



HAL
open science

L'essor du pentecôtisme en Polynésie française : une histoire hakka

Yannick Fer

► **To cite this version:**

Yannick Fer. L'essor du pentecôtisme en Polynésie française : une histoire hakka. Perspectives chinoises, 2004, 86, pp.54-61. halshs-00067765

HAL Id: halshs-00067765

<https://shs.hal.science/halshs-00067765>

Submitted on 8 May 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'essor du pentecôtisme en Polynésie française : une histoire hakka

Migration, identité culturelle et christianisme

YANNICK FER

Si le pentecôtisme est aujourd'hui présent en Polynésie française comme dans l'ensemble des Etats du Pacifique sud, il y a suivi un chemin singulier, en s'implantant d'abord (au cours des années 1960) au sein de la communauté des immigrants chinois hakka. Longtemps perçu par l'Eglise protestante historique comme un « protestantisme à la chinoise », il a d'abord donné naissance à plusieurs Eglises hakka, qui ont chacune élaboré des combinaisons différentes entre identité culturelle, intégration à la société polynésienne et adhésion au christianisme. Mais, de scission en

scission, c'est finalement dans une Eglise transculturelle (les Assemblées de Dieu de Polynésie française) que se sont retrouvés une bonne part des convertis hakka et de leurs enfants. L'histoire croisée du pentecôtisme et de la communauté hakka en Polynésie française témoigne ainsi, de manière tout à fait exemplaire, de la constitution progressive d'une société plurielle (multiculturelle et multiconfessionnelle), en tension entre l'appartenance de tous (ou presque) au christianisme et les identités culturelles de chacun.

Le pentecôtisme est apparu dans les îles du Pacifique dès les années 1920, avec l'arrivée d'une mission américaine à Fidji, et s'est implanté depuis dans la plupart des sociétés océaniques, principalement au cours des années 1960. Cette expansion ne retient que depuis peu l'attention des sociologues et des anthropologues, qui ont souvent considéré ce type de mouvements religieux selon un point de vue « au mieux indifférent – mais souvent plutôt hostile »⁽¹⁾, en les accusant de contribuer à l'occidentalisation, à la dénatura-tion de sociétés définies comme « traditionnelles ». Pourtant, l'analyse des conditions et des effets du développement pentecôtiste dans cette région du monde ouvre aujourd'hui des perspectives particulièrement intéressantes, sous deux aspects au moins : les relations entre affiliation religieuse et mobilité (sociale ou géographique), le pentecôtisme apparaissant clairement comme « un « mouvement » religieux accompagnant et facilitant le mouvement des personnes »⁽²⁾; la rencontre avec des cultures contemporaines qui, comme en Polynésie française, incluent désormais le christianisme (généralement protestant) dans la définition de leur identité « traditionnelle ».

Le pentecôtisme a suivi, en Polynésie française, un chemin singulier qui l'a conduit de la communauté chinoise de culture hakka (客家, *kejia*) à une identité religieuse transculturelle. Il s'est ainsi trouvé d'emblée au cœur des tensions liées à l'émergence d'une société polynésienne multiculturelle : pour les migrants hakka, la conversion au protestantisme charismatique était indissociable de la question cruciale de l'intégration ; pour les Polynésiens autochtones, l'apparition d'un protestantisme chinois remettait en cause une définition ethnico-religieuse de l'identité polynésienne. C'est cette histoire singulière – et peu connue – du protestantisme hakka en Polynésie française que cet article se propose d'explorer, avec pour fil conducteur les relations complexes entre migration, identité culturelle et christianisme⁽³⁾.

1. John Barker, « Afterword », *Journal of Ritual Studies*, numéro spécial : « Charismatic and Pentecostal Christianity in Oceania », vol. 15, n° 2, 2001, pp. 105-108.
2. David Martin, *Pentecostalism : The World Their Parish*, Oxford, Blackwell, 2002, p. 23.
3. Les données exposées dans cet article sont issues de recherches menées de 2000 à 2002 dans le cadre d'une thèse de doctorat en sociologie, soutenue en 2004 à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (*Pentecôtisme en Polynésie française : sociabilité, travail institutionnel et recompositions identitaires*).

En Polynésie française, l'identité « traditionnelle » inclut généralement le protestantisme

Hakka en Polynésie française

L'immigration hakka en Polynésie française débute en 1865, avec le débarquement à Tahiti de 1 018 hommes originaires de la province du Guangdong, recrutés comme *coolies* par la Tahitian Cotton and Coffee Plantation Company du Britannique William Stewart⁽⁴⁾. Durement éprouvés par des conditions de travail harassantes, puis victimes de la faillite de la plantation en 1873 (qui les prive de toute possibilité de retour en Chine), les quelque 300 travailleurs qui survivent à la fin du XIX^e siècle se sont souvent reconvertis dans l'artisanat ou le commerce et ont parfois épousé des femmes polynésiennes. C'est au début du XX^e siècle que se constitue véritablement une communauté chinoise en Polynésie française – essentiellement hakka (à 85 %), mais aussi cantonaise *punti* (本地, *bendi*) –, au cours de deux grandes vagues d'immigration d'hommes et de femmes, de 1907 à 1914, puis de 1921 à 1928.

La structuration progressive de cette communauté minoritaire au sein d'une société marquée jusque-là par l'opposition entre colons européens et colonisés, son isolement et sa relative réussite économique ont rapidement nourri des discours convergents sur le thème du « péril chinois ». Les milieux coloniaux s'inquiètent de la « cupidité agressive » des Chinois à l'encontre d'un peuple polynésien jugé « primitif, enfantin et naïf »⁽⁵⁾, tandis que bien des Polynésiens ne tarderont pas à considérer les Chinois comme des complices de la domination française. Cette hostilité croisée explique pour une large part que la citoyenneté française n'ait été accordée que tardivement aux Chinois de Polynésie française : individuellement à partir de 1964, puis collectivement par une loi de janvier 1973⁽⁶⁾.

Sur le plan religieux, la communauté chinoise demeure, jusque dans les années 1940, à l'écart des Eglises chrétiennes où se retrouvent toutes les familles polynésiennes. Pour les Chinois, le christianisme n'est alors – comme l'explique un ancien – que « la religion des *papa'a* » (Européens) et la compréhension des différences entre catholicisme et protestantisme reste très superficielle : « Les catholiques, on les appelle l'église des robes longues, celles que portent les prêtres, les frères. Et pour les protestants, on dit l'église des Anglais, puisque c'est la *London Missionary Society*⁽⁷⁾. On ne connaît que ça »⁽⁸⁾. Les migrants hakka en Polynésie française n'ont pas été touchés – à l'exception de quelques cas très marginaux – par les missionnaires protestants de la Société des missions de Bâle, très actifs parmi les populations hakka de Chine continentale au cours du XIX^e



© AFP

siècle⁽⁹⁾. La fréquentation du temple bouddhiste *Kan Ti*, édifié dès 1876 à Papeete, témoigne du maintien de pratiques religieuses populaires, motivé par un devoir de fidélité à la lignée ancestrale. Ce culte des ancêtres s'exprime notamment lors des cérémonies de *Qingming* (清明) et du Double-Neuf (重陽, *Chongyang*), appelées en Polynésie française *Ka San*⁽¹⁰⁾, au cours desquelles des offrandes sont déposées sur les tombes.

A partir des années 1940, les enfants hakka se familiarisent avec les Eglises chrétiennes en entrant massivement dans les écoles catholiques ou protestantes, considérées par leurs parents comme les plus à même de garantir une réussite sociale. En 1951, sur 1 321 élèves chinois, seulement 23 %

4. Cf. Pierre-Yves Toullelan, *Tahiti colonial (1860-1914)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1987, pp. 99 et suivantes.

5. G. Guennou, F. Merceron, M. Lextreyt et P.-Y. Toullelan, *Terres et civilisations polynésiennes*, Paris, Nathan, 1987, p. 161.

6. La France ayant reconnu officiellement la République populaire de Chine en 1964, les Chinois de Polynésie française, pour la plupart détenteurs de passeports délivrés par le consulat de Taiwan, devaient alors choisir entre la Chine communiste et la France (Cf. Bruno Saura, *Tinito. La communauté chinoise de Tahiti : installation, structuration, intégration*, Papeete, Au Vent des îles, 2002).

7. Les missionnaires de la *London Missionary Society* ont atteint Tahiti dès 1797 et contribué à la fondation de la première Eglise chrétienne polynésienne, appelée depuis 1963 (date de son autonomie) Eglise évangélique de Polynésie française (EEPF).

8. Entretien avec Pierre Chant, le 2 avril 2001 à Papeete.

9. Jessie G. et Rolland R. Lutz, *Hakka Chinese Confront Christianity, 1850-1900*, Armonk, M.E. Sharpe, 1998.

10. « Terme hakka qui veut dire littéralement " rendre visite à la montagne " où les morts sont enterrés » (Jimmy M. Ly, *Hakka en Polynésie*, Papeete, association Wen Fa, 1996, p. 75). Le cimetière chinois de Tahiti se trouve sur une colline d'Arue, à l'est de Papeete.

fréquentent les écoles chinoises gérées par des associations sociopolitiques ou philanthropiques : *Kuo Min Tang* (國民黨, *Guomindang*) ou Union nationale chinoise de Tahiti (créée en 1921 et placée sous le patronage de Sun Yat-sen, elle ouvre la première école en 1922), l'Association philanthropique (ou *Chung Fa Fui Kon*) et l'association *Koo Men Tong* (Association amicale de la Chine libre de Tahiti, dissidence issue en 1942 du *Kuo Min Tang*)⁽¹¹⁾. 10 % fréquentent les écoles publiques, 53 % les écoles catholiques et 13 % l'école protestante Viénot⁽¹²⁾. Le recensement de 1962 indique une nette progression du nombre de Chinois chrétiens (28 % sont catholiques, 22 % protestants) – mais parmi les 9 577 personnes se déclarant chinoises (10,8 % de la population totale), les « sans religion » représentent encore 45 %, tandis que 185 personnes déclarent pratiquer le « culte des ancêtres ». En 1986, 60 % des Polynésiens d'origine chinoise sont catholiques, entre 19 % et 25 % protestants et entre 12 % et 15 % seulement se disent encore « sans religion »⁽¹³⁾.

Ce renversement spectaculaire, et la nette domination du catholicisme – qui contraste avec la place prépondérante qu'occupe l'Eglise protestante historique, l'Eglise évangélique de Polynésie française (EPPF), parmi les Polynésiens autochtones (*ma'ohi*) – résulte à la fois d'évolutions lentes et de circonstances spécifiques. Cela traduit indéniablement l'intégration progressive et durable de la communauté chinoise, au travers des liens tissés entre l'Eglise catholique et une nouvelle élite chinoise polynésienne formée dans ses écoles et, plus largement, par l'incorporation d'une culture chrétienne constitutive de l'identité polynésienne contemporaine. En outre, si elle pouvait paraître souhaitable à beaucoup, l'intégration est devenue une véritable nécessité, dès lors que la perspective d'un retour en Chine continentale communiste était abandonnée.

Enfin, cela s'explique aussi par des transformations internes à l'Eglise catholique, amplifiées à Tahiti par l'ordination de plusieurs prêtres chinois. Encouragée par le Concile de Vatican II (1962-1965) qui prône « le respect des cultures et l'utilisation des langues locales »⁽¹⁴⁾, l'Eglise catholique témoigne, depuis lors, d'une compréhension très bienveillante de la culture chinoise. Se réclamant de la démarche suivie par les missionnaires jésuites en Chine, les prêtres chinois de Polynésie française exhortent ainsi les fidèles à être des « Chinois 100 % » et re-qualifient les pratiques liées au culte des ancêtres ou même la fréquentation du temple *Kan Ti* en pratiques « culturelles », donc non religieuses et compatibles avec l'appartenance au catholicisme⁽¹⁵⁾.

Le « Réveil » hakka : naissance d'un autre protestantisme

Si l'excellence de ses écoles, puis sa bienveillance envers la religiosité populaire hakka, jouaient en faveur de l'adhésion au catholicisme des Hakka de Polynésie française, une minorité hakka protestante a cependant existé dès les années 1940, autour de l'école Viénot et de la paroisse francophone de Béthel (Papeete). Ces élèves hakka, d'origine sociale plus modeste que les élèves des écoles catholiques, rejoignent alors l'Eglise protestante polynésienne (qui deviendra l'EPPF en 1963, lorsque cessera la tutelle de la Société des missions évangéliques de Paris) par le biais de l'école du dimanche – obligatoire – et au sein d'une paroisse qui, depuis sa création en 1820 par les missionnaires anglais, a toujours été considérée comme celle des « étrangers » (anglophones, puis francophones). Maîtrisant assez mal le français (à la différence des quelques enfants de grandes familles *punti*, dont l'appartenance au protestantisme est plus ancienne), ils ne participent pas pleinement à la vie paroissiale, reçoivent leur enseignement de jeunes moniteurs chinois (dès 1946 est créée une école du dimanche chinoise). « Ils s'unissent aux Tahitiens, précise le pasteur de Béthel en 1962, à l'occasion des grandes fêtes : Noël les années précédentes à 1961, ofrandes, examens des écoles du dimanche »⁽¹⁶⁾.

En 1961, cette petite communauté reçoit la visite du pasteur Leland Wang, président d'une mission internationale baptiste et revivaliste qu'il a fondée en 1928, *the Chinese Foreign Missionary Union* (CFMU). Le protestantisme évangélique, souligne Sébastien Fath, tend à une « déterritorialisation des appartenances confessionnelles » en fondant l'appartenance religieuse d'un individu non sur son lieu de naissance et son origine culturelle, mais sur un choix personnel de conversion. Il apparaît ainsi comme une religion globalisée, constituée d'un « archipel d'Eglises, d'institutions évangéliques, disséminées dans le monde entier »⁽¹⁷⁾. Mais

11. Bruno Saura, *Tinito*, op. cit., pp. 127 et ss.

12. Gérard Coppenrath, *Les Chinois à Tahiti : de l'aversion à l'assimilation, 1865-1966*, Paris, Société des océanistes, n° 21, 1967, p. 99.

13. Sondage réalisé par B.R. Consultants auprès de 1 000 personnes adultes des Iles de la Société.

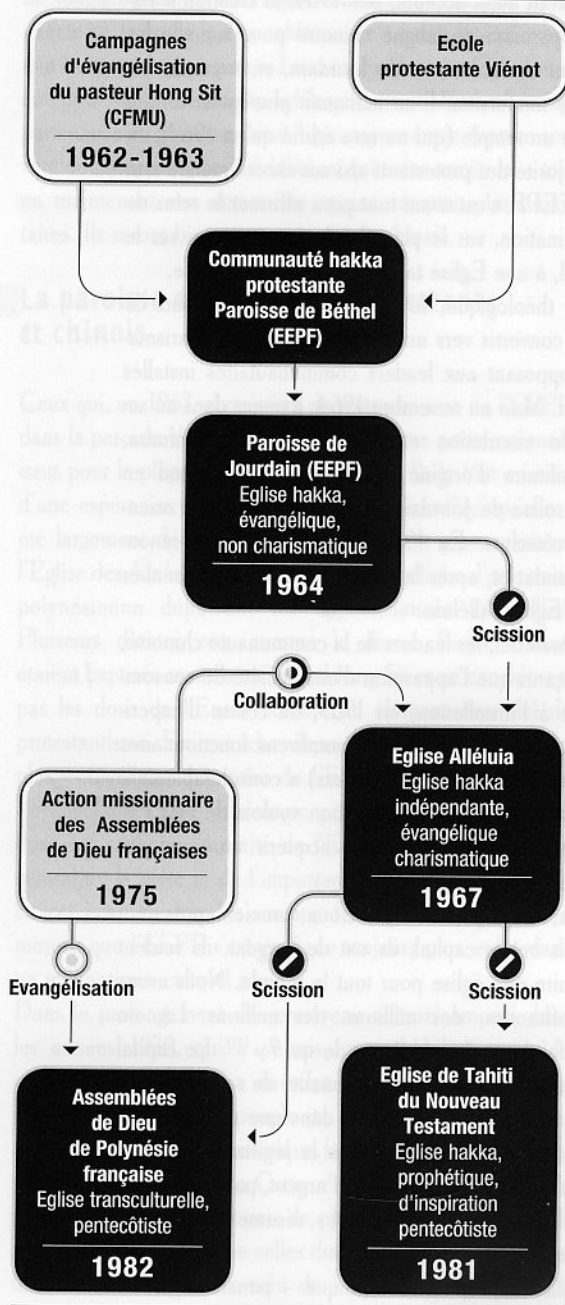
14. Wen Fa (association), *Histoire et portrait de la communauté chinoise de Tahiti*, Papeete, C. Gleizal éd., 1979, p. 79.

15. Yannick Fer et Gwendoline Malogne-Fer, « Christianisme, identités culturelles et communautés en Polynésie française », *Hermès*, n° 32-33, 2002, pp. 355-365.

16. Pasteur Stussi, rapport d'activités, 1962 (archives de l'EPPF, Papeete).

17. Sébastien Fath, *Billy Graham, pape protestant ?*, Paris, Albin Michel, p. 154.

1. Généalogie des Eglises issues du "Réveil hakka" de 1962-1963



cette organisation en réseaux transnationaux ne concourt pas aussi nettement que l'on pourrait le penser à « une euphémisation des frontières culturelles »⁽¹⁸⁾. Elle est en effet en parfaite affinité avec la dispersion géographique de nombreuses communautés culturelles, qui trouvent dans l'association

entre identité religieuse et identité culturelle un lien à la fois souple et fort, susceptible de rassembler symboliquement des diasporas pourtant très diverses. Les organisations protestantes évangéliques chinoises en sont un des meilleurs exemples, qui s'efforcent d'atteindre, comme la CFMU à Tahiti, jusqu'aux communautés locales les plus isolées au nom d'une solidarité culturelle vécue comme une sorte de devoir sacré.

Le passage du pasteur Leland Wang et de son épouse à Tahiti est l'occasion, pour plusieurs jeunes Hakka protestants, de découvrir leur appartenance à un protestantisme chinois bien moins marginal que ce que l'isolement polynésien pouvait laisser croire. « C'est ce jour-là, se souvient un ancien, que j'ai réalisé qu'il y avait des pasteurs chinois, je croyais qu'il n'y avait pas de Chinois chrétiens dans le monde. [...] Il m'a tout de suite donné une bible en chinois, ma première bible en chinois »⁽¹⁹⁾. Au cours de réunions d'évangélisation organisées sous l'égide de l'Eglise protestante polynésienne, le pasteur Leland Wang procède à 50 baptêmes et, après son départ, un culte hebdomadaire en mandarin (traduit en hakka) est institué à Béthel. Mais le véritable acte de naissance du protestantisme hakka en Polynésie française a lieu l'année suivante, lors de la visite, en juillet 1962, du gendre de Leland Wang, le pasteur Hong Sit.

D'origine baptiste comme son beau-père avec qui il collabore au sein de la CFMU, celui-ci a connu en 1956 une révélation charismatique, et le « Réveil » qu'il vient prêcher à Tahiti est résolument tourné vers les manifestations de l'Esprit : glossolalie et, surtout, guérisons miraculeuses. Ses prédications rencontrent un succès rapide et spectaculaire, elles attirent des familles hakka qui étaient restées étrangères au christianisme, des personnes âgées qui rejoignent par là leurs enfants dans l'Eglise protestante. 72 personnes sont baptisées dès la première semaine, par immersion dans une rivière de la côte ouest de Tahiti, 154 personnes en juillet et août 1962, près de 300 pour les années 1962 et 1963⁽²⁰⁾. Entre ces convertis, la paroisse de Béthel et la direction de l'Eglise protestante devenue en 1963 l'EEPF – indépendante des missionnaires français et dirigée par des pasteurs polynésiens –, les relations sont faites d'incompréhension et de malentendus. Le pasteur de Béthel écrit en janvier 1963 : « Il règne une grande incertitude dans l'esprit des

18. *Ibid.*, p. 155.

19. Entretien avec Pierre Chant.

20. Hong Sit a donné, dans son autobiographie, son récit du « Réveil » hakka polynésien et de ses visites à Tahiti (*My View from a Bridge, the Autobiography of Hong Sit*, Houston, Blessing Books, 1999).

Chinois concernant leur situation par rapport à la paroisse de Béthel, concernant aussi la pratique et la doctrine du baptême ». Soupçonnant Hong Sit de vouloir créer une Eglise chinoise indépendante, il assigne à l'EEPF un devoir de « témoignage essentiel » : « affirmer son unité dans un pays qui se diversifie de plus en plus quant aux races, aux confessions religieuses, aux nationalités et aux classes sociales »⁽²¹⁾. Les pasteurs polynésiens à la tête de l'EEPF voient eux aussi dans l'orientation charismatique des convertis hakka un ferment de division et de confusion, et surtout l'expression d'une irréductible étrangeté culturelle : une sorte de protestantisme « à la chinoise ». Enfin, la plupart des convertis, qui ne se considèrent pas comme membres de l'EEPF mais comme une communauté hakka protestante provisoirement installée dans les locaux de Béthel, juge illégitimes les rappels à l'ordre de Tahitiens incapables, selon eux, de mettre leur propre vie en ordre : « Ils faisaient des comparaisons, la foi de l'église, c'est pas ça, le Tahitien, il va à l'église, mais il boit »⁽²²⁾.

L'émergence d'un protestantisme charismatique au sein de la communauté hakka de Polynésie française ouvre en fait la voie à un protestantisme au pluriel, qui rompt avec le projet unitaire de l'EEPF fondé sur l'alliance historique d'un peuple (*ma'ohi*) et d'une Eglise. Ce mouvement de pluralisation, qui n'a cessé depuis de s'accroître, est pourtant passé relativement inaperçu, la pluralité théologique – le protestantisme serait désormais « historique », évangélique ou pentecôtiste – ayant été dans un premier temps masqué par la pluralité culturelle : l'apparition d'un protestantisme chinois. Au sein même de la communauté hakka protestante, la combinaison de la foi protestante et de l'identité culturelle hakka a donné naissance à différentes Eglises, qui sont autant de réponses à cette question difficile : comment être hakka et protestant en Polynésie française ?

D'une Eglise à l'autre : la dispersion du protestantisme hakka polynésien

L'Eglise Alléluia : protestants, mais chinois

Les tensions entre la communauté hakka protestante – formée essentiellement des convertis du « Réveil » de 1962-1963 – et la direction de l'EEPF aboutissent en 1967 à la création d'une Eglise indépendante, chinoise et charismatique : l'Eglise Alléluia. L'EEPF avait pourtant obtenu en

décembre 1963 l'envoi, par la Mission de Bâle, du pasteur Emile Bach, un ancien missionnaire en Chine parlant le hakka ; elle avait aussi accepté, dès 1964, la création à Papeete d'une paroisse de langue chinoise pour laquelle les fidèles avaient choisi le nom de Jourdain, en souvenir des baptêmes par immersion. Il ne manquait plus qu'un terrain où construire un temple (qui ne sera édifié qu'en 1969). Si la grande majorité des protestants chinois choisit malgré tout de quitter l'EEPF, c'est avant tout pour affirmer le refus de toute subordination, sur le plan théologique comme sur le plan matériel, à une Eglise tahitienne jugée peu fiable.

Sur le plan théologique, le pasteur Bach entreprend de ramener les convertis vers un protestantisme non charismatique, en s'opposant aux leaders communautaires installés par Hong Sit. Mais en novembre 1964, il meurt dans un accident de la circulation et c'est le pasteur Vinhuba, aumônier militaire d'origine vietnamienne, qui prend en charge la paroisse de Jourdain, en lui redonnant une orientation pentecôtisante. En 1967, l'EEPF refuse de renouveler son mandat et, après la scission, il devient le premier pasteur de l'Eglise Alléluia.

Sur le plan matériel, les leaders de la communauté chinoise, des commerçants que l'apparition d'une société de consommation (liée à l'installation, en 1963, du centre d'expérimentation atomique, à l'arrivée de nombreux fonctionnaires qui l'ont suivi, aux transferts financiers) a considérablement enrichis, refusent de dépendre du bon vouloir de l'EEPF, qui tarde à tenir ses promesses : acquérir un terrain et construire un temple.

« Les vieux, explique Albert Coux, ancien président d'Alléluia, ils ont le capital, ils ont de l'argent, ils veulent bien construire une église pour tout le monde. Nous avons payé des offrandes, des millions, des millions. Là, on [l'EEPF] fait rien, ils se foutent de qui ? »⁽²³⁾. Le capital économique, qui permet à la communauté de se reposer sur ses propres forces, est donc investi dans une entreprise religieuse et concourt explicitement à la légitimité des dirigeants de la nouvelle église : « tu as l'argent, parler plus fort. Tu n'as pas l'argent, parler moins fort », résume abruptement Albert Coux.

Cette visibilité du capital économique – jamais considéré comme « impur » ou étranger par essence au monde religieux par les fidèles d'Alléluia –, ajouté au repli communautaire et à des manifestations charismatiques perçues

21. Lettre du 7 janvier 1963 à M. Dumarteray, Mission de Bâle (archives de l'EEPF, Papeete).

22. Entretien avec Henri Chang à Papeete, le 5 décembre 2000.

23. Entretien du 15 mai 2002 à Mahina.

comme « exotiques », sont les trois caractéristiques qui, aux yeux de beaucoup de protestants polynésiens, feront pour de longues années de l'Eglise Alléluia l'archétype de la « secte » : *fa'aro'o 'e'e* en tahitien, c'est-à-dire littéralement, une « croyance étrangère ». La création de cette Eglise marque pourtant la volonté des fidèles chinois d'affirmer leur appartenance au protestantisme – qui suppose une rupture souvent douloureuse avec la fidélité au culte des ancêtres –, tout en maintenant une autonomie et une identité communautaires. Ils seront bien protestants, mais chinois.

La paroisse de Jourdain : protestants et chinois

Ceux qui, en 1967, choisissent de rester au sein de l'EEPF, dans la paroisse de Jourdain, ne sont qu'une petite poignée, issus pour la plupart d'une même famille. Ils le font au nom d'une espérance dont on peut penser aujourd'hui qu'elle a été largement déçue : que l'EEPF ne soit pas seulement l'Eglise des *Ma'ohi*, mais le ferment évangélique d'une unité polynésienne dépassant les appartenances culturelles. Plusieurs d'entre eux, comme le diacre Pierre Chant, étaient baptisés avant la visite de Hong Sit et ne considèrent pas les dons de l'Esprit comme un élément essentiel du protestantisme. En revanche, ils sont attachés à un message plus évangélique que celui de l'EEPF, si l'on entend par « évangélique » une « théologie protestante de type orthodoxe qui souligne l'autorité de l'Ecriture [...], le caractère central de la piété et de l'importance de la conversion »⁽²⁴⁾. Et cet écart doctrinal n'a cessé de s'agrandir au fur et à mesure que l'EEPF s'est engagée toujours plus avant dans un militantisme culturel *ma'ohi*.

Dans le prolongement du renouveau culturel amorcé dans les années 1970, qui a permis une réhabilitation de la culture locale, l'EEPF a en effet développé une théologie centrée sur le destin du peuple *ma'ohi*, sa langue et sa terre, avec pour perspective historique la libération (spirituelle et politique) des *Ma'ohi*. Cette ethnicisation du discours protestant ne laisse que peu de place à une identité culturelle aussi minoritaire que celles des Hakka, « étrangers » sur la terre *ma'ohi* qui, au sein de l'Eglise, revendiquent le respect de leur spécificité linguistique et de leur orientation évangélique. A plusieurs reprises, la paroisse a dû fonctionner sans pasteur de langue hakka, situation qu'elle connaît à nouveau depuis 1998. Elle a souffert, d'une part de la désaffection de la jeune génération envers le protestantisme et la langue hakka (une traduction simultanée en français a dû être instaurée), d'autre part du surcroît de légitimité conféré

par le discours œcuménique aux pratiques culturelles des Chinois catholiques : « L'œcuménisme – explique un diacre –, les paroissiens vont dire "on est la même chose que les catholiques, donc on peut faire comme eux". On nous a dit qu'il faut pas faire ça [le culte des ancêtres] et pourtant là-bas, ils croient en Jésus-Christ et ils peuvent. Il y a un risque de confusion, d'attraction vers ça »⁽²⁵⁾.

L'Eglise du Nouveau Testament de Tahiti : Dieu et ses prophètes chinois

Loin d'avoir été définitivement tranchée par la scission entre la paroisse de Jourdain et les partisans de l'Eglise Alléluia, la question des relations entre identité culturelle hakka et appartenance au protestantisme donne lieu, dès les premières années de l'Eglise Alléluia, à de vifs affrontements. Une étroite majorité du conseil d'administration, considérant sans doute que l'identité chinoise de l'Eglise est plus solidement assurée que son ancrage dans un protestantisme charismatique rigoureux, décident de faire appel – sur les conseils du pasteur Vinhuba – à des missionnaires des Assemblées de Dieu françaises. En août 1975, le pasteur pentecôtiste Roger Albert est recruté et chargé de l'animation spirituelle de l'Eglise, sous le contrôle du conseil d'administration, seule autorité investie d'une légitimité communautaire. Une forte minorité, au sein du conseil comme parmi les fidèles, réclame au contraire un pasteur de langue hakka et, plus largement, prône un protestantisme absolument chinois. Reprenant ainsi, comme par un effet de miroir, la perception des dirigeants de l'EEPF – qui voyaient dans le protestantisme charismatique l'expression d'une altérité culturelle – ce groupe élève l'identité chinoise au rang le plus élevé du christianisme, en adhérant dès le début des années 1970, à la doctrine de l'Eglise du Nouveau Testament fondée en 1963 par Kong Duen Yee.

Cette ancienne actrice de Hong Kong convertie au pentecôtisme, considérée par les fidèles de son Eglise comme une prophétesse ayant permis le rétablissement de l'Eglise primitive, a mis par écrit entre 1963 et 1966 – date de son décès – un certain nombre de « révélations », complétées après 1973 par l'actuel dirigeant de l'Eglise, Elie Hong, « chef des apôtres » et « prophète de toutes les nations » installé depuis 1976 sur le mont Shuanlien Ku de Taiwan. D'inspiration pentecôtiste, l'Eglise du Nouveau Testament

24. Louis Schweitzer, « Eglises évangéliques », in André Birmelé (éd.), *Eglise, dossiers de l'encyclopédie du protestantisme*, n° 10, Genève, Labor et Fides, 2001, pp. 69-70.

25. Entretien avec Gérard Chan à Papeete, le 20 janvier 2001.

s'en éloigne par la sacralisation de ses dirigeants, la simplification des rituels (les baptêmes d'eau et du Saint-Esprit, notamment, ne requièrent aucune étude biblique préalable), des innovations spécifiques ajoutées au texte biblique (rassemblées sous l'appellation d'« Évangile parfait de Jésus-Christ »). Les Églises locales respectent une stricte discipline et sont soumises à une hiérarchie très centralisée, qui garantit l'application scrupuleuse des orientations successives impulsées par le prophète Elie Hong – la plus récente étant le « retour en Eden », qui a conduit l'Église à développer des activités d'agriculture biologique.

Après plusieurs années d'opposition interne, près de la moitié des fidèles de l'Église Alléluia la quittent en 1981 pour fonder la branche polynésienne de l'Église du Nouveau Testament, appelée Église de Tahiti. Celle-ci, exclusivement chinoise, a connu depuis un certain succès et compte aujourd'hui plus de 300 membres, dont une part importante de jeunes. Elle a en outre développé des activités commerciales à travers plusieurs sociétés, dont la plus connue est *Araka Fish*, réputée dans la communauté chinoise pour ses poissons séchés et salés. On peut voir dans cette Église un dénouement en partie paradoxal de la tension entre maintien de l'identité hakka et conversion au christianisme, puisque c'est en quelque sorte le christianisme qui, ici, devient chinois.

Les Assemblées de Dieu de Polynésie française : un pentecôtisme transculturel

Enfin, le « Réveil » hakka a donné naissance à une quatrième Église, pentecôtiste et transculturelle : les Assemblées de Dieu de Polynésie française. Les circonstances qui ont fait passer, par glissements successifs, des convertis de 1962-1963 (ou leurs enfants) de l'EEPF à Alléluia puis aux Assemblées de Dieu mettent à jour un ensemble de tensions et de dynamiques toutes situées à l'intersection de l'identité culturelle et de l'identité religieuse.

Dès octobre 1978, le pasteur Roger Albert dépose les statuts des Assemblées de Dieu de Polynésie française, mais sans leur donner une quelconque existence visible. En 1979, il entreprend des campagnes d'évangélisation dans une salle de restaurant à Papeete puis sur la presqu'île de Tahiti, des activités qui débordent donc le cadre de la seule communauté chinoise et amènent à l'Église Alléluia quelques convertis européens (*papa'a*) et, surtout, tahitiens (*ma'ohi*), modifiant ainsi sensiblement la physionomie de l'Église.

Un second missionnaire des Assemblées de Dieu, Louis Levant (néo-calédonien d'origine vietnamienne), qui vient

cette même année épauler Roger Albert et lui succède comme pasteur de l'Église Alléluia, amplifie encore l'effort d'évangélisation, sans que l'on sache alors très bien si les nouveaux convertis appartiennent aux Assemblées de Dieu ou à l'Église Alléluia⁽²⁶⁾. Comme on pouvait s'y attendre, une partie des fidèles et la majorité des membres du conseil d'administration s'en inquiètent, jusqu'à décider, en 1982, de licencier le pasteur français. Ce qui peut sembler plus surprenant, c'est que la grande majorité des fidèles hakka décident alors de suivre ce pasteur pour fonder une Église non plus chinoise mais transculturelle.

La principale tension, liée à la réapparition au sein de l'Église des Tahitiens dont ils s'étaient séparés en 1967, oppose, sur le terrain culturel et religieux, deux conceptions quasi-inconciliables de l'identité et de la responsabilité. L'une est communautaire et a présidé à la création de l'Église Alléluia : elle voit dans l'unité communautaire le moyen de maintenir l'identité culturelle hakka et la voie du salut personnel. Elle suit assez exactement la logique de la secte telle que l'a définie Max Weber, en nourrissant l'idéal de l'*ecclesia pura*, c'est-à-dire « une association de personnes pleinement qualifiées religieusement, et uniquement de ces personnes »⁽²⁷⁾, cette qualification (ou sanctification) collective garantissant le salut de chacun de ses membres. Or, le critère de qualification religieuse rejoint ici celui de l'appartenance culturelle dans la mesure où les Tahitiens sont *a priori* disqualifiés, car supposés incapables d'expérimenter une véritable conversion (qui passe par une mise en ordre des vies personnelles). Il est donc de la responsabilité des dirigeants communautaires de mettre fin à un « mélange » qui compromet non seulement le maintien d'une identité culturelle, mais aussi le salut de chacun.

La seconde conception, qui l'a finalement emporté, traduit l'acceptation progressive, par les fidèles d'Alléluia, des valeurs communes à l'ensemble du mouvement pentecôtiste mais aussi de l'orientation paulinienne (ou universaliste) de la mission française – qui se distingue en cela nettement de la mission américaine. En premier lieu, les Assemblées de Dieu défendent une conception strictement individuelle du salut, la conversion étant comprise comme un mouvement du cœur, personnel et volontaire, par lequel l'individu accepte d'entrer dans une relation personnelle avec Dieu. C'est dans

26. Des témoins de cette époque évoquent des « cartes de baptême » estampillées « Assemblées de Dieu » : « Notre baptême, la carte de baptême, c'était marqué "baptisé(e) à l'Assemblée de Dieu", dit une femme. C'est là que les Chinois ont su, ils ne voyaient pas les fiches de baptême dans les cahiers [de l'Église Alléluia] » (entretien du 17 juin 2001).

27. Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 318.

le cadre de cette relation que s'évalue la responsabilité de chacun et, même si l'encadrement pastoral et le contrôle communautaire interviennent de fait comme des médiations « invisibles » entre Dieu et le croyant, celui-ci ne lie pas son sort personnel à celui de ses coreligionnaires. Ce que le président des Assemblées polynésiennes résume ainsi : « il y a une responsabilité personnelle, de la personne. C'est la sienne, ça ne veut pas dire forcément que ça retombe sur tout le monde, non »⁽²⁸⁾. Cette individualisation de l'expérience religieuse concourt à émanciper le croyant de sa communauté culturelle d'origine, elle relativise également la nécessité d'appartenir à une *ecclesia pura*.

Or, précisément, le second trait caractéristique des Assemblées est qu'il s'agit d'une entreprise missionnaire gagnant chaque semaine de nouveaux « convertis », dont les vies et les comportements (en dépit du discours sur les effets miraculeux de la conversion) ne sont pas remis en ordre instantanément, mais progressivement. Ces actions incessantes d'évangélisation, comme celles entreprises dès la fin des années 1970 par les missionnaires français en charge de l'Eglise Alléluia, sont un élément essentiel d'attraction et de motivation, qui permet de mieux comprendre pourquoi la plupart des fidèles d'Alléluia ont choisi, en 1983, les Assemblées de Dieu. Car le succès de l'évangélisation témoigne du fait que « Dieu est avec nous » et donne aux fidèles le sentiment d'appartenir à un groupe victorieux, annonçant ainsi d'autres réussites, plus personnelles.

Enfin, si ces anciens fidèles de l'Eglise Alléluia appartiennent aujourd'hui à une Eglise transculturelle, c'est parce que les missionnaires français se sont résolument opposés à toute forme de segmentation communautaire au nom d'un universalisme pointilleux – qui puise ses racines dans la doctrine paulinienne mais aussi, sans doute, dans la culture républicaine française. Compte tenu de la composition des Assemblées de Dieu polynésiennes – dont la grande majorité des membres sont d'origine polynésienne, et non chinoise –, ce refus des particularismes communautaires peut aujourd'hui être interprété par les fidèles chinois comme une forme de neutralité bienveillante à leur égard. En effet, cette attitude des missionnaires français contraste avec le militantisme culturel *mao'hi* de l'EEPF, mais aussi avec l'attitude des premiers missionnaires des Assemblées de Dieu américaines qui ont fondé, en 1982, une Eglise concurrente à Faa'a (une commune de la zone urbaine de Papeete)⁽²⁹⁾. Pour cette mission américaine, il s'agissait davantage de contribuer au salut spirituel du peuple *ma'ohi*, victime de la domination coloniale française – à laquelle les missionnaires pentecôtistes français étaient soupçonnés de participer,

parce qu'ils étaient, pour leurs collègues américains, français avant d'être pentecôtistes.

Ces trois éléments – l'individualisation du salut, le dynamisme missionnaire et l'option transculturelle – permettent donc de mieux comprendre le cheminement par lequel des fidèles hakka touchés par le « Réveil » de 1962-1963 sont devenus des membres des Assemblées de Dieu. Celles-ci sont aujourd'hui la principale institution pentecôtiste en Polynésie française avec près de 1 500 membres adultes baptisés, des églises implantées dans l'ensemble des îles de la Société et aux îles Marquises. Depuis les années 1980, elles ont surtout connu un essor dans les zones urbaines et péri-urbaines de Tahiti, parmi les protestants d'origine polynésienne. Les Assemblées de Dieu concurrencent donc davantage l'EEPF que l'Eglise catholique et n'ont pas réellement entamé, jusqu'à présent, la position dominante de celle-ci parmi les Hakka de Polynésie française. Quant à l'Eglise Alléluia, elle ne rassemble plus qu'une trentaine de fidèles vieillissants.

L'un des biais fréquents de l'analyse occidentale des christianismes non-occidentaux consiste à postuler une altérité ontologique, irréductible, entre le christianisme et les cultures au sein desquelles il s'implante, de telle sorte que ni l'un ni l'autre ne peuvent en sortir indemnes : le christianisme parce qu'il perdrait son authenticité en incorporant des éléments culturels locaux, la culture locale parce qu'elle signifierait sa propre mort en acceptant une religion « étrangère ». De fait, l'histoire du protestantisme hakka en Polynésie française montre bien la difficile conciliation de l'identité chrétienne et de l'identité culturelle, mais elle indique aussi comment ces deux identités peuvent parfois évoluer, dialoguer, et donner par là naissance à des combinaisons variées mais non nécessairement incohérentes ou « inauthentiques ». •

28. Entretien avec Louis Levant à Papeete, le 23 août 2002.

29. En 2000, cette Eglise (le Centre chrétien de la Bonne Nouvelle) a finalement été intégrée aux Assemblées de Dieu de Polynésie française.