

Genre et sexualité dans la littérature polynésienne Gender and sexuality in Polynesian literature

NATALIA VELA AMENEIRO

Université de Cadix

natalia.vela@uca.es

Résumé

Le genre et la sexualité restent des sujets tabous dans de nombreuses sociétés. La littérature peut devenir un moyen de comprendre que les identités de genre et les sexualités sont beaucoup plus variées qu'on ne le pense. En Polynésie française, le *māhū* - ou troisième genre - et le *raerae* - ou trans - sont deux identités rendues visibles dans la littérature indigène, comme en témoignent les œuvres de Chantal Spitz.

Mots-clé

Māhū, *raerae*, littérature polynésienne, genre, sexualité

Abstract

Gender and sexuality are still taboo subjects in many societies. Literature can become a means of understanding that there are gender identities and sexualities that are much more varied than we think. In French Polynesia, *māhū* - or third gender - and *raerae* - or trans- are two identities made visible in indigenous literature, the work of Chantal Spitz is example of this.

Keywords

Māhū, *raerae*, Polynesian literature, gender, sexuality

1. Introduction

À la suite de plusieurs philosophes de la déconstruction, Jacques Derrida ([1980], 2003) et Judith Butler (2016), entre autres, et du sociologue Pierre Bourdieu (1998), Martine Renouprez, dans plusieurs de ses articles (2018, 2020a, 2020b, 2020c), défend l'idée de l'arbitraire et de l'absurdité de l'assignation d'un genre masculin ou féminin à la naissance de l'être humain. Elle y explique que la pensée dualiste s'est enracinée en Occident à partir de la logique rationnelle de Platon et Aristote, pierre fondatrice de la philosophie en Occident et partant de sa culture à partir d'un système d'opposition, de catégorisation et de généralisation basé sur les principes d'identité, de non-contradiction et de tiers-exclu. Il s'agit donc d'une pensée dualisante (culture vs. nature, raison vs. émotion, actif vs. passif, blanc vs. noir, homme vs. femme, etc.) qui privilégie l'une des catégories par rapport à l'autre, ce qui n'a pas peu contribué à la consolidation de la société patriarcale et à la domination masculine (ainsi que celle de l'homme blanc sur l'homme Noir, etc.). Dans cette logique, il n'y a pas de place pour le tiers, concrétisé par l'androgynisme dont Platon parle dans *Le Banquet*. L'hybridité¹ entre les catégories homme/femme a été réprimée durant deux millénaires à cause d'une pensée philosophique qui a jugé l'existence de l'androgynie déshonorante. Aujourd'hui, la prolifération des études ethnographiques qui ont démontré que la pensée dualiste n'est pas la seule option dans d'autres sociétés ou cultures où il existe d'ailleurs plusieurs autres genres, ainsi que le développement des sciences qui a montré la multiplicité des sexes - sans oublier la lutte pour les droits des femmes et des homosexuels- ont ouvert la voie à la reconnaissance et la légitimité de la diversité des sexes et des identités genrées ou non. D'autres auteurs renommés, tels que Monique Wittig, signalent aussi le terme genre comme instrument politique de domination des femmes. Selon les termes de Wittig (2006 [1992]: 104)

[...] le genre est l'indicateur linguistique de l'opposition politique entre les sexes et de la domination des femmes. Comme le sexe, l'homme et la femme, le genre, en tant que concept, est un instrument qui sert à constituer le discours politique du contrat social en tant qu'hétérosexuel.²

C'est pourquoi nous nous proposons dans cette étude d'étudier aussi bien la question de genre que la sexualité dans l'œuvre de Spitz. Comme en témoignent les récits des navigateurs européens arrivés à Tahiti au XVIII^e siècle³, l'entre-deux, le tiers exclu en Occident, existe en Polynésie depuis des siècles. Il s'agit du *māhū*, un homme

¹ Nous utiliserons ce terme pour signaler le croisement entre le genre masculin et le genre masculin - tel qu'il est traditionnellement défini - dans ce que nous appellerons troisième genre ou androgynisme.

² C'est nous qui traduisons.

³ Bougainville, Cook, Wallis, entre autres.

aux manières efféminées. Ce n'est qu'à partir des années soixante qu'apparaît un autre terme, celui de *raerae*, pour définir les transgenres tahitiens, souvent confondus avec le *māhū*. Dans ce travail, nous rendrons compte de l'histoire et des différences entre les *māhū* et les *raerae* tahitiens pour arriver à une analyse littéraire de la question du genre et de la sexualité dans les œuvres de la Tahitienne Chantal Spitz. Puisque nous allons consacrer une grande partie de cette recherche à la transsexualité, il faut souligner que notre travail s'attachera davantage aux femmes trans qu'aux hommes trans :

[...] si la femme trans affronte la dévalorisation (car il est déjà dégradant dans une société machiste qu'un homme affirme être une femme), l'homme trans est moins ridiculisé car cela reviendrait à remettre en question la masculinité elle-même, qui est dominante dans les sociétés patriarcales. Les femmes trans dérangent davantage car, non contentes de faire éclater une évidence de genre construite sur une supposée différence sexuelle, elles perturbent la domination masculine mettant en doute ce "plus" qui consiste à "être" un homme (Renouprez, 2018: 283).

Notre recherche va se diviser comme suit : nous mettrons d'abord en contexte ce qu'est le transféminisme avant de définir les termes tahitiens *māhū* et *raerae* autour des identités sexuelles et de genre ainsi que dans l'histoire de Tahiti et ses îles; finalement, nous nous concentrerons sur la question de la transidentité et de la sexualité dans la littérature tahitienne, plus précisément à partir des œuvres de Chantal T. Spitz.

2. Contextualisation du transféminisme

L'Humanisme au XX^e siècle en Europe est caractérisé par la révolution des genres. En 1900, les femmes commencent à se mettre en pantalon et se coupent les cheveux⁴. En 1949, Simone de Beauvoir marque un avant et un après dans l'Histoire des femmes et de la conception de la différence des genres avec sa célèbre affirmation: "On ne naît pas femme, on le devient". Elle explique que le dualisme est une question liée au pouvoir et au savoir (c'est-à-dire à l'Église, à l'école et à l'État). On commence donc à parler du genre comme construction culturelle. S'ensuivent, dans les années 70, de nouvelles révolutions féministes revendiquant l'autonomie des femmes et l'égalité des droits entre les hommes et les femmes⁵. Une fois conquis la plupart des droits des femmes, ce sont les collectifs LGBTI qui, dans les années 90, réclament leur place dans

⁴ Elles sont appelées « "les garçonnes" ».

⁵ Notamment au niveau salarial et la réappropriation du corps par le biais de la contraception et du droit à l'avortement.

la société, mais les trans se rendent compte de l'importance de se distinguer car leurs revendications ne sont pas de l'ordre de l'orientation sexuelle mais de l'identité.

Dans ce sens, il est important de remarquer ce que la pensée dualiste a significé pour les transgenres. Le troisième sexe, l'androgynie, n'a pas de place dans la logique rationnelle fondée sur le mode binaire. La multiplicité des sexes a été réprimée pendant des siècles, la visibilité trans devenant un danger pour le patriarcat car elle démontrait que le passage d'une identité à l'autre était possible. Comme l'affirme Mar Cambrollé, de l'Association Trans d'Andalousie, "la vulve d'un homme trans est masculine du fait qu'elle appartient à un homme et le pénis d'une femme trans est féminin du fait qu'il appartient à une femme"⁶ (ATA-Sylvia Rivera: 4). Il est évident, par ailleurs, que si les catégories identitaires se transforment, les orientations sexuelles n'ont plus de sens. Les changements qui se sont produits tout au long des dernières décennies ont provoqué la peur du système patriarcal qui a senti sa suprématie mise en danger. C'est donc ce même système qui s'est fermé au développement des mentalités par la violence et la répression des collectifs les plus vulnérables à travers des interdictions ou même des pathologisations. Ce n'est qu'en 1973 que l'homosexualité fut retirée de la liste des pathologies du Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux (DSM), publié par l'Association américaine de psychiatrie. Plus de dix années plus tard, en 1987, le transsexualisme cesse d'être qualifié de trouble de l'identité sexuelle et devient une dysphorie de genre. Les trans ont dû attendre le XXI^e siècle, en 2012, pour voir le transsexualisme dépathologisé. Le patriarcat stigmatise les identités ou collectifs qui mettent en question sa domination, on le voit aujourd'hui dans la presse et les réseaux sociaux : lors de l'invasion des talibans en Afghanistan, ce sont les femmes et les filles qui subissent de dures conséquences en voyant leurs droits si difficilement conquis complètement annulés, que penser alors des collectifs LGTBI...

3. Les *māhū* et les *raerae* tahitiens

Comme l'explique Philippe Lacombe dans son article "Les identités sexuées et le 'troisième sexe' à Tahiti", en Polynésie française se produit un paradoxe entre l'image de la jeune vahiné des récits des navigateurs au XVIII^e siècle (séduisante, peau mate, cheveux sombres et longs) et l'image de la virilité représentée par les *aito*, les anciens guerriers polynésiens (puissance musculaire, aptitude au combat, sport, tatouages traditionnels, etc.). L'ethnographie a cependant démontré l'existence de cultures admettant plus de deux genres et acceptant en société les personnes trans. Ce

⁶ C'est nous qui traduisons.

phénomène existe dans les îles françaises du Pacifique, notamment les *māhū* et les *raerae* à Tahiti⁷.

Le *māhū* est une figure très connue dans la société polynésienne⁸ ; même les européens arrivés dans les îles au XVIII^e siècle les ont nommés dans leurs récits. Philippe Lacombe le définit comme: “[...] une forme d’hybridation entre une biologie masculine et une psychologie féminine, auxquelles il faut ajouter une position sociale, voire un travail [...]” (Lacombe, 2008: 189). Il parle aussi d’“hommes femmes” (Lacombe, 2013: 1) ou d’“hommes douceurs” (Lacombe, 2013: 1). Parmi ses caractéristiques, il faut retenir qu’il participe aux activités des hommes et des femmes, il a une manière précieuse de s’habiller et de porter des bijoux, de s’exprimer avec des intonations chantantes, de marcher, de chanter et de danser. Sa posture et sa gestuelle sont ce qu’on considère socialement du ressort du féminin. En Polynésie⁹, les parents voient très tôt si l’enfant sera *māhū*. Il s’agit d’une figure acceptée socialement à condition de dissimuler, voire invisibiliser, son identité sexuelle. Il occupe des métiers dans la fonction publique ou le tourisme. Emmanuel Stip parle des *māhū* en tant que “troisième sexe polynésien” (Stip, 2015), car il réunit les caractéristiques à la fois des hommes et des femmes, une affirmation que partage Lacombe (2013: 180). Les différences entre *māhū* et *raerae* se résument ainsi

[...], les *RaeRae* seraient des personnes avec une identité de genre autre qu’homme ou femme alors que les *Mahu* semblent être plutôt des hommes avec des rôles de genre féminin. Dans certains écrits, les auteurs englobent les deux mais ce sont pourtant deux concepts différents (Lacombe, 2013: 201).

Pour sa part, le *raerae* est une figure qui surgit avec l’arrivée à Tahiti des militaires américains pendant la Deuxième Guerre mondiale et qui se développe avec l’instauration du Centre d’Expérimentations du Pacifique (CEP), dans les années 60, et l’arrivée des militaires français. D’après un psychologue sexologue interviewé par Lacombe

Il n’y avait pas assez de filles pour tous ces militaires au pouvoir d’achat pourtant élevé, et les *rae rae* qui, à la base sont homosexuels avant d’être transsexuels, ont pu s’en donner à cœur joie! Une fois partis en goguette, en fin de soirée, bien avinés, mâle ou femelle, ils ne s’en rendent pas compte [...] (Lacombe, 2008: 187).

⁷ *Fa’afafine* à Samoa et Tonga.

⁸ Cependant, ce n’est qu’en 1995 que le terme *māhū* apparaît dans le *Lexique du Tahitien contemporain* en faisant référence à “l’homme travesti, un homme qui traditionnellement vit à la manière d’une femme, en a les occupations” (Lemaître, 1995: 68).

⁹ Quand nous parlons de la Polynésie nous nous référons toujours à la Polynésie française.

Ils sont donc connus pour être “proches de la prostitution” (Lacombe, 2013: 89). C’est un mode de vie, de subsistance, et le moyen d’acquérir assez d’argent pour changer l’apparence de leur corps pour les *raerae*. Elle est vécue de manière paradoxale

à la fois comme une source d’autonomie financière, et de libération identitaire mais également comme facteur d’exclusion et de culpabilisation. Ainsi, si la prostitution de rue est pour les hommes et femmes une façon dégradante d’échapper à la précarité matérielle, elle est pour les *raerae* un moyen douloureux de vivre et construire une différence ontologique et d’identité (Serra Mallol, 2014: 111).

Ils souffrent d’un rejet social et familial qui les empêche, dans la plupart des cas, de trouver un travail hors de la nuit. Paradoxalement, même si la bicatégorisation des sexes n’est pas aussi forte dans cette société qu’en Occident, les *māhū* et les *raerae* sont mis en opposition, toujours au détriment du deuxième: “alors que l’un est défini par l’ensemble de ses activités, l’autre est exclusivement défini par sa sexualité” (Lacombe, 2008: 185). D’après Stip, on ne peut comprendre l’identité du *raerae* qu’à travers un ensemble de descriptions telles que celle-ci :

Un *RaeRae* est un homme biologique se comportant en se considérant comme une femme. Son habillement et sa chevelure sont ceux d’une femme qui utilisera les toilettes des femmes, choisira un prénom féminin et se fera appeler, à la troisième personne “elle”. [...] Le *RaeRae* aspire à se mettre en couple avec un homme hétérosexuel non efféminé. [...] Il participe aux activités traditionnelles des femmes telles que le tressage, la fabrication du tapa et des cosmétiques. [...] Un *RaeRae* peut vouloir suivre une hormonothérapie pour acquérir une poitrine, avoir moins de pilosité et une voix plus féminine. Les interventions esthétiques sont effectuées (silicone) et certains accèdent à la chirurgie pour devenir transsexuels afin de changer de personnalité (Stip, 2015: 7).

Que ce soit les *māhū* ou les *raerae*, il s’agit de figures très connues en Polynésie: “tout le monde en a dans sa famille” (Lacombe, 2013: 89). De fait, il faut remarquer l’apparition de la transition, la métamorphose d’un sexe à l’autre dans un des mythes fondateurs tahitiens. *Chants des origines. Mythes fondateurs du Tahiti autrefois* (2013) est l’ouvrage où Simone Grand récupère et traduit du tahitien au français les mythes des origines de Tahiti avant l’arrivée des Européens dans les îles. Dans le récit intitulé *Échange de sexes entre Fa’a-Hotu et Ātea Et naissance de nouveaux dieux*, le mythe narre le problème de Fertilise, un homme qui enfanta mais qui, au sein sec, n’est pas capable d’alimenter ses enfants et voit comment meurt chacun d’eux. Désespéré, il

demande au dieu Tāne d'échanger son sexe avec celui d'Ātea, afin de pouvoir garder en vie ses enfants: "Qui est cette superbe femme ?" / "C'est dame Fertilise/ Elle a troqué sa virilité contre la féminité d'Ātea." (Grand, 2013: 101). Il est donc paradoxal que la société polynésienne accepte la figure du *māhū* mais pas celle du *raerae*. Il nous semble que l'explication est le grand effacement de la culture mené à terme par les Français lors du processus de colonisation, en même temps qu'ils instauraient la religion chrétienne qui persiste encore aujourd'hui dans les îles océaniques. La religion et la société dualiste sont apportées par les Européens, ceux-là mêmes qui sont venus profiter des services des *raerae* durant les longues années d'expérimentations nucléaires de la France en Polynésie.

La Polynésie française fait partie des collectivités d'Outre-mer de la France. Après sa "découverte" par les navigateurs européens, elle devint protectorat puis colonie française. C'est sous le contrôle français qu'elle devient la base des expérimentations nucléaires du Pacifique avec l'implantation du CEP dans les années soixante, cela provoque en même temps l'arrivée de la modernité (avec le premier aéroport à Pape'ete) et une croissance économique qui creusent les inégalités socioéconomiques des polynésiens. C'est ainsi que se produit une augmentation de la prostitution de rue, en général, et chez les *raerae* en particulier¹⁰.

Le rejet social envers les *raerae* est très clair dans les témoignages des Tahitiens interviewés par Serra Mallol:

"Le *mahu*, c'est l'efféminé de la famille ou du quartier, qui fait des tâches féminines : le *mahu* balaie la maison, fait le ménage, quelque part c'est un peu admis. Le *raerae*, c'est souvent celui qui a passé la limite, qui est devenu une femme, et qui exploite son corps comme une femme" (élu local).

"Le *mahu* c'est la bonniche, un homme efféminé. Le *raerae* c'est le *drag queen*, qui se prostitue, celle qui assume son homosexualité jusqu'à se travestir en femme" (élu local) (Serra Mallol, 2014: 95)

La violence symbolique du discours moralisateur de foi chrétienne et patriarcale (notons que ce sont deux hommes interviewés qui les jugent ainsi) semble exiger un choix entre l'un ou l'autre des deux sexes déterminés par la pensée dualiste. La stigmatisation des hommes – nous l'avons dit mais il faut le répéter – est encore plus forte que celle des femmes. Une femme trans qui se prostitue avec une clientèle masculine est signalée pour son identité sexuelle et pour son orientation sexuelle¹¹

¹⁰ Les *raerae* (travestis ou transgenres) représentent la moitié du total des prostituées dans les rues de Tahiti (Serra Mallol, 2014: 98).

¹¹ Rappelons que, comme nous l'avons déjà dit, si l'on sort de la pensée dualiste et que l'on va plus loin en admettant l'existence de plus de genres, il va de soi que les orientations sexuelles n'ont plus de sens dans nos consciences.

[...] En fait on est considéré comme heu hein... Et comme il est marqué dans la Bible, les gays ils rentrent directement en enfer, on est banni du royaume de Dieu (T., *raerae*, 21 ans, catholique) (Serra Mallol, 2014: 101).

C'est un cercle vicieux dont souffrent les *raerae* à Tahiti : elles sont stigmatisées par la société, de sorte qu'elles ne peuvent pas accéder au marché du travail comme le reste de la population, ce qui les pousse dans beaucoup de cas à exploiter leurs corps :

Les *raerae* sont mal vues. [...] Dernièrement, j'ai fait des recherches d'emploi pour les filles, j'ai démarché des entreprises. Quand elles se sont présentées, avec les patrons des magasins, ils disent : "ah, ce sont des *raerae*...". Ou alors ils ne sont pas directs "on vous écrira" mais elles peuvent toujours attendre... [...] Les filles savent qu'aux yeux de la religion c'est inacceptable, mais elles n'ont plus de solution, elles sont tellement mal vues et mal reçues que finalement elles en sont au point de se vendre pour survivre, pour gagner leur vie (V., *raerae*, 25 ans) (Serra Mallol, 2014: 104).

La prostitution est aussi la voie de la transsexualisation quand leur vœu est de "devenir" physiquement une femme

À trente ans, je veux être absolument transsexuelle, et trouver un travail ici. Je ne veux pas que le trottoir soit un travail pour moi pour de bon. Je veux revenir chercher du travail ici, mais en étant femme. Peut-être qu'il y aurait moins de discrimination, que je serais plus acceptée qu'en étant travestie (Y., *raerae*, 28 ans) (Serra Mallol, 2014: 103).

D'autres sentent leur identité *raerae* autrement :

Il faut du temps pour s'accepter comme on est. Au début, comme toutes les copines, je me voyais comme une femme. Mais plus maintenant. À force de réfléchir, je suis à l'aise maintenant avec mon identité : je ne suis ni une femme, ni un homme : je suis un *raerae* (L., *raerae*, 23 ans) (Serra Mallol, 2014: 103).

Nous remarquons dans ce dernier témoignage le sentiment d'appartenance à un groupe social qui n'est pas inclus dans la pensée dualiste: l'androgynie.

4. La transidentité en littérature

La littérature est l'un des moyens les plus efficaces pour faire réfléchir et arriver à changer les mentalités. On dit des livres que ce sont les armes les plus dangereuses du

peuple, et c'est bien ainsi car à l'occasion de chaque guerre ou invasion d'un peuple, ce sont toujours les livres et la culture qui sont brûlés en premier lieu, ce qui est suivi de l'interdiction des femmes d'aller à l'école (la domination patriarcale sentant le danger de la liberté du peuple, surtout le collectif soumis des femmes, vouées à la procréation et à l'entretien de l'espace domestique).

L'inclusion de la figure du tiers dans la littérature est assez récente et pas toujours effective, il faut encore du temps pour que les exclus soient considérés au même titre que les identités conformes aux modèles sociaux attendus par les cultures et que leur existence soit reflétée dans la littérature. En général, la littérature ne montre pas vraiment la réalité vécue par les trans, l'exagération étant la principale caractéristique de leur personnification. D'après Julia Serrano (2014 [2007]), il y a une tendance à l'hyperféminisation, l'hypersexualisation et la chosification des trans. Serrano remarque le regard patriarcal à travers la focalisation sur les femmes trans et leur ridiculisation. On insiste toujours sur le fait que l'homme "devenu" femme incommode les machos qui voient leur virilité en danger; ils sont incapables de comprendre pourquoi "quelqu'un abandonnerait les privilèges et les pouvoirs masculins pour devenir une femme relativement impuissante et démunie sur le plan social" (Serrano, 2014 [2007]: 42).

Cependant, il faut remarquer l'effort des auteurs pour œuvrer à l'ouverture des mentalités encore nécessaire dans beaucoup de sociétés. Dans les dernières trente années, la littérature a montré la diversité des genres à travers, notamment, des récits de vie et des romans pour la jeunesse. C'est surtout le mépris et la violence envers le tiers, les difficultés des trans qui sont exploités. Un cas particulier à remarquer est la publication de Leonor Palmeira et Camille Pier, *La Nature contre-nature (tout contre)* (2016), où les auteures abordent les questions de l'infinie variété des sexes, des genres et des notions de famille dans le règne animal. C'est grâce à la biologie et parce que la littérature parle des animaux que le spectateur ne se sent pas faire partie du récit et peut avoir une perspective différente de la réalité existante sans peur de changement et de nouveauté concernant les statuts identitaires.

Chez les auteurs de la Polynésie, c'est notamment le *raerae* qui trouve sa place avec la même normalité que les personnages cis-hétéronormés, ce qui n'étonnera certainement pas un public polynésien, mais pour un public occidental qui, petit à petit, reçoit cette littérature, ce type de personnage est encore nouveau et donc il mérite d'avoir une place dans notre recherche.

Avant de nous concentrer sur les questions de genre et de sexualité chez Chantal Spitz et Titaua Peu, nous essayerons de présenter et de résumer chacune de leurs œuvres dans le but de faciliter la compréhension des histoires auxquelles nous allons faire référence dans notre analyse. En raison du sujet qui nous occupe, nous nous intéressons aux œuvres suivantes de Spitz : *Hombo : transcription d'une biographie* (2002), *Elles: terre d'enfance. Roman à deux encres* (2011) et *Cartes postales* (2015).

Née en 1954 à Pape’ete, Chantal T. Spitz est présentée lors du festival *Etonnants voyageurs* comme venant d’“une famille bourgeoise, formant partie de l’aristocratie “demie” issue des unions entre les descendants des premiers colons et les filles des notables autochtones” (Ogès, 2016: 240). Elle a grandi entourée de jazz, la passion de son père, et d’hyménées, chants traditionnels tahitiens qui influencent aujourd’hui son écriture. Elle fut Institutrice, Conseillère pédagogique et technique au ministère de la Culture. Aujourd’hui, elle est à la retraite et elle se dédie à l’écriture dans le motu Maeva (Huahine, Îles Sous-le-Vent), où elle habite, loin de la vie moderne de la capitale mais proche des réalités de ceux qui souffrent des conséquences d’une vie qui va trop vite. Elle défend l’indépendance de son pays et participe également au mouvement antinucléaire apparu après les premiers essais français de 1966.

On peut synthétiser (très brièvement) l’œuvre de Spitz comme suit: *Hombo: transcription d’une biographie* est l’histoire d’un enfant *mā’ohi* qui souffre de la rapide modernisation qui s’impose dans les îles. *Elles: terre d’enfance* est l’histoire d’une fille demie qui n’arrive jamais à s’intégrer dans la société et qui en est éprouvée. *Cartes postales* est un recueil de sept récits courts et indépendants ; ce sont des histoires de violence, de souffrance, de douleur, de trahison, a contrario de l’imaginaire attendu à partir d’une “carte postale”.

4.1. Le genre et la sexualité dans l’œuvre de Chantal Spitz

Ainsi, alors que nous trouvons juste un petit commentaire faisant référence à un *māhū* dans l’œuvre de Spitz, notamment dans *Elles*: “Il est *māhū* et il s’occupe bien de la petite fille” (Spitz, 2011: 63), concernant le parrain de Victoria, c’est le personnage du *raerae* qui obtient un rôle beaucoup plus important dans son œuvre, puisqu’il est le protagoniste de la première nouvelle du recueil de *Cartes postales*. Cette première nouvelle intitulée “Joséphine”, narre l’histoire d’un désenchantement vital et des rêves brisés d’une femme, Joséphine, des rêves évoqués par flashback de façon récurrente à travers ses souvenirs; “elle se souvient” (Spitz, 2015: 9, 10, 12, 14, 16)

des images de mariage, de
fortune de voyage de respectabilité
des idées d’un homme amoureux élégant
attentionné riche
très riche
qui l’épouse et la sauve de la misère (Spitz, 2015: 9)

C’est un rêve que les *raerae* ne réalisent pas toutes, mais il y en a qui trouvent leurs amants parmi “les plus ouvertement machos de l’île. Certains viennent s’installer chez eux et vivent à leur charge, ce qui inverse totalement le rapport habituel à la

prostitution” (Stip, 2015: 200). Ce renversement de la dépendance entre le *raerae* et son client pourrait être un atavisme du *māhū*, compagnon des anciennes autorités polynésiennes, qui avait sa place et ses fonctions dans la tradition. Joséphine n’a jamais accompli son rêve de mariage, ce qui la tourmente. Petite, elle a souffert de la violence à la maison, une violence qui l’accompagnera dans sa vie adulte : “elle est l’enfant qui attend la main légère de la/ mère sur sa joue elle est l’enfant qui redoute la/ main de son père sur sa joue” (Spitz, 2015: 10).

Joséphine, comme beaucoup d’autres, se voit obligée de vendre son corps pour survivre ; malgré la violence et la stigmatisation que cela lui suppose, elle n’a pas le choix. En effet, les *raerae* se heurtent à la difficulté de trouver un emploi si les indications de leur carte d’identité ne reflètent pas la réalité de leur genre. Reste donc la prostitution pour s’en sortir. Ce qui indique, par ailleurs, que si les *raerae* sont une figure courante en Polynésie française, elles ne sont pas vraiment bien intégrées, contrairement au *māhū*. Spitz reflète dans ce récit l’image que la société tahitienne a de la vie des *raerae* : “*Le mahu vit le jour, le rae rae la nuit*” (Lacombe, 2008: 185). C’est la vie de Joséphine

des nuits pleines de musique d’alcools d’hommes
de copines de fêtes de paillettes de danses
d’amours
pas l’amour qu’elle continue de désirer parfois [...]
les amours comme un nuage fugace aérien sombre
lourd (Spitz, 2015: 11)

Spitz décrit la souffrance d’une vie de rêves sans espoir, d’exploitation sexuelle, où le personnage “s’habitue à sa vie comme on s’habitue à l’obscurité” (Spitz, 2015: 11). Le quotidien de la prostitution est décrit et répété comme une routine où l’on recherche des clients dans la rue, avec la lassitude que cela entraîne, et l’odeur des différents corps qu’il faut supporter

tenir debout nuit après jour dans un constant étourdissement
continuer les heures à battre le bitume
attendre la voiture qui s’arrête les tarifs qu’on
annonce
les haleines saumâtres les corps aigres
les paumés aux odeurs de rance qui pleurnichent
les puceaux aux odeurs de peur qui hésitent les
maris aux odeurs d’ennui qui geignent (Spitz, 2015: 12,17).

C'est à seize ans qu'elle commence la prostitution. Pendant des semaines, elle voit le même client, celui qui fait de Joséphine sa chose, son objet; c'est ainsi qu'il l'utilise

elle se souvient
son corps qui s'éveille sous les mains la bouche le
sexe de son amant
la chambre tapissée de miroirs qui reflètent et
démultiplient sous tous les angles leurs amours
les remodelages chirurgicaux pour enfler
sa poitrine effiler son nez renflouer ses fesses
le salon comme une galerie exposant les photos de
sa nudité livrée à la concupiscence de ses amis
invités à prendre l'apéritif (Spitz, 2015: 14).

Spitz insiste sur l'effort de la femme trans pour se donner des formes féminines ("les remodelages chirurgicaux pour enfler sa poitrine, effiler son nez renflouer ses fesses"), ce que pourrait aussi réaliser n'importe quelle femme qui s'expose comme objet du désir; Julia Serrano considèrerait cela comme de la transmisogynie, car l'on insiste ici sur l'aspect artificiel de la femme trans, alors qu'une femme trans est une femme comme les autres. Le contexte de prostitution est fortement souligné dans ses aspects érotiques ("la chambre tapissée de miroirs"). De plus, ici, l'apéritif, c'est Joséphine, mise aux enchères selon la fortune de son client

se laisser caresser lécher sucer la poitrine offerte
dans la méridienne du salon
se faire défoncer l'anus à genoux sur la table de
jeux
sous les regards des trois perdants y compris son
amant (Spitz, 2015: 14)

Chantal T. Spitz joue avec les mots "jeux" et "amant" avec la césure du vers à la ligne, comme pour montrer le paradoxe de cet amant qui joue avec le corps et les sentiments de Joséphine. D'après Serra Mallol, c'est à travers leur code vestimentaire que les *raerae* doivent exploiter leur féminité¹²

Contrairement aux vêtements "passe-partout" des hommes et des femmes qui se prostituent dans les rues de Papeete, le code vestimentaire des *raerae* est

¹² Lacombe renforce cette image du *raerae* en les décrivant comme "extravagant(e)s, opéré(e)s, siliconé(e)s" (2013: 89).

sophistiqué [...] et correspond à l'image fantasmée de la femme occidentale moderne [...]: robes courtes et moulantes, chaussures aux talons démesurés, maquillage et coiffure impeccable, bras et jambes épilés. (Mallol, 2014: 99)

Joséphine représente cet imaginaire de féminité établie quand elle se prépare pour travailler dans la résidence luxueuse de deux mille cinq cents mètres carrés avec piscine, jacuzzi et sauna que son "amant" loue quand il reçoit ses amis pour ses soirées de poker. Spitz énumère la liste des passages obligés chez l'esthéticienne pour rendre le corps adéquat aux standards de la féminité parfaite pour susciter le désir masculin. La féminité se construit suivant des codes que Joséphine suit à la lettre: "esthéticienne pour l'épilation totale manucure/pédicure maquillage coiffure/" (Spitz, 2015: 14); le tout égrainé comme un relevé de ce que la femme est obligée de faire pour accentuer sa féminité. Les vêtements à l'occidentale sont là pour marquer les formes: "fourreau moulant ses formes refaites" (Spitz, 2015: 14), et l'ensemble du corps s'érotise par "un ample voile sur son corps nu" (Spitz, 2015: 14) qui cache et révèle à la fois "string et corset/ porte-jarretelles et débardeur" (Spitz, 2015: 14).

La transsexualité est en réalité la traversée de cette femme vers un statut de poupée: "[...] la transformation en poupée qu'on habille et/qu'on déshabille" (Spitz, 2015: 14). Lui, c'est le commandant de l'armée française en Polynésie. La *raerae* se distingue du *māhū* par le lieu qu'elle occupe, essentiellement le milieu urbain, à l'arrivée des contingents français pour les essais nucléaires dans les années 1960. Spitz insiste sur les abus perpétrés par les hauts-gradés qui ont investi l'île avec ce préjugé d'une sexualité facile et débridée en Océanie. Elle indique pourtant que cette dépravation a des limites. Dans la nouvelle, le commandant est

muté dans le sud du pays avant que le/scandale de ses soirées spéciales n'éclatent et ne/jettent ombre sur la glorieuse armée française/dont il commande les forces en Polynésie (Spitz, 2015: 16).

C'est avec ironie que Spitz pointe l'origine des maux et des malheurs des Polynésiens en dénonçant les abus des militaires français, aux hauts gradés sans scrupules, pervers et sadiques. Joséphine est la représentation de ce qu'on imagine être un *raerae* tahitien dans ces années-là. Ce n'est qu'à la fin du récit que l'auteure dévoile son identité. Tout au long de la nouvelle, nous voyons une prostituée comme les autres. Cette révélation tardive est saisissante. Elle montre que Joséphine est bien une femme dans toute sa splendeur. Son sexe d'homme ne pourrait être qu'une anecdote qui surprend le lecteur. Mais le fait que la nouvelle se termine par son ancien nom "Lucien" donne une chute à la nouvelle qui alourdit l'existence de la personne, rappelant son passé, ceux qui l'ont connue avant, tachant le personnage d'un stigmaté masculin dont il

semblerait ne pouvoir se défaire : “ceux qui savent qu’avant de s’appeler Joséphine/ elle s’appelle Lucien” (Spitz, 2015: 17).

Les *raerae* sont ici des transgenres de carte postale. L’attraction touristique des îles vendues comme le paradis, avec le mythe de la facilité à obtenir des relations sexuelles est l’idée que sous-entend le titre du recueil “Carte postale”. L’écriture de Chantal Spitz explore cependant l’envers des réalités des îles tahitiennes, dans ce cas d’un groupe social rejeté socialement et auquel l’auteure cède la parole à travers sa plume pour leur permettre de parler de sentiments, de réalités et de violence vécues, bien souvent ignorés par la société. Néanmoins cette nouvelle est dysphorique. Elle décrit un sort peu enviable, une vie lamentable. L’insistance sur la souffrance et la réification du trans ne jouent pas en faveur d’une normalisation de la diversité des genres en Polynésie et du statut des trans dans la société. Le *raerae* apparaît, dans ce cas, comme une représentation hypersexualisée et hyperféminisée du trans, tel que le personnage masculin l’attendrait, c’est-à-dire, fait à partir de l’imaginaire patriarcal. La nouvelle “Joséphine” est donc un exemple d’une évocation de personnages féminins représentant des sujets féminins subalternes, ceux que présentent la plupart des publicités et que l’on retrouve dans les films à vocation machiste : les bombes sexuelles, offertes aux hommes.

Enfin, même si c’est dans l’œuvre de Tituaa Peu que nous pourrions nous plonger dans cette question plus amplement – puisqu’elle l’aborde aussi plus en détail – nous retiendrons dans le cas de Spitz la présence d’un personnage bisexuel. Il s’agit d’Yves, le personnage principal de *Hombo*, qui essaie d’avoir une relation avec une jeune fille pour laquelle il n’arrive pas à trouver les mots adéquats, raison pour laquelle elle le quitte. Il aura ensuite, à la fin du roman, une brève liaison avec un artiste homosexuel installé dans l’île mais avec qui, dans ce cas aussi, il n’y aura pas un dénouement heureux. Il décidera alors de quitter l’île et de s’enrôler dans l’armée française comme échappatoire à la vie d’inadapté qu’il mène. De même, dans *Elles*, on retrouve le personnage de Monsieur Helmer, le professeur de piano de Victoria, un homosexuel qui souffre du rejet de la société, ce que l’auteure dénonce

En ces temps-là la bonne morale chrétienne
cette duperie qui vaut légitimité aux consacrés
censurait les amoralités les asocialités les anormalités
en ces temps-là la bonne pensée bourgeoise
cette hybridité qui vaut identité aux bien-nés
excluait les divergences les dissidences les déviances. (Spitz, 2011: 196)

C'est ainsi que Spitz inclut dans son œuvre quelques exemples d'homosexualité – ou de bisexualité – et dénonce l'homophobie existant encore dans une société essentiellement patriarcale.

Conclusion

La pensée rationnelle et dualiste de Platon est encore aujourd'hui la base de beaucoup de sociétés, surtout Occidentales. Cette logique se base sur un système d'opposition (homme/femme, nature/culture, blanc/Noir,...) au détriment de l'un sur l'autre. C'est ainsi que s'est créé le système patriarcal de domination masculine qui a accompagné la religion chrétienne dans la colonisation. Malgré les avancées des études en ethnographie, philosophie et science qui ont permis une ouverture des mentalités et les nombreuses révolutions des collectifs féministes, LGTBI, trans, etc., la figure de l'androgynisme et du tiers en matière de genre est de nos jours encore la plus fragile et stigmatisée. Un exemple en est la différenciation dénigrante en Polynésie française, à Tahiti, entre les figures du *māhū* et du *raerae*, au détriment du *raerae*, ce qu'on a pu remarquer en étudiant les œuvres de Chantal Spitz. Et cela, malgré la mythologie tahitienne qui inclut dans ses récits la transsexualité et la fluidité des changements sexuels, ce que nous avons appris à travers l'ouvrage de Simone Grand qui récupère les mythes anciens de Tahiti.

Nous avons découvert le personnage du *raerae* dans les *Cartes postales* de Chantal et nous avons constaté le rejet de la société polynésienne envers cette figure qui pourtant avait sa place dans la société traditionnelle. De sa part, le *māhū* est une figure acceptée socialement à condition d'invisibiliser son identité sexuelle ; il ne rencontre donc pas les mêmes problèmes que le *raerae* pour se procurer un bon poste. Ce personnage n'occupe pas une place primordiale dans les récits de Spitz mais il est pourtant mentionné, ce qui lui octroie une visibilité très importante compte tenu que le public ne se limite pas aux lecteurs autochtones. Dans ce cas c'est à travers le personnage du parrain de Victoria que l'on découvre, dans *Elles : terre d'enfance*, un *māhū*.

La colonisation a effacé en Polynésie une diversité de genre et sexuelle culturellement présente avec l'arrivée des missionnaires qui ont implanté une forte présence religieuse avec des restrictions et des condamnations qui n'existaient pas dans les traditions des îles. Or, tout se passe actuellement comme si l'imprégnation religieuse et le puritanisme importés étaient restés bien plus vivaces en Polynésie qu'en Occident où les mœurs ont évolué récemment, surtout en matière du droit et de l'intégration sociale des dissidents du genre. Comme nous l'avons déjà indiqué, le genre et la sexualité sont des sujets peu abordés dans la littérature contemporaine, ce qu'il faudrait

changer dans le but de visibiliser toutes les réalités possibles et les intégrer dans la société avec la même naturalité que l'hétérosexualité ou l'identité binaire. En Polynésie française, la littérature de Chantal Spitz rend visible ces réalités à travers les personnages du *raerae* et du *māhū* tahitiens et différents types de sexualité, même si ce ne sont pas des récits – en général – avec une fin heureuse et qu'on ne découvre que les malheurs des personnages. Écrire des réalités est peut-être encore plus difficile pour un écrivain qu'imaginer une vie joyeuse de conte. Le plus important, dans un premier temps, c'est de donner la parole et montrer ces réalités à travers ce type de personnages. Cependant, pour normaliser la diversité des identités de genre et d'orientations sexuelles, il est également important d'éviter les récits dysphoriques et de raconter des histoires où vivre une vie de trans est un bonheur inouï.

Références bibliographiques

ANTÓN FERNÁNDEZ, Eva. 2017. "Claves ecofeministas para el análisis literario" in *Géneros. Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género*, n°21, vol.2, 53.

BOURDIEU, Pierre. 1998. *La domination masculine*, Paris, Seuil.

BUTLER, Judith. 2016. *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam.

DERRIDA, Jacques. 2003 [1980]. "La loi du genre" in *Parages*, Paris, Galilée, 37-81.

GRAND, Simone. 2013. *Chants d'origines. Mythes fondateurs du Tahiti autrefois. Mai te Po mai ra te Ao. Le jour vient de la Nuit*, Pirae, Editions To'imata.

LACOMBE, Philippe. 2008. "Les identités sexuées et 'le troisième sexe' à Tahiti" in *Cahiers du Genre*, n°45. L'Harmattan.

LACOMBE, Philippe. 2013. "Mahu et raerae de Tahiti : de la singularité des contextes locaux à l'universalité des questions sur le genre" in *Hermès*, 65.

LEMAITRE, Yves. 1995. *Le lexique du Tahitien contemporain*, Paris, Éditions de l'Orstom.

OGÈS, AUDREY. 2016. *Violences coloniales et écriture de la transgression : étude des œuvres de Déwé Görödé et Chantal Spitz*, Paris, l'Harmattan.

PALMEIRA, Leonor & Camille, PIER. 2016. *La Nature contre-nature (tout contre)*, Boitsfortt, L'arbre de Diane.

PLATON. 1998. *Le Banquet*, traduction de Luc Brisson, Paris, Garnier-Flammarion, , 114-115.

RENOUPREZ, Martine. 2018. “L’homme face à sa propre nature, la nouvelle face de l’humanisme” in KOUASSI Kouame Brice (éd). *Visages, état et sens de l’humanisme au XXI^e siècle*. Colloque d’Abidjan. Paris, Edilivre, 281-292.

RENOUPREZ, Martine. 2020a. “Diversité et développement : des genres aux transgenres” in *Akofena*, n°5, 115-126.

RENOUPREZ, Martine. 2020b. “El papel de la mujer trans en la diversidad de género” in *Innovación docente e Investigación en Arte y Humanidades*, v. II, Madrid, Dykinson, 581-590.

RENOUPREZ, Martine. 2020c. “Transidentité et transfiction à l’heure de la postmodernité” in *Caietele Echinox*, n°38, 205-214.

RIVERA, Sylvia. ATA (Association de Transsexuels d’Andalousie), *Guía de conceptos*, Sevilla, Junta de Andalucía, s.d.

SERRA MALLOL, Christophe. 2014. “Exclusion et dispositifs sociaux dans l’Outremer du Pacifique. L’exemple de la prostitution de rue en Polynésie française” in *Revue française des affaires sociales*, 90-113.

SERRANO, Julia. 2014 [2007]. *Manifeste d’une femme trans*, et autres textes, Lyon, éditions Tahin Party.

SPITZ, Chantal. 2015. *Cartes postales*, Tahiti, Au vent des îles.

SPITZ, Chantal. 2011. *Elles : terre d’enfance. Roman à deux encres*, Tahiti, Au vent des îles.

SPITZ, Chantal. 2022. *Et la mer pour demeure*, Tahiti, Au vent des îles.

SPITZ, Chantal. 2012 [2002]. *Hombo : transcription d’une biographie*, Tahiti, Au vent des îles.

SPITZ, Chantal. 2015 [1991]. *L’île des rêves écrasés*, Tahiti, Au vent des îles.

STIP, Emmanuel. 2015. “Les RaeRae et Mahu : troisième sexe polynésien” in *Identités et orientations sexuelles*, volume 40, numéro 3, 193-208.

WITTING, Monique. 2006 [1992]. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Barcelona, Egales.