

## Le protestantisme polynésien, de l'Église locale aux réseaux évangéliques

*Polynesian Protestantism: from Local Church to Evangelical Networks*

*El protestantismo polinesio, de la iglesia local a las redes evangélicas*

Yannick Fer

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23627>

DOI : 10.4000/assr.23627

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2012

Pagination : 47-66

ISBN : 978-2-7132-2328-0

ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

Yannick Fer, « Le protestantisme polynésien, de l'Église locale aux réseaux évangéliques », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 157 | janvier-mars 2012, mis en ligne le 24 avril 2012, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23627> ; DOI : 10.4000/assr.23627

---

Yannick Fer

## Le protestantisme polynésien, de l'Église locale aux réseaux évangéliques

Un samedi soir d'août 2009, une soixantaine de personnes sont rassemblées pour une soirée vidéo à l'invitation de l'assemblée de Dieu de Moorea (Polynésie française), une petite Église pentecôtiste installée à l'écart de la route de ceinture, dans la vallée de Pao Pao. Ils regardent une prédication du pasteur brésilien Moïse da Silva, enregistrée lors de son passage dans une Église africaine de la banlieue parisienne : « Le Dieu de l'impossible » ou comment un jeune délinquant laissé pour mort avec cinq balles dans le corps est devenu un évangéliste dont le témoignage a fait le tour du monde <sup>1</sup>.

Cet épisode presque ordinaire de la vie d'une Église locale témoigne du télescopage croissant entre différentes échelles d'observation du christianisme en Océanie. Les anthropologues ont longtemps croisé les Églises chrétiennes au détour de recherches de terrain visant avant tout, dans une perspective patrimoniale, les aspects les plus « traditionnels » des cultures océaniques (Barker, 1990 : 9). Lorsque, à partir des années 1980, le christianisme s'est progressivement imposé comme un objet d'étude légitime, c'est au travers d'ethnographies réalisées sur les mêmes terrains qu'il a été décrit, au sein de groupes culturels de taille réduite et de villages relativement isolés. Les circulations reliant ces zones rurales aux agglomérations urbaines y apparaissent incidemment, comme un des facteurs ayant contribué à la diffusion de nouvelles croyances – en particulier celles des courants pentecôtistes et charismatiques. L'analyse des termes du dialogue entre les cultures locales et les différentes expressions du christianisme peut en outre ouvrir des perspectives plus larges, participant à une compréhension des processus de globalisation religieuse (Robbins, 2004). Mais l'unité de lieu est maintenue et l'observation des transformations du paysage religieux investit rarement le terrain des villes ou celui des réseaux régionaux et internationaux avec lesquels les christianismes locaux entretiennent pourtant des échanges déterminants.

---

1. Les données de terrain auxquelles cet article fait référence proviennent notamment, pour les plus récentes, d'enquêtes réalisées de juin à octobre 2009 aux îles Cook et en Polynésie française, dans le cadre du projet jeune chercheur MYSTOU, « Un mysticisme pour tous. Conceptions de l'individu et conditions d'implantation des protestantismes évangéliques : Europe, Maghreb, Arctique, Océanie », soutenu et financé par l'Agence nationale de la recherche (n° ANR-08-JCJC-0060-01) et dirigé par Christophe Pons (IDEMEC).

Au premier regard, la progression spectaculaire du protestantisme évangélique dans la région (Ersnt, 2006) semble aujourd'hui faire entrer brutalement l'Océanie dans l'ère de la « religion sans culture » annoncée par O. Roy, marquée par une déconnexion entre christianisme et cultures et par une déterritorialisation sans retour des appartenances religieuses (Roy, 2009). Le contraste avec le protestantisme historique, héritier des missions du XIX<sup>e</sup> siècle et ancré dans les cultures locales au point d'être désormais l'un des porte-paroles de l'identité traditionnelle polynésienne, paraît en effet saisissant. Pourtant cette opposition trop simple entre enracinement culturel et globalisation évangélique est trompeuse. L'irruption de ces nouvelles formes de christianisme, de cette « culture de réseau » qui met à la portée des simples fidèles une multitude de ressources – *via* la vidéo, la littérature religieuse ou l'Internet (Mary, 2000 : 122) – et les inscrit dans un « archipel d'Églises, d'institutions évangéliques, disséminées dans le monde entier » (Fath, 2002 : 154), invite d'abord à revisiter le rôle joué par les circulations régionales dans l'histoire du protestantisme océanien et dans l'élaboration de son discours contemporain sur la tradition. Une analyse attentive des organisations gravitant, en Océanie, dans l'orbite du réseau évangélique international *Youth With a Mission* et de leurs résonances sur plusieurs terrains religieux océaniens permettra ensuite de préciser les effets différenciés que ce type de christianisme peut avoir sur le plan des relations entre individus, cultures et territoires. Cette analyse vise également, en combinant l'ethnographie locale, l'observation des réseaux régionaux et celle des transformations actuelles du protestantisme mondial, à esquisser les voies par lesquelles l'anthropologie du christianisme en Océanie pourrait se donner les moyens d'« élargir son “terrain” à l'espace de circulation et d'interconnaissance des sujets sur lesquels [elle] enquête » (Mary, 2000 : 122).

## **Christianisme, globalisation et circulations régionales**

Les changements religieux en Océanie se jouent principalement à l'intersection entre les relations intergénérationnelles et les mobilités sociales et géographiques. Les migrations internes – des îles et des villages ruraux vers les villes – contribuent à l'émergence de modes de vie urbains moins contraints par les structures traditionnelles d'encadrement social et favorisent une pluralisation rapide du christianisme océanien. Dans les îles éloignées et les régions les plus isolées, l'action missionnaire s'appuie largement sur la position d'entre-deux des émigrés convertis, toujours inscrits de façon latente dans les réseaux locaux de parenté et de solidarité en dépit d'une relative émancipation. Des réunions de maison préparent ainsi, à bas bruit, l'implantation des nouvelles Églises.

L'Océanie est en outre la région du monde qui compte le taux le plus élevé de migrants internationaux, concentrés en Australie et en Nouvelle-Zélande (Nations unies : 2006). Dans ce pays, les *Pacific Peoples*, issus des migrations

polynésiennes de l'après seconde guerre mondiale, représentent 6,9 % de la population totale et constituent la principale force militante des Églises chrétiennes. Les liens que ces communautés polynésiennes de l'étranger – majoritairement samoanes, tongiennes ou *Cook Islanders* – maintiennent avec leurs îles d'origine construisent des espaces transnationaux structurés par des circulations constantes et des influences réciproques (Levitt, 2003 : 848). Intégrées à des sociétés multiculturelles où la sécularisation de la culture dominante (occidentale) va de pair avec une grande diversité religieuse, elles participent à la fois à l'édification de ces nations « arc-en-ciel » et aux transformations des îles polynésiennes : leur poids démographique, souvent équivalent (à Tonga ou Samoa) et parfois supérieur à celui des habitants du pays d'origine (aux îles Cook, Niue et Tokelau) en font des acteurs économiques, politiques et religieux de premier plan.

Enfin, à une moindre échelle, les circulations horizontales entre les îles océaniques alimentent depuis plusieurs décennies<sup>2</sup> la propagation de nouvelles croyances dans la région. Les migrations de travail vers les mines de nickel de Nouvelle-Calédonie ont ainsi facilité l'implantation du pentecôtisme nord-américain à Tahiti et au Vanuatu (Nouvelles-Hébrides) à la fin des années 1970 (Fer, 2005 : 50 ; 128s). À Rarotonga (l'île principale des îles Cook), l'essor de l'industrie touristique attire aujourd'hui des dizaines de travailleurs fidjiens qui grossissent les rangs des Églises pentecôtistes locales.

La troisième vague du christianisme océanien, constituée par les Églises pentecôtistes et charismatiques, est celle qui bénéficie le plus visiblement de ces flux migratoires et des facilités offertes par le développement concomitant des moyens de transport et de communication. Plus encore que les Églises professantes de la deuxième vague – adventistes et mormones – ces Églises apparaissent comme « un “mouvement” religieux accompagnant et facilitant le mouvement des personnes » (Martin, 2002 : 23), notamment au travers d'un discours sur la nécessaire affirmation de soi et la valeur positive du changement envisagé comme un progrès. La rupture que ce discours introduit avec les formes les plus traditionnelles de socialisation religieuse (qui mettent au contraire l'accent sur la perpétuation des héritages religio-culturels et sur le primat de la communauté sur l'individu<sup>3</sup>) a généré au cours des années 1990 une série de micro-conflits, dans

---

2. Dès les années 1920-1930, les premières missions pentecôtistes américaines installées à Fidji touchaient par exemple les travailleurs venus des îles Salomon, de Samoa et de Tonga, qui contribuèrent à la diffusion du pentecôtisme dans leurs îles d'origine (Larson, 1997 : 37).

3. Le pasteur samoan F. Liua'ana estimait par exemple, en 1994 (une affirmation régulièrement réitérée depuis par les dirigeants de son Église) que la *Congregational Christian Church in Samoa* (CCCS) « does not meet the needs of individuals because its priority is to meet the needs of the community. The concept of “individualism” is foreign to Samoans. “Individualism” (a central mentality within NRGs [*new religious groups*]) is selfishness in the Samoan mentality. (...) The CCCS deals with the individuals' needs, through the community to which they belong. » (Liua'ana, 1994 : 79).

les îles de petite taille ou dans des villages samoans dominés par l'alliance entre les chefferies traditionnelles et les Églises historiques (Fer, 2011 : 464-465). La multiplication des Églises concurrentes et la dispersion des appartenances religieuses affectent avant tout l'unité des familles, même si la progression constante du nombre de couples religieusement mixtes tend par ailleurs à relativiser les divisions confessionnelles au profit d'une identité chrétienne générique. Dès lors, nombre d'Églises pentecôtistes et charismatiques trouvent dans l'invocation de l'histoire missionnaire océanienne, dont elles se veulent les continuatrices, un moyen de contrebalancer symboliquement la fragilisation des filiations religieuses que leur progression induit. Leur filiation historique avec le protestantisme revivaliste les incite en effet à mettre leurs pas non seulement dans ceux des missions occidentales du XIX<sup>e</sup> siècle – grandement inspirées par le réveil méthodiste en Grande-Bretagne (Zorn, 1993 : 28s) – mais, surtout, dans ceux des « *teachers* », missionnaires et pasteurs polynésiens ayant contribué jusque dans les années 1980 à l'implantation des Églises protestantes historiques dans les îles d'Océanie.

Une assimilation trop systématique de la christianisation à la colonisation occidentale laisse généralement inaperçue cette dimension essentielle du christianisme océanien, dont l'un des prolongements a été, dans le sillage des indépendances politiques (acquises entre 1962 et 1980), le projet d'édification d'un *Pacific Way* : une fraternité régionale rassemblant les « peuples des îles » au-delà de leurs particularismes nationaux. Au XIX<sup>e</sup> siècle, l'engagement des premiers convertis protestants des îles de la Société au service de la *London Missionary Society* (LMS, implantée à Tahiti à partir de 1797), puis la mobilisation des *Cook Islanders* et des Samoans touchés par cette entreprise missionnaire ont enclenché un processus d'échanges culturels entre les îles de Polynésie, de Micronésie et de Mélanésie. Tandis que les missions puritaines américano-hawaïiennes se tournaient vers les populations micronésiennes, des Méthodistes formés à Tonga, Fidji ou Samoa ont rejoint à la fin du siècle les effectifs polynésiens de la LMS en Papouasie Nouvelle-Guinée et aux îles Salomon, dernière frontière d'une régionalisation du protestantisme (Breward, 2001 ; Forman, 1990 ; Garrett, 1982). Ces circulations missionnaires ont établi le christianisme, dans sa version protestante ou catholique<sup>4</sup>, comme un patrimoine commun aux peuples d'Océanie et en ont fait un puissant vecteur d'interdépendance entre des îles géographiquement dispersées. Des styles musicaux polynésiens, transmis par le biais des chants chrétiens, mais aussi de nouvelles plantes et des méthodes de culture, des techniques de construction ou des pratiques sportives ont trouvé place dans les habitudes culturelles des populations mélanésiennes converties (Latufeku, 1996).

---

4. Les missions catholiques s'étendent elles aussi au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, sous l'impulsion de la congrégation de Picpus dans la partie orientale de l'Océanie et des pères maristes dans la partie occidentale (Girard, 2008).

Président de la *Cook Islands Christian Church* (l'Église protestante historique des îles Cook) au début des années 1980, Turaliare Teauariki fut aussi l'un des derniers missionnaires polynésiens issus du protestantisme historique présents en Papouasie Nouvelle-Guinée, de 1963 à 1975. Dans son récit autobiographique, il décrit des relations intra-océaniques non exemptes de malentendus culturels et de préjugés associés à des rapports de domination entre missionnaires polynésiens et populations locales, mais il conclut en évoquant les liens durables unissant désormais les membres de la Papua Ekalesia à son Église :

We have been happy to find that many Papuans whose ancestors received the early Cook Island missionaries, are interested in keeping a connection with our Church. In 1982, about 50 of them came in a group to visit Rarotonga. In 1984, 147 came. Now they will send 147 again in December 1985. Each time they stay two weeks as the guests of our Church. So we have not lost contact with the land we loved. (Teauariki, 1996 : 272-273)

L'association des Églises anglicanes et protestantes historiques d'Océanie au sein de la *Pacific Conference of Churches* (PCC, fondée en 1966) a donné une assise institutionnelle à cette identité régionale. Elle a en outre favorisé l'émergence, autour du *Pacific Theological College* (PTC) ouvert l'année suivante à Suva (Fidji), de nouvelles théologies contextuelles mettant l'accent sur une réappropriation culturelle du message biblique<sup>5</sup>. De nombreux pasteurs protestants formés dans ce *College* ont ainsi été au cours des dernières décennies les agents de diffusion de ces théologies du coco, de la terre et de la culture auprès des fidèles de leurs Églises, souvent réticents vis-à-vis de cette « nouvelle tradition » (Malogne-Fer, 2007 : 448-452). Ce ré-enracinement militant du christianisme dans les cultures océaniques traduit donc à la fois le rejet de la domination occidentale et l'intégration croissante des Églises protestantes historiques émancipées de la tutelle des missions européennes dans des réseaux régionaux (PCC) et internationaux (Conseil œcuménique des Églises, CEVAA<sup>6</sup>) ayant accompagné et soutenu leurs revendications de décolonisation religieuse (Forman, 1984 : 170-171).

La globalisation portée par les mouvements évangéliques ne produit pas simplement une délocalisation des identités religieuses rompant avec un processus historique d'enracinement culturel, mais plutôt une reconfiguration des liens entre le christianisme local et les réseaux régionaux ou internationaux qui influencent son évolution.

---

5. Cf. l'article de Gilles VIDAL.

6. La CEVAA est une « communauté d'Églises en mission » rassemblant 37 Églises liées à la mission protestante francophone, principalement en Europe (France, Suisse) et en Afrique. Elle est notamment à l'origine d'un colloque organisé en juillet 2000 à Lifou (Nouvelle-Calédonie) sur le thème de « la théologie de la terre dans les Églises du Pacifique ».

## Églises et réseaux évangéliques

Le pentecôtisme classique d'origine nord-américaine, dont les assemblées de Dieu sont en Océanie les principaux représentants, a tissé dès les premiers temps de son implantation (dans les années 1920-1930 à Fidji) un réseau de relations régionales formalisé au cours des années 1960 par une conférence annuelle des assemblées de Dieu anglophones du Pacifique : en 1966, elle rassemblait des délégués de Fidji, Samoa, Tonga, Guam, des Îles Marshall, de Nouvelle-Zélande et d'Hawaii (Larson, 1997 : 110). Une stratégie de mission en cascade – confiant aux nouvelles Églises le soin de toucher les îles auxquelles les reliaient la proximité géographique ou les flux migratoires – et le recrutement rapide de pasteurs autochtones ont contribué à l'ancrage progressif de ce pentecôtisme en Océanie. Il coexiste aujourd'hui en beaucoup d'endroits avec des Églises charismatiques d'origine locale, comme la *Tokaikolo Christian Fellowship* fondée en 1978 par un pasteur méthodiste tongien, et avec des dénominations régionales nées de l'expansion d'Églises australiennes et néo-zélandaises.

Cette diversification rapide du protestantisme évangélique produit un entrecroisement de réseaux, de dynamiques locales, régionales ou internationales, dont les Églises ne sont en fait que la partie la plus visible. L'émergence d'un espace religieux à part entière, offrant aux croyants tout à la fois une diversité d'options et un ensemble de références communes, encourage en effet la circulation des individus et la constitution de groupes informels à mi-chemin entre l'institution ecclésiale et les pratiques traditionnelles de piété familiale. Les formes de la socialisation religieuse en milieu pentecôtiste/charismatique, centrée sur l'expérience subjective d'une « relation personnelle » avec Dieu (Fer, 2007), et l'existence de courants évangéliques au sein des Églises protestantes historiques accentuent encore cette dissémination, à laquelle les migrations donnent une dimension transnationale.

Les organisations missionnaires de jeunesse apparues après la seconde guerre mondiale en terrain évangélique nord-américain ont tout particulièrement contribué, en Océanie, à amplifier ce double mouvement de mise en réseaux et de dispersion. *Youth for Christ* (YFC, présente dès 1947 en Nouvelle-Zélande), et *Youth With a Mission* (YWAM, implantée dans la région à partir de la fin des années 1960) ont noué au cours des années 1980 des partenariats avec de nombreuses Églises protestantes historiques des îles du Pacifique, en se proposant de lutter contre le « péril mormon » et d'enrayer la désaffection des jeunes envers le protestantisme traditionnel. En avril 1984, dans un courrier adressé au secrétaire général de l'Église protestante de Polynésie française, un responsable international de YWAM mentionnait l'accueil favorable reçu à Tonga et Samoa, des pays où le mormonisme enregistrait effectivement une forte progression<sup>7</sup> :

---

7. À Tonga, le recensement officiel de 1986 indiquait un taux de 12,2 % de Mormons dans la population totale. Il était de 10,2 % aux Samoa occidentales lors du recensement de 1991 et de 12,5 % aux Samoa américaines en 1995.

I just returned from Tonga where I personally met with the King and also church leaders as they are also concerned about the Mormon activity in Tonga. The King was very excited about our ministry and is supporting it at 100 %. (...). Also, I was able to meet with the Protestant minister of Western Samoa and his brother who is head of the Christian Church of American Samoa plus many key leaders of these two nations. As you know, they just completed a Mormon temple there also and it is a major threat to the Christian Church.<sup>8</sup>

La population d'Océanie étant parmi les plus jeunes du monde (avec une proportion de moins de 15 ans variant de 32,1 % en Micronésie à 39,4 % en Mélanésie<sup>9</sup>), l'enjeu générationnel était lui aussi de nature à convaincre les responsables protestants. Mais l'influence de ces organisations missionnaires a conduit plus sûrement à convertir au credo évangélique charismatique les jeunes les plus engagés dans l'Église. Elle a ainsi participé à la dispersion des appartenances en établissant des passerelles vers les Églises pentecôtistes (Aliimalemanu, 1999 ; Fer, 2009) et en relativisant les frontières institutionnelles au profit d'un protestantisme « générique » ouvert sur de nouveaux réseaux internationaux. Dans les îles comme dans les communautés de migrants polynésiens – notamment les *Pacific Peoples* de Nouvelle-Zélande, qui ont joué un rôle clé dans l'expansion de ces organisations missionnaires de jeunesse –, les jeunes protestants y ont vu la possibilité d'échapper à la tutelle des hiérarchies ecclésiales et au carcan imposé par l'héritage missionnaire, au travers d'une libération de l'expression (notamment par la musique) et d'un discours individualisant (« Dieu a un plan pour ta vie ») faisant écho aux transformations affectant le destin social de cette génération. Dans un contexte de mobilité accrue (sociale et géographique) associée à une élévation générale du niveau d'éducation et au déclin de l'économie familiale d'autosubsistance, ces organisations semblaient en effet offrir les ressources nécessaires à un changement vécu comme un progrès nécessaire, par l'acquisition d'une connaissance « plus approfondie » du message biblique (par le biais de l'expérience charismatique) et par l'entrée dans l'univers cosmopolite de l'évangélisme mondial.

Depuis les années 1980, *Youth With a Mission* se distingue des autres réseaux missionnaires de jeunesse en articulant ce cosmopolitisme avec une réappropriation militante d'expressions culturelles traditionnellement bannies des Églises protestantes océaniques – en particulier la danse – et en adossant ce militantisme culturel à une conception spécifique des relations entre individus et territoires, inspirée de la théologie du combat spirituel. La manière dont ce type d'acteurs religieux débordent à la fois les frontières du « local » et celles des Églises, et organisent délibérément une dispersion de leur action missionnaire en une multitude de « ministères » et de réseaux « amis », les place généralement hors de vue

---

8. Courrier du 26 avril 1984 adressé par Tom Bauer, directeur des écoles de formation de YWAM (*DTS Schools*) à M. John Doom, secrétaire général de l'Église évangélique de Polynésie française (Archives de l'EEPF).

9. Estimations établies en 2005 par l'ONU.



de l'observation anthropologique. Mais leur stratégie d'influence a aujourd'hui des effets suffisamment significatifs sur les représentations sociales et les constructions identitaires pour laisser voir en outre les prolongements politiques qu'elle pourrait avoir dans un avenir proche. Ainsi, en faisant des cultures autochtones un des éléments de l'affirmation de soi (le droit pour chaque individu d'être « soi-même ») tout en les réinscrivant dans un ordre divin et naturel (la Genèse comme source de l'identité des peuples et de leur lien essentiel au territoire), YWAM pose les bases de nouvelles formes d'engagement associant individualisme religieux, mobilisations culturelles et militantisme politique. L'analyse du mouvement *Island Breeze* (une branche de YWAM qui défend la réhabilitation des cultures océaniques comme expressions de la foi chrétienne) et des effets de la diffusion d'une théologie du combat spirituel en Océanie (à laquelle YWAM a activement contribué), permettra de préciser cette articulation entre individualisation, globalisation et reterritorialisation de l'imaginaire religieux.

### ***Island Breeze* et la « nouvelle naissance » des cultures polynésiennes**

*Youth With a Mission* est née en 1960 au cœur du multiculturalisme californien, son fondateur Loren Cunningham étant alors pasteur de jeunesse des assemblées de Dieu, responsable du district de Los Angeles. Interrogé en 2005 sur sa conception de la diversité culturelle au sein de YWAM, c'est d'abord à cette Californie des années 1960 qu'il fait référence :

When we lived in Los Angeles, on my street, there were Hispanic (...), we had Jewish, we had Chinese, we had Japanese, one of my best friends was black, you know (...). So that I didn't think on ethnicity as being a major problem, I saw that as part of an exciting and more fulfilling life.<sup>10</sup>

La Californie est toutefois, à cette époque, encore très majoritairement blanche, tout comme les assemblées de Dieu américaines<sup>11</sup>, issues au début du XX<sup>e</sup> siècle d'un pentecôtisme blanc réticent vis-à-vis de la fraternisation interraciale – spectaculaire et inédite – expérimentée dans l'effervescence des premiers temps du réveil charismatique par l'Église du pasteur noir William J. Seymour (Cox, 1995 : 60 ; Blumhofer, 1993 : 117)<sup>12</sup>.

Le projet de L. Cunningham consiste à mobiliser des « vagues de jeunes » au service d'une aventure planétaire, la propagation du credo évangélique dans un contexte idéologique dominé par les tensions de la Guerre froide. Il marque

10. Entretien du 6 mai 2005 avec Loren Cunningham, à Kona (Big Island, Hawaii).

11. En 2000, un rapport établi par les assemblées de Dieu à l'occasion de leur congrès annuel indiquait une proportion de 64 % de Blancs parmi les membres de ces Églises (18,6 % d'Hispaniques et 7,8 % de Noirs).

12. Le prédicateur baptiste William J. Seymour a ouvert en 1906, au 312 rue Azusa à Los Angeles, une Église devenue depuis le lieu légendaire de naissance du pentecôtisme.

aussi bien une rupture générationnelle avec les formes classiques de la contrainte institutionnelle et de l'action missionnaire qu'une réactualisation du messianisme providentiel américain : cette « conviction que l'Amérique libre et chrétienne serait porteuse d'une mission prophétique, "messianique" particulière », que l'on retrouve à la même époque exprimée par l'évangéliste Billy Graham (Fath, 2002 : 117)<sup>13</sup>. Conformément à l'idéologie traditionnellement dominante en protestantisme évangélique, la libération des consciences individuelles, par le biais d'un choix personnel de conversion conçu ici comme la condition d'une transformation géopolitique (la victoire du « monde libre » sur l'athéisme et le communisme), implique alors, aux yeux de L. Cunningham, le dépassement des identités et des frontières culturelles – ces « "systèmes" qui nous séparent les uns des autres » alors que fondamentalement « les hommes sont partout les mêmes » (Cunningham, 1985 : 45). La configuration particulière des relations entre protestantisme historique et cultures polynésiennes a pourtant inspiré, au début des années 1980, un renversement de perspective *a priori* inattendu, en faisant du « retour » à la culture une des expressions paradigmatiques du choix personnel évangélique. Ce renversement a été rendu possible (et amplifié) par le délitement tendanciel du lien entre institutions, croyances et pratiques produit par l'autonomisation croissante des jeunes générations vis-à-vis des structures traditionnelles d'autorité – communautaires et religieuses –, notamment en situation de migration.

Le mouvement *Island Breeze*, membre officiel du réseau des « ministères » (programmes d'activités) de *Youth With a Mission*, a été lancé par le Samoan Sosene Le'au et un groupe de douze jeunes étudiants, lors d'une école de formation à l'action missionnaire (*school of evangelism*) qu'il dirigeait, en 1979, sur le campus de YWAM à Kona (Big Island, Hawaii). La plupart de ces étudiants, tous polynésiens – à l'exception d'une Néozélandaise d'origine sud-américaine – avaient en commun d'avoir rompu, par leur conversion au pentecôtisme, avec un héritage familial ancré dans la tradition protestante. Originaire de Ta'u, une petite île à l'est des Samoa américaines, S. Le'au a ainsi grandi dans la *Congregational Christian Church* (une Église issue de la *London Missionary Society*). Il y est demeuré jusqu'à son départ en 1971 pour le *College* de Pago Pago (la capitale), bien qu'il ait été converti au protestantisme évangélique la même année lors de réunions organisées dans son village par des missionnaires de la diaspora samoane aux États-Unis. À Pago Pago, une seconde conversion, cette fois au pentecôtisme des assemblées de Dieu, l'a fait entrer quelques années plus tard dans un univers religieux où la rupture avec les usages culturels « ordinaires » tend à être lue comme un des signes de la conversion véritable, tandis que l'acquisition de manières d'être occidentales s'y trouve implicitement associée aux espoirs d'ascension sociale et d'ouverture sur le monde.

---

13. Après avoir été l'un des premiers équipiers de *Youth for Christ*, B. Graham a fondé en 1950 sa propre organisation missionnaire, la *Billy Graham Evangelistic Association*.

I never heard it said from the pulpit in so many words, « Your heritage is evil » – écrit S. Le'au –, and yet the message was conveyed in a variety of different ways. (...) I was trying desperately to be « Westernized », while at the same time, holding on to my heritage. (Le'au, 1997 : 47-48)

La tradition qu'incarnent aujourd'hui les Églises protestantes de Polynésie s'est historiquement constituée autour de deux piliers. En premier lieu, la traduction de la Bible en langues locales a établi ces Églises dans un rôle de conservatoire des langues et, par extension, des cultures autochtones contre la domination occidentale. Mais en dépit des efforts déployés depuis les années 1960 par les théologiens océaniens, cette construction religieuse des identités polynésiennes implique encore aujourd'hui, dans la plupart de ces Églises, une distinction sacré/profane héritée des missions occidentales, qui bannit du temple des formes d'expression comme la danse ou les tambours. Des groupes de danse paroissiaux rassemblent pourtant de nombreux jeunes polynésiens et ont participé en beaucoup d'endroits à la réappropriation, par ces jeunes générations, d'une fierté culturelle polynésienne (Brami, 2000).

Le second pilier de cette tradition protestante consiste, tout particulièrement à Samoa (Tcherkézoff, 1997 : 338s), en une imbrication des hiérarchies ecclésiastiques et communautaires qui soumet les jeunes Polynésiens à l'autorité des anciens, à la fois diacres et chefs de famille. Dès lors, la contestation des interdits posés à l'encontre d'expressions de la culture qui sont aussi les expressions privilégiées d'un âge, d'un temps social fait de liberté et d'irresponsabilité (*taure'are'a* en tahitien), n'exprime pas seulement une recherche identitaire : elle traduit avant tout une volonté d'affranchissement vis-à-vis des rapports traditionnels de domination entre les générations et entre individus et autorité ecclésiastique. Émancipés de cette domination par leur adhésion au pentecôtisme, qui les a dans le même temps éloignés de la principale instance assurant la transmission d'une mémoire culturelle et chrétienne polynésienne, les étudiants rassemblés en 1979 autour de S. Le'au ont spontanément repris, lors de temps de « louange », des danses et des mouvements qui exprimaient à leurs yeux le recouvrement d'une liberté individuelle échappant à l'alternative imposée par le protestantisme traditionnel et le pentecôtisme classique. En utilisant ces danses polynésiennes durant le séjour missionnaire qui a suivi leur période de formation, en marge des Jeux du Pacifique Sud de 1979 à Fidji, ils ont pu ensuite mesurer l'impact que cela pouvait avoir auprès des jeunes protestants océaniens. Réuni, après cette première expérience fidjienne, à Samoa où S. Le'au était désormais directeur national de YWAM, le groupe a alors travaillé à l'élaboration d'un programme de danses pour la mission, avec l'aide de « professionnels de la culture », entrepreneurs investis dans l'économie liée à la mise en spectacle touristique des cultures locales. En 1980, la première tournée a lieu en Nouvelle-Zélande, où les danses d'*Island Breeze* rencontrent un succès considérable auprès des jeunes *Pacific Peoples* et Maori des Églises protestantes.

Cette reformulation des cultures polynésiennes dans l'espace évangélique emprunte donc les voies d'une « folklorisation », comprise comme un processus de réagencement des éléments fragmentés, dispersés d'une tradition, hors de l'approbation des institutions gardiennes de la mémoire (Maigret, 2000 : 519-521). Elle a été vécue sur le mode d'une liberté individuelle, par de jeunes Polynésiens qui, étant un temps « sortis » de leur culture, y sont revenus au travers d'un choix personnel comparable à celui des « convertis de l'intérieur » (Hervieu-Léger, 1999 : 124s). La mise en cohérence théorique de cet exercice, souvent très personnel, de réagencement des identités culturelles en milieu évangélique s'appuie sur la notion ambiguë de « rédemption des cultures » popularisée par le missionnaire américain Don Richardson (Richardson, 1981) – et largement diffusée depuis par YWAM. Ce que le pragmatisme missionnaire identifiait comme des « correspondances » fructueuses entre des éléments culturels locaux et le message biblique devient ici la preuve « scientifique » d'un « christianisme enfoui » : les signes d'une présence « oubliée » du Dieu chrétien dans la mémoire culturelle de peuples pourtant historiquement étrangers au christianisme. Cette perspective autorise les convertis évangéliques à réinvestir une identité culturelle « véritable », c'est-à-dire chrétienne. Elle encourage ainsi une réappropriation critique de ce qui allait de soi quand ils n'étaient que les acteurs « naturels » de cette culture, en tension entre une simple volonté de réhabiliter formellement des expressions culturelles écartées par le pentecôtisme classique et des entreprises plus militantes participant à l'émergence de protestantismes charismatiques autochtones.

Les danses d'*Island Breeze* se situent elles-mêmes à la croisée de trois univers : une familiarité avec le langage symbolique des danses polynésiennes acquise grâce à la vulgarisation réalisée par les associations de jeunes, notamment paroissiales ; les codes du spectacle touristique, une sorte de vocabulaire universel de l'authenticité culturelle – les Maori dansant le haka, les Hawaïens la hula, les Tahitiens le tamure, etc. – ; enfin, l'univers de la « danse chrétienne » (Inoue, 2003 : 218s), qui revisite des pratiques anciennes en y introduisant les normes d'une morale chrétienne conservatrice – jupes au-dessous du genou, sensualité réfrénée et paroles d'inspiration biblique.

## **Des identités à géométrie variable**

Dans les îles polynésiennes, les danses d'*Island Breeze* ont incité des jeunes protestants à prendre à contre-pied les hiérarchies traditionnelles, en se plaçant sur leur propre terrain – la défense de la tradition culturelle – pour revendiquer le droit de définir par eux-mêmes les relations entre christianisme et culture. Elles ont en outre été reprises par des courants charismatiques proches de YWAM, associant dans un même libéralisme radical, liberté d'expression culturelle et libre expérimentation de « l'action du Saint-Esprit », en opposition au rigorisme autoritaire du pentecôtisme classique (Fer, 2005 : 414-420).

Pour beaucoup de jeunes *Pacific Peoples* de Nouvelle-Zélande, en particulier ceux des paroisses polynésiennes de l'Église presbytérienne (*Pacific Islanders Presbyterian Churches*), *Island Breeze* a semblé surtout offrir la possibilité d'une « nouvelle naissance » à la fois culturelle et religieuse. Souvent disqualifiés par les responsables d'Église à cause de leur intégration à la culture dominante néo-zélandaise et de leur faible maîtrise des langues polynésiennes, ces jeunes ont trouvé là un moyen de transformer leur identité culturelle et religieuse en une affaire personnelle, échappant à la tutelle des autorités traditionnelles. Du fait de la relative incertitude qu'instillent la situation de migration et le contexte multiculturel néo-zélandais, cette liberté « d'être soi-même » a pu conduire à différentes élaborations identitaires et à des appartenances symboliques variables, au-delà de la seule identité nationale, insulaire ou villageoise héritée de la génération précédente. Ainsi, le fondateur de la branche néo-zélandaise d'*Island Breeze* est un Samoan né en Nouvelle-Zélande qui « s'est toujours considéré comme un Maori »<sup>14</sup>. L'ancien président international de YWAM, Frank Naea, qui a participé à *Island Breeze* pendant quinze ans, est né en Nouvelle-Zélande d'un père maori et d'une mère samoane, et se définit de préférence en tant que Polynésien ou comme autochtone<sup>15</sup>. On aperçoit ainsi les deux cercles d'appartenance auxquels les jeunes convertis par *Island Breeze* s'identifient simultanément. Le premier dessine une fraternité supranationale (Polynésiens) ou régionale (Océaniens), une résurgence de l'idéal du *Pacific Way* qui, en situation de migration, prend appui sur une sous-culture *Pacific Peoples* issue de l'expérience commune d'une domination sociale et d'un double écart culturel :

[They] had in many cases, grown up in extended families, lived in similar homes in the same suburbs, attended the same schools and churches, competed in the same school cultural festivals and Sunday schools scriptural examinations, played in the same rugby and netball teams (...). Many were also aware they shared another experience: an identity which was different from both their island-born parents and their local hosts (Anae, 1998). This provided the platform for the emergence of a « sub-culture » based on common descent and similar experience. (Macpherson, 2004 : 143)

Transcendée en une identité transnationale indissociablement culturelle et chrétienne par les réseaux missionnaires évangéliques comme YWAM ou *Youth for Christ*, cette sous-culture prend la forme d'un christianisme du Sud, revendiquant la foi chrétienne comme un élément culturel distinctif face à la déchristianisation occidentale.

Le second cercle d'appartenance, plus large, est celui des peuples autochtones : une référence identitaire qui, conjuguée au pluriel, renvoie aux réseaux internationaux d'une autochtonie globale. Leur structuration a été encouragée par la

---

14. Entretien du 19 septembre 2005 avec Ray Totorewa, directeur national d'*Island Breeze New Zealand*, à Tauranga.

15. Entretien avec Frank Naea, le 5 octobre 2005, à Auckland.

prise en compte croissante des questions autochtones au sein des organisations onusiennes et la mise en place de lieux de concertation tels que le groupe de travail sur les populations autochtones (WGIP en version anglaise) et l'instance permanente sur les questions autochtones. Fondée sur des expériences similaires – colonisation, dépossession des terres, exploitation, répression culturelle, etc. – cette solidarité a conduit à l'élaboration d'une autochtonie générique (Morin, 2009), une méta-identité le plus souvent définie en termes de rapports spécifiques à la terre et aux ancêtres. Le protestantisme évangélique, que son tropisme individualisant rend *a priori* étranger à ce type de revendications identitaires, les a pourtant déclinées en mettant en scène des peuples autochtones « nés de nouveau », au prix d'un certain nombre d'ambiguïtés et de tensions internes. *Island Breeze* est aujourd'hui implanté en Floride, aux Philippines, au Brésil et dans le Missouri en milieu amérindien. Et son action a inspiré la création d'un rassemblement mondial des peuples autochtones chrétiens (WCGIP) réuni pour la première fois en 1996 à Auckland à l'invitation du leader maori Monte Ohia. Mais dans le Pacifique, c'est au sein de sociétés multiculturelles et en situation de migration, en Australie et en Nouvelle-Zélande, qu'*Island Breeze* a connu ses développements les plus importants.

Au sein de YWAM et des courants évangéliques charismatiques de même tendance, la perspective d'une libre recombinaison des identités personnelles par le biais d'une « nouvelle naissance » à la fois culturelle et religieuse se trouve de fait contrecarrée par des logiques contraires d'assignation identitaire et de reterritorialisation symbolique de l'identité. La première logique participe d'une naturalisation de la diversité culturelle déplorée jusque dans les rangs de YWAM, par d'anciens membres d'*Island Breeze*. Ainsi June Mataia, auteure-compositeur samoane de « musique chrétienne » associant les rythmes océaniques au blues, au jazz ou au hip hop, déplore-t-elle à la fois un « enjolivement » folklorique (*glamorization*) des cultures polynésiennes et une approche trop essentialiste des identités culturelles :

A lot of misconception, even in our organization, is that when you are dark, when you are from the islands, you must know, so if I don't know much about the true Samoan, whatever I give, that's the culture. And so that's the dilemma that we go through.<sup>16</sup>

La seconde logique provient de l'influence croissante, en Océanie comme ailleurs, d'une théologie du combat spirituel, qui a contribué au cours des deux dernières décennies à transformer profondément le rapport du protestantisme charismatique à la culture et au territoire.

---

16. Entretien du 29 avril 2005 avec June Mataia, à Kona (Big Island, Hawaii).

## Combat spirituel : le retour des territoires

Le thème du « combat spirituel » (*Spiritual Warfare*), associé à des pratiques de « cartographie spirituelle » (*Spiritual Mapping*) induisant une reterritorialisation de l'imaginaire évangélique, est apparu au tournant des années 1990 dans les écrits de missiologues nord-américains de la « troisième vague » pentecôtiste (Cox, 1995 : 249s). Face à la libération des mœurs amorcée au cours des années 1960 et à l'expansion rapide d'agglomérations urbaines où dominent mobilité individuelle et déterritorialisation des appartenances religieuses, la référence à des « esprits des lieux » est à leurs yeux la clé symbolique permettant à l'action missionnaire de reprendre prise sur des sociétés occidentales en voie de « déchristianisation ». Il s'agit, pour ces auteurs qui s'inspirent à la fois de leur propre expérience missionnaire et de la littérature anthropologique, de « prendre au sérieux les conceptions des sociétés traditionnelles non-occidentales » (Ediger, 2004 : 268) relatives aux esprits tutélaires et aux liens entre individu et territoire.

Demonic bondage – explique Floyd McClung, un des responsables internationaux de YWAM – is normally associated with individuals, but the moral disintegration of our society makes the possibility of large-scale spiritual warfare against entire cities or nations seem possible. (...) If we have a view of sin that is limited to personal choices, we will miss an important truth: Cities and nations take spiritual characters and lives of their own. (McClung, 1991 : 29-31)

La délivrance des « territorial, social and institutional bodies deemed to be under the domination of demonic powers » (Ediger, 2004 : 269) suppose une exploration de l'espace et de l'histoire afin d'identifier les lieux, les « portes » et les « clés » dont dépend l'issue victorieuse de ce combat contre les esprits du Mal. Au côté de Peter C. Wagner, auteur-phare de ce mouvement, les responsables de *Youth With a Mission* ont joué un rôle essentiel dans l'élaboration puis la diffusion de cette théologie, jusque dans les îles du Pacifique, où elle rejoint en partie les conceptions culturelles des liens entre l'individu et sa terre natale<sup>17</sup> et une étiologie traditionnelle associant lieux, esprits et maladie (Grand, 2007 : 167s).

Le décentrement de l'engagement missionnaire, de l'individu vers le territoire, et ses implications sur le statut conféré aux peuples autochtones – érigés en gardiens spirituels des terres à conquérir – ont ainsi pu trouver un écho important auprès des communautés protestantes d'Océanie. Il reste difficile d'en mesurer l'ampleur exacte, en l'absence d'études ethnographiques précises, à l'exception d'un article publié en 2005 par Dan Jorgensen, dont le titre souligne bien les différents niveaux d'analyse qu'impliquent le phénomène : « Third Wave Evangelism and the Politics of the Global in Papua New Guinea: Spiritual Warfare and the Recreation of Place in Telefomin » (Jorgensen, 2005). Au niveau national, D. Jorgensen rappelle l'organisation en 1997, 1999 et 2002 de plusieurs

---

17. Cf. notamment l'article de G. Vidal et la place accordée par les théologies contextuelles à la terre, dans leurs représentations de l'identité culturelle océanienne.

« opérations » (le terme fait référence, chez P. C. Wagner, au mode de planification des opérations militaires) visant à s'assurer la maîtrise spirituelle du territoire de la Papouasie Nouvelle-Guinée. Pour ce faire, la seconde de ces opérations, baptisée « Prayer Wall », vit plusieurs équipes d'« intercesseurs » prier sur des lieux stratégiques tels que les ministères ou le Parlement, tandis qu'une autre équipe empruntait un avion officiel « to fly along the border with Irian Jaya, praying that Papua New Guinea might be protected from outside evil influences. They also circumnavigated the entire country in a navy patrol boat erecting a "prayer wall" (...) » (Gibbs, 2005 cité par Jorgensen, 2005 : 449). Au niveau local, D. Jorgensen décrit en outre l'impact de l'opération Joshua, menée en 2002, sur un village éloigné des montagnes du Sepik occidental. Dans ce village dont la plupart des habitants étaient d'ores et déjà convertis au protestantisme charismatique, l'opération entraîna la destruction d'une maison des esprits, afin de briser une « emprise démoniaque ». Cette destruction souligne deux caractéristiques essentielles de ces pratiques de cartographie et de combat spirituels. Premièrement, la vie des convertis locaux est influencée, indépendamment de leur croyances individuelles, par leur appartenance à un territoire sur lequel un lieu donné, parce qu'il est considéré comme le siège d'esprits maléfiques (associé ici à l'histoire, aux ancêtres), doit être rayé de la carte. Deuxièmement, ce lieu acquiert une signification supplémentaire dans la mesure où la cartographie spirituelle l'a identifié comme une des pointes d'un « triangle de la sorcellerie » dont l'influence s'exerce cette fois à l'échelle du pays tout entier.

Ce qu'apprennent les écoles de *Spiritual Mapping*, explique un pentecôtiste tahitien ayant suivi une formation délivrée par YWAM à Tonga en 1993, c'est que le destin de chacun est profondément enraciné dans la terre à laquelle il appartient mais que bien des « racines » – qu'il appelle aussi les « liens avec le passé » – doivent être coupées. Les convertis doivent donc entreprendre « des recherches sur ce qui s'est passé avant, les iniquités, les racines du passé (...). Et pour déraciner toutes les forces que Satan a mises, quels que soient les pays, il faut aller en profondeur (...), il faut vraiment disséquer pour pouvoir arriver à ce qu'une prière soit vraiment efficace »<sup>18</sup>. La réaffirmation du lien étroit entre les individus et les territoires s'accompagne donc d'une reconfiguration profonde du rapport au passé local, suivant les lignes tracées par une théorie évangélique de la « rédemption des cultures » qui produit *in fine* l'identité « autochtone chrétienne ».

En 1990, alors qu'il assistait à la célébration des 150 ans du traité de Waitangi<sup>19</sup>, un exercice de cartographie spirituelle appliquée à la Nouvelle-

---

18. Entretien avec Mario Teaniuniuraitemoana, le 24 avril 2002 à Pirae (Tahiti, Polynésie française).

19. Conclu en 1840 entre la Grande-Bretagne et des chefs maori, avec le concours de missionnaires protestants, le traité de Waitangi est aujourd'hui considéré comme le fondement du biculturalisme néo-zélandais, qui scelle l'alliance entre les premiers occupants de la terre d'Aotearoa et les Pakehā, Néo-zélandais d'origine occidentale.



Zélande a ainsi convaincu John Dawson – actuel président international (d'origine néo-zélandaise) de YWAM – que le peuple maori était le gardien spirituel (*Gate Keeper*) de la terre d'Aotearoa New Zealand. De cette conviction découle le devoir de reconnaître la primauté des droits autochtones (en accord avec le biculturalisme officiel maori-pākehā instauré au cours des années 1980-1990), mais aussi la nécessité de concentrer les efforts missionnaires sur la conversion des Maori au protestantisme évangélique. Une double perspective résumée par le leader maori Monte Ohia lors d'un congrès national des évangéliques néo-zélandais, en 1997 : repentance et réconciliation des Maori avec Dieu d'abord, entre Maori et Pākehā ensuite (Bruce, 1997 : 130-145). La recomposition (et l'évidement) des contenus culturels autochtones au nom de leur nécessaire « christianisation » voisine donc avec des processus de réappropriation et de remobilisation identitaires. Et les thèses des théoriciens nord-américains du combat spirituel, en retournant – par un de ces détours inattendus de la globalisation religieuse – vers les sociétés non-occidentales dont elles s'étaient inspirées, donnent finalement corps à l'un des paradoxes de l'expansion pentecôtiste : « a religion that localizes easily yet claims to brook no compromise with traditional life and that at the same time seems to have at its heart a set of globalized practices that often look very local in their makeup » (Robbins, 2003 : 224).

## **Conclusion :** **Des îles Salomon à Jérusalem, en passant par la Californie**

Juillet 2009 à Pasadena (Californie). La 7<sup>e</sup> édition de la *All Pacific Prayer Assembly* se réunit à l'invitation de ses représentants micronésiens, afin de prier pour le « salut des nations » et l'accomplissement de la vision prophétique du *Deep Sea Canoe* (« la pirogue de haute mer ») reçue en 1986 par le pasteur salomonais Michael Maeliau (Maeliau, 2007) : Un nuage, formé dans une des vallées des îles Salomon, flottera au-dessus des nations océaniques avant de se transformer en vague puis en tsunami, atteignant les côtes américaines pour finalement repartir vers l'ouest, vers le Pacifique, l'Asie et le continent africain. Le lancement du mouvement, en 1991 aux îles Salomon, marquait les débuts de cette entreprise de ré-évangélisation apportant le « réveil » depuis les « extrémités de la terre » jusqu'à Jérusalem et revendiquant l'établissement de « gouvernements chrétiens » dans le Pacifique.

Cette édition californienne fournit une sorte d'illustration condensée des processus complexes par lesquels les réseaux évangéliques concourent aujourd'hui en Océanie à une reconfiguration profonde du militantisme chrétien et des relations liant individus, cultures et territoires. Elle montre en particulier de façon saisissante comment la globalisation pentecôtiste contribue dans le même temps à une transnationalisation des identités religieuses et à leur reterritorialisation symbolique (Mary, 2000 : 118). Reprenant à son compte l'épopée missionnaire océanique et l'ambition d'un *Pacific Way*, l'Assemblée de prière tisse entre les

chrétiens « nés de nouveau » des îles mélanésiennes, polynésiennes et micro-nésiennes de nouveaux réseaux de solidarité. Soutenus par YWAM, ces réseaux transcendent les frontières confessionnelles en rassemblant des croyants issus des Églises pentecôtistes, charismatiques, ou des courants évangéliques des Églises protestantes historiques reliés par des échanges *via* Internet et des circulations régionales. Ils incluent en outre les diasporas polynésiennes, de la Nouvelle-Zélande<sup>20</sup> jusqu'aux côtes de la Californie, puisque c'est la présence d'une importante communauté migrante de Micronésie qui a conduit à l'organisation de cette édition californienne de 2009. Enfin, le mouvement met en scène une fierté culturelle océanienne et la relation primordiale entre l'identité et la terre, en invitant par exemple les participants au rassemblement de 2004 à apporter chacun une pierre, pour édifier à Tahiti un « tabernacle de David », érigé symboliquement dans le pays où se trouve une des « extrémités du monde »<sup>21</sup>. En Californie, l'Assemblée de prière s'est tenue sur les terres ancestrales des Amérindiens Hopi, salués comme les gardiens spirituels de la terre lors d'une cérémonie protocolaire. Tandis qu'il se déterritorialise en englobant les communautés transnationales océaniennes dans sa « vision » d'une reconquête évangélique du monde, le mouvement opère ainsi la jonction avec le réseau mondial des « autochtones chrétiens », dont des représentants étaient présents à Pasadena.

Yannick FER

Groupe Sociétés, Religions, Laïcités, EPHE, CNRS  
yannick.fer@gsrl.cnrs.fr

## Bibliographie

- ALIIMALEMANU Vaega Faimata, 1999, *The conversion of members of the Methodist Church in Samoa to the Assemblies of God. Description and analysis of contributing factors*, mémoire de master en théologie, Suva (Fidji), Pacific Theological College.
- ANAE Melanie, 1998, *Fofoa I vaoese: Identity Journeys of New Zealand-born Samoans*, Auckland, University of Auckland.
- BARKER John (éd.), 1990, introduction à *Christianity in Oceania. Ethnographic Perspectives*, Lanham-New York-Londres, University Press of America, p. 1-23.
- BLUMHOFER Edith L., 1993, *Restoring the Faith. The Assemblies of God, Pentecostalism and American Culture*, Urbana et Chicago, University of Illinois Press.
- BRAMI Alexandrine, 2000, *Le renouveau identitaire et culturel de la jeunesse à Tahiti, la culture « ma'ohi » : malaise, mythes et mode*, mémoire de maîtrise en sociologie, Université Paris X-Nanterre.
- BREWARD Ian, 2001, *A History of the Churches in Australasia*, Oxford History of the Christian Church, Oxford, Oxford University Press.

20. L'un des fondateurs du mouvement, le pasteur samoan Milo Siilata habite ainsi sur Leonore Road, au cœur des quartiers polynésiens du sud d'Auckland... et à quelques mètres de la base nationale de YWAM Nouvelle-Zélande.

21. Pour les leaders du mouvement, cette « extrémité », le point géographiquement le plus éloigné de Jérusalem, est situé au sud de l'île de Rapa, dans l'archipel des îles Australes.

- BRUCE Patrick (éd.), 1997, *The Vision New Zealand Congress 1997*, Auckland, Vision New Zealand, p. 130-145 (« A Day of Reconciliation »).
- COX Harvey, 1995, *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste (Fire From Heaven. Pentecostalism, Spirituality, and the Reshaping of Religion in the XXI<sup>st</sup> Century*, 1994), Paris, Desclée de Brouwer.
- CUNNINGHAM Loren, 1985, *Est-ce bien toi, Seigneur ? (Is That Really You, God? 1984)*, Lausanne, Jeunesse en Mission Suisse.
- EDIGER Gerald C., 2004, « The Proto-Genesis of the March for Jesus Movement, 1970-87 », *Journal of Pentecostal Theology*, 12 (2), p. 247-275.
- ERNST Manfred (éd.), 2006, *Globalization and the Re-Shaping of Christianity in the Pacific Islands*, Suva (Fidji), Pacific Theological College, 2006.
- FATH Sébastien, 2002, *Billy Graham, pape protestant ?*, Paris, Albin Michel.
- FER Yannick, 2011, « Religion, Pluralism and Conflicts in the Pacific Islands », in A. R. Murphy (éd.), *The Blackwell Companion to Religion and Violence*, Londres, Wiley-Blackwell, p. 461-472.
- FER Yannick, 2009, « Les réseaux missionnaires évangéliques en Océanie : mobilités inter-générationnelles et reconfigurations du militantisme chrétien », *Revue internationale de politique comparée*, 16 (1), p. 119-133.
- FER Yannick, 2007, « Salut personnel et socialisation religieuse dans les Assemblées de Dieu de Polynésie française », *Anthropologie et Sociétés*, 31 (1), p. 183-199.
- FER Yannick, 2005, *Pentecôtisme en Polynésie française, l'évangile relationnel*, Genève, Labor & Fides.
- FORMAN Charles, 1984, « "Sing to the Lord a New Song": Women in the Churches of Oceania », in O'Brien D. et Tiffany S. W. (éds.), *Rethinking Women's Roles. Perspectives from the Pacific*, Berkeley, University of California Press, p. 153-172.
- FORMAN Charles, 1990, « The Missionary Force of the Pacific Islands Churches », *International Review of Missions* 59, p. 215-226.
- GARRETT John, 1982, *To Live Among the Stars: Christian origins in Oceania*, Genève-Suva, WCC & Institute of Pacific Studies (USP).
- GIBBS Philippe, 2005, « Political Discourse and Religious Narratives of Church and State in Papua New Guinea », *State, Society and Governance in Melanesia*, Working Paper, Canberra, SSGM Project, Australian National University.
- GIRARD Charles (éd.), 2008, *Lettres des missionnaires maristes en Océanie 1836-1854*, Paris, Karthala.
- GRAND Simone, 2007, *Tabu'a, tihunga, Kahuna. Le monde polynésien des soins traditionnels*, Papeete, Au vent des îles.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- INOUE Akihiro, 2003, *An Ethnographic Study of Hawaiian Christian in the Past and Present*, thèse de doctorat en anthropologie, University of Hawaii.
- JORGENSEN Dan, 2005, « Third Wave Evangelism and the Politics of the Global in Papua New Guinea: Spiritual Warfare and the Recreation of Place in Telefomin », *Oceania*, vol. 75-4, p. 444-461.
- LARSON Lawrence R., 1997, *The Spirit in Paradise. The History of the « Assemblies of God of Fiji » and its outreaches to other Island countries throughout the South Pacific*, Saint-Louis, Plus Communications.

- LATUFEKU Sione, 1996, « Pacific Islanders Missionary » in Munro D. et Thornley A. (éds.), *The Covenant Makers. Islander Missionaries in the Pacific*, Suva, PTC & Institute Pacific Studies (USP), p. 31-35.
- LE'AU Sosene, 1997, *Called to Honor Him. How men & women are redeeming cultures*, Tampa, CultureCom Press.
- LEVITT Peggy, 2003, « “You know, Abraham was really the first immigrant”: Religion and transnational Migration », *International Migration Review*, 37 (3), p. 847-873.
- LIUA'ANA Featuna'i, 1994, « The Wind Blows Where It Wills », *Pacific Journal of Theology*, series II n° 12, p. 75-84.
- MAELIAU Michael, 2007, *The Deep Sea Canoe Movement. An account of the prayer movement in the Pacific Islands over the last twenty years*, Canberra, B & M.
- MAIGRET Éric, 2000, « Les trois héritages de Michel de Certeau. Un projet éclaté d'analyse de la modernité », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 55 (3), p. 511-549.
- MALOGNE-FER Gwendoline, 2007, *Les femmes dans l'Église protestante ma'ohi. Religion, genre et pouvoir en Polynésie française*, Paris, Karthala.
- MARTIN David, 2002, *Pentecostalism: The World Their Parish*, Oxford, Blackwell.
- MARY André, 2000, « L'anthropologue au risque des religions mondiales », *Anthropologie et Sociétés*, 24 (1), p. 117-135.
- MACPHERSON Cluny, 2004, « From Pacific Islanders to Pacific People and Beyond », in Spoonley P., Macpherson C. & Pearson D. (éds.), *Tangata Tangata. The Changing Ethnic Contours of New Zealand*, Victoria, Thomson-Dunmore Press.
- MC CLUNG Floyd, 1991, *Seeing the City with the Eyes of God. How Christians can rise the urban challenge*, New York, Chosen Books.
- MORIN Françoise, 2009, « L'autochtonie comme processus d'ethnogenèse », in Gagné N., Martin T. & Salaün M. (éds.), *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, Québec, Presses universitaires de Laval, p. 59-73.
- NATIONS UNIES, département des affaires économiques et sociales, division population, *International Migration 2006*.
- RICHARDSON Don, 1981, *Eternity in their Hearts: Startling Evidence of Belief in One True God in Hundreds of Cultures in the World*, Ventura (Californie), Regal Books.
- ROBBINS Joel, 2004, *Becoming sinners. Christianity & Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley – Los Angeles – Londres, University of California Press.
- ROBBINS Joel, 2003, « On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of continuity thinking », *Religion*, 33, p. 221-231.
- ROY Olivier, 2009, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil.
- TCHERKÉZOFF Serge, 1997, « Culture, nation, société : changements secondaires et bouleversements fondamentaux au Samoa occidental. Vers un modèle pour l'étude des dynamiques culturelles », in Douaire-Marsaudon F. et Tcherkézoff S. (éds.), *Le Pacifique Sud aujourd'hui. Identités et transformations culturelles*, Paris, CNRS Ethnologie, p. 309-373.
- TEAUARIKI Turakiare, 1996, « My mission to Papua » in Munro D. et Thornley A. (éds.), *The Covenant Makers. Islander Missionaries in the Pacific*, Suva, PTC & Institute Pacific Studies (USP), p. 255-275.
- ZORN Jean-François, 1993, *Le grand siècle de la mission protestante, la Mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris, Karthala.

## **Le protestantisme polynésien, de l'Église locale aux réseaux évangéliques**

*La progression spectaculaire du protestantisme évangélique et de sa « culture de réseau » en Polynésie prend appui sur les migrations régionales et sur l'aspiration des jeunes générations à dissocier foi personnelle et soumission à l'autorité ecclésiale. Pour autant, elle n'est pas réductible à un simple mouvement de globalisation, rompant radicalement avec l'enracinement culturel du protestantisme historique. L'analyse des réseaux régionaux liés à l'organisation internationale charismatique Youth With a Mission éclaire ainsi la manière dont des courants évangéliques se réapproprient, en des termes qui leur sont propres, l'histoire missionnaire polynésienne et les identités culturelles autochtones, pour les inscrire in fine dans une théologie globale du « combat spirituel », entre « folklorisation » des cultures, déterritorialisation des appartenances et exaltation du lien « naturel » entre individus et territoires.*

*Mots clés : réseaux, évangéliques, culture, territoire, Polynésie.*

## **Polynesian Protestantism: from Local Church to Evangelical Networks**

*The spectacular growth of Evangelical Protestantism and its “network culture” in Polynesia relies on regional migrations and young generations who aspire to disentangle personal faith and obedience to church authority. And yet, this growth can't be simply reduced to a trend of globalisation, breaking away from the deep cultural roots of historical Protestantism in the region. The analysis of regional networks linked with the charismatic international organisation Youth With a Mission thus shows how some Evangelical movements re-appropriate, in their own terms, the Polynesian missionary history and local cultural identities; and how they finally interpret them in the frame of a global theology of spiritual warfare combining a “folklorisation” of culture and a de-territorialisation of personal membership with the exaltation of the “natural” bonds between individuals and territories.*

*Key words: networks, Evangelicals, culture, territory, Polynesia.*

## **El protestantismo polinesio, de la iglesia local a las redes evangélicas**

*La progresión espectacular del protestantismo evangélico y de su “cultura de red” en Polinesia se apoya en las migraciones regionales y en la tendencia de las generaciones jóvenes a disociar fe personal y sumisión a la autoridad eclesial. Sin embargo, esta progresión no es reductible a un simple movimiento de globalización, y rompe radicalmente con el arraigo cultural del protestantismo histórico. El análisis de las redes regionales ligadas a la organización internacional carismática Youth With a Mission (Jóvenes con una Misión) aclara así la manera en que corrientes evangélicas se reapropian, de manera particular, de la historia misionera polinesia y de las identidades culturales autóctonas, para inscribirlas finalmente en una teología global de la “guerra espiritual”, entre “folklorización” de las culturas, deterritorialización de las pertenencias y exaltación del lazo “natural” entre individuos y territorios.*

*Palabras clave: redes, evangélicos, cultura, territorio, Polinesia.*