

# Le pentecôtisme en Polynésie française : innovations religieuses et dynamiques du changement socioculturel

par

Yannick FER\*

---

## RÉSUMÉ

*Alors que l'expansion du christianisme en Océanie – en particulier la « seconde vague » d'Églises de professants militants qui viennent contester des Églises anciennes devenues « traditionnelles » – est encore fréquemment analysée en termes de « contact fatal » ou d'acculturation, l'histoire du pentecôtisme en Polynésie française met à jour des dynamiques bien plus complexes et ambivalentes. D'abord perçu comme une religion étrangère (ou « secte », fa'aro'e'ē) du fait de son implantation au sein de la communauté chinoise, il a en effet donné naissance à une Église transculturelle – les assemblées de Dieu de Polynésie française – qui apparaît moins comme un facteur d'occidentalisation que comme un révélateur de dynamiques socioculturelles ni tout à fait « exogènes », ni exclusivement « endogènes » : pluralisation des identités, autonomisation tendancielle des individus vis-à-vis des obligations familiales et communautaires. Certains courants du pentecôtisme, porteurs d'un credo plus libéral que les assemblées de Dieu, se sont même engagés dans des formes de militantisme culturel mā'ohi, s'inscrivant ainsi dans un processus plus vaste qui fait glisser l'identité culturelle du registre de l'héritage obligé à celui de la réappropriation volontaire.*

**MOTS-CLÉS :** pentecôtisme, identité, changement culturel, Polynésie française.

## ABSTRACT

*Whereas the expansion of Christianity in Oceania – especially the «second wave» of professing militants' Churches who contest the old Churches which became «traditional» – is still often analysed in terms of «deadly contact» or acculturation, the story of Pentecostalism in French Polynesia brings to light far more complex and ambivalent dynamics. First seen as a foreign religion (or «sect», fa'aro'e'ē) owing to its presence in the Chinese community, it has in fact given birth to a cross-cultural Church – the God assemblies of French Polynesia – which appears less as a factor of westernisation than as an enlightener of socio-cultural dynamics, neither totally «exogenous», nor exclusively «endogenous»: the development of a pluralising of identities a tendency for individuals to become autonomous from family and community obligations. Some movements of Pentecostalism, carrying a more liberal Creed than the one of God assemblies, even joined some forms of mā'ohi cultural militancy, thus getting enrolled in a wider process which makes the cultural identity slip from the compulsory heritage area to the one of voluntary re-appropriation.*

**KEYWORDS:** pentecostalism, identity, cultural change, French Polynesia.

---

\* Sociologue, UMR CNRS-EHESS 8034, Centre d'étude interdisciplinaire du fait religieux (CEIFR), yfer@ehess.fr

Il existe, pour rendre compte à moindres frais des évolutions contemporaines de la Polynésie française, un schéma explicatif si simple et « évident » qu'il échappe trop souvent aux questionnements critiques. Il consiste à mesurer les réactions polynésiennes face à des changements toujours impulsés par les puissances occidentales, dans les domaines politiques, économiques ou culturels, sur une échelle qui comprend essentiellement trois degrés : résistance, adaptation, disparition. Explicitement ou non, ce schéma repose sur une opposition ontologique entre un principe de permanence endogène – qui définit l'identité polynésienne, comprise comme une identité « traditionnelle » – et une dynamique de changement toujours exogène (« la modernité »). Il incline notamment à disqualifier, comme inauthentiques, les réaffirmations militantes de l'identité culturelle *mā'ohi*, parce qu'elles passent – assez inévitablement – par un travail d'actualisation (ou réinvention) de la tradition qui peut aller jusqu'à intégrer des éléments jugés extérieurs : le christianisme, par exemple. Ainsi, notent Christine Hamelin et Éric Wittersheim, l'histoire récente du Pacifique insulaire serait avant tout celle « d'une acculturation irréversible et d'une dérive vers la « modernité » perçues uniquement sur le thème de la perte, de l'appauvrissement » (Hamelin et Wittersheim, 2002 : 15).

Ce type d'approche, souligne Monique Jeudy-Ballini (à partir du terrain mélanésien), continue « de connaître une certaine fortune dans l'ethnologie océanienne », tout spécialement lorsque celle-ci est confrontée à l'expansion du christianisme :

« Ainsi les rôles paraissent bien distribués, entre ceux, missionnaires ou Blancs de façon générale, dont l'action tiendrait toujours lieu de référence déterminante – positive ou négative – et donnerait son impulsion à l'action des autres ; et ces autres, les Mélanésiens, dont les agissements deviendraient surtout significatifs en tant que réponse, que celle-ci se décline comme imitation, subversion ou résistance. Suivant ce point de vue, les idéologies autochtones n'auraient principalement de sens que dans leur rapport à une orthodoxie étrangère toute puissante, comme si, en l'occurrence, la religion occidentale représentait un critère décisif pour mesurer la capacité des cultures mélanésiennes à défendre leur pureté. [...]. Pour user d'une métaphore triviale, c'est comme si le contact avec le christianisme occidental, à l'instar de la "colonisation" d'un organisme sain par un agent pathogène, induisait une cancérisation de la société locale. » (Jeudy-Ballini, 2002 : 60)

Toutefois, le christianisme diffusé au XIX<sup>e</sup> siècle par les missions des Églises européennes his-

toriques étant devenu, dans bien des îles du Pacifique, un des piliers de l'identité traditionnelle telle qu'elle est aujourd'hui définie par les populations elles-mêmes (Tcherkézoff, 1997 : 335 sq. ; Fer et Malogne-Fer, 2000), la logique du « contact fatal » tend dorénavant à se reporter sur la seconde vague du christianisme en Océanie :

« Manfred Ernst, for instance concludes his invaluable survey of the new religious movements by invoking (without a trace of historical awareness or irony) an updated version of the "fatal contact" thesis that was applied not that long ago to the missionary ancestors of the very churches he supports. The new religious groups, he writes, promote "a form of Christianity particular to the US. There is nothing Pacific, local, or contextual in this..." (Ernst 1994:285). Focused on the individual, the newcomers promote a theology that is "oppressive and paternalistic" and that "has nothing to offer for the variety of social, economic and political problems in the present or future" (*ibid.*:287). » (Barker, 2001 : 106)

Le pentecôtisme est un de ces nouveaux mouvements religieux nés à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle de l'effervescence revivaliste nord-américaine et aujourd'hui durablement implanté dans l'ensemble des îles du Pacifique. En Polynésie française, où il n'est apparu que récemment – au cours des années 1960 – il a d'abord été perçu par l'Église protestante historique, l'Église évangélique de Polynésie française (EPPF), comme une dérive charismatique étrangère à la fois à l'identité polynésienne et au protestantisme, non à cause de sa filiation nord-américaine, mais parce qu'il s'est implanté au sein de la communauté protestante chinoise. Mais ce « protestantisme à la chinoise » a donné naissance à une Église transculturelle, les assemblées de Dieu de Polynésie française, dont l'essor traduit moins l'emprise de la mondialisation sur les micro-sociétés insulaires que l'inadéquation croissante des institutions religieuses classiques face à l'autonomisation tendancielle des individus polynésiens. Au-delà de l'opposition réductrice entre dynamiques exogènes et endogènes, le pentecôtisme s'inscrit donc dans un mouvement de reconfiguration des identités contemporaines en Polynésie française, identités dont on hérite moins facilement et que l'on choisit de plus en plus. À travers un réseau d'organisations désormais très divers, il accueille tout à la fois la protestation individuelle d'anciens fidèles de l'EPPF contre une vision ethnique de la société polynésienne et des militants recherchant les voies d'un Réveil *mā'ohi* chrétien.

## Le pentecôtisme, un « protestantisme à la chinoise »

Restée longtemps à l'écart des Églises chrétiennes, la communauté chinoise de Polynésie française – composée en majorité de Hakkas<sup>1</sup> – s'en rapproche durant l'entre-deux-guerres avec l'entrée progressive de ses enfants dans les écoles confessionnelles, protestantes (l'école Viénot) et, surtout, catholiques : en 1951, celles-ci rassemblaient 53 % des mille trois cent vingt et un élèves chinois (Coppénath, 1967 : 99). Issus le plus souvent de familles commerçantes modestes, les élèves de l'école Viénot intègrent, par le biais de l'école du dimanche (obligatoire), la paroisse francophone de Béthel, à Papeete. En 1946, un groupe exclusivement chinois y est constitué, qui compte une cinquantaine d'élèves, encadrés par des moniteurs chinois. En 1962, une note du pasteur de Béthel justifie ainsi la séparation des enfants chinois et tahitiens :

« On s'est souvent posé la question de savoir s'il valait mieux réunir les enfants chinois aux Tahitiens. Une question de place en a toujours été l'obstacle majeur. Mais aussi la séparation permet un bien meilleur contrôle des enfants chinois. Il apparaît donc souhaitable que les enfants chinois continuent à se grouper dans leur propre école du dimanche. Ils s'unissent aux Tahitiens à l'occasion de grandes fêtes : Noël les années précédentes à 1961, offrandes, examen des écoles du dimanche. » (EEPF, 1962)

Cette petite communauté reçoit, en 1961, la visite du pasteur Leland Wang, président d'une mission baptiste et revivaliste, *the Chinese Foreign Missionary Union* (CFMU), qui anime des réunions d'évangélisation, avec un certain succès puisqu'il suscite cinquante décisions de baptêmes. En juillet-août 1962, le pasteur Hong Sit, évangéliste baptiste charismatique qui collabore à la CFMU, poursuit l'œuvre missionnaire initiée par son beau-père. Les réunions qu'il organise touchent bien au-delà des seules familles liées à la paroisse de Béthel, elles sont marquées par des manifestations charismatiques inédites – parler en langues, guérisons – et suivies de baptêmes célébrés par immersion dans une rivière, sur la côte Ouest de Tahiti. Dès la première semaine, soixante-douze personnes se font baptiser, cent cinquante-quatre baptêmes ont

lieu durant les deux mois que dure la mission. Les cultes qui se tiennent le dimanche soir au temple de Béthel attirent une foule importante : ce « Réveil chinois » signe l'acte de naissance d'une communauté protestante hakka, convaincue de la justesse du message évangélique par les manifestations spectaculaires de l'efficacité divine, ici et maintenant.

La tendance charismatique du protestantisme entretient avec la culture chinoise quelques affinités particulières. Tout d'abord, l'expérimentation personnelle des « miracles » opérés par l'action divine répond assez exactement aux critères traditionnels de validation des connaissances, si l'on en croit Joseph Spae :

« Les Chinois – écrit-il – disent que l'expérience, c'est-à-dire la sagesse [...] est plus valable que l'intelligence. On ne connaît de façon salvifique que ce que l'on a expérimenté. » (Spae, 1984 : 20)

En outre, les exigences d'orthopraxie de ce protestantisme intransigeant qui entend régénérer les vies des chrétiens « nés de nouveau » semblent avoir pour effet, aux yeux des croyants hakkas, de les placer durablement hors de portée du mal(heur). Cette orthodoxie « vérifiée » permet donc d'envisager la rupture douloureuse (et pour beaucoup, impensable) avec des esprits ancestraux dont on dit désormais qu'ils « ne peuvent rien pour nous » parce qu'ils sont « réellement morts ». Autrement dit, la familiarité culturelle avec les esprits prédispose les croyants à voir dans le Dieu du protestantisme charismatique le plus puissant des esprits.

Ce mouvement de conversion collective qui, dans un premier temps, ne touche que la communauté hakka, apparaît comme l'expression, au sein du champ chrétien polynésien, d'une irréductible spécificité culturelle : un christianisme étranger pour des étrangers. Les responsables de l'Église protestante historique s'en inquiètent, le pasteur de Béthel évoque la « grande incertitude » qui règne dans l'esprit de ces protestants chinois et souligne la nécessité, pour l'EEPF naissante (elle acquiert son autonomie en 1963) :

« d'affirmer son unité dans un pays qui se diversifie de plus en plus quant aux races, aux confessions religieuses, aux nationalités et aux classes sociales. »<sup>2</sup>

1. Originaires du sud-est de la Chine où ils ont longtemps été considérés comme des « étrangers » du fait de leur migration relativement tardive dans ces régions, les Hakkas sont aujourd'hui reconnus comme un groupe ethnique au sein de la nationalité han chinoise (Lutz et Lutz, 1998 : 3). Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, les Hakkas ont été nombreux à émigrer : les communautés expatriées sont estimées à près de la moitié de la population hakka mondiale – 56 millions en 1987, selon Jessie et Rolland Lutz. (1998 : 3). Cette dispersion géographique a donné naissance à des associations internationales autour desquelles s'est cristallisé, au cours du XX<sup>e</sup> siècle, un mouvement d'affirmation et de revalorisation de l'identité culturelle hakka, également perceptible en Polynésie française. La langue hakka y occupe une place centrale (Ly, 1996).

2. Lettre du pasteur Jean Adnet à la mission de Bâle, 7 janvier 1963 (archives de l'EEPF, Papeete).

L'EEPF s'efforce donc de maintenir la communauté des convertis chinois dans le giron de l'Église, en réorientant ses pratiques et ses croyances vers un protestantisme plus classique. Le pasteur Bach, ancien missionnaire en Chine, envoyé à Tahiti en décembre 1963 par la mission de Bâle, est chargé de cette tâche délicate, mais il meurt un an plus tard dans un accident de la circulation.

En 1967, les malentendus accumulés entre les convertis hakkas et les dirigeants de l'EEPF aboutissent à la création d'une Église chinoise indépendante, l'Église Alléluia, qui devient du même coup, pour la plupart des protestants polynésiens – et pour de longues années –, l'archétype de la « secte », notion exprimée en tahitien par le terme *fa'aro'e'e* : littéralement, une « croyance étrangère » :

« C'est la religion et il y a une autre, explique un fidèle de l'EEPF. Il y a la religion, s'il y a une autre, c'est une secte, tout ce qui est contre le protestant. 'E'e, c'est une autre que la vraie, étrangers. » (Entretien du 6 novembre 2001 à Pirae)

Or, à y regarder de plus près, le « Réveil chinois » traduisait moins la permanence d'une pluralité ethnico-culturelle (une communauté chinoise refusant toute intégration, sociale ou religieuse) que l'émergence d'une pluralité théologique au sein d'un protestantisme polynésien qui – contrairement au protestantisme occidental – ignorait jusque-là<sup>3</sup>. Il s'inscrivait de surcroît dans un mouvement plus large, conduisant la communauté chinoise non à la sécession mais au contraire à un approfondissement rapide de son intégration à la société polynésienne, lié à la fermeture des écoles chinoises et à la mise en œuvre d'un processus de naturalisation<sup>4</sup>. Ainsi, lors du recensement de 1962, 45 % des Chinois se disaient « sans religion » (et 2 % déclaraient « le culte des ancêtres » comme religion). Vingt ans plus tard, près de 60 % des personnes se déclarant « chinoises » sont catholiques et environ 20 % protestantes<sup>5</sup>. Sans réduire pour autant les choix d'appartenance religieuse à de simples choix de société (ou à des stratégies intéressées de

conformation sociale), il faut donc ressaisir l'apparition d'un protestantisme charismatique chinois, d'une part, dans la continuité du travail de socialisation religieuse produit par les écoles confessionnelles et, d'autre part, dans le cadre d'une acculturation à une société polynésienne profondément chrétienne. On peut alors mesurer l'ampleur du malentendu, entre des croyants chinois adhérant au protestantisme au prix d'un engagement personnel difficile et par le biais de l'« évidence » charismatique, et les dirigeants de l'EEPF ne voyant dans ce protestantisme qu'« une sorte d'« évangile chinois » »<sup>6</sup>, expression mêlée d'une étrangeté culturelle et d'une hétérodoxie irréductibles.

Cette grille de lecture consistant à interpréter une innovation religieuse en fonction de sa provenance (ici, un missionnaire chinois venu des États-Unis) et de l'appartenance ethnico-culturelle des premiers convertis – pour en faire finalement une « secte » irrémédiablement étrangère à la tradition protestante et à l'identité polynésiennes – a été largement invalidée par l'évolution ultérieure du protestantisme charismatique : s'il a en effet donné naissance à plusieurs Églises chinoises, il a aussi fait émerger une Église transculturelle – les assemblées de Dieu de Polynésie française –, dont les croyances et les pratiques rencontrent aujourd'hui un large écho au sein d'une société polynésienne en mutation.

### Les assemblées de Dieu, Église transculturelle polynésienne

Au cours des années 1980, les missionnaires des assemblées de Dieu françaises, qui collaborent avec les dirigeants de l'Église Alléluia, s'interrogent sur les voies que doit emprunter le développement du pentecôtisme en Polynésie française. Pour Maurice Réaux, ancien missionnaire en Afrique noire, les identités ethniques sont des données qu'une action missionnaire pragmatique ne peut ignorer, sous peine d'inefficacité : il faut donc envisager, à côté de l'Église chinoise, la création progressive d'Églises pente-

3. En dépit de plusieurs dissidences à partir des années 1950 (qui donnent naissance à celles que l'on appelle les « petites Églises ») et de la présence ancienne de l'Église adventiste du septième jour, l'adjectif « protestant » n'a jamais désigné que les fidèles de l'Église protestante historique.

4. En janvier 1964, la reconnaissance officielle de la Chine populaire par la France oblige les Chinois de Polynésie française à choisir entre la Chine communiste et la nationalité française, qui leur est accordée progressivement à partir de 1964, d'abord individuellement, puis collectivement, en janvier 1973 (Saura, 2002 : 158 sq).

5. Selon un sondage réalisé en 1986 par B.R. Consultants auprès de mille personnes adultes des îles de la Société, cité notamment par Geneviève Simon (1984, annexe 4).

6. En février 1969, le mensuel de l'EEPF, *Notre Lien*, écrivait à propos de l'Église Alléluia, accusée de « semer le désordre parmi les chrétiens chinois de la ville et des districts » : « Si l'Église évangélique est la première à souligner que l'Évangile est aussi pour les Chinois, elle refuse avec la plus grande énergie la tendance de quelques égarés qui prétendent prêcher une sorte d'« évangile chinois » en faisant appel à des sentiments raciaux qui n'ont aucune place dans l'Église de Jésus-Christ ».

côtistes tahitiennes (*mā'ohi*) et européennes (*popa'ā*). Au contraire, pour Roger Albert, les identités culturelles ou ethniques sont transcendées par l'appartenance des convertis à la « nouvelle famille » des « frères et sœurs en Christ » et tout repli communautaire va contre le message évangélique : l'Évangile ne s'adresse pas aux communautés mais aux consciences individuelles. Désavoué par la direction des missions, Maurice Réaux crée pour les Tahitiens l'Église biblique Morija, qui s'éteint en 1986 sans avoir rencontré le succès. Quant à Roger Albert – rejoint par un missionnaire de Nouvelle-Calédonie –, il étend les actions d'évangélisation à l'ensemble de la population de Tahiti et attire à l'Église Alléluia des croyants de toutes origines. En 1983, face à l'hostilité de la majorité du conseil d'administration de l'Église envers ce qu'elle considère comme une stratégie de « mélange » et de subversion, les deux tiers des fidèles (Tahitiens, Européens, mais aussi Chinois), emmenés par les missionnaires français, quittent l'Église et ouvrent à Papeete la première assemblée de Dieu polynésienne.

Les assemblées de Dieu sont aujourd'hui implantées dans la plupart des îles de la Société, à Nuku Hiva et sur quelques atolls des Tuamotu. À Papeete et à Taravao, les cultes dominicaux rassemblent chaque semaine près de cinq cents personnes, mais la diffusion des pratiques et croyances pentecôtistes dans la société polynésienne emprunte aussi des voies moins spectaculaires : en premier lieu, le nombre des seuls membres actifs, adultes et baptisés (environ neuf cents en 2000) ne permet pas d'apercevoir la masse plus importante des sympathisants et de tous ceux qui ont reçu le baptême pentecôtiste puis se sont « refroidis » – durablement ou non. Animées par l'engagement militant des fidèles au service de l'évangélisation, les assemblées de Dieu sont une « entreprise missionnaire qui marche » (Pfister, 2000 : 22), fondée davantage sur un mouvement constant que sur la stabilité : chaque mois, de « nouvelles âmes » les rejoignent, tandis que d'autres se retirent. De plus, le message pentecôtiste est porté par un ensemble d'organisations et de manifestations qui débordent largement le cadre institutionnel de la pratique religieuse classique. Les assemblées de Dieu ont ainsi donné naissance à plusieurs associations tournées vers les activités de jeunesse (dont certaines, comme l'association de formation des animateurs AFOCAL, sont cogérées avec d'autres confessions religieuses et en partenariat avec le gouvernement territorial). Elles ont fondé en 1997 la première station de radio chrétienne polynésienne, *te vevo o te ti'aturira'a* (« la voix de

l'espoir ») qui, selon un sondage réalisé en 2000 par l'institut Louis Harris, est connue de plus de trente mille personnes dans les îles-sous-le-Vent et compte tout au long de la semaine entre quatre mille quatre cents et sept mille sept cents auditeurs fidèles (10 % des plus de 40 ans des îles-sous-le-Vent). Cette station de radio organise elle-même des concerts – notamment du chanteur québécois de « rock chrétien » Luc Dumont – qui attirent un public nombreux. Enfin, depuis les années 1980, des cassettes vidéo et des livres pentecôtistes ou protestants évangéliques (Jimmy Swaggart, Billy Graham, Nicky Cruz, Yongghi Cho, etc.) circulent au sein de réseaux de relations amicales et familiales, alimentant les recherches personnelles de croyants autonomes soucieux de trouver des solutions pour « s'en sortir » sans nécessairement adhérer formellement à une Église. Ce phénomène a acquis ces dernières années une plus grande visibilité, avec l'ouverture à Tahiti, en 2001, d'une librairie pentecôtiste indépendante (« Au vin nouveau »), suivie en 2002 par la librairie des assemblées de Dieu, « Diffusion-Vie Tahiti ».

Ces formes spécifiques de socialisation et d'organisation religieuses, ainsi que le discours pentecôtiste centré sur la relation personnelle avec Dieu et le salut individuel (il ne s'agit pas d'appartenir à une Église, mais de « donner son cœur à Dieu »), participent d'une tendance contemporaine à la « désinstitutionnalisation » du religieux : « un déplacement du lieu de la vérité du croire, de l'institution vers le sujet croyant », qui concourt à l'affaiblissement de la notion d'obligation religieuse (Hervieu-Léger, 1993 : 247 *sq.*). Le pentecôtisme s'oppose, de ce point de vue, au christianisme traditionnel polynésien (en particulier protestant), davantage fondé sur l'appartenance familiale à une Église communautaire. À la perpétuation fidèle d'une identité religieuse héritée des générations précédentes, il oppose le choix personnel d'individus seuls responsables de leur vie. Comme l'explique un fidèle tahitien des assemblées de Dieu :

« Chacun cherche, c'est pas une religion qui sauve, ce n'est pas parce que les grands-oncles étaient pasteurs alors, automatiquement, les petits-enfants sont sauvés. Chacun se retrouvera devant Dieu, ce n'est pas le grand-oncle qui rendra des comptes pour moi, ni la grand-mère, c'est moi-même. » (Entretien du 21 novembre 2000, à Faa'a)

De même, sans être absolument hostiles à toute adaptation des formes – à travers des chants tahitiens, l'utilisation de matériaux et de styles de construction traditionnels dans quelques îles (Moorea, Bora Bora et Huahine) et la

traduction (simultanée) des prédications en langue tahitienne –, les assemblées de Dieu se démarquent nettement du militantisme culturel *mā'ohi* de l'EPPF. Plus qu'une Église polynésienne, attachée à la fois à une terre et à une culture, elles sont une Église en Polynésie française, qui fonctionne comme une entreprise missionnaire pragmatique, soucieuse de délivrer à chacun le même message : Dieu peut changer une vie. La montée progressive de leur influence au sein de la société polynésienne doit-elle alors être comprise comme un facteur (ou un symptôme) d'érosion de l'identité polynésienne, au même titre que différents processus de globalisation (moyens de communication, migrations, libéralisation et déséquilibre des échanges économiques, etc.) susceptibles d'affaiblir les cultures minoritaires ?

La société polynésienne a connu, depuis les années 1960, des transformations considérables : l'expansion d'une économie de salariat et de consommation, aux dépens des économies insulaires d'autosubsistance, en est l'aspect le plus visible, avec la concentration urbaine et l'aggravation constante des inégalités socio-économiques. La rapidité, l'ampleur de ces transformations incitent presque inévitablement à lire l'ensemble des évolutions récentes comme une série de déstabilisations induites par les assauts de la modernité occidentale. Cependant, sans sous-estimer les dommages multiples liés à l'implantation du CEP et à la domination française au cours des dernières décennies, il faut aussi souligner, pour mieux comprendre l'écho rencontré par le message pentecôtiste, l'existence de dynamiques ni tout à fait « endogènes » ni réellement « exogènes », qui sur un temps plus long, ont produit des mutations sensibles des cultures et des identités en Polynésie française, mais n'ont pas entraîné pour autant leur disparition ou leur « dénaturation » (toujours mesurées à l'aune d'une tradition supposée immuable).

Ainsi, la dispersion des appartenances religieuses, phénomène déjà ancien à l'échelle de la Polynésie française (où les Églises mormones ou adventistes sont présentes depuis le XIX<sup>e</sup> siècle), s'est accentuée au cours du XX<sup>e</sup> siècle en touchant les familles elles-mêmes, au sens large (la parenté, *fētī'i*) puis étroit (la famille nucléaire). Elle favorise indéniablement les conversions individuelles en relativisant les identités héritées, qui ne vont plus de soi dès lors qu'elles nécessitent un choix – souvent arbitraire quand il est fait par les parents (« je te donne, à toi et ta famille, la fille, mais tu me laisses le garçon ») ;

volontaire quand il est fait par les enfants eux-mêmes. Cette coexistence de plusieurs appartenances religieuses au sein d'une même famille, en partie liée au déclin des alliances circonscrites à la seule communauté d'origine, est une des conséquences de l'accroissement des migrations, sous l'influence du développement économique et urbain ou du système scolaire. Elle traduit aussi un effet paradoxal des règles traditionnelles d'exogamie (interdisant les alliances entre cousins, généralement jusqu'à la troisième ou quatrième générations) et signale la constitution progressive, au-delà des communautés insulaires, d'une société polynésienne.

Dans cette société polynésienne contemporaine, la reproduction simple des identités familiales et communautaires devient incertaine et se voit même facilement dévalorisée : c'est le non-choix de ceux qui n'ont pas réussi, car il faut désormais « sortir de son île » et « faire sa vie ». Mais la mémoire et l'identité collectives ne disparaissent pas brutalement, elles se perpétuent et se renouvellent (en partie) à travers des réactivations volontaristes, individuelles et associatives. C'est ce qu'a bien montré Alexandrine Brama (2000) dans son étude des associations culturelles de jeunesse et ce glissement de la communauté à la recomposition associative s'observe également sur le terrain religieux. Par exemple, bien des fidèles passés de l'EPPF aux assemblées de Dieu et, par là, « nés de nouveau » (le chrétien régénéré est « une nouvelle créature ») ne renoncent ni à leur identité protestante (qu'ils revendiquent au-delà de leur changement d'Église), ni à l'invocation d'une lignée croyante autochtone : en participant à l'évangélisation pentecôtiste, ils perpétuent pour leur génération la mémoire des premiers missionnaires polynésiens, qui apportèrent l'Évangile aux îles du Pacifique.

C'est dans le cadre de ces reformulations volontaires, militantes, de l'identité et de la mémoire polynésiennes qu'a pu voir le jour en Polynésie française un mouvement de réveil culturel *mā'ohi* pentecôtiste, porté par l'organisation internationale « Jeunesse en mission » et différents groupes pentecôtistes concurrents des assemblées de Dieu.

### « La *hula* pour Dieu » : quand le pentecôtisme réinvente la culture polynésienne

Fondée en 1960 par un pasteur des assemblées de Dieu américaines (il les quitte en 1964), Jeunesse en mission<sup>7</sup> (JEM) s'inscrit dans la perspec-

7. En anglais, Youth With a Mission (YWAM).

tive missionnaire tracée par les déclarations du congrès d'évangélisation de Lausanne (en 1974) et du rassemblement évangélique de Manille (en 1989). Protestante et charismatique, mais ouverte à toutes les dénominations (elle collabore ponctuellement, notamment en Amérique latine, avec des Églises catholiques), cette organisation est aujourd'hui implantée dans cent trente-quatre pays. Basée sur d'importants moyens de formation (avec une université, *the University of the Nations*, fondée en 1978 sur l'île d'Hawaii et présente dans plus de quatre-vingt-dix pays) son action missionnaire – très diversifiée – accorde une place spécifique aux expressions culturelles autochtones, en particulier dans le Pacifique. Cet intérêt pour la diversité culturelle<sup>8</sup> s'appuie sur une argumentation à prétention scientifique : l'étude de Don Richardson, intitulée *L'éternité dans le cœur* (1992), qui s'attache à révéler à des peuples considérés par les anthropologues comme étrangers au christianisme leur « histoire ignorée », en produisant les « preuves » de leur identité chrétienne éternelle. Il s'est concrétisé au travers d'un programme baptisé *Redeeming Cultures* (« la rédemption des cultures »), qui entend réhabiliter des expressions culturelles injustement condamnées par les missionnaires européens en les « tournant vers Dieu », et a donné naissance, dans le Pacifique, à plusieurs mouvements culturels : *Island Breeze*, fondée en 1979 par le Samoan Sosene Le'au, qui organise des formations et des tournées mondiales d'évangélisation centrées sur des spectacles de chants et danses traditionnels ; le *World Christian Gathering of Indigenous People* (WCGIPP), réuni pour la première fois en 1997 à Auckland (Nouvelle-Zélande) à l'invitation de Monte Ohia, personnalité éminente de la culture maorie.

JEM est présente en Polynésie française depuis le début des années 1980 – avec, à partir de 1982, plusieurs visites d'équipes missionnaires et quelques escales de son navire amiral, *L'Anastasis*. Mais c'est en 1985, à l'occasion de l'Année mondiale de la jeunesse et grâce à l'invitation officielle de l'EPPF, qu'elle fait réellement irruption au sein du paysage religieux polynésien, en faisant découvrir à nombre de jeunes protestants une liberté d'expression – à la fois culturelle et charismatique – inédite :

« J'ai tout de suite vu la différence – raconte l'un d'eux (qui a fondé dès 1986, au sein de l'EPPF, un groupe de prière charismatique toujours actif aujourd'hui) –, de liberté dans la prédication, dans les enseignements.

[...]. Tout le monde pensait ici, les pasteurs, qu'on ne pouvait pas jouer de la musique traditionnelle pour Jésus. Quand Jeunesse en mission est venue, elle a commencé à donner cet enseignement qu'on peut utiliser notre culture. » (Entretien du 31 mai 2001, à Papeete)

De 1985 à 1996, les missionnaires de JEM collaborent avec l'EPPF, tout en entretenant « à titre personnel » un réseau de relations très étendu, qui comprend des fidèles des assemblées de Dieu, les responsables du groupe de prière charismatique mentionné ci-dessus, l'Église de la Bonne Nouvelle (Église pentecôtiste fondée en 1982 par des missionnaires des assemblées de Dieu américaines<sup>9</sup>), ainsi que d'autres groupes plus informels se réunissant hors de tout cadre institutionnel autour d'un protestantisme charismatique « fait maison ». C'est dans cet espace façonné par les affinités personnelles, uni par l'espoir d'un réveil charismatique en Polynésie française et une conception libérale de la pratique religieuse, qu'est apparue la *hula* chrétienne. À l'encadrement institutionnel des assemblées de Dieu, ces croyants opposent une valorisation de la diversité et du non-conformisme car :

« Dieu est un Dieu qui aime la diversité et qui ne préconise pas l'unité dans la conformité, mais dans la diversité. » (Entretien du 17 novembre 2001 avec E. Cicero, animateur de cette tendance pentecôtiste libérale)

La danse polynésienne et chrétienne (dont la légitimité biblique est fondée sur le fait que « David a dansé devant Dieu ») exprime donc, de façon spectaculaire, cette volonté de libérer l'expression religieuse, qui se déploie à la fois sur le versant culturel (afin que chacun puisse louer Dieu « dans sa culture ») et sur le versant charismatique (en laissant toute liberté à l'action du Saint-esprit) :

« Quand j'étais à Faa'a, dans la formation des jeunes, j'ai trouvé qu'il y a une chose qui attire les jeunes : c'est la danse, que ce soit chorégraphies ou mimes. C'est un domaine où les assemblées de Dieu ne se sont pas tellement aventurées. En 1994, quand [les missionnaires de JEM] sont passés, j'avais donné plus de liberté pour les formes de danse. » (Entretien du 2 novembre 2001 avec W. Tua, pasteur de la Bonne Nouvelle de 1987 à 1997)

C'est au retour de stages de formation à Hawaii que plusieurs jeunes de Faa'a ont dispensé les premières leçons de *hula* chrétienne :

8. Selon le point 5 des « valeurs fondamentales de Jeunesse en mission », « la diversité culturelle, raciale et théologique sont des facteurs positifs contribuant à la santé et à la croissance de la mission ».

9. En 2000, cette Église a été intégrée aux assemblées de Dieu de Polynésie française.

« La danse dans la culture polynésienne avait une manière de séduction, pour séduire. Il y a des groupes, à Hawaii ou même ici en Polynésie, qui ont essayé de laisser de côté tout ce qui peut être séduction. Les danseurs et danseuses sont vêtus » (Entretien du 2 novembre 2001 avec W. Tua)

Cette réappropriation volontariste de la culture polynésienne (au sens large, puisque la *hula* n'appartenait pas aux traditions culturelles des archipels de Polynésie française) par un militantisme protestant revivaliste conduit ainsi à l'émergence de formes d'expression qui, si elles peuvent être jugées « inauthentiques » (au regard d'une conception essentialiste et atemporelle de l'identité polynésienne) participent aussi à l'affirmation d'une dynamique culturelle inventive.

De la communauté chinoise au réveil chrétien *mā'ohi*, le pentecôtisme a pu contribuer à l'évolution des pratiques et des identités religieuses, mais il a surtout épousé les contours de la société polynésienne d'aujourd'hui, qui n'est pas simplement « traditionnelle » ou « acculturée », mais animée par des identités plurielles et traversée – comme bien d'autres – par des tensions ou des contradictions. Et si le pentecôtisme semble entretenir une réelle affinité avec le processus contemporain de « mondialisation », c'est finalement moins parce qu'il imposerait une uniformisation (il serait au christianisme ce que l'industrie américaine du cinéma est à la culture) que par sa capacité à être tout à la fois international, divers et très local.

## BIBLIOGRAPHIE

- BARKER John, 2001. Afterword, *Journal of Ritual Studies* 15, 2, pp. 105-107.
- BRAMI Alexandrine, 2000. Le renouveau identitaire et culturel de la jeunesse à Tahiti, la culture « ma'ohi » : malaise, mythes et mode, maîtrise en sociologie, université Paris X-Nanterre.
- COPPENRATH Gérard, 1967. *Les Chinois de Tahiti, de l'aversion à l'assimilation, 1865-1966*, Paris, Publications de la Société des Océanistes 21.
- EEPF 1962. Rapport d'activités, Papeete, archives de l'EEPF.
- FER Yannick et Gwendoline MALOGNE-FER, 2000. *Tuaroi, réflexions bibliques à Rapa, conversion et identité*, Papeete, Haere po.
- HAMELIN Christine et ÉRIC WITTERSHEIM, 2002. Introduction : au-delà de la tradition, in Christine Hamelin et Éric Wittersheim (éds), *La tradition et l'État. Églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*, Paris, L'Harmattan, pp. 11-23.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1993. *La religion pour mémoire*, Paris, éditions du Cerf.
- JEUDY-BALLINI Monique, 2002. Le christianisme revisité ou le meilleur de la tradition, in Christine Hamelin et Éric Wittersheim (éds) ; *La tradition et l'État. Églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*, Paris, L'Harmattan, pp. 59-81.
- LUTZ Jessie G. et Rolland R. LUTZ, 1998. *Hakka Chinese Confront Christianity, 1850-1900*, Armonk (New York) – Londres, M.E. Sharpe.
- LY Jimmy M., 1996. *Hakka en Polynésie*, Papeete, association Wen Fa.
- PFISTER Raymond, 2000. Le défi œcuménique des missions pentecôtistes, un point de vue européen, *Perspectives missionnaires* 39, pp. 19-32.
- RICHARDSON Don, 1992. *L'éternité dans leur cœur. L'histoire ignorée du christianisme dans les religions locales des peuplades anciennes*, Lausanne, Jeunesse en mission.
- SAURA Bruno, 2002. *Tinito. La communauté chinoise de Tahiti : installation, structuration, intégration*, Papeete, Au-vent-des-îles.
- SIMON Geneviève, 1984. Religions chrétiennes minoritaires à Tahiti, Papeete, non publié, archives de l'EEPF.
- SPAË Joseph, 1984. La pensée chinoise interpelle la théologie chrétienne, in C. Geffré (éd), *Théologie et choc des cultures*, Paris, éditions du Cerf, pp. 17-21.
- TCHERKÉZOFF Serge, 1997. Culture, nation, société : changements secondaires et bouleversements fondamentaux au Samoa occidental. Vers un modèle pour l'étude des dynamiques culturelles, in Françoise Douaire-Marsaudon et Serge Tcherkézoff (éds), *Le Pacifique-Sud aujourd'hui. Identités et transformations culturelles*, Paris, CNRS Éditions, pp. 309-373.