

La Féminisation du Pouvoir au sein des Institutions Ecclésiales et Politiques en Polynésie Française

Gwendoline Malogne-Fer

Résumé

La comparaison entre l'autorisation des femmes au pastorat au sein de l'église évangélique de Polynésie française (EPPF) en 1995 et l'application de la loi sur la parité en politique en 2001 montre que dans les deux cas la féminisation du pouvoir est présentée – sur le registre de la valorisation des différences entre les sexes - comme un processus de professionnalisation devant permettre un meilleur fonctionnement des institutions ecclésiale et politique. Parallèlement, dans un contexte de concurrence exacerbée entre l'église et le Territoire, l'EPPF décide en 2001 d'interdire aux pasteurs, diacres et évangélistes de se présenter aux élections politiques et aux femmes protestantes d'assister à la journée internationale de la femme du 8 Mars. Cette interdiction met à jour les tensions auxquelles sont confrontées les femmes de l'EPPF qui ne peuvent simultanément afficher leur appartenance paroissiale et leur appartenance politique, en d'autres termes leurs identités protestante et polynésienne, annonçant des formes de différenciation des modalités d'appartenance.

Mots-clés: protestantisme, femmes pasteures, professionnalisation, Polynésie française, parité, politique.

Resumo

A comparação entre a autorização das mulheres para ser pastoras na igreja evangélica da Polinésia francesa (EPPF) em 1995 e a aplicação da lei sobre a paridade política em 2001 mostra que nos dois casos a feminização do poder está presente – na onda da valorização das diferenças entre os sexos – na forma de um processo de profissionalização para permitir um melhor funcionamento das instituições eclesial e política. Paralelamente, no contexto da concorrência exacerbada entre a igreja e o Território, l'EPPF decidiu em 2001 proibir aos pastores, diáconos e evangélicos de candidatar-se às eleições políticas e às mulheres protestantes de assistir ao dia internacional da mulher, 8 de Março. Esta interdição atualiza as tensões às quais são confrontadas as mulheres do EPPF que não podem ao mesmo

tempo assumir sua pertença paroquial e sua filiação política, em outras palavras suas identidades protestante e polinésia, anunciando formas de diferenciação das modalidades de pertença.

Palavras-chave: protestantismo, mulheres pastoras, profissionalização, Polinésia francesa, paridade, política.

Introduction

La Polynésie française est un Pays d'Outre-mer qui bien que rattaché à la République française «indivisible» connaît depuis 1977 une évolution statutaire laissant une large autonomie aux pouvoirs (exécutif et législatif) locaux¹.

Si la Polynésie française n'est pas indépendante, l'église évangélique - église protestante de type réformé issue de la *London Missionary Society* et de la société des Missions évangéliques de Paris - est devenue autonome en 1963, ce qui signifie qu'elle est désormais dirigée par des pasteurs polynésiens et non par des missionnaires français. L'église - qui rassemble environ 40% de la population - porte en elle les espoirs d'une indépendance qui en Polynésie française n'a pas été menée à terme notamment du fait du choix de Moruroa et Fangataufa comme sites des essais nucléaires que l'église condamne officiellement depuis 1982.²

L'appartenance religieuse reste nettement différenciée selon les archipels: les îles des Marquises et des Tuamotu-Gambier sont majoritairement catholiques, les îles des Australes et dans une moindre mesure les îles Sous-Le-Vent sont majoritairement protestantes. Tahiti - qui concentre 170 000 habitants soit 70% de la population - offre une configuration plus complexe³ où la pluralité et la mobilité religieuses coexistent avec le maintien d'une forte territorialisation des appartenances religieuses réactivée par les migrants des îles qui continuent à s'organiser, en paroisse, par origine insulaire.

En Polynésie française, les liens entre démocratie et religion ont été analysés essentiellement sous l'angle de la sociologie politique électorale. Les travaux de Bruno Saura

1 Pour une analyse juridique des différents statuts: Al Wardi, 1998.

2 Malogne-Fer, 2003.

3 Ernst, 1997.

mettent en évidence l'affinité qui perdure jusque dans les années 1980 entre catholiques et intégration républicaine d'un côté et protestants et revendication indépendantiste de l'autre.⁴ Si le vote est considéré en science politique comme une modalité essentielle de participation, d'autres formes d'intervention dans la vie politique existent: volonté de peser sur la décision publique (en ayant recours aux grèves ou aux manifestations), adhésion à des organisations sociales ou politiques et intérêts pour les débats publics (à travers la lecture de la presse, la discussion des informations).⁵

Dans un contexte où vies paroissiale et villageoise étaient fortement imbriquées, la paroisse a longtemps été un lieu privilégié de discussion des affaires du village et d'apprentissage de la parole en public grâce aux exercices bibliques comme les *tuâro'i* qui permettent à tous les participants, à partir de l'interprétation d'un verset biblique, de s'exprimer aussi sur la vie communautaire.

Je me propose d'étudier ici la reconnaissance des droits des femmes au cœur des institutions ecclésiale et étatique sous l'angle d'une participation au pouvoir en lien avec une séparation en cours des domaines religieux et politique⁶.

En 1995 l'EPPF décide d'autoriser les femmes à devenir pasteures. En 2001 la loi métropolitaine sur la parité en politique est appliquée pour la première fois en Polynésie française. Il s'agira à travers la comparaison entre ces deux dynamiques de féminisation de préciser les motivations des dirigeants, les réactions suscitées et les conséquences attendues en termes de modification des formes d'autorité. Dans les deux cas, la féminisation est présentée -sur le registre de la valorisation des différences entre les sexes- comme devant permettre un meilleur fonctionnement des institutions ecclésiale et politique.

Parallèlement, l'église décide dans un contexte de détérioration de la vie politique locale d'interdire aux pasteurs, diacres et évangélistes d'exercer des mandats politiques. Ce non-cumul touche différemment les hommes qui exercent des ministères à part entière et les

4 Saura, 1993.

5 Braud, 1998: p. 304.

6 Cet article repose sur deux types de sources: les entretiens semi-directifs réalisés entre octobre 2000 et août 2002 auprès de personnes exerçant des responsabilités au sein de l'église évangélique de Polynésie française dans le cadre d'une thèse de sociologie sous la direction de Danièle Hervieu-Léger et les articles de journaux rendant compte de la vie politique locale.

femmes qui ont le plus souvent des ministères dérivés (épouses de pasteurs, épouses de diacres) et interroge directement les modalités d'appartenance religieuse et politique.

1^e partie. la féminisation et la professionnalisation des ministères au sein de l'église protestante

Au sein de l'église, la participation accrue des femmes aux activités paroissiales et à la prise de parole a suivi deux dynamiques distinctes: la première est celle d'une structuration d'activités exclusivement féminines, la seconde est celle d'un égal accès au ministère de pasteur et de diacre. Cette double dynamique crée des tensions entre une tendance autonomiste (les femmes entre elles) et une tendance intégrationniste (les femmes au côté des hommes) qui se retrouvent au niveau de l'institution ecclésiale et du couple pastoral ou diaconal.

En Polynésie française le pasteur a obligation d'être marié, les épouses de pasteurs ont un rôle déterminant dans l'organisation paroissiale notamment en encadrant les activités réservées aux femmes comme les réflexions bibliques des femmes, les ateliers couture, la visite des malades. Les épouses ne sont pas consacrées ni rémunérées par l'église, elles exercent néanmoins un ministère dérivé qui n'est pas attaché à leur statut ecclésiastique -elles sont simples laïques- mais à leur situation conjugale. Au cours des années 1970-1980, les épouses de pasteurs ont consolidé leur ministère dérivé en ayant accès aux mêmes cours à l'école pastorale que leurs maris (1977), en étant autorisées à assister à des réunions pastorales (1983) et en exerçant pour certaines d'entre-elles des activités rémunérées par l'église (directrice de foyer, institutrices, professeures ou bibliothécaire dans les écoles protestantes). Parallèlement l'institutionnalisation en paroisse des activités des femmes a renforcé la place des épouses de pasteurs et des épouses de diacres le plus souvent à la tête du comité des femmes qui dans chaque paroisse est chargé d'organiser un dimanche des femmes tous les troisièmes dimanches du mois et le rassemblement annuel des femmes de l'église. L'institutionnalisation des activités des femmes s'est accompagnée d'un processus de démocratisation de la parole: il n'est pas besoin d'être diacre, pasteur ou épouse pour prendre la prédication lors du dimanche des femmes.

En 1995 l'EPPF autorise les femmes à devenir pasteures. Cette décision synodale a été prise suite à la demande répétée de plusieurs épouses de pasteurs fortement impliquées

dans le mouvement œcuménique et notamment le *Conseil œcuménique des églises* au niveau mondial et la *Pacific Conference of Churches* au niveau régional qui travaillent au rapprochement entre les églises et les différentes religions chrétiennes mais qui sont aussi particulièrement efficaces en matière de promotion des droits des femmes.

Les femmes engagées dans le mouvement œcuménique (qui sont réunies au sein du «grand comité des femmes» - organisme qui chapote tous les comités des femmes de chaque paroisse-) demandaient depuis plusieurs années l'accès des femmes au pastorat en faisant valoir d'une part que les femmes étaient plus impliquées que les hommes dans la vie paroissiale, que ce dynamisme devait être reconnu et d'autre part que les femmes étaient aussi compétentes et diplômées que les hommes.

La question du pastorat des femmes a été posée une première fois en 1981 à propos d'un cas particulier, une épouse de pasteur qui avait obtenu le même diplôme en théologie que son mari au *Pacific Theological College*⁷ à Fidji mais n'avait pas été consacrée parce que cette décision aurait mis à mal le fonctionnement traditionnel de la paroisse qui veut que le pasteur soit aidé de son épouse. La question est à nouveau posée en 1995, le Synode décide cette fois d'autoriser le pastorat des femmes au motif que rien dans la Bible n'interdit aux femmes de devenir pasteures.

L'accession des femmes au ministère pastoral a été décidée au «sommet» de l'église et non en paroisse. Cette décision s'accompagne d'une qualification des arguments contre le pastorat en arguments dits «culturels» et à ce titre non-recevables alors que les arguments pour le pastorat sont dits «théologiques», et à ce titre recevables. Le recours à la Bible se fait pourtant sur le mode de la double négation «rien dans la Bible n'interdit aux femmes de devenir pasteures» et rend les discussions difficiles. Les pasteurs sont quasiment tous favorables au pastorat des femmes en faisant valoir que c'est leur statut de théologien qui leur permet d'accepter cette situation inédite et d'adopter une lecture contextualisée de la Bible, les diacres en paroisse sont beaucoup plus réticents et s'interrogent sur le coût social d'une telle décision.

Jean-Paul Willaime, à partir du terrain protestant français a montré en quoi la féminisation du corps pastoral s'inscrivait dans un processus de professionnalisation des ministères⁸. En

7 Pour une présentation du *Pacific theological college*: www.ptc.ac.fj

8 Willaime, 1996 et 2002.

Polynésie française, ce processus s'analyse à travers quatre axes: l'élévation du niveau de formation académique, la création de ministères spécialisés (c'est-à-dire non-paroissiaux comme pasteurs-aumôniers des hôpitaux et des écoles qui correspondent à des tâches traditionnellement dévolues aux femmes), la séparation entre vies privée et professionnelle, enfin, l'interdiction d'exercer des mandats politiques. L'accès des femmes au pastorat correspond à une période où l'église décide de modifier les conditions d'entrée à l'école pastorale: il faut désormais avoir le baccalauréat et un dispositif appelé «année probatoire» est maintenu pour ne pas fermer les portes de l'école pastorale à ceux qui ne sont pas bacheliers. Dans les faits les parcours sont nettement différenciés selon le sexe: à quelques rares exceptions, toutes les jeunes filles - qui représentent la moitié des élèves pasteurs en 2002 (soit 6 sur 12) - entrent bachelières et célibataires alors que les hommes sont non-bacheliers, mariés avec enfants et envoyés par leur paroisse. Ces parcours différenciés sont à mettre en parallèle avec la meilleure réussite scolaire des filles. Les jeunes femmes illustrent un processus de déterritorialisation des appartenances religieuses -le diplôme remplace la recommandation de la paroisse- qui trouve un prolongement dans l'exercice de ministères spécialisés prioritairement destinés à ces futures femmes pasteures (aumônerie scolaire, mouvement des jeunes, paroisses extra-territoriales de langue française et chinoise, trésorerie de l'église).

Si les épouses de pasteurs ont privilégié un principe d'égalité entre les hommes et les femmes, les pasteurs dirigeants de l'église insistent au contraire sur la valorisation de la différence des sexes pour expliquer pourquoi ils attendent beaucoup de ces futures femmes pasteures: il est demandé aux femmes d'être pasteures autrement, plus proches des paroissiens et moins autoritaires, les dirigeants de l'église décrivent en réalité le portrait idéal de l'épouse du pasteur qui a un rôle «sainement anti-clérical»⁹ au sein de la paroisse. Les qualités dites «féminines» (proximité, écoute, diplomatie) sont en définitive intrinsèquement liées à la position sociale de laïque des femmes en paroisse. Dès lors la question est celle des modes de réappropriation par les femmes elles-mêmes d'une pratique ministérielle différente. Les femmes pasteures semblent hésiter entre la revendication de rester elles-mêmes et un certain conformisme.

9 L'expression est de Francine Dumas (citée par Bernard Reymond, 1991: p. 50).

II. la parité en politique

Jean-Marc Regnault définit la vie politique locale à partir de quatre caractéristiques: une bipolarisation autour de deux grands partis et deux grands hommes: le *Tahoera'a* dirigé par Gaston Flosse qui prône l'autonomie politique, c'est-à-dire le maintien de la Polynésie au sein de la République et le *Tavini* dirigé par Oscar Temaru qui prône l'indépendance; une concentration et une personnalisation du pouvoir incarné par Gaston Flosse; une suprématie des élections municipales qui s'accompagne d'une traduction des enjeux nationaux en intérêts locaux; enfin une dramatisation des enjeux électoraux puisqu'en votant pour le parti indépendantiste, les électeurs ne voteraient pas pour l'alternance mais pour une remise en cause du mode de fonctionnement des institutions politiques¹⁰. Le maintien de la Polynésie française au sein de la République est selon Gaston Flosse source de prospérité économique (il s'accompagne du maintien des transferts financiers de l'État) et de démocratie politique. C'est dans le cadre d'une affinité construite entre autonomie politique et prospérité économique que Gaston Flosse inscrit la parité. La présence des femmes nouvellement élues dans les institutions politiques devient une preuve de fonctionnement démocratique des institutions politiques locales devant permettre, dans le cadre des négociations statutaires entre le Territoire et l'État, l'octroi de compétences supplémentaires au Territoire. La parité, grâce au renouvellement de la classe politique qu'elle opère, est mise à contribution pour contrecarrer l'idée selon laquelle le transfert de nouvelles compétences de l'Etat français vers le Territoire polynésien ne ferait qu'aggraver la concentration des pouvoirs et la présidentialisation du régime politique territorial.

21. Parité et centralisme politique: ralliement tardif et application limitée

La conversion de Gaston Flosse à la parité est tardive, elle est directement liée au calendrier métropolitain qui s'articule autour de deux temps forts: la révision constitutionnelle adoptée en juin 1999 [qui prévoit que «la loi favorise l'égal accès des femmes et des hommes aux mandats électoraux et fonctions électives» et précise que «les partis et groupements politiques contribuent à la mise en œuvre de ce principe» (articles 3 et 4 de la Constitution de 1958) et la loi dite sur «la parité» de juin 2000 qui contraint les partis politiques à présenter

10 Regnault, 2002 et 2004.

un nombre égal d'hommes et de femmes lors des scrutins de liste sous peine de pénalités financières.¹¹

En France, les débats ont été l'occasion de mettre en évidence, par comparaison aux autres pays européens, la faible proportion de femmes élues. La sociologue Françoise Gaspard note trois raisons principales expliquant pourquoi la société politique française oppose des résistances particulières aux femmes:

- une culture politique française longtemps marquée par une dramatisation de la vie politique nationale,
- la faiblesse de la culture démocratique des partis politiques français qui bien que concourant à l'expression démocratique ignorent dans leur fonctionnement interne les règles démocratiques et en particulier l'élection de leur candidat au suffrage direct.
- Enfin, l'invocation de l'universalité comme trait particulier de la rhétorique française qui stipule qu'entre l'individu et l'État, ne doit exister aucune communauté susceptible de diviser l'unité nationale.¹²

En Polynésie française, la parité n'a pas été l'objet de longs débats et n'apparaît pas comme une revendication prioritaire y compris chez les femmes. Lors du forum des associations féminines organisé en octobre 2000, sur un total de 328 requêtes, seules 2% concernent la parité, la majorité des demandes adressées au gouvernement territorial sont des demandes personnelles (21%) et des demandes liées à l'emploi, la formation et l'éducation (20%)¹³.

Le ralliement de Gaston Flosse à la parité est tardif. Interrogé en 1996 sur la faible présence des femmes en politique, il répond en valorisant non l'accès direct à des fonctions électives mais en reconnaissant leur rôle d'influence:

«L'influence des femmes a toujours été forte. Au sein de la famille tout d'abord, puis sur les affaires de la collectivité. Elles ont toujours eu ce rôle primordial de conseil, souvent déterminant, et de modérateur. Il n'est pas question de les cantonner dans ce rôle, mais plutôt de valoriser cette «magistrature d'influence» qu'elles détiennent.»¹⁴

11 Pour une analyse chiffrée du bilan en France de la loi du 6 juin 2000: www.observatoire-parite.gouv.fr

12 Gaspard, 1997.

13 *Te Fenua* n°58 du 19 octobre 2000.

14 *Vea porotetani*, journal mensuel de l'église évangélique, de mai 1996.

En mars 1999, à la question «êtes-vous pour la parité en politique?», le président du Territoire donne une réponse nuancée: «Il n'existe aucun obstacle sur le plan juridique pour que les femmes briguent un mandat électif à quelque niveau que ce soit, ou exerce des responsabilités ministérielles. Le seul critère qui s'applique en la matière, comme pour toute fonction, est celui de la compétence. C'est pourquoi mon gouvernement compte quatre femmes, choisies, chacune en ce qui la concerne, en raison de ses capacités et de ses qualités.»¹⁵

L'application de la parité en Polynésie française a eu des effets paradoxaux: limités au niveau municipal et gouvernemental, l'application stricte de cette loi a eu des répercussions d'autant plus visibles au niveau de l'assemblée territoriale qu'une femme, Lucette Taero, y a été élue présidente.

La loi sur la parité ne s'applique pas aux communes de moins de 3 500 habitants. En 2001 29% des conseillers municipaux et 8% seulement des maires sont des femmes.

Suite aux élections territoriales de mai 2001 et à l'application pour la première fois de la loi sur la parité du 6 juin 2000 tendant à favoriser l'égal accès des femmes et des hommes aux mandats électoraux, le nombre de femmes à l'assemblée territoriale est passé de 5 à 22 sur un total de 49 conseillers territoriaux (soit un pourcentage qui passe de 12% à 45%). La féminisation s'accompagne d'un rajeunissement des membres de l'assemblée territoriale et d'un renouvellement des élus politiques. L'élection d'une femme à la présidence est présentée comme une décision symbolique dont l'initiative revient à Gaston Flosse.¹⁶

Le nouveau gouvernement comprend en 2001 10 hommes et 6 femmes. L'analyse comparée des trajectoires des hommes et des femmes ministres montre trois traits distinctifs: les hommes sont plus souvent détenteurs de mandats électoraux (maire, conseiller territorial) que les femmes et expérimentés en politique (sur les 6 nouveaux ministres 4 sont des femmes)¹⁷. Ces dernières sont issues des milieux associatifs, administratifs ou éducatifs et

¹⁵ *La Dépêche de Tahiti*, mars 1999.

¹⁶ *Les Nouvelles de Tahiti* du 9 mai: «dans tous les cas de figure, tout porte à croire aujourd'hui que l'assemblée de Polynésie française ne peut que progresser dans le débat. Du fait de sa reconstitution politique certes, mais aussi portée par la nouvelle vague d'élus qui la compose. Ses membres se voient en effet renouvelés à 72% et la moyenne d'âge rajeunit notablement, elle est de 49 ans pour les hommes et de 46 ans pour les femmes.»

¹⁷ Les femmes sont respectivement ministres du tourisme, de l'environnement et de la condition féminine (Nicole Bouteau), de la pêche et de l'industrie, des petites et moyennes entreprises (Nina Vernaudeau), du travail et du dialogue social (Armelle Merceron), de la solidarité et de la famille (Pia Faatomo), de la culture et

se retrouvent plus souvent dans une relation de dépendance personnelle vis-à-vis de Gaston Flosse à qui elles doivent tout.

Le portrait de Lucette Taero, élue présidente de l'assemblée territoriale après avoir été ministre de l'emploi de 1996 à 2001, illustre cette forte dépendance à l'égard du président du territoire.

«le président est la chance de ma vie...en politique» titre le quotidien la *Dépêche de Tahiti* au lendemain de son élection à la présidence de l'assemblée territoriale¹⁸. Par la suite, la presse, notamment d'opposition, dresse des portraits peu flatteurs de Lucette Taero: elle est présentée comme trop autoritaire, intransigente, «la dame de fer polynésienne», une femme qui passe peu de temps en famille, qui a des attitudes trop masculines, qui manque de sang-froid.

En comparant les trajectoires des femmes pasteures ou diacres et des femmes politiques, il apparaît que les femmes sont plus diplômées que les hommes. Le second point de comparaison entre les parcours des femmes membres du gouvernement et des femmes diacres concerne la situation conjugale de ces femmes et l'articulation différente selon les sexes entre sphères privée et publique.

La plupart des femmes diacres ont un mari non polynésien ou non protestant pratiquant, et ce qui était une des raisons de l'accession de ces femmes au ministère diaconal, un mari absent ou défaillant, devient par la suite une entrave dans l'exercice de responsabilités en paroisse parce que les paroissiens attendent des deux conjoints le même comportement exemplaire.

De même, toutes les femmes qui sont membres du gouvernement ont un mari soit métropolitain, soit *demi* (métis), accréditant l'idée selon laquelle les femmes seraient, du fait de ces unions mixtes, au cœur du processus d'acculturation de la société polynésienne et de ce fait moins légitimées à prendre la parole lorsqu'il s'agit de représenter les Polynésiens.

de l'enseignement supérieur (Louise Peltzer) et de l'artisanat (Pascale Haiti). «La condition féminine» a été successivement rattachée au ministère de l'emploi (1999) du tourisme et de l'environnement (2001) de la culture et de l'enseignement (2002) et de la famille (2005).

18 Le journal gouvernemental dresse le portrait d' «un parcours sans faille»: «femme de caractère et motivée, elle est vite repérée par le Président Gaston Flosse qui, en 1993, lui demande de prendre la direction de la Délégation à la condition féminine. Comme elle a toujours souhaité que les polynésiennes s'impliquent plus dans la construction de leur pays, il était normal qu'un jour, elle se lance elle-même dans la politique. C'est ainsi qu'en 1996, elle est élue conseillère territoriale sur la liste du *Tahoeraa Huiraatira*, avant que Gaston Flosse ne lui confie le portefeuille de ministre de l'emploi et de la formation professionnelle, chargée du dialogue social et de la condition féminine.» *Te Fenua* du 1^{er} juin 2001.

Mais les récents événements politiques survenus à Tahiti depuis mai 2004 relativisent fortement la thèse d'une revendication indépendantiste qui serait essentiellement masculine¹⁹ et la presse découvre des militantes engagées depuis de nombreuses années dans le parti indépendantiste. L'arrivée au pouvoir d'Oscar Temaru en 2004-2005 a été analysée comme le résultat d'une aspiration moins à l'indépendance qu'à l'alternance au pouvoir que l'État français n'a pas été en mesure d'assurer²⁰. Dès lors, la voie légale choisie par le parti indépendantiste lui permet de revendiquer les valeurs de démocratie et de contre-pouvoirs et de donner une image moins masculine de ses adhérents.

22-parité et professionnalisation du métier politique

On retrouve dans le domaine politique une rhétorique relativement proche de celle tenue par les dirigeants de l'église évangélique: l'entrée des femmes en politique permettrait un meilleur fonctionnement des institutions politiques grâce à une professionnalisation du métier d'élu politique et grâce à des qualités qui seraient spécifiquement féminines. L'exemple de la féminisation comme professionnalisation du métier politique est illustré à travers l'élection de Lucette Taero à la présidence de l'assemblée territoriale telle qu'elle est rapportée dans les journaux:

«à 43 ans, Mme Taero succède à Justin Arapari et promet du changement «plutôt que d'organiser la démagogie, j'organise le travail» déclare-t-elle, «le respect de la parité est une *chance* pour toutes les femmes de ce pays, mais c'est aussi l'expression de la *reconnaissance* de leur place dans la société...ensemble avec moi, redonnons ses lettres de noblesse à notre institution»²¹.

On retrouve le même discours sur les femmes qui seraient une *chance* pour l'institution, l'occasion de se mettre au *travail*. Un des premiers projets présenté par la nouvelle

19 Thèse développée par Deborah Elliston, 1997. Analysant les relations différentes qu'entretiennent les hommes et les femmes à l'égard de la revendication indépendantiste, l'auteure notait des réticences plus fortes des femmes. Mais en reprenant les arguments développés par les personnes rencontrées, il apparaît que ces différences d'opinions étaient moins le fait de spécificité de genre que des positions sociales occupées dans l'espace politique: alors que les hommes polynésiens étaient plus sensibles à une usurpation d'un pouvoir politique qu'ils se sentaient prêt à assumer, les femmes n'envisageaient pas de faire de la politique et raisonnaient plutôt en terme de gouvernées privilégiant dans cette perspective la compétence des hommes politiques métropolitains plutôt que polynésiens (pp. 350 et suivantes).

20 Al Wardi, 2005.

21 *La Dépêche de Tahiti* du 18 mai 2001.

présidente a été de modifier le règlement intérieur de l'assemblée et notamment d'octroyer un temps de parole précis à chaque député(e) en fonction de son groupe politique d'appartenance.

23. la valorisation de la différence des sexes au service de l'institution politique

Le second élément est celui de la valorisation de la différence des sexes, repris par les femmes politiques elles-mêmes, notamment lors de la journée du 8 mars, qui est l'occasion pour la presse de dresser des portraits de femmes politiques ou chefs d'entreprise. Les femmes politiques interrogées disent toutes que les femmes en politique sont plus à l'aise au niveau relationnel, plus réfléchies, moins partisanses.²²

Mais dans le même temps, Lucette Taero souligne que les femmes sont très sévères entre-elles: «ce que je trouve génial chez les hommes, c'est qu'ils sont très solidaires entre eux. Une femme a le nez dans le guidon. Entre nous, les femmes, on n'arrive pas à avoir cette fraternité» rejoignant les propos des femmes diacres qui constataient qu'en conseil de diacres, la solidarité entre femmes n'existe pas parce que la première règle est celle d'une solidarité entre diacres d'un même groupe paroissial.

III. l'église ou la politique: deux processus différents de non-cumul

31. diacres et politique: «il faut choisir»

En 1995, suite à la reprise des essais nucléaires, les dirigeants de l'église évangélique organisent pour la première fois une manifestation publique à laquelle n'ont pu se joindre de nombreux diacres par ailleurs conseillers municipaux ou territoriaux appartenant au parti politique de Gaston Flosse. Faisant le constat d'une utilisation efficace par les autorités politiques des structures paroissiales et des réseaux des hommes d'église, l'église demande aux pasteurs, diacres et évangélistes de choisir entre leurs ministères ecclésiastiques et

²² Yvette Oopa, conseillère territoriale estime ainsi que: «si les femmes étaient aux commandes de la vie politique, ça marcherait mieux, car elles ne se battent pas comme les hommes. Elles sauraient s'entendre au-delà des partis politiques»; Louise Peltzer, ministre de la culture note à propos des femmes que: «Quand elles travaillent, leur féminité est un atout essentiel, une chance dont il faut jouer. Plus diplomate que l'homme qui va droit au but, la femme est en général plus à l'aise dans le relationnel»; enfin, Maiana Bambridge directrice de la CPS (sécurité sociale) souligne que: «les spécificités des femmes et des hommes se retrouvent au plan professionnel: l'homme est plus ardent, il a tendance à foncer, ce qui est d'ailleurs positif. La femme réfléchit plus, et surtout appréhende les problèmes à plus long terme. Elle gère avec modération et bon sens, comme on lui apprend à le faire au sein de son foyer, où elle le prend généralement tout en charge.» (*La Dépêche de Tahiti* du dimanche 7 mars 1999).

leurs mandats politiques. Cette décision synodale prise en 1996 et appliquée pour la première fois lors des élections municipales de 2001 s'inscrit dans un contexte politique local tendu entre le gouvernement territorial et l'église évangélique qui depuis 1982 a pris officiellement position contre les essais nucléaires et s'est prononcée en 2001 pour la libération du peuple *mā'ohi*. La décision a suscité mécontentement et incompréhension chez ceux qui étaient directement concernés par cette interdiction de cumuls.

Plusieurs arguments ont été avancés pour justifier le maintien des cumuls:

- 1- «Dieu est partout», il est de leur devoir d'aller évangéliser le conseiller municipal, d'aller moraliser la vie politique locale.
- 2- Il y a un temps pour la politique et un temps pour la vie d'église, en dehors des périodes électorales, les diacres ne feraient pas de politique et de toute façon les paroissiens sont assez grands pour faire la part des choses et se forger eux-mêmes leurs propres opinions
- 3- La municipalité et la paroisse fonctionneraient sur le même mode, familial. Le pasteur (*Orometua*) est un parent (*metua*, en principe père ou mère): les relations paroissiales sont pensées sur le mode des relations parentales. En politique, le terme de *metua* est également utilisé, par contre le registre de la parenté est plus ambigu puisqu'il décrit aussi des pratiques de corruption et de clientélisme.
- 4- La décision de l'église serait injuste parce qu'elle ne concerne pas tous ceux qui font de la politique: l'église a en effet retenu comme critère officiel l'inscription en tant que candidat sur les listes électorales alors qu'il est possible de faire de la politique sans être élu en étant par exemple responsable local d'un parti politique. De plus la décision ne concerne pas tous ceux qui ont des responsabilités au sein de la paroisse mais uniquement ceux qui ont des ministères officiels. Les femmes qui occupent le plus souvent des responsabilités officieuses en paroisse ont été soupçonnées d'être avantagées c'est-à-dire non concernées par l'interdiction de cumul.

Il est difficile d'établir une comparaison entre les hommes et les femmes parce que ces dernières cumulent rarement les fonctions de diacres et de conseillères municipales. Néanmoins, les propos recueillis soulignent une compréhension différente des institutions politiques locales: les hommes ont tendance à penser que les mensonges et les petits arrangements font partie des règles du jeu politique, alors que les rares femmes diacres qui ont aussi été conseillères municipales insistent au contraire sur l'incompatibilité entre ces

deux engagements et reprennent à leur compte l'opposition entre servir (*tâvini*) et se servir (*taviri*).

32. les femmes protestantes et la journée internationale de la femme du 8 mars

La journée internationale de la femme du 8 mars est célébrée en Polynésie française depuis 1983. Cette journée est progressivement devenue au cours des années 1990 l'occasion pour le gouvernement territorial de promouvoir les actions entreprises en direction des femmes grâce à la mise en place d'ateliers d'information et de discussion animés par des responsables administratifs et des ministres du gouvernement. La journée de la femme est devenue la «semaine de la femme» (2002) puis le «mois de la femme polynésienne» (2004) permettant aux membres du gouvernement d'effectuer des déplacements dans les îles.

La journée du 8 mars ressemble en plusieurs points aux rassemblements des femmes de l'église évangélique: même organisation, mêmes thèmes de réflexion (la femme et l'environnement en mars 2003), intérêts similaires pour la mise en place d'ateliers couture²³. Surtout ce sont les mêmes femmes qui, à quelques exceptions près, sont à la tête du grand comité des femmes de l'église et du comité organisateur des manifestations du 8 mars²⁴. Les rassemblements des femmes sont devenus un moyen pour les hommes politiques, de repérer les femmes qui savent parler et animer des grandes réunions pour réutiliser ces compétences acquises lors des meetings électoraux.

En juillet 2002 lors du grand rassemblement des femmes de l'église protestante à Papenoo, Judith, une épouse pasteur membre du grand comité des femmes s'entend dire:

«Il reste toi Judith» [à ne pas faire de la politique] (...) je suis passée sur le terrain, toute seule à la fin pour présenter mon petit groupe, ma délégation et puis à la fin quand je suis sortie, il y a un pasteur qui est venu vers moi, quelqu'un que je connais bien, il me fait, «il y a sûrement des yeux là qui sont en train de guetter quelles sont les prochaines personnes qui

23 Chaque année, un thème est choisi: la mixité (1999), entreprendre au féminin (2000 et 2001), la femme du troisième millénaire (2002), la femme et l'environnement (2003) la femme et le développement économique (2004).

24 En mars 2002 c'est Florienne Panai, directrice du foyer des jeunes filles de Paofai et membre du grand comité des femmes de l'église, qui est l'organisatrice de la journée avec Nicole Bouteau ministre de la condition féminine.

vont venir», tu vois, ça sous-entend pas mal de choses, c'est normal qu'il parle comme ça quand on compte maintenant le nombre de personnes qui partent comme ça [en politique].²⁵

De plus, la proximité avec le 5 mars, jour férié en Polynésie française qui commémore l'arrivée de l'Évangile, (c'est-à-dire des premiers missionnaires protestants anglais en 1797) a permis aux comités organisateurs de la journée internationale de la femme de greffer cette manifestation sur celle organisée par l'église en la prolongeant de quelques jours.

La politisation de cette manifestation, associée à une forte visibilité des femmes protestantes, qui participaient au 8 mars en portant des vêtements distinctifs par paroisses et 'âmuira'a (sous-groupes paroissiaux), a incité l'église à demander aux femmes protestantes de ne plus aller à ce type de manifestation.

Alors que l'interdiction de cumul adressée aux diacres reposait sur un choix personnel entre deux engagements distincts, les fonctions ecclésiastiques et les mandats électifs, la demande adressée aux femmes de l'église de ne plus participer à la journée du 8 mars pose la question de l'articulation entre appartenance religieuse et politique en des termes différents puisque ces femmes, pour la plupart d'entre-elles, n'ont pas de mandats électifs ni de ministères officiels au sein de leur paroisse.

Les épouses de pasteurs impliquées dans l'organisation du 8 mars notent que la liberté d'association et de mouvement est un droit fondamental et que les femmes peuvent, sans être membres d'un parti politique, venir en tant que simples citoyennes s'informer de leurs droits notamment syndicaux, professionnels. Les femmes devraient pouvoir continuer à assister à ce type de manifestation à titre individuel.

Mais certaines femmes n'envisageant pas de distinguer leur appartenance citoyenne de leur appartenance religieuse ont préféré renoncer à participer à la journée du 8 mars. Une épouse de pasteur résume cette tension:

«Moi, je suis une femme, cette femme Faua Nella fait partie de l'église évangélique et cette femme, elle est membre de l'église, je ne sais pas qu'est-ce que je fais, quand je vais, je ne peux pas aller tout ça dans un coin [tout ce qui fait d'elle une femme protestante] et puis je vais à ce rassemblement et puis quand je reviens, je reprends tout ça, non, quand je vais,

25 Entretien d'août 2002.

c'est moi ça! c'est moi c'est moi cette femme, si l'église me dit de ne pas aller et bien je n'y vais pas parce que je suis cette femme.»²⁶

En critiquant moins la présence des femmes que leur visibilité, la direction de l'église pose la question de la capacité de représentation de l'église par les femmes à travers la tenue vestimentaire et la parole. En portant pour des raisons d'organisation et de transport des tenues identiques selon la paroisse d'origine, les organisatrices ont accentué la visibilité des femmes protestantes.

Les réflexions des dirigeants de l'église sur les tenues vestimentaires des femmes ont fortement déplu aux organisatrices qui y ont vu une intrusion inacceptable dans un domaine, celui de l'habillement et de la présentation de soi en public, traditionnellement réservé aux femmes. Florienne Panai, une des organisatrices de la journée du 8 mars et par ailleurs directrice du foyer protestant de jeunes filles, dit ainsi «ils se sont même appropriés nos vêtements» faisant des habits quelque chose d'intime et jouant sur deux registres différents: l'habit pouvant être alternativement un marqueur d'identité personnelle et un uniforme impersonnel.

De plus, en l'absence du président de l'Église qui a décliné l'invitation de participer à la journée du 8 mars, c'est une femme protestante qui a pris la parole au nom de l'église. Florienne Panai le reconnaît:

«Qu'est-ce qui a amené, peut-être nos manières d'être ce jour-là, moi je pense, peut-être il y a autre chose, on a fait beaucoup de remarques, il y a Flosse, Monseigneur et à la place du président [de l'Église protestante], la place est vide, il n'est pas venu et il a délégué personne. Alors c'est nous [les femmes] qui avons présenté l'Église, et j'ai dit ceci repose sur mes épaules, les huit étoiles qui sont sur mon bras, c'est les huit arrondissements de l'Église évangélique.»²⁷

La répartition sexuée du travail a incité les épouses de pasteurs à s'engager dans le domaine social, et ce faisant à travailler en étroite collaboration avec les pouvoirs publics. C'est précisément cette trop grande proximité qui leur est, par la suite, reprochée du fait notamment des contreparties et des soutiens exigés par le gouvernement territorial en

²⁶ Entretien janvier 2002. Nella Fua est née en 1950, elle est originaire de l'île de Raiatea aux îles-Sous-Le-Vent, elle est épouse de pasteur dans une paroisse de Tahiti (zone rurale) au moment de l'entretien.

²⁷ Entretiens de janvier et février 2001. Florienne Panai est âgée d'une cinquantaine d'années au moment des deux entretiens, elle vient des îles-Sous-Le-Vent et fréquente la paroisse francophone de Papeete.

défilant lors du 29 juin, fête de l'autonomie de la Polynésie française ou en participant au 8 mars. Pourtant les épouses de pasteurs employées par le gouvernement territorial sont plusieurs à noter que la politique a été pour elles un moyen, le seul, de poursuivre les actions initiées par l'église que cette dernière n'a pu mener à terme faute de moyens financiers. La politique est perçue moins comme une appropriation des idées et projets élaborés dans le cadre paroissial qu'une manière de les concrétiser.

L'interdiction de cumul s'effectue donc selon un mode de raisonnement différent puisque les femmes de l'église n'ont pas de fonctions officielles, elles sont tout au plus épouses de pasteurs ou de diacres, c'est donc l'argument d'une «magistrature d'influence» qui se retourne contre elles: on les soupçonne d'être trop influençables, de servir de tête de pont pour infiltrer de l'intérieur l'église.

L'interdiction d'exercer des mandats politiques ou de participer à la journée de la femme marque la concurrence exacerbée entre deux institutions qui sont prises à leurs propres contractions: celle de vouloir rendre visible les signes d'appartenance (dans le cas du gouvernement territorial) ou celle d'accroître le contrôle institutionnel (dans le cas de l'église protestante) dans un contexte de privatisation des choix et des comportements religieux et politiques.

Bibliographie

AL WARDI Sémir, 1998: *Tahiti et la France. Le partage du pouvoir*, L'Harmattan, Paris.

AL WARDI Sémir, 2005: «Élections 2005: un nouveau clivage», *Tahiti Pacifique*, mars 2005, p.7.

BRAUD Philippe, 1998: *Sociologie politique*, L.G.D.J., Paris.

ELLISTON Deborah, 1997, *Engendering Nationalism: Colonialism, Sex and Independence in French Polynesia*, Ph.D. dissertation, département d'anthropologie, New York University.

ERNST Manfred, 1997: "Les groupes religieux à croissance rapide en Polynésie française: implications pour les principales Églises et la société", *les cahiers du Ve'a porotetani*, 1797-1997 Évangile et Mission en Polynésie, pp. 83-88.

- GASPARD Françoise, 1997: «Système politique et rareté des femmes élues. Spécificités françaises?», les femmes et la politique, Armelle Le Bras-Chopard et Janine Mossuz-Lavau (dir.), Paris, L'Harmattan, pp.97-118.
- MALOGNE-FER, 2003: «L'Église évangélique de Polynésie française et les essais nucléaires: de la prise de conscience chrétienne à la prise de position publique, 1963-1982», François Mitterrand et les territoires français du Pacifique (1981-1988) Jean-Marc Regnault (eds), Paris, Les Indes savantes, pp. 205-214.
- MALOGNE-FER Gwendoline, 2005: *Quand les femmes prennent la parole: démocratisation institutionnelle et professionnalisation des ministères au sein de l'église évangélique de Polynésie française*, thèse de doctorat de l'EHESS en sociologie, Paris.
- REGNAULT Jean-Marc, 2004: «La précarité économique, politique et institutionnelle de la Polynésie française», *Journal de la Société des Océanistes*, 119, année 2004-2 pp. 201-210.
- REGNAULT Jean-Marc, 2002: «La vie politique en Polynésie française. Penser les antipodes», revue *Hermès* n°32-33.
- REYMOND, Bernard, 1991: *La femme du pasteur. Un sacerdoce obligé?*, Genève, Labor et Fides.
- SAURA Bruno, 1993, *Politique et religion à Tahiti*, éditions Polymages-scoop, Papeete.
- WILLAIME Jean-Paul, 2002: «Les pasteurs et les mutations contemporaines du rôle de clerc», in *CLIO, Histoire, femmes et sociétés* n°15, pp. 69-83.
- WILLAIME Jean-Paul, 1996: «L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme» in *Archives de sciences sociales des religions* n°95, Paris, pp. 29-45.

Notes

Te Fenua, journal gratuit, (16 pages) lancé en décembre 1997 est tiré à 20 000 exemplaires et publié toutes les deux semaines par le service d'information de la Présidence (source: *Tahiti Pacifique*, mai 2003: p. 23)

La *Dépêche de Tahiti* est un quotidien du groupe Hersant tiré à 17 000 exemplaires (source: *Tahiti Pacifique*, mai 2003: p. 23).



Gwendoline Malogne-Fer est sociologue, chargée de recherche au Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CNRS-EHESS). Elle a soutenu en juin 2005 une thèse réalisée sous la direction de Danièle Hervieu-Léger intitulée «*quand les femmes prennent la parole: démocratisation institutionnelle et professionnalisation des ministères au sein de l'église évangélique de Polynésie française*». Elle a publié en 2000 aux éditions Haere Po, en collaboration avec Yannick Fer, une étude sur les réunions d'interprétation biblique à Rapa aux îles australes (Polynésie française): «*tuâro'i, réflexions bibliques à Rapa, conversion et identité*».