de prise de parole – de montrer comment la Bible servait à parler de Dieu mais aussi et surtout de la vie paroissiale et communautaire. Les *tuāro'i* présentaient l'avantage de constituer un lieu de visibilité et d'expression particulièrement appréciable, un espace où la communauté rapa, à travers l'enchaînement et la complémentarité des interprétations, se donnait à elle-même une représentation immuable de son histoire et de son identité.

De retour en Polynésie française en septembre 1998, nous avons décidé d'assister aux cultes et aux études bibliques du mardi soir organisés par la paroisse francophone de Papeete. Alors qu'à Rapa, les *tuāro'i* rassemblaient quasiment toute la population de l'île, les études bibliques de la paroisse de Béthel ne concernaient que quelques dizaines de personnes, déjà fortement impliquées dans d'autres activités paroissiales. A Rapa, les réflexions bibliques portaient essentiellement sur l'Ancien Testament et les premiers chapitres de la Genèse, à Béthel les études bibliques parlaient d'œcuménisme, de conversions personnelles, de cures d'âme et de Jésus. Tout semblait différencier ces deux paroisses, jusqu'aux conditions d'accès à la sainte cène : à Rapa, aux cours des *tuāro'i*, nous avons poliment refusé de prendre la sainte cène au motif que « nous ne pouvions pas la prendre » mais devant l'empressement et l'invitation répétée à ne pas faire de « manières » – travers typiquement féminin et occidental – , nous avons compris très vite que l'important n'était pas – dans ce cas précis – d'être baptisée et confirmée mais

1. Fer Yannick et Malogne-Fer Gwendoline, *Tuāro'i, réflexions bibliques à Rapa, conversion et identité*, Papeete, Haere po, 2000.

essentiellement d'être ensemble et donc de partager le pain et le vin. Cette interprétation n'était pas de mise à Béthel, une femme diacre regrettait d'ailleurs que les touristes (notamment américains, plus enclins à fréquenter les temples protestants) soient invités à venir prendre la sainte cène alors que les diacres ne savaient pas s'ils avaient ou non confirmé leur baptême. Ainsi donc l'affaiblissement du contrôle des diacres sur les paroissiens devrait nécessairement s'accompagner d'une capacité plus grande à l'autorégulation individuelle. Mais alors que les règles d'accès à la sainte cène étaient à Rapa relativement claires et connues de tous, en était-il de même à Papeete ?

La comparaison entre Rapa et Papeete ne met pas seulement en évidence l'écart qu'il peut y avoir entre une paroisse en milieu rural, où le protestantisme est quasiment la seule religion de l'île, et une paroisse en milieu urbain et multiconfessionnel. Au-delà des divergences d'interprétations qu'accompagnent des modalités différentes d'organisation paroissiale, ce sont les conditions radicalement différentes d'exercice des ministères diaconal et pastoral selon la mobilité des paroissiens, qui apparaissent au grand jour.

L'idée de nous intéresser aux femmes dans l'Église évangélique de Polynésie française (EPPF) vient initialement de la conjonction de deux constats : premièrement, en tant que femme, nous allions « naturellement » du côté des femmes dans l'Église notamment lorsque l'espace et les activités étaient organisés séparément selon les sexes. La question du sexe du sociologue ou de l'anthropologue mérite d'être soulevée : si nous avons pu parfois manger à la table des hommes, en tant qu'invitée parmi les invités, et faire le constat d'une facilité accrue pour une femme non polynésienne à aller dans des endroits exclusivement masculins, nous avons également fait l'expérience inverse, celle de ne pas pouvoir aller pêcher avec un homme pour apprendre les techniques de pêche : le pêcheur se transforma ce jour-là en guide touristique (Rurutu, en 1993). L'origine étrangère n'efface pas entièrement la frontière entre les sexes, elle peut au contraire être source de gêne supplémentaire lorsqu'une femme (étrangère) rencontre seule un homme (polynésien). Laure-Hina Grépin, qui a travaillé sur l'adolescence masculine aux Tuamotu, décrit bien l'ambiguïté de cette démarche et le caractère inconfortable de la situation².

2. Rappelant les propos de l'anthropologue américain Robert Levy qui « lance un appel à la communauté scientifique féminine pour approfondir le thème des pensées féminines polynésiennes », Laure-Hina Grépin écrit en introduction de son mémoire de DEA : « On voudrait ici lancer le pari inverse, et soutenir que d'étudier les individus appartenant au genre opposé est non seulement possible mais heuristique. L'étude menée dans notre troisième partie sur les adolescents masculins vient de la relation construite à

Le second constat est la présence numériquement plus forte des femmes aux cultes, à la chorale, aux études bibliques, bref à l'ensemble des activités paroissiales à l'exception notable de lieux et fonctions particuliers, exclusivement ou majoritairement occupés par des hommes. Le point de départ était donc pragmatique et directement lié à la façon dont nous construisions notre objet d'étude à partir des conditions pratiques de faisabilité. Très vite l'angle d'approche initial, rendre compte de la présence des femmes et du point de vue des femmes dans l'Église, s'est transformé : en juin 2000, à la lecture du *Ve'a porotetani*, journal mensuel bilingue de l'EPPF, nous apprenions que l'Église protestante avait autorisé les femmes à devenir pasteures depuis 1995. En reprenant la comparaison entre les paroisses de Rapa et de Béthel, il nous semblait, en regroupant nos premières impressions, que les femmes avaient quelque chose à voir avec les transformations de compréhension et d'exercice des ministères ecclésiaux. Nous avons donc placé au centre de nos recherches l'analyse des relations entre les hommes et les femmes – et de leur reconfiguration – au sein du cadre paroissial dans une perspective de transformation des ministères ecclésiaux et de l'institution religieuse.

Nous nous proposons, après un rapide tour d'horizon des enquêtes effectuées en Polynésie française en lien direct avec notre objet d'études, d'expliquer la méthode retenue et de préciser l'usage des termes genre – et/ou sexe – et institution.

Il n'existe pas d'études sociologiques ou anthropologiques contemporaines traitant en Polynésie française des relations entre les hommes et les femmes au sein des paroisses protestantes. Les études, essentiellement menées par des anthropologues américaines, axées sur les « *gender studies* » ou « *women's studies* », ont largement laissé de côté, exception faite parfois des chapitres historiques introductifs, la paroisse comme objet d'étude pour au moins deux raisons. La première n'est pas propre aux anthropologues travaillant sur les études de genre, mais au regard anthropologique qui, à la recherche de l'altérité radicale, refuse d'avoir fait un si long voyage pour se retrouver à écouter des lectures bibliques ou des chants religieux. Monique Judy-Ballini rappelle très justement que :

L'idée que les religions actuelles d'Océanie puissent être vues comme l'expression d'une domination imposée de l'extérieur, voire d'une

partir de leur perception sexuée de la chercheuse, des quiproquos et des contradictions qui en découlent» (Grépin Laure-Hina, *Tikehau. Des paradoxes sociaux autour de l'adolescence masculine contemporaine dans un atoll de Polynésie française*, Marseille, École des hautes études en sciences sociales, mémoire de DEA, 1995, p. 4).

aliénation, semble ainsi continuer à connaître une certaine fortune dans l'ethnologie océanienne (...). Parler de « colonisation de l'esprit » à propos de la missionarisation en Océanie relève ainsi d'une idéologie opposant de l'authentique endogène à quelque chose venant d'ailleurs et qui, en raison même de sa nature exogène, exercerait un effet falsificateur – acculturant, aliénant. (...) Ce point de vue, porté par une mythologie sous-jacente du pur et de l'impur, relève d'une ambition pour le moins problématique : celle de discerner, à l'intérieur d'une culture, ce qui lui serait propre de ce qui ne le lui serait pas³.

Si les anthropologues ont plutôt tendance à étudier les religions sous l'angle d'une dynamique forcément aliénante et colonisatrice, les sociologues des religions sont plus enclins à prendre en compte les questions d'égalité entre les hommes et les femmes au sein des différentes religions⁴. Si la question est désormais débattue, c'est pour deux raisons essentielles qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre. D'une part, s'interroger en termes de relations hommes/femmes permet d'adopter un nouveau regard sur une réalité déjà observée. Nombre d'auteurs intègrent les questions des relations et de l'égalité entre les hommes et les femmes dans la continuité de recherches antérieures. D'autre part, les études de sociologie des religions s'intéressent désormais aux relations hommes/femmes parce que ces relations et la place des femmes sont elles-mêmes en train de changer et ouvrent de ce fait de nouveaux terrains de recherche : c'est le cas notamment des Églises protestantes aux États-Unis qui sont de plus en plus nombreuses à

3. Jeudy-Ballini Monique, « Le christianisme revisité ou : le meilleur de la tradition », in Hamelin Christine et Wittersheim Éric, *La tradition et l'État*, Paris, L'Harmattan (Cahiers du Pacifique Sud Contemporain n° 2), 2002, p. 59-60.

Ce sont d'ailleurs les mêmes mécanismes de sélection qui permettent d'expliquer pourquoi les études anthropologiques ont laissé de côté la ville de Papeete pour s'intéresser prioritairement aux îles dites « éloignées ». Christine Jourdan souligne à ce sujet que le peu d'études anthropologiques consacrées aux recompositions des relations sociales en milieu urbain dans le Pacifique provient de difficultés méthodologiques liées à l'absence d'entités nettement circonscrites, mais surtout au contexte historique de développement de l'anthropologie qui « met l'accent sur l'exotique, le primitif, l'authentique, et si possible, l'inconnu » (Jourdan Christine, « Créolisation, urbanisation et identité aux îles Salomon », *Journal de la Société des Océanistes*, n° 99, 1994, p. 177-179).

4. En 1996, deux numéros thématiques attestent de l'actualité des débats : la revue *Archives de sciences sociales des religions* pose en titre la question suivante : « La religion : "frein à l'égalité hommes/femmes ?" » ; la revue *Social Compass* publie la même année un numéro intitulé : « The Emergence of a Feminist Sociology of Religion ». Trois ans auparavant, la revue *Sociology of Religion* publiait un numéro « Religion and Gender ».

accepter des femmes pasteures⁵. Aux États-Unis, la forte féminisation du clergé dans les Églises protestantes est susceptible d'intéresser non seulement les sociologues des religions mais aussi certaines sociologues féministes, venues « par hasard » en sociologie des religions. En France, où les différents mouvements féministes sont le plus souvent d'inspiration laïque, ce type de démarche est plus rare. Auteure de l'article « religion » dans le dictionnaire critique du féminisme, Maria José Rosado Nunes résume la perspective d'ensemble des travaux centrés sur « genre et religion » en insistant sur la nécessité d'une approche qui doit être à la fois dynamique et empirique.

Les croyances, les pratiques et les représentations religieuses agissent sur la réalité, soit en renforçant les structures sociales, soit en les modifiant. Comprendre les religions comme des espaces, complexes et porteurs de contradictions, de production, reproduction et de transformation des rapports sociaux, dans tous les domaines, ceux du culte, des symboles et du savoir, et pas seulement celui de l'organisation, est un enjeu théorique. (...) Cette prise de position théorique et méthodologique suppose une approche dynamique des religions et des rapports des femmes aux religions. L'observation empirique montre alors qu'elles [les religions] ne fonctionnent pas toujours et dans toutes les sociétés comme des forces conservatrices confortant la subordination des femmes. Dans certaines circonstances, elles fonctionnent comme des forces novatrices, comme un catalyseur des changements sociaux et politiques⁶.

Ce rapide tour d'horizon permet de préciser notre angle d'approche et la méthode retenue.

La méthode retenue est celle des entretiens individuels semi-directifs, auxquels il convient d'ajouter des documents écrits (archives de l'Église, mémoires des élèves pasteurs, articles de journaux notamment le mensuel de l'Église, questionnaires adressés aux diacres⁷) et l'observation directe de cultes, études bibliques, manifestations diverses (*tuāro'i*, rencontres paroissiales, collectes, kermesses etc.). Les études quantitatives de l'Institut de la statistique de Polynésie française ont également permis de mesurer la rapidité des transformations socio-économiques et d'établir des comparaisons précises – entre les hommes et les femmes – en matière

5. Le pourcentage de femmes pasteures dans les années 1990 est de 19 % dans l'Église presbytérienne, de 25 % dans l'Église unie en Christ et de 30 % pour l'Église « Unitarian Universalist » (Hartford Institute for Religion Research : http://hrr.hartsem.edu/research/quick_question3.html)

6. Rosado Nunes Maria José, « Religions », in Hirata Helena, Laborie Françoise *et al.* (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, 2000, p. 177-181.

7. 42 diacres de Tahiti et des îles Australes ont retourné le questionnaire rempli.

notamment d'accès à l'école et à l'emploi. Les entretiens ont été effectués entre octobre 2000 et août 2002 auprès de Polynésiens protestants et pour nombre d'entre-eux exerçant de façon directe ou indirecte un des trois ministères reconnus par l'Église : pasteur, diacre et évangéliste⁸. La méthode des entretiens individuels a été retenue pour au moins deux raisons, la première était d'ordre pratique et déontologique : organiser des entretiens avait l'avantage de présenter clairement notre démarche et de nous assurer de la disponibilité de nos interlocuteurs. La seconde raison de privilégier les entretiens est directement liée à l'attention portée à la compréhension que les acteurs ont des modes de fonctionnement paroissiaux et des changements sociaux et culturels⁹.

Alors que l'étude des *tuāro'i* mettait en évidence une forte cohésion sociale à travers l'enchaînement et la complémentarité des interprétations, le but était désormais de mettre l'accent sur la compréhension personnelle des acteurs et interroger ces derniers sur leurs rapports à l'institution religieuse. En privilégiant les entretiens avec des personnes ayant un ministère au sein de l'Église, nous n'avons pas rencontré des individus isolés (pour autant qu'ils existent), mais des personnes qui du fait de leurs fonctions incarnent, à des degrés divers et selon des modalités d'exercice différentes, l'institution religieuse.

Recueillir les avis ne relève pas que du registre du « discours », un discours qui serait déconnecté de la réalité parce que les interlocuteurs répondraient ce qu'ils croient être la « bonne réponse » – un point de vue qui dénote une certaine forme d'ethnocentrisme. La parole est aussi une action – elle peut blesser, exhorter, consoler – et les pasteurs sont socialement reconnus dans le maniement de la parole performative. Il apparaît néanmoins que les opinions, selon qu'elles sont favorables ou opposées à une décision de l'Église, ne s'expriment pas toujours de la même façon : les partisans sont dans l'ensemble plus bavards, le refus ou l'incompréhension s'expriment aussi par le silence, nous avons essayé d'en tenir compte. Un autre argument plus sérieux consiste à rappeler que lors des entretiens, les personnes auraient tendance à confondre

8. Un équilibre relatif a été respecté entre les hommes et les femmes (60 hommes et 80 femmes) ; de même avons nous essayé de tenir compte de la diversité géographique de la Polynésie française en évitant autant que possible de focaliser toute notre attention sur Tahiti et la zone urbaine. La plupart des entretiens ont été, en accord avec les personnes rencontrées, enregistrés sur magnétophone puis retranscrits intégralement. Afin de préserver l'anonymat de ces personnes, les prénoms ont été modifiés.

9. Max Weber fait précisément de la compréhension un moment essentiel de l'explication sociologique et définit la sociologie comme « une science qui se propose de comprendre par interprétation [*deutend verstehen*] l'activité sociale et par là d'expliquer causalement [*ursächlich erklären*] son déroulement et ses effets » (Weber Max, *Economie et société/1, Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, 1995, p. 28).

explication et justification, à trouver rétrospectivement des « bonnes raisons » à leurs actions en transformant les conséquences de leurs actions en intentions premières¹⁰. C'est pour éviter cet écueil qu'Albert Piette propose d'observer « l'activité religieuse en train de se faire » en suivant prêtre et fidèles au cours des réunions et déplacements quotidiens, en mettant en évidence leurs hésitations, leurs doutes et leurs incohérences. L'accession des femmes au sacerdoce constitue précisément un bon exemple d'« activité religieuse en train de se faire » : que cette accession soit récente pourrait d'ailleurs laisser un goût d'inachevé. Il ne s'agissait pas pour nous de faire un « bilan » de l'application d'une décision synodale mais de saisir l'occasion de ce qui apparaît tout à la fois comme une revendication légitime des femmes et une transformation radicale des modes de fonctionnement paroissiaux pour interroger les personnes directement concernées et dépasser le stade de l'évidence déclinée sur le registre particulièrement peu heuristique : « C'est comme ça parce qu'on a toujours fait comme ça ».

Il nous reste à préciser deux points importants de notre terminologie. Le premier, c'est l'usage des termes genre/sexe qui est discuté abondamment depuis quelques années. Le terme de « genre » serait pour certain(e)s trop élégant et, utilisé à tout bout de champ, ne signifierait plus grand-chose. Au pire, cet usage répété aboutirait à une « biologisation » du sexe, en d'autres termes à trop vouloir insister sur le caractère construit du genre, cet usage répété aurait pour conséquence d'enterrer le caractère non construit c'est-à-dire fixé des sexes¹¹. Cette critique n'est pas réservée à l'usage du terme « genre », et renvoie à la difficulté des chercheurs qui, parfois, « reculent devant la perspective de proposer la moindre généralisation à propos des femmes ou du genre, par peur de se voir taxé d'« essentialistes » »¹².

Le terme de genre reste, dans le cadre de notre étude, le plus approprié. Nicole-Claude Mathieu rappelle qu'« on oppose généralement le sexe comme ce qui relève du biologique et le genre (*gender* en anglais)

10. Piette Albert, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, éditions Métailié, 1999, p. 260-261.

11. L'usage du terme de genre, notamment – à travers la lecture des études anthropologiques des *māhū*, hommes polynésiens efféminés –, n'échappe pas à la critique : en accordant aux hommes, et aux hommes seuls, la capacité d'opter pour le genre opposé au sexe, les analyses contribuent implicitement à conforter la hiérarchie des sexes et des genres : même en matière de « transgenre », les hommes gardent le monopole du passage de la frontière des sexes. Cf. 2^e partie chapitre 6.

12. Mossuz-Lavau Janine et de Kervasdoué Anne, *Les femmes ne sont pas des hommes comme les autres*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 273.

comme ce qui relève du social »¹³. Les deux termes sont en définitive relativement proches : les genres féminin et masculin se définissent par rapport à ce que la société attend d'une personne de sexe féminin ou masculin. En revanche, utiliser la notion de sexe sous-entend une bicatégorisation exclusive : on est une femme ou un homme, on n'est pas les deux en même temps. Utiliser le terme de genre plutôt que celui de sexe, c'est aussi refuser de réduire l'identité d'une personne à son sexe anatomique.

L'utilisation du concept de genre se justifie pour au moins trois raisons – qui sont autant d'occasions d'en préciser le sens :

1) Historiquement le terme de genre a été utilisé aux Etats-Unis, notamment en sociologie et en anthropologie, pour remettre en cause l'opposition « nature/culture » qui recoupe largement l'opposition « femmes/hommes »¹⁴. Parler d'identité de genre plutôt que d'identité sexuée a l'avantage de faire réfléchir à la compréhension des relations entre les hommes et les femmes et à leur construction historique et sociale. L. H. Grépin note très justement que « la théorie polynésienne de la personne, loin d'être essentialiste, relève du contexte dans lequel s'inscrit la relation »¹⁵. Cette approche relationnelle signifie d'une part que le genre ne sera donc pas utilisé ici comme synonyme de « femme », il suggère au contraire que « l'information au sujet des femmes est nécessairement information sur les hommes, que l'un implique l'étude de l'autre. Cet usage insiste sur le fait que le monde des femmes fait partie du monde des hommes »¹⁶. D'autre part, cette approche relationnelle placera au cœur de notre étude les relations conjugales et parentales qui sont fréquemment mobilisées pour comprendre les relations sociales et les relations à Dieu.

2) Le terme de genre est également associé à celui de pouvoir. L'historienne Joan W. Scott en propose en 1986 la définition suivante : « Le genre est un élément constitutif des rapports sociaux fondé sur des différences perçues entre les sexes, et le genre est une façon première de signifier des rapports de pouvoir »¹⁷. A un premier niveau de

13. Mathieu Nicole-Claude, « Sexe et genre », in Hirata Helena, Laborie Françoise *et al.* (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, 2000, p. 191.

14. Fassin Eric, « Le genre aux États-Unis », in Bard Christine, Baudelot Christian et Mossuz-Lavau Janine (dir.), *Quand les femmes s'en mêlent, genre et pouvoir*, 2004, p. 25-26.

15. L.-H. Grépin note également que les « substances n'interviennent pas dans le cadre de la définition des identités de genre, l'impureté féminine n'est pas telle que l'acte sexuel soit par essence dangereux pour les hommes » (Grépin, 2001, p. 214-215).

16. Scott Joan W., « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les cahiers du GRIF, Le genre de l'histoire*, Paris, éditions Tierce, n° 37-38, 1988, p. 129.

17. Scott, 1988, p. 125-153.

compréhension, le genre renvoie aux termes « féminin »/« masculin », à un second niveau de compréhension, le genre n'est plus le sexe social, il est un concept : celui de la « différence des sexes ». Le terme de genre permet d'appréhender l'accession des femmes au pastorat comme un enjeu de pouvoir ; il est également l'occasion d'interroger ce qu'il y avait de « masculin » dans l'exercice du ministère pastoral. La frontière masculin/féminin n'est pas fixée une fois pour toutes et se recompose au fur et à mesure des transformations des fonctions ecclésiastiques.

3) Enfin, le terme anglais « *gender* » renvoie à celui d'« engendrement » et permet de souligner l'imbrication étroite entre les clivages de sexe/genre et les clivages entre les générations. L'imbrication ne joue pas toujours de la même manière selon le genre et les hommes ont une capacité plus grande à « se faire vieux », à s'appropriier les « vieilles » interprétations bibliques, celles qui permettent d'incarner la tradition et l'institution religieuse.

Le second point de terminologie concerne le terme d'institution religieuse. En utilisant ce terme, nous entendons mettre l'accent sur trois caractéristiques de l'Église évangélique : elle est un lieu de socialisation, un lieu de pouvoir et un lieu de transmission¹⁸.

L'Église protestante *mā'ohi*, appelée officiellement Église évangélique de Polynésie française de 1963 à 2004, est née des missions anglaise puis française. Les premiers missionnaires anglais de la London Missionary Society débarquent en 1797, faisant de l'île de Tahiti la première île évangélisée de tout le Pacifique. L'Église évangélique est une Église protestante de type réformé, elle est membre de l'alliance réformée mondiale et du Conseil œcuménique des Églises et la liturgie officielle est une traduction de celle de l'Église réformée de France. Le terme « évangélique » est directement lié à l'histoire des missions et rappelle que l'Église est issue de la Société des missions évangéliques de Paris qui, à partir de 1863, a pris la relève de la mission anglaise. C'est donc en souvenir des missionnaires – venant d'Églises d'orientations théologiques différentes – que le terme a été conservé jusqu'en 2004. Le terme évangélique n'est donc pas utilisé dans le sens anglo-saxon d'*evangelical* ou de *born again* qui correspond, en reprenant la définition de Sébastien Fath, à une orientation caractérisée par les traits suivants : la conversion individuelle (« *born gain* » ou « né de nouveau »), le biblicisme, l'engagement militant et le thème majeur de la croix¹⁹. Mais l'orientation « *evangelical* » se retrouve néanmoins à l'intérieur de l'Église évangélique de Polynésie française, rappelant ainsi la diversité des

18. Dubet François, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002, p. 21-23.

19. Fath Sébastien, *Du ghetto au réseau : le protestantisme évangélique en France 1800-2005*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 21-46.

orientations théologiques des missionnaires de la Société des missions évangéliques de Paris²⁰.

C'est cette diversité qui nous semble essentielle pour comprendre en quoi la théologie n'est pas fixée une fois pour toutes – et peut de ce fait intéresser aussi le sociologue : elle est mobilisée aussi bien par les anciens que par les femmes au sein des paroisses protestantes ou par les pasteurs prônant un renouveau théologique ; tous en appellent à un retour aux fondements du protestantisme tel qu'il a été enseigné par les missionnaires, c'est-à-dire à l'« autorité légitimatrice d'une tradition »²¹, mais tous n'ont pas les mêmes capacités ni la même légitimité à le faire.

En prenant comme fil conducteur les transformations des relations entre les hommes et les femmes en lien avec une reconfiguration des formes d'autorité conjugale et paroissiale, nous suivrons un plan en trois parties.

La première partie traitera prioritairement de la façon dont les hommes et les femmes se sont organisés historiquement et traditionnellement au sein de la paroisse : avant que les femmes puissent devenir diacres ou pasteures, l'Église évangélique a été et reste un lieu de socialisation particulièrement apprécié des femmes.

La seconde partie analysera les fondements de la décision synodale de 1995 autorisant les femmes à devenir pasteures, les parcours des femmes pasteures et diacres, et la nécessaire redéfinition des formes d'autorité conjugale, qui ne peuvent plus servir à penser et légitimer le fonctionnement paroissial.

Il s'agira enfin, dans une troisième partie, de montrer comment la féminisation des corps pastoral et diaconal s'accompagne d'une transformation des modes d'exercice des ministères ecclésiastiques et du fonctionnement institutionnel. Cependant, l'accès des femmes au ministère pastoral reste en profond décalage avec la vie quotidienne paroissiale et entre en tension avec l'orientation théologique dominante au sein de l'Église. Le débat en termes d'égalité/différence entre les hommes et les femmes est reformulé et comme absorbé par une question beaucoup plus profonde qui traverse la société polynésienne : celle de la transmission de son « identité » et de son « authenticité ».

20. L'historien Jean-François Zorn souligne que la Société des missions évangéliques de Paris « se situe clairement du côté de la théologie du Réveil » (Zorn Jean-François, *La missiologie. Émergence d'une discipline théologique*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 13).

21. Hervieu-Léger Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 119.